THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

# DIE SINNGESETZE DES EMOTIONALEN LEBENS

I. BAND

## WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

VON

MAX SCHELER

1 9 2 3

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN

IN BONN

# WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

VON

MAX SCHELER

DER „PHÄNOMENOLOGIE DER SYMPATHIEGEFÜHLE“ 2. VERMEHRTE UND DURCHGESEHENE AUFLAGE

1923

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

COPYRIGHT BY FRIEDRICH COHEN IN BONN 1923

709330

# VORWORT
## ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Seit langem war das 1913 veröffentlichte Buch „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß" vergriffen und es war der widrigen Zeitumstände wegen nicht möglich gewesen, eine neue Auflage der häufig verlangten Arbeit herauszubringen. Heute erscheint das Buch in wesentlich verwandelter Gestalt und in mehr als verdoppeltem Umfang mit einem, seinem gegenwärtigen Inhalt besser entsprechenden Titel „Wesen und Formen der Sympathie" — zugleich als I. Band einer Reihe von in Einzelbänden zusammengefaßten Forschungen, deren einheitlichen Sinn und deren Gesamtziel der Obertitel anzeigt: „Die Sinngesetze des emotionalen Lebens".

Es ist Pflicht des Autors, über den erweiterten Zusammenhang von Forschungen, als dessen Glied das Buch erscheint, und zugleich über den Inhalt seiner neuen Teile die Leser zu unterrichten.

Daß es neben Kausalgesetzen und psychophysischen Abhängigkeiten des emotionalen Lebens vom Körpergeschehen auch selbständige Sinngesetze der von den Gefühlsempfindungen verschiedenen sog. „höheren" emotionalen Akte und Funktionen gäbe, war lange vergessen worden. Die intentionale und wertkognitive Natur unseres „höheren" Gefühlslebens ist erst von H. Lotze wieder aufgefunden worden, trotzdem aber, da er diese „logique du cœur" nur sehr allgemein behauptete, nicht aber im Einzelnen aufwies — nur wenig beachtet worden. Von ihm stammt Gedanke und Wort, daß „in jenem Gefühle für die Werte der Dinge und ihrer Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandes-

mäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat". (Mikrokosmos I, V. Kap.)

Der Verfasser selbst hat in seinem Buche „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", S. 260ff (II. Aufl., Halle 1921, Niemeyer) den alten großen Gedanken Blaise Pascals von einer „ordre du coeur", „logique du cœur", „raison du cœur" wieder aufgenommen und ihn zu einem der Fundamente seiner Ethik gemacht. In der Gesamtreihe dieser Bände, die „Sinngesetze des emotionalen Lebens" betitelt sind, soll dieser Gedanke für die Hauptstämme besonders unseres ethisch, sozial und religiös bedeutsamen emotionalen Lebens im einzelnen durchgeführt werden und der wahre und tiefe Gedanke B. Pascals strengeren Erweis finden. Es ist somit geplant, dem vorliegenden Bande folgende weitere hinzuzufügen: „Wesen und Formen des Schamgefühls", „Wesen und Formen der Angst und Furcht", „Wesen und Formen des Ehrgefühls". Wie schon in dem vorliegenden Bande über die Sympathie sollen in jedem Bande auch alle wichtigeren Derivate des betreffenden Gefühlsstammes mitbehandelt werden und es soll neben dem psychologischen und werttheoretischen Gesichtspunkt die Entwicklungsordnung der betreffenden Gefühle in Individuum und Gattung und ihre Bedeutung für Aufbau und Erhaltung, Gestaltung und Artung der menschlichen Gruppenformen eine eingehende Beachtung finden. Der Grund, um dessentwillen wir glauben, in der genannten Ordnung der Themen der Bände alle wesentlichen sozial und ethisch bedeutsamen Gefühlsstämme systematisch umfassen zu können, kann hier noch nicht erörtert werden.

Im vorliegenden Band sind zur ersten Auflage folgende neugeschriebene Teile und Kapitel hinzugetreten: Das im Inhaltsverzeichnis unter II, 4 erscheinende neue Kapitel über „Einsfühlung" (gefühlsmäßige Identifizierung), deren Eigenart dem Verfasser in der ersten Auflage überhaupt noch nicht aufgegangen war. Ferner das ganze Kapitel IV über „Die Metaphysischen Theorien" der Sympathie (mit Ausnahme der Ausführungen über die Lehre Schopenhauers, die schon die I. Auflage enthielt); Kapitel V: „Die kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte",

VI: „Die Fundierungsgesetze der Sympathie", VII: „Die Kooperation der sympathetischen Funktionen" sind in ihrer Gesamtheit neu hinzugekommen. Die in der ersten Auflage, als „Anhang" erschienene Abhandlung über die „Erkenntnis des fremden Ich" erscheint nunmehr als selbständiger Hauptteil C des Buches und ist um die Kapitel I und II: „Bedeutung und Ordnung der Probleme" und „Die Duevidenz überhaupt" vermehrt. An vielen Stellen des Buches finden sich außerdem erheblichere und kleinere Zusätze, Veränderungen, neue Anmerkungen.

Die Motive für diese tiefgehende Umwandlung des Buches sind verschiedener Natur und verschiedenen Gewichtes. Erst in langjähriger eindringender Weiterarbeit an den Problemen ist es dem Verfasser aufgegangen, wie sehr vielseitig die philosophischen Fragen sind, die sich an die Erscheinungen der Sympathie anschließen. Die ersten genauen Analysen über Sympathiegefühle verdanken wir in neuerer Zeit den großen englischen Psychologen Shaftesbury, Hutcheson, D. Hume, H. Spencer, Adam Smith, A. Bain usw. Abgesehen von den tiefgehenden Irrtümern, die (wie unser Buch zeigt) diese Analysen enthalten — Irrungen, die, wie ich später sah, schon Guyau in seinem Werke über die englische Moralphilosophie zum Teil durchschaute — eignet ihnen die doppelte Einseitigkeit, daß sie die Erscheinungen einmal nur empirisch genetisch, also weder wesensphänomenologisch noch streng deskriptiv untersuchen, und daß sie ferner die Tatsachen nur in der Absicht analysieren, der Ethik ein tieferes Fundament zu geben. So bedeutsam nun — obzwar wir jede spezifische „Sympathieethik" gleich zu Beginn des Buches ablehnen — die Erscheinungen der Sympathie für die Ethik sind — man denke nur an Fr. Nietzsches Kritik der Mitleidslehre Schopenhauers —, so hat doch das Gesamtproblem der Sympathie Teile und Bezüge, die durch einseitige Analyse und Erwägung in ethischen Zusammenhängen überhaupt nicht angetroffen werden. Abgesehen von seiner Bedeutung für die Ästhetik, die ja in Deutschland den Begriff der „Einfühlung" von H. Lotze bis Lipps und Volkelt zu einem ihrer Grundbegriffe gemacht hat (vgl. neuerdings J. Volkelts Werk über „Das ästhetische Bewußtsein"), sind eine ganze Reihe funda-

mentaler philosophischer und positivwissenschaftlicher Disziplinen an der Aufhellung der betreffenden Erscheinungen tiefgehend interessiert.

An erster Stelle ist es die deskriptive und genetische Psychologie des Individuums und der Gattung, die sich mit den Sympathieerscheinungen und den Formen der Liebe zu beschäftigen haben. Diese Seite der Frage war schon in der ersten Auflage tiefer zu klären versucht worden. Die Übergriffe der genetischen sog. „Assoziationspsychologie" wurden durch eingehende Kritik besonders der englischen Theoretiker D. Hume, A. Bain, Ch. Darwin, H. Spencer schon hier abgewehrt. In der zweiten Auflage ist in dieser Hinsicht neu die Typologie echter identifizierender „Einsfühlung", in der wir die primitivste Form der Sympathieerscheinungen sehen (S. II, 4). Vor allem aber wurde versucht (s. das Kapitel über „die Fundierungsgesetze der Sympathie", VI), eine Lehre von den Stufen der Entwicklung der Sympathieformen zu geben, wobei auch Tier- und Kinderpsychologie sowie die pathologischen Ausfallserscheinungen sympathetischer Funktionen stärker wie früher herangezogen wurden. Eine größere fertige Arbeit über „Entwicklungsstufen der Seele und ihrer Funktionen", die der Verfasser in kurzer Zeit zu veröffentlichen gedenkt, soll diese hier gegebene Lehre von den Entwicklungsstufen der Sympathie einer allgemeineren und umfassenderen Auffassung und Theorie von der seelischen Evolution einordnen.

Erhebliches Interesse an den Sympathieerscheinungen haben ferner Soziologie und Sozialpsychologie zu nehmen. Da alle menschlichen Gruppenformen — von der unorganisierten durch Gefühlsansteckung zusammengehaltenen „Masse" angefangen bis zu den höchsten organisierten Verbänden — neben anderen Kräften — auch durch je besondere Strukturen sympathetischen Verhaltens zusammengehalten werden, ist die Charakteristik dieser Strukturen ein bedeutsamer Teil der „Soziopsychologie", d. h. der Lehre von den sozialrelevanten Akten der Individualseele. In der neuen Auflage ist diese Seite des Problems nicht im entferntesten ausgeschöpft, aber immerhin stärker als in der ersten Auflage bedacht. So besonders im Teile C, in dem die ver-

schiedenen Gegebenheitsweisen des „fremden Ich" in den je verschiedenen Wesensformen menschlicher Gruppen und Verbände (Masse, Lebensgemeinschaft, Gesellschaft) eingehender beachtet wurden. Auch die als Entstehungs- wie Rechtfertigungslehre unserer Annahme von der Existenz des „Du" abgelehnte Analogieschlußlehre erhielt so für die Stufe der rationalen Zweckgesellschaft ein begrenztes Recht von Gültigkeit zugewiesen. Noch keine Brücke zeigte die erste Auflage ferner von den der Menschenseele konstant zukommenden Elementarerscheinungen der Sympathie zur Geistesgeschichte der, ganze zusammenhängende Kulturkreise je beherrschenden Ideen, Wertungen und — wie wir es nun nennen — „Gemütsgestalten" der Sympathie. Diese Brücke ist jetzt durch das Kapitel „Die kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte" geschlagen, insofern hier gezeigt ist, wie sich zuerst aufgewiesene ideale Wesensmöglichkeiten der menschlichen Seele im indischen, antiken, christlichen und modernabendländischen Kulturkreise je einseitig verwirklicht und ausgeprägt haben.

Viel weniger, als die genannten Seiten des Sympathieproblems, ist bisher die neuerdings durch H. Bergsons Intuitionsphilosophie wieder in den Vordergrund gestellte erkenntnistheoretische Funktion der Sympathie beachtet worden. Und doch kann weder eine Theorie der Erkenntnis des organischen Lebens noch eine Theorie der Erkenntnis der historischen Geisteswissenschaften an dem Sympathieproblem vorbeigehen. Erst die seit Descartes im Abendlande allgemeiner auftretende mechanische Biologie hat nach Rádls treffenden Ausführungen (s. Geschichte der biologischen Theorien, I. Bd.: „Vom Untergang der organischen Naturansicht") die Sympathie als rechtmäßige Stoffquelle für die Erkenntnis der Lebenserscheinungen und ihrer organischen Träger bestritten und an die Stelle der ursprünglich als selbstverständlich geltenden Auffassung der Sympathie als einer, neben Verstand und Wahrnehmung bestehenden rechtmäßigen Stoffquelle für die Erkenntnis (zum mindesten der Welt des Lebens) die Behauptung gesetzt, daß es zwischen Totem und Lebendigem einen objektiven, ontischen Wesensunter-

schied nicht gäbe und daß nur die projizierende Hineinlegung unserer subjektiven Menschengefühle in gewisse sinnlich gegebene Naturerscheinungen die Illusion erzeuge, daß zwischen Totem und Lebendigem ein ontischer Wesensunterschied bestehe. Die projektive Einfühlungstheorie, die in meinem Buche in allen ihren Formen widerlegt wird, und die mechanische Lebenstheorie bilden so sich gegenseitig stützende und voneinander unabtrennbare Gedanken. Die neue Auflage sucht auch in diese Fragen tiefer hineinzuleuchten als die erste (s. IV, 5 und C 1, 2, 3) und erörtert darum auch die von H. Driesch, H. Bergson, E. Becher neuerdings wieder aufgeworfene Frage, ob und wieweit die Tatsachen der „Sympathie" auf den Bestand einer überindividuellen Einheit des Lebens hindeuten. Ferner ist in den zwei neuen Kapiteln des Teiles C und in IV, 2 die kognitive Funktion der Sympathie als „Nacherleben" und „Nachfühlen" in „verstehender" Psychologie und historischen Geisteswissenschaften, sowie als Quelle des prälogischen Realitätsbewußtseins fremder Bewußtseinssubjekte eingehender behandelt. Daß das in C mit wesentlichen und neuen Zusätzen untersuchte Problem „vom fremden Ich", dem Sinne und Rechte seiner Realsetzung und seiner Verstehbarkeit (und ihren Grenzen) geradezu „das" Grundproblem jeder Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften bildet, ist nunmehr durch eine große Anzahl von Forschern anerkannt. Ich nenne Th. Lipps, B. Erdmann, E. Becher, A. Kronfeld, H. Driesch, E. Troeltsch, J. Volkelt, E. Husserl, E. Spranger. Treffend drückt diese Tatsache neuerdings E. Troeltsch in folgendem Satze aus: „Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist, übrigens überhaupt ein Zentralpunkt aller Philosophie ist, weil auf ihr die Möglichkeiten und Schwierigkeiten gemeinsamen Denkens und Philosophierens überhaupt beruhen." (E. Troeltsch „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes", Kantstudien, Bd. XXVII, Heft 3—4, S. 286). Ich habe mich in der zweiten Auflage bemüht, die überaus mannigfachen Ausführungen, die zum „Anhang" der 1. Auflage dieses Buches teils zustimmend, teils ablehnend gemacht worden sind,

eingehend zu beachten. So sind an den einschlägigen Stellen die kritischen Ausführungen über meine These von B. Erdmann, J. Volkelt, Edith Stein, E. Becher, H. Driesch, E. Troeltsch, A. Kronfeld, E. Spranger, N. Losskij u. A. gewürdigt worden.

Ein entscheidendes aber bedeutsames Interesse hat die zentralste philosophische Disziplin, die Metaphysik, nur unter der Bedingung an den Erscheinungen der Sympathie und der Liebe zu nehmen, daß es sich in ihnen um empirisch-genetisch nicht weiter zurückführbare Urphänomene des vitalpsychischen, resp. des noetisch-geistigen Lebens handelt. Als solche Urphänomene sehen wir selbst sie an und als solche wurden sie auch methodisch mit Recht von fast allen großen Metaphysikern der Geschichte behandelt. So haben die großen indischen Lehrer, haben ferner Platon (in Symposion und Phädrus), Augustin, Thomas Aquinas, G. Bruno, B. Spinoza, Hegel, F. v. Baader, A. Schopenhauer, E. v. Hartmann, H. Bergson, neuerdings auch H. Driesch und E. Becher — um nur Einige zu nennen — eigentümliche Versuche gemacht, in Liebe und Sympathie bestimmter Artung, Funktionen nachzuweisen, die uns dem Grunde aller Dinge selbst näher führen, oder doch Versuche, auf Grund ihres Daseins und Soseins bestimmte Schlüsse auf die Einheit und Beschaffenheit des Weltgrundes zu ziehen. Alle dachten sie — so grundverschieden ihre metaphysischen Sympathie- und Liebeslehren sich gestalteten — bald theistisch, bald pantheistisch, pandaimonistisch, panentheistisch — doch in der Richtung der Verse Fr. Schillers:

Was den großen Ring bewohnet,
Huldige der Sympathie!
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der Unbekannte thronet.

*(Fr. Schiller: „An die Freude".)*

Wir haben in der neuen Auflage diesen metaphysischen Sinndeutungsversuchen der Sympathie- und Liebeserscheinungen das ganze Kapitel IV gewidmet und hoffen, daß wir hierdurch wenigstens zur Klärung dieser ewigen Probleme einiges beigetragen

haben. Daß wenigstens die echt geistigen Liebeserscheinungen (im Unterschiede zu den vitalen), die wir als genetisch unableitbar von den letzteren behaupten, zur Stützung einer monistisch pantheistischen Metaphysikform nichts beitragen, sich vielmehr nur mit einer theistischen oder panentheistischen Metaphysik eines personal geistigen Weltgrundes verträglich erweisen, glaube ich hierbei gezeigt zu haben. Im Kapitel VII habe ich die seit A. Schopenhauer nicht mehr versuchte „Metaphysik der Geschlechtsliebe" in einigen Richtungen zu fördern gesucht und habe dazu ein ideales Bild vom „rechten Ordo amoris", d. h. der rechten „Kooperation der sympathetischen Funktionen" in der Menschenseele entworfen, dem ich auch kulturkritische und pädagogische Bedeutung zuspreche.

Es ist mir endlich eine besondere Freude gewesen, daß die erste Auflage des Buches nicht nur in philosophischen und psychologischen Fachkreisen erhebliche Beachtung gefunden hat, sondern auch in den Kreisen der jungen phänomenologischen Forschungsrichtung innerhalb der Psychiatrie und Sexualwissenschaft. Der Psychiater K. Schneider hat in seinen „Pathopsychologischen Beiträgen zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen" und in seinen „Bemerkungen zu einer phänomenologischen Psychologie der invertierten Sexualität und erotischen Liebe" (s. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 65, H. 1 und 2, resp. 71) meine eigenen Aufstellungen glücklich ergänzt. (Vgl. auch A. Kronfelds Sammelbericht im Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Bd. XXVIII, H. 9: „Über neuere pathopsychisch-phänomenologische Arbeiten".) Rudolf Allers hat in seiner dankenswerten und feinsinnigen „Psychologie des Geschlechtslebens" (Bd. III des Handbuches der vergleichenden Psychologie, herausg. von S. Kafka) sowohl in seinen positiven Ausführungen als in seiner Kritik der Lehren Sigmund Freuds über die Ontogenie der Liebesformen einige in der ersten Auflage dieses Buches behandelte sexualpsychologische Probleme auf der Grundlage des dort Gefundenen erheblich gefördert.

Köln, August 1922. *Max Scheler.*

# INHALTSVERZEICHNIS


A. Das Mitgefühl. Seite

I. Die sogenannte Sympathieethik . . . . . 1

II. Scheidungen in den Phänomenen des Mitgefühls . . . . . 4

1. Das Miteinanderfühlen . . . . . 9

2. Das Mitgefühl . . . . . 10

3. Die Gefühlsansteckung . . . . . 11

4. Die Einsfühlung . . . . . 16

III. Genetische Theorien des Mitgefühls . . . . . 40

IV. Die metaphysischen Theorien . . . . . 57

1. Schopenhauers Lehre . . . . . 57

2. Die Reichweite der metaphysischen Theorien überhaupt . . 63

3. Die Liebe und die metaphysisch monistischen Deutungen . 79

4. Einsgefühl und Metaphysik . . . . . 84

5. Einheit des Lebens . . . . . 87

V. Die Kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte 90

VI. Die Fundierungsgesetze der Sympathie . . . . . 112

a) Einsfühlung fundiert Nachfühlung . . . . . 112

b) Nachfühlung fundiert Mitgefühl . . . . . 115

c) Mitgefühl fundiert Menschenliebe (Humanitas) . . . . . 115

d) Menschenliebe fundiert akosmistische Person- und Gottesliebe 116

VII. Die Kooperation der sympathetischen Funktionen (Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl, Menschenliebe u. akosmistische Personliebe 120

VIII. Phylogenetische Entstehung und Ausdehnung des Mitgefühls . . 154

IX. Mitleid und Mitfreude und Modi ihrer Arten . . . . . 159

X. Zum ethischen Wert des Mitgefühls . . . . . 162

XI. Verhältnis der Liebe zum Mitgefühl . . . . . 163

B. Liebe und Haß.

I. Zur Phänomenologie von Liebe und Haß . . . . . 169

1. Negatives . . . . . 169

2. Positive phänomenologische Bestimmungen . . . . . 176

II. Grundwerte der Liebe und die „Liebe zum Guten“ . . . . . 187

III. Liebe und Person . . . . . 191

IV. Die Formen, die Modi und die Arten von Liebe und Haß . . . 194

Seite

V. Die Grenzen naturalistischer Liebestheorien . . . . . 201

VI. Kritik der naturalistischen Theorie und Grundzüge einer auf die Phänomene aufgebauten Theorie . . . . . 206

1. Liebe und Trieb . . . . . 206

2. Die Tatsachen der Interessenperspektive . . . . . 217

3. Das Problem der „Übertragung“ . . . . . 221

4. Die gleichmäßige Erweiterung von Liebe und Haß . . . . 225

5. Zu Freuds Ontogenie . . . . . 226

C. Vom fremden Ich.

I. Bedeutung und Ordnung der Probleme . . . . . 244

II. Die Du-Evidenz überhaupt . . . . . 269

III. Die Fremd-Wahrnehmung . . . . . 273

# A. DAS MITGEFÜHL

Ich beginne die Analyse nicht mit einer Analyse von Liebe und Haß, sondern mit der Untersuchung jener Prozesse, die man Mitfreude, Mitleid nennt, beziehungsweise jener Prozesse, in denen uns Erlebnisse anderer Wesen unmittelbar „verständlich" zu werden scheinen, wir aber an ihnen „teilnehmen". Ich gehe so vor, weil jene Verhaltungsweisen in der Geschichte der Ethik (besonders der „Sympathieethik" der Engländer, sowie Rousseaus, Schopenhauers usw.) häufig als ursprünglicher als Liebe und Haß genommen wurden und man vermeinte, die Liebe als eine besondere Form oder Folge des mitfühlenden Verhaltens ansehen zu können. Auch ist es von großer Wichtigkeit für den gegenwärtigen Stand der ethischen Probleme, in diese Dinge hineinzuleuchten; denn jene Verhaltungsweisen sind ganz verschiedenen ethischen Werturteilen neuerdings unterlegen. Man denke nur an Schopenhauers und Nietzsches Auffassung und Beurteilung des Mitleids.

## *1. Die sogenannte Sympathieethik*

Ehe ich an die Analyse herantrete, seien kurz die Gründe entwickelt, aus denen heraus eine Ethik, die in dem Mitgefühl den höchsten sittlichen Wert sieht und aus ihm alles sittlich wertvolle Verhalten ableiten möchte, niemals den Tatsachen des sittlichen Lebens gerecht werden kann.

1. Die Sympathieethik setzt dadurch, daß sie den sittlichen Wert nicht primär an dem Sein und den Verhaltungsweisen der Personen, ihrem Person-Sein und Sosein, Handeln und Wollen usw. haften läßt, sondern aus dem Verhalten des Zuschauers erst ableiten will (oder dessen, der auf ein Erleben und Verhalten eines

Anderen gefühlsmäßig reagiert), immer im Grunde voraus, was sie ableiten will. Es ist sicher nicht sittlich wertvoll z. B. mit der Freude, die Einer am Schlechten hat oder mit seinem Leiden am Guten, das er vor sich sieht, oder mit seinem Hasse, seiner Bosheit, seiner Schadenfreude zu sympathisieren. Oder wäre das Mitgefühl — hier Mitfreude — mit der Freude, die A an dem Schaden des B hat, ein sittlich wertvolles Verhalten? Es ist klar, daß sittlich wertvoll nur die Mitfreude mit einer Freude sein kann, die selbst in sich sittlich wertvoll ist und die von ihrem Sachwertverhalt, „an" dem sie erfolgt, sinnvoll gefordert ist. Man sieht hier sofort einen der Wesensunterschiede, die zwischen Mitgefühl und Liebe bestehen. Fremdliebe wird oft fordern und dazu führen, daß wir daran leiden, daß der Andere an „so Etwas" sich freuen kann, z. B. wenn er grausam ist und sich am Quälen eines Anderen freut; das bloße Mitfühlen dagegen ist als solches ganz blind für den Wert seines Erlebens. Dagegen ist in den Akten von Liebe und Haß wesenhaft ein Wert bzw. Unwert gegenwärtig; auf welche Weise, später. Das Mitgefühl ist also in jeder seiner möglichen Formen prinzipiell wertblind[1].

2. Es wäre ganz irrig zu meinen, es müsse jede ethische Beurteilung, um zustande zu kommen, durch ein Mitgefühl hindurch. Da ist zunächst die ganze Klasse der ethischen Selbstbeurteilungen. Findet hier etwa ein Mitgefühl statt? Z. B. in allen „Qualen des Gewissens", in „Reue", in allen positiven Werturteilen über sich selbst? Adam Smith meinte, dies sei auch hier der Fall. Der Mensch für sich allein würde nach Smith ethische Werte an seinem Erleben, Wollen, Handeln, Sein nie unmittelbar antreffen. Erst dadurch, daß er sich in die sein Verhalten lobenden und tadelnden Urteile und Verhaltungsweisen des Zuschauers hinein versetze, schließlich sich selber mit den Augen eines „unbeteiligten Zuschauers" betrachte; und daß er an ihrem Haß, Zorn, Entrüstung, Racheimpuls usw., die sich auf ihn richten, durch das Mitgefühl unmittelbar Anteil nähme, erzeuge sich auch in ihm die Tendenz zur Selbstbeurteilung im positiven und nega-

1 Gleichwohl kann es selbst Wertträger sein, unabhängig vom Wertverhalt, an dem die fremde Freude oder das fremde Leiden erfolgt; dann aber ist der Wert selbst nicht aus ihm herzuleiten.

tiven Sinne. Die „Qual des Gewissens" z. B. sei daher nur ein ganz unmittelbares Anteilnehmen an diesen verschiedenen verwerfenden Akten der Zuschauer. Hierzu ist zu sagen: Sicher besteht die Tatsache, daß wir häufig im eigenen Urteil über uns gleichsam durch die Ansteckung, die das Verhalten Anderer zu uns auf uns ausübt, überwunden werden; daß sich ihr Wertbild von uns gleichsam dem unmittelbaren, im Fühlen des Eigenwertes gegebenen Wert vorschiebt — und ihn uns wie versteckt. So war es z. B., wenn gelegentlich der mittelalterlichen Hexenprozesse viele Hexen sich selbst der Hexerei schuldig und sich gerecht zum Tode verurteilt fühlten. Aber ist nicht eben dies eine Täuschung des eigenen Gewissens, eine Überdeckung der in ihm gegebenen Werte durch die soziale Suggestion? Nach Adam Smith müßte sich ein ungerecht Verurteilter, den alle Welt für schuldig hält, auch schuldig fühlen; ja er wäre hierdurch (von Irrtümern über Faktisches abgesehen) „schuldig"! Sicher ist dies nicht so. Von dieser Allmacht der Gesellschaft weiß unser Gewissen Nichts. Ein Mensch andererseits, der durch „Gewissenlosigkeit" den Unwert seines Wollens nicht fühlte, der aber ganz naiv, ganz „als hätte er gar nichts getan" aufträte, könnte hiernach mit der nötigen seelischen Energie dieser Art von „Frechheit" schließlich die Anderen mit seinem Gefühl der Schuldlosigkeit anstecken, so daß auch sie ihn für schuldlos hielten. Dann müßte er nach Smith auch schuldlos sein. Sicher würde er aber hierdurch nicht schuldlos.

Die Sympathieethik verfehlt auch dadurch den Weg, daß sie von vornherein gegen das evidente Vorzugsgesetz[1] verstößt: daß alle positiv wertvollen „spontanen" Akte den bloß „reaktiven" vorzuziehen sind. Alles Mitfühlen aber ist wesentlich reaktiv — was z. B. Liebe nicht ist.

Aber nicht nur die Selbstbeurteilung kann sich ohne Einschiebung sympathetischer Akte vollziehen, — auch die Fremdbeurteilung muß in keiner Weise durch ein Mitgefühl hindurch, wie die folgenden Analysen zeigen werden.

---

1 Über das Wesen „evidenter Vorzugsgesetze" vergleiche mein Buch: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 2. Aufl. Niemeyer, Halle 1922.

## *II. Scheidungen in den Phänomenen des „Mitgefühls"*

Von dem eigentlichen Mitgefühl ist zunächst zu scheiden alles Verhalten, das nur dem Auffassen, dem Verständnis und eventuell dem Nachleben („Nachfühlen") der Erlebnisse Anderer dient; darunter auch seiner Gefühlszustände. Diese Akte sind häufig ganz zu Unrecht mit dem Mitgefühl gleichgesetzt worden. Besonders geschah dies durch die Theorie der projektiven „Einfühlung", die gleichzeitig beides zu erklären meinte. Nun ist aber zunächst (auch vor Untersuchung dieser Aktreihe) klar, daß jede Art von Mitfreude oder Mitleid irgendeine Form des Wissens um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihrer Natur und Qualitäten, sowie natürlich das solch mögliches Wissen bedingende Erleben der Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt voraussetzt. Nicht erst durch das Mitleid kommt mir des Anderen Leid zur Gegebenheit; sondern dies Leid muß bereits in irgendeiner Form gegeben sein, damit ich, mich darauf richtend, mit-leiden kann. Den Kopf eines sich blau schreienden Kindes nur als körperlichen Kopf sehen (nicht als Ausdrucksphänomen eines Schmerzes, Hungers usw.) und ihn als solches Ausdrucksphänomen, d. h. normal zwar sehen, aber dann gleichwohl kein „Mitleid mit dem Kinde haben", das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleidserlebnisse und Mitgefühle treten also immer zu dem bereits verstandenen, aufgefaßten Erlebnis Anderer hinzu. Das Gegebensein dieser Erlebnisse selbst konstituiert sich durchaus nicht erst im Mitgefühl oder Mitfühlen; und natürlich auch ihr Wert nicht; geschweige, daß sich gar die Existenz anderer Iche darin konstituierte (wie Clifford meinte)[1]. Und dies gilt durchaus nicht etwa nur für das im Urteil gegebene Wissen „X hat Schmerz" (das mir auch mitgeteilt sein kann) oder für die Sachverhaltserfassung „daß X den Schmerz leide", sondern es kann das fremde Erlebnis auch in der besonderen Form des „Nach-

1 Auch A. Riehl ist ihm hierin gefolgt. Siehe „Kritizismus", II. Bd., 2 S. 156. Vgl. W. K. Clifford, Seeing und Thinking, Lectures and Essays, 2 vols. 1879, in deutscher Sprache 1903. Vgl. die zum Teil treffende, zum Teil über das Ziel hinausschießende Kritik, die O. Külpe in seinem Buche „Die Realisierung, II. Bd. 1920, S. 40 an Riehls und Cliffords Aufstellungen geübt hat. Vgl. ferner das letzte Kapitel dieses Buches.

erlebens" zur vollen Gegebenheit kommen — ohne daß darum irgendeine Art des Mitgefühls gesetzt ist. Es ist ganz sinnvoll, zu sagen: „Ich kann Ihnen das sehr gut nachfühlen"; „aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!" Das „Nachfühlen" bleibt noch in der Sphäre des erkennenden Verhaltens und ist kein sittlich relevanter Akt. Der Historiker von Bedeutung, der Romanschriftsteller, der dramatische Künstler müssen die Gabe des „Nacherlebens" in hohem Maße besitzen. Aber Mitgefühl brauchen sie nicht im mindesten mit ihren Gegenständen und Personen zu haben. Das „Nachfühlen" und „Nachleben" haben wir also vom „Mitfühlen" streng zu scheiden. Es ist wohl ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der Andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühles als eines Zustandes; wir erfassen im Nachfühlen fühlend noch die Qualität des fremden Gefühles — ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird[1]. Die Gegebenheit des fremden Gefühls ist hier genau analog der Gegebenheit, die z. B. eine Landschaft hat, die wir im Erinnerungsbewußtsein subjektiv „sehen", oder eine Melodie, die wir ebenso „hören"; ein Tatbestand, der sich scharf unterscheidet von dem Tatbestande, daß wir uns nur an die Landschaft, an die Melodie erinnern (etwa mit der Begleiterinnerung des Sachverhalts, „daß sie gesehen und gehört wurden"). Auch hier ist ein wahrhaftes Sehen und Hören gegeben — ohne daß doch das Gesehene und Gehörte wahrgenommen und als wirklich und gegenwärtig gegeben ist. Das Vergangene ist nur „vergegenwärtigt". Ebensowenig impliziert das Nachfühlen und Nachleben irgendein „Teilnehmen" am fremden Erleben. Wir können im Nacherleben dem Subjekt dieses Nacherlebens ganz „gleichgültig" gegenüberstehen.

Die Akte, welche die Existenz des fremden Ich und seiner Erlebnisse geben, seien hier noch nicht besonders in extenso untersucht[2]. Nur dies sei hervorgehoben, daß dieses Aufnehmen und

1 Wir fühlen die Qualität des fremden Leides, ohne daran mit-zu-leiden; die Qualität der fremden Freude, ohne uns ihrer mitzufreuen. Vgl. hierzu: Edith Stein „Neues zum Problem der Einfühlung", Freibg. Dissert. 1917, S. 14.

2 Vgl. hierzu das Schlußkapitel.

Verstehen weder durch einen Schluß („Analogieschluß") erfolgt noch durch projektive Einfühlung und Nachahmungsimpulse (Lipps)[1]. Daß ein Ich überhaupt gegeben ist, wenn uns ein Erlebnis gegeben ist, das ist unmittelbar in dem anschaulichen Wesenszusammenhang von Ich und Erlebnis gegründet; es bedarf dazu keiner Einfühlung des eigenen Ich; darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der Andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren, durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der „Andere" — wie wir selbst — eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt. Daß aber „Erlebnisse" da sind, das ist uns in den Ausdruckphänomenen — wiederum nicht durch Schluß —, sondern „unmittelbar" gegeben im Sinne originären „Wahrnehmens". Wir nehmen die Scham im Erröten wahr, im Lachen die Freude. Die Rede, es sei uns „zunächst nur ein Körper gegeben", ist völlig irrig. Nur dem Arzt oder dem Naturforscher ist so Etwas gegeben, d. h. dem Menschen, soweit er künstlich von den ganz primär gegebenen Ausdruckphänomenen abstrahiert. Vielmehr können dieselben absoluten Sinnesphänomene, die für den Akt äußeren Wahrnehmens den Körper aufbauen, für den Akt inneren Fremdwahrnehmens auch die Ausdruckphänomene aufbauen, in denen die Erlebnisse dann gleichsam zu „enden" scheinen. Denn eine Symbolbeziehung, keine Kausalbeziehung liegt hier vor[2]. Wir können auch Andere „innerlich wahrnehmen", insofern wir ihren Leib als Ausdrucksfeld für ihre Erlebnisse erfassen. In den visuellen Erscheinungen gefalteter Hände ist z. B. die „Bitte" genau so gegeben, wie das Körperding — das uns als Dingheit ja auch „gegeben" ist (samt der Tatsache, es habe Inneres und Rückseite) in der Seherscheinung. Die Qualitäten (d. h. das So-sein) von Ausdruckphänomenen und

1 Siehe Th. Lipps: „Das Wissen von fremden Ichen".

2 Wir können auch sagen: Nicht eine bloße Beziehung des „Anzeichens" für das Vorhandensein „von etwas", das sich erst im Schlusse realisiert, sondern die Beziehung eines echten ursprünglichen „Zeichenseins".

die Qualitäten von Erlebnissen bilden aber Wesenszusammenhänge eigener Art, die durchaus nicht auf vorheriges Erfassen unserer eigenen realen Erlebnisse + der fremden Ausdrucksphänomene beruhen; so, daß erst eine Tendenz des Nachahmens der Bewegungen der gesehenen Gebärde unsere früheren Erlebnisse reproduzieren müßte. Die Nachahmung auch als bloße „Tendenz" setzte vielmehr irgendein Haben des fremden Erlebnisses schon voraus und kann schon darum nicht erklären, was sie hier erklären sollte. Ahmen wir z. B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische Bild dieser Gebärde ausgelöst; sondern immer erst dann tritt der Nachahmungsimpuls ein, wenn wir die Gebärde bereits als Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll — wie Th. Lipps meint — diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene Reproduktion einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ projektive Einfühlung des so Reproduzierten in den Anderen), so bewegen wir uns in einem offensichtlichen Zirkel. Das gilt auch für die „unwillkürliche" Nachahmung von Bewegungen. Sie setzen die Nachahmung der inneren Handlungsintention, die sich in ganz verschiedenen Bewegungen der Körperteile realisieren kann, bereits voraus[1]. Dieselben oder ähnliche Bewegungen in außerorganischen Anschauungszusammenhängen, z. B. der toten Natur, wo sie keine Ausdrucksphänomene seelischen Erlebens sein können, ahmen wir eben auch nicht nach. Gegen die Nachahmungstheorie von Lipps spricht ferner, daß wir Erlebnisse z. B. an Tieren verstehen können, deren Ausdrucksbewegungen wir auch der bloßen „Tendenz" nach nicht nachzuahmen vermögen, z. B. wenn ein Hund durch Bellen und mit dem Schweife wedeln, oder ein Vogel durch Zwitschern seine Freude ausdrückt. Die Zusammenhänge zwischen Erlebnis und Ausdruck haben elementare Zusammenhangsgrundlagen, die von unseren spezifisch menschlichen Ausdrucksbewegungen unabhängig sind. Es gibt hier gleichsam eine universale Grammatik, die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt und oberste Verständnis-

1 Über den Unterschied von Handlungs- und Bewegungsnachahmung vergleiche Koffka: „Die Grundlagen der psychischen Entwicklung". S. 219 ff.

grundlage für alle Arten von Mimik und Pantomimik des Lebendigen ist. Nur darum können wir z. B. auch noch die Inadäquatheit einer fremden Ausdrucksbewegung mit dem Erlebnis noch wahrnehmen, ja den Widerstreit dessen, was die Bewegung ausdrückt mit dem, was sie ausdrücken soll. Aber auch von all dem abgesehen kann uns die Nachahmung fremder Ausdrucksbewegungen den Akt des Verstehens des fremden Lebens sicher nicht verständlich machen. Was Nachahmung und Reproduktion eines dem Erlebnis der Ausdrucksgebärde ähnlichen eigenen Erlebnisses allein verständlich machen kann, das ist, daß hierdurch in mir ein objektiv ähnliches wirkliches Erlebnis stattfindet, wie in dem Anderen, dessen Ausdruck ich nachahme. Mit dieser objektiven Ähnlichkeit der Erlebnisse ist aber nicht einmal ein Bewußtsein der Ähnlichkeit notwendig gegeben, geschweige der intentional gerichtete Akt des „Verstehens", des „Nachfühlens", des „Nachlebens". Denn daß in mir ein ähnliches Erlebnis abläuft wie im Anderen, das hat mit „Verstehen" noch nicht das mindeste zu tun. Außerdem forderte eine solche Reproduktion eigenen Erlebens, daß das „Verstehen" eines fremden Erlebnisses ein ähnliches reales Erleben im Verstehenden (wie kurze Zeit immer) d. h. bei Gefühlen eine Gefühlsreproduktion, die immer ein aktuelles Gefühl gäbe, voraussetze. Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden versteht, braucht nicht im mindesten eine reale abgeschwächte Todesangst zu erleben. D. h. diese Theorie widerstreitet der phänomenalen Tatsache, daß wir im Verstehen das Verstandene in keiner Weise real erleben. Es erscheint auch klar, daß, was diese Theorie uns begreiflich machen könnte, das gerade Gegenteil des echten „Verstehens" ist. Dieses „Gegenteil" ist nämlich die Ansteckung durch fremde Affekte, wie sie z. B. in elementarster Form in den Handlungen der Herden und „Massen" vorliegt. Hier ist es in der Tat zunächst ein Mitmachen der Ausdrucksbewegungen, das erst sekundär ähnliche Affekte, Strebungen und Handlungsintentionen in den betreffenden nachahmenden Menschen oder Tieren schafft, so z. B. die Furchtansteckung einer Herde durch das erblickte Furchtverhalten des Leittieres und analog in menschlichen Verhältnissen. Gerade für diese Tatsache ist es aber charakteristisch, daß ein gegen-

seitiges „Verstehen“ völlig fehlt. Ja, je reiner ein solcher Fall ist, je weniger ein rudimentärer Verständnisakt dabei mitwirkt, desto klarer ist hier gerade der eigenartige Tatbestand gegeben, daß der Mitmachende die durch sein Mitmachen in ihm entstandenen Erlebnisse für seine ursprünglich eigenen Erlebnisse hält, d. h. sich der Kontagion, der er unterliegt, überhaupt nicht bewußt wird. So wenig der ausgeführte posthypnotisch suggerierte Willensakt (im Unterschiede vom „Befehl“ und zum „Gehorsam“, in dessen Vollzug mir der fremde Wille „als fremder“ bewußt bleibt) als suggerierter bewußt ist, es vielmehr gerade charakteristisch für ihn ist, daß ich ihn für meinen eigenen Willensakt halte, so ist auch das durch Mitmachen der fremden Ausdrucksbewegung entstandene ähnliche Erlebnis gerade nicht als das Erlebnis des Anderen, sondern als eigenes gegeben. Aus diesem Grunde scheiden wir auch schon im täglichen Leben ein bloßes Nachahmen des Anderen („wie er sich räuspert und wie er spuckt“) vom „Verstehen“ des Anderen und bringen es in Gegensatz zueinander.

Es ist also weder eine projektive „Einfühlung“ noch eine „Nachahmung“ nötig, um diese erste Komponente des Mitgefühls, das Verstehen und Nachfühlen und Nachleben verständlich zu machen. Soweit aber jene Akte mitwirken, bringen sie nicht das Verstehen, sondern gerade die möglichen Täuschungen des Verstehens hervor. —

Wenden wir uns nun zum Mitgefühl, das sich auf die bisher behandelte Komponente des nachfühlenden Verstehens allererst aufbaut.

Hier sind zunächst vier ganz verschiedene Tatsachen zu scheiden. Ich nenne sie: 1. Das unmittelbare Mitfühlen z. B. eines und desselben Leides „mit jemand“. 2. Das „Mitgefühl an Etwas“: Mitfreude „an“ seiner Freude und Mitleid „mit“ seinem Leid. 3. Die bloße Gefühlsansteckung. 4. Die echte Einsfühlung.

1. Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander dasselbe Leid, „denselben“ Schmerz; d. h. nicht A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen. Nein es ist ein Mit-einander-fühlen. Das Leid des B wird dem A hier in keiner

Weise „gegenständlich", so wie es z. B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid „mit ihnen" hat oder „an ihrem Schmerze". Nein sie fühlen es „miteinander" im Sinne eines Miteinander-fühlens, eines Miteinander-erlebens nicht nur „desselben" Wertverhalts, sondern auch derselben emotionalen Regsamkeit auf ihn. Das „Leid" als Wertverhalt und Leiden als Funktionsqualität ist hierbei eines und dasselbe. Wir sehen sofort: So kann man nur ein seelisches Leiden fühlen; nicht z. B. einen physischen Schmerz, ein sinnliches Gefühl. Es gibt keinen „Mitschmerz". Die sensuellen Gefühlsklassen („Gefühlsempfindungen" nach C. Stumpf) sind dieser höchsten Form des Mitgefühls wesenhaft nicht fähig. Sie müssen irgendwie „gegenständlich" werden. Sie erregen immer nur Mitleid „mit" und „an" dem Leiden des Schmerzes des Anderen. Desgleichen gibt es wohl Mitfreude an einer sinnlichen Lust; aber niemals Mitlust (im Sinne von Mitgefühlsempfindung). Es kann dabei auch so sein, daß A zunächst allein dies Leid fühlt und B dann „mit ihm" mitfühlt. Doch setzt dies — wie sich zeigen wird — die höchste Form der Liebe voraus.

2. Ganz anders im zweiten Falle. Auch hier ist das Leid nicht einfach die Ursache des fremden Leides; alles Mitgefühl enthält die Intention des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des Andern. Das Mitgefühl ist selbst als „Fühlen" — nicht erst vermöge des „Urteils" oder der Vorstellung, „daß der Andere das Leid fühle" — darauf „gerichtet"; nicht nur angesichts des fremden Leids tritt es ein; sondern es „meint" auch das fremde Leid und meint es als fühlende Funktion selbst[1]. Aber hier wird das Leid des B als dem B zugehörig zunächst in einem als Akt erlebtem Akte des Verstehens oder Nachfühlens gegenwärtig; und auf dessen Materie richtet sich dann das originäre Mit-leid des A, d. h. mein Mitleid und sein Leid sind phänomenologisch zwei verschiedene Tatsachen und nicht eine Tatsache wie im ersten Falle.

1 Witaseck vertrat in seiner Schrift „Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung" die Behauptung, es sei das, was wir Verstehen und Nachfühlen nennen nur „anschauliches Vorstellen des betreffenden Erlebens". Treffend widerlegt ist diese These bei E. Stein „Neues zum Problem der Einfühlung" § 4 „Der Streit zwischen Vorstellungs- und Aktualitätsansicht", S. 19.

3. Völlig verschieden vom Mitgefühl überhaupt ist aber das durch Ansteckung bestimmte Gefühl. Während im ersten Falle die Funktion des Nacherlebens und Nachfühlens mit dem eigentlichen Mitfühlen so verwoben ist, daß es zu einer erlebten Geschiedenheit der beiden Funktionen gar nicht kommt, sind im zweiten Falle die beiden Funktionen auch im Erlebnis deutlich voneinander geschieden. Das (eigentliche) Mitfühlen, die faktische „Teilnahme", stellt sich als eine Reaktion auf den im Nachfühlen gegebenen Tatbestand des fremden Gefühles und des zu ihm gehörigen Wertverhaltes auch im Phänomen dar. Es sind also die in diesem Falle getrennt gegebenen Funktionen scharf voneinander zu scheiden. Eine ganze Reihe Deskriptionen des Mitgefühls kranken am Mangel dieser Scheidung[1]. Wie grundverschieden sie sind, zeigt aber Nichts deutlicher wie die Tatsache, daß die erste nicht nur ohne die zweite gegeben sein kann, sondern die erste auch da vorliegt, wo sich gerade das Gegenteil eines (gleichsinnigen) Mitfühlensaktes darauf baut. Dies findet z. B. statt bei der spezifischen Lust an der Grausamkeit, in vermindertem Maße schon bei der „Roheit". Dem Grausamen ist der Schmerz oder das Leid, das er bereitet, durchaus in einer Funktion des Nachfühlens gegeben. Er hat gerade die Freude am „Quälen" und der Qual seines Opfers. Indem er im Akte des Nachfühlens den Schmerz oder das Leid des Opfers steigen fühlt, wächst seine originäre Lust und das Genießen des fremden Schmerzes. Die Grausamkeit besteht also durchaus nicht etwa darin, daß der Grausame bloß „fühllos" wäre für fremdes Leid. Diese „Fühllosigkeit" ist daher auch ein ganz anderer Defekt bei Menschen, wie der Defekt des Mitgefühls. Die Fühllosigkeit tritt häufig bei Kranken[2] ein (wie z. B. in der Melancholie) und stellt sich hier als Folge eines ausschließlichen Versenktseins in die eigenen Gefühle dar, die es zu einer fühlenden Aufnahme des

1 So insbesondere die von Th. Lipps entwickelte projektive Einfühlungstheorie.

2 Nach der pathopsychologischen Seite hin zum Teil verifiziert, zum Teil ergänzt und erweitert wurde die im Text gegebene Phänomenologie der Sympathieerlebnisse durch die wertvolle Arbeit Dr. med. et phil. Kurt Schneiders „Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen", Kölner Diss. 1921.

fremden Erlebens überhaupt nicht kommen läßt. Im Unterschiede von der Grausamkeit ist die „Roheit" nur eine „Nichtberücksichtigung" der fremden, aber gleichfalls im Fühlen noch gegebenen Erlebnisse. Wer z. B. einen Menschen für ein Stück Holz hält und den Gegenstand so „behandelt", kann auch nicht „roh" gegen ihn sein. Andererseits ist es für die „Roheit" charakteristisch, daß schon die Gegebenheit eines noch nicht in einzelne Erlebnisse differenzierten Lebensgefühls, ja schon (wie bei der Roheit gegen Bäume, Pflanzen z. B., gegen die man nicht „grausam" sein kann) die Tatsache einer gesteigerteren Lebenserscheinung und Lebenstendenz, genügt, um irgendeine gewaltsame Unterbrechung dieser Tendenz als „roh" zu charakterisieren.

Völlig verschieden von diesen Fällen ist nun aber jener Fall, wo überhaupt kein echtes Mitgefühlsphänomen vorliegt, ein Fall, der aber überaus häufig mit dem Mitgefühl verwechselt worden ist. Diese Verwechslung hat dann zu den irrigen entwicklungstheoretischen Lehren der Positivisten vom Mitgefühl (Herbert Spencer), ferner zu ganz falschen Bewertungen, besonders des Mitleids Anlaß gegeben. Ich meine den Fall der bloßen Gefühlsansteckung. So finden wir, daß die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Feste die hereinkommenden Personen, die etwa eben noch traurig waren, ansteckt, daß sie in diese Lustigkeit „mithineingerissen" werden. Natürlich sind diese Personen von einem Mitfreuen sowohl des ersten als des zweiten Typus gleichmäßig entfernt. Und ebenso, wenn etwa das Lachen „ansteckt", wie es z. B. ganz besonders bei Kindern und in doppeltem Maße bei Kindern des weniger sensiblen aber stärker reagibeln weiblichen Geschlechts der Fall ist. Derselbe Fall liegt vor, wenn eine Reihe Leute von einem Klageton eines unter ihnen Befindlichen angesteckt wird, wie es oft bei alten Frauen ist, von denen Eine ihr Leid erzählt, die anderen aber steigend in Tränenergüsse kommen. Das hat natürlich mit Mitleid nicht das geringste zu tun. Weder besteht hier eine Gefühls-Intention auf die Freude und das Leid des Anderen, noch irgendein Teilnehmen an seinem Erleben. Vielmehr ist es charakteristisch für die Ansteckung, daß sie lediglich zwischen Gefühlszuständen stattfindet; und daß sie ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt. So kann

man z. B. erst nachträglich merken, daß ein Trauergefühl, das man in sich vorfindet, auf einer Ansteckung beruht, die aus einer Gesellschaft stammt, die man vor einigen Stunden besuchte. In dieser Trauer selbst liegt Nichts, was diese Herkunft aufwiese; erst durch Schlüsse und kausale Überlegungen wird es dann klar, woher sie stammt. Zu solcher „Ansteckung" bedarf es auch nicht notwendig fremder Gefühlserlebnisse. Auch die objektiven Qualitäten von den gleichnamigen Gefühlen, die an Gegenständen der Natur oder einem „Milieu" haften und gegeben sind wie die Heiterkeit einer Frühlingslandschaft, die dunkle Düsterheit eines regnerischen Wetters, die Kläglichkeit eines Zimmers kann in diesem Sinne ansteckend auf unsere Gefühlszustände wirken[1]. Der Prozeß der Ansteckung findet unwillkürlich statt. Eigentümlich ist diesem Prozesse vor allem dies, daß er die Tendenz hat, auf seinen Ausgangspunkt wieder zurückzukehren, so daß die betreffenden Gefühle gleichsam lawinenartig wachsen. Das durch Ansteckung entstandene Gefühl steckt durch die Vermittlung von Ausdruck und Nachahmung wieder an, so daß auch das ansteckende Gefühl wächst; dieses steckt wieder an u. s. f. Bei allen Massenerregungen, auch schon der Bildung der sog. „öffentlichen Meinung" ist es besonders diese Gegenseitigkeit der sich komulierenden Ansteckung, die zum Anschwellen der emotionalen Gesamtbewegung führt und zu dem eigentümlichen Tatbestand, daß die handelnde „Masse" über die Intentionen aller Einzelnen so leicht hinausgerissen wird und Dinge tut, die Keiner „will" und „verantwortet". Es ist hier faktisch der Prozeß der Ansteckung selbst, der aus sich heraus Ziele entspringen läßt, die jenseits der Absichten aller Einzelnen liegen[2]. Obgleich diese

1 Dies zeigt, daß der Prozeß der Ansteckung nicht in der Nachahmung der fremden Ausdruckserlebnisse liegt, wenn diese ihn gleich in dem Falle vermitteln können, wo es sich um die Ansteckung durch fremde Erlebnisse von Menschen und Tieren handelt.

2 Ich unterlasse es hier, die ungeheure Rolle zu schildern, welche die „Ansteckung" in der historischen Entstehung ganzer Moralen, die sie bei der Entstehung von psychopathischen Gruppenbewegungen (beginnend von der folie à deux bis zur Entstehung dauernder pathologischer Sitten und Bräuche ganzer Völker), die sie bei der Entstehung von Paniken und besonders innerhalb aller revolutionären Massenbewegungen spielt. Vgl. hierzu: „Psychologie

Prozesse der Ansteckung nicht nur „unwillkürlich", sondern auch in dem Sinne „unbewußt" (je ausgeprägter sie sind) verlaufen, daß wir durch sie in diese Zustände „geraten", ohne zu wissen, daß es

des foules" und „L'âme révolutionaire" von G. Le Bon. Ferner vergleiche Tarde: „Les lois de l'imitation" und S. Freud: „Massenpsychologie und Ich-Analyse", 1921: „Die psychoanalytische Forschung, die gelegentlich auch schon die schwierigeren Probleme der Psychosen in Angriff genommen hat, konnte uns auch die Identifizierung in einigen anderen Fällen aufzeigen, die unserem Verständnis nicht ohne weiteres zugänglich sind. Ich werde zwei dieser Fälle als Stoff für unsere weiteren Überlegungen ausführlich behandeln.

Die Genese der männlichen Homosexualität ist in einer großen Reihe von Fällen die folgende: Der junge Mann ist ungewöhnlich lange und intensiv im Sinne des Ödipuskomplexes an seine Mutter fixiert gewesen. Endlich kommt doch nach vollendeter Pubertät die Zeit, die Mutter gegen ein anderes Sexualobjekt zu vertauschen. Da geschieht eine plötzliche Wendung; der Jüngling verläßt nicht seine Mutter, sondern indentifiziert sich mit ihr, er wandelt sich in sie um und sucht jetzt nach Objekten, die ihm sein Ich ersetzen können, die er so lieben und pflegen kann, wie er es von der Mutter erfahren hatte. Dies ist ein häufiger Vorgang, der beliebig oft bestätigt werden kann und natürlich ganz unabhängig von jeder Annahme ist, die man über die organische Triebkraft und die Motive jener plötzlichen Wandlung macht. Auffällig an dieser Identifizierung ist ihre Ausgiebigkeit, sie wandelt das Ich in einem höchst wichtigen Stück, im Sexualcharakter, nach dem Vorbild des bisherigen Objekts um. Dabei wird das Objekt selbst aufgegeben, ob durchaus oder nur in dem Sinne, daß es im Unbewußtsein erhalten bleibt, steht hier außer Diskussion. Die Identifizierung mit dem aufgegebenen oder verlorenen Objekt zum Ersatz desselben, die Introjektion dieses Objekts ins Ich, ist für uns allerdings keine Neuheit mehr. Ein solcher Vorgang läßt sich gelegentlich am kleinen Kinde unmittelbar beobachten. Kürzlich wurde in der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse eine solche Beobachtung veröffentlicht, daß ein Kind, das unglücklich über den Verlust eines Kätzchens war, frischweg erklärte, es sei selbst das Kätzchen, dementsprechend auf allen Vieren kroch, nicht am Tische essen wollte usw. (Markuszewicz, Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, VI., 1920.)

Ein anderes Beispiel solcher Introjektion des Objekts hat uns die Analyse der Melancholie gegeben, welche Affektion je den realen oder affektiven Verlust des geliebten Objekts unter ihre auffälligsten Veranlassungen zählt. Ein Hauptcharakter dieser Fälle ist die grausame Selbstherabsetzung des Ichs in Verbindung mit schonungsloser Selbstkritik und bitteren Selbstvorwürfen. Analysen haben ergeben, daß diese Einschätzung und diese Vorwürfe im Grunde dem Objekt gelten und die Rache des Ichs an diesem darstellen. Der Schatten des Objekts ist auf das Ich gefallen, sagte ich an anderer Stelle. Die Introjektion des Objekts ist hier von unverkennbarer Deutlichkeit." (S. 72—75.)

hierdurch geschieht, so kann doch der Prozeß selbst wieder in den Dienst des bewußten Wollens gestellt werden. Dies findet schon statt z. B. bei allem Suchen nach „Zerstreuung", wenn wir nicht aus „vergnügtem Aufgelegtsein", sondern „um uns zu zerstreuen" in eine „lustige Gesellschaft" gehen oder ein Fest besuchen; wir erwarten hier, daß wir angesteckt werden, daß uns das Vergnügen der Gesellschaft „mitreiße". Daß wir uns in dem Falle, da Jemand sagt, er „wolle gerne heitere Gesichter um sich sehen" nicht mitfreuen wollen, sondern unter der Erwartung der Ansteckung nur unser Vergnügen suchen, ist wohl ganz klar. Andererseits bildet das Bewußtsein möglicher Ansteckung auch eine besondere Angst vor Ansteckung aus, wie sie in all den Fällen vorliegt, wo Jemand traurige Orte meidet oder das Bild der Leiden (nicht sie selbst) vermeidet, indem er sich dieses Bild außer seine Erlebnissphäre zu bringen sucht.

Daß nun diese Art Gefühlsansteckung mit dem Mitgefühl auch nicht das mindeste zu tun hat, das sollte zu selbstverständlich sein, als daß man es hervorheben müßte. Und doch nötigen die Verirrungen sehr bedeutender Schriftsteller dazu. So ist fast die ganze breite Ausführung, die Herbert Spencer über die Entstehung des Mitgefühls gibt (z. T. auch Darwin), nur eine fortwährende Verwechslung von Mitgefühl und Gefühlsansteckung. Es ist hier insbesondere der immer wiederkehrende Irrtum dieser Schriftsteller, das Mitgefühl aus dem Herdenbewußtsein der höheren Tiere und den Herdensitten ableiten zu wollen, in dem diese Verwechslung konstitutiv wird. Es ist bei dieser Verirrung einer ganzen Denkrichtung andererseits kein Wunder, daß — umgekehrt — Friedrich Nietzsche, indem er diesen falschen Begriff des Mitgefühls voraussetzt, zu einer völlig irrigen Wertung des Mitgefühls, insbesondere des Mitleids gekommen ist. Ich nehme eine Stelle — für viele — aus seinen Auslassungen gegen das Mitleid heraus: „Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamteinbuße an Leben und Lebensenergie erreicht werden, die in einem absurden Verhältnis zum Quantum der Ursache steht (— der Fall vom Tode des Nazareners)." „Dieser depressive und kontagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung

und Werterhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends und als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der Dekadenz." (Antichrist, 7 u. d. F.) Es ist offensichtlich, daß hier — wie an allen ähnlichen Stellen das Mit-leiden mit der Gefühlsansteckung verwechselt wird. Das Leiden selbst wird eben nicht durch das Mitleiden ansteckend. Vielmehr ist gerade da, wo ein Leiden ansteckend wird, Mitleid völlig ausgeschlossen; denn im selben Maße ist es mir nicht mehr als das Leid des Anderen gegeben, sondern als mein Leid, das ich dadurch aufzuheben trachte, daß ich dem Bilde des Leides aus dem Wege gehe. Ja selbst da, wo eine Ansteckung durch ein Leid vorliegt, ist es gerade das Mitleiden mit dem fremden Leide „als fremden", das jene Ansteckung aufzuheben vermag, — genau in derselben Weise, wie das nachfühlende Erleben eines früheren leidensvollen Erlebnisses, das noch wie ein Druck auf dem gegenwärtigen Erleben lastet, diesen Druck aufhebt[1]. Ein „Multiplikator des Elends" wäre das Mitleid aber nur, wenn es mit der Gefühlsansteckung identisch wäre. Denn nur diese ist es — wie wir sahen —, die im Anderen ein reales Leid, einen Gefühlszustand gleicher Art wie das ansteckende Gefühl bewirkt. Gerade ein solches reales Leid tritt aber nicht ein bei dem echten Mitfühlen.

4. Nur ein gesteigerter Fall — sozusagen ein Grenzfall der Ansteckung — ist endlich die echte Einsfühlung (resp. Einssetzung) des eigenen mit einem fremden individuellen Ich. Sie ist ein Grenzfall, insofern hier nicht nur ein fremder, abgegrenzter Gefühlsprozeß für einen eigenen unbewußt gehalten wird, sondern das fremde Ich geradezu (in allen seinen Grundhaltungen) mit dem eigenen Ich identifiziert wird. Auch hier ist die Identifikation ebenso unwillkürlich als unbewußt. Lipps hat diesen Fall zu unrecht schon in der ästhetischen Einfühlung sehen wollen. So soll nach ihm der im Zirkus einen arbeitenden Akrobaten hingerissen Betrachtende sich einsfühlen mit dem Akrobaten, dessen Bewegungen er innerlich als (Akrobat) ich mitvollzieht.

1 Nicht auf der bloßen Wiederherstellung der Erinnerung an das Verdrängte, auch nicht in seiner Abreaktion, sondern in diesem Nacherleben beruht auch, was die „Psychoanalyse" an Heilkraft in sich bergen mag.

Lipps denkt hier, daß nur das reale Ich des Betrachters als ein gesondertes zurückbleibe, das Erlebnisich aber ganz in dem Ich des Akrobaten aufgegangen sei. Diese Meinung von Lipps hat (in oben zitierter Schrift) E. Stein einer berechtigten Kritik unterworfen. Ich bin nicht — sagt sie — „eins" mit dem Akrobaten, sondern nur „bei ihm". Die „mitvollzogenen" Bewegungsintentionen und -impulse werden hier von einem Fiktumich mitausgeführt, das mir als phänomenal unterschieden von meinem individuellen Ich bewußt bleibt und nur die Aufmerksamkeit ist dabei an das Fiktumich und durch es hindurch an den Akrobaten (passiv) gefesselt.

Aber es gibt andere Fälle, die weder von Lipps noch von E. Stein gewürdigt worden, in denen solche Einsfühlung eine zweifellos vollständige ist, zudem nicht nur momentane echte „Ekstasis" darstellt, sondern lange dauern kann, ja für ganze Lebensphasen habituell werden kann. Sie zeigen zwei polare Typen: den idiopathischen und den heteropathischen. D. h.: die Einsfühlung kann zustande kommen in der Richtung, daß das fremde Ich ganz durch das eigene aufgezogen wird — in es hereingenommen —, in seinem Sein und Sosein für das Bewußtsein sozusagen vollständig entsetzt und entrechtet wird; und sie kann zustande kommen so, daß „Ich" (im formalen Sinne) so von dem anderen Ich (in material individuellem Sinne) konsterniert und hypnotisch gefesselt und gefangen bin, daß an meine formale Ich-Stelle ganz das fremde individuelle Ich tritt mit allen ihm wesentlichen Grundhaltungen. Ich lebe dann nicht in „mir", sondern ganz in „ihm" (dem Andern, wie durch ihn hindurch).

Ich finde diese idealtypischen Fälle von Einsfühlung durch restlosen aktiven Ansteckungsdrang und durch restlose bis auf das individuelle Ichzentrum gehende Seins- und Soseins-Angesteckt-heit in sehr verschiedenen Arten von Fällen der Erfahrung verwirklicht, die hier nur in einigen ihrer Haupttypen angedeutet werden können.

a) In den sehr eigenartigen, noch wenig tiefer erkannten Identifizierungen des „primitiven" Denkens, Schauens, Fühlens der Naturvölker unterster Stufe, die neuerdings Levy-Brühl ein-

gehend beschrieben hat[1]. Zu ihnen gehören z. B. die Identifizierungen des Gliedes eines Totems mit je einem Gliede der Totemtierart. Die Boroso geben, nach von den Steinen, zu verstehen, daß sie wirklich identisch mit roten Papageien seien (Araras) und je ein Glied des Totems mit je einem roten Papagei. Nicht etwa nur sind die Schicksale (Geburt, Krankheit, Tod) des Totemisten mit seinem Totemtier geheimnisvoll bloß kausal verknüpft: diese Verknüpfung ist vielmehr nur eine Folge wahrhafter Identität. Selbst mit (objektiv) totem Material, z. B. mit bestimmten Steinen (Foy nennt sie Menschensteine) gibt es dieses Identifizieren. Auch die strenge Identifikation des Menschen mit seinem Ahnen gehört hierher. Er ist nicht nur seinem Ahnen ähnlich oder wird von ihm gelenkt und beherrscht, sondern er ist als jetzt und hier Lebender zugleich einer seiner Ahnen. Diese Stufe historischer Identifizierung von Mensch und Ahn geht allem, was „Ahnenkult" heißt, vorher. Dieser Kult und die emotionale Gebundenheit an den Ahnen durch Pietät, Kultpflicht usw. stellt bereits eine erste Befreiung von primitiver Einsfühlung von Enkel und Ahn dar, und setzt das Bewußtsein individueller Verschiedenheit von beiden Ichen voraus. Es scheint mir, daß diese Art primitiver Einsfühlung, die sozusagen das Massenphänomen durch Selbstidentifizierung mit dem „Führer" (und durch ihn hindurch der Massenteile miteinander) in die Dimension der geschichtlichen Zeit verlängert, der Ausgangspunkt gewesen ist für die in der ganzen Welt so weitverbreitete Reinkarnationslehre. Sie ist nur eine Rationalisierung dieser ursprünglichen Identifizierungen. (Vgl. die schönen Beispiele, die Leo Frobenius in seinem Buche Paideuma von den Ausdrucksformen dieser Identifizierung bei den Äthiopiern gibt, S. 42—47.)

b) Echte „Einsfühlung" heteropathischer Art liegt ferner vor bei den religiösen antiken Mysterien[2], in deren Verlauf durch Herbei-

1 Siehe Levy-Brühl: Das Denken der Naturvölker, Wien 1921, siehe bes. S. 58. Vgl. ferner: D. Westermann: „Tod und Leben bei den Kpelle in Liberia." Psycholog. Forschung I. Bd., 1—2 Heft, Berlin 1921.

2 Vgl. Odo Casel O. S. B.: „Die Liturgie als Mysterienfeier", Freiburg 1922, ein Buch, das eine große Anzahl von Beispielen solcher Identifizierungen aus den antiken Mysterien zusammenträgt. Vgl. ferner das klassische Werk von E. Rhode „Psyche". Die Einsfühlung geht hier nicht nur auf Momente im Da-

führung der Ekstasis sich der Myste mit dem Sein, Leben und Schicksal des Gottes und der Göttin wahrhaft identisch weiß — er der Gott „wird".

c) Echte Einsfühlung ist ferner vorhanden, wo das Verhältnis von Hypnotiseur und Hypnotisiertem nicht nur ein Vorübergehendes ist, in dem besondere Willensakte und Handlungen suggeriert werden, sondern ein stabiles Dauerverhältnis solcher Art wird, daß das Objekt der Hypnose dauernd in sämtliche individuelle Ichhaltungen des Hypnotiseurs „hineingerissen" ist, es nur seine Gedanken denkt und seinen Willen will, seine Werte wertet, seine Liebe mitliebt, seinen Haß mithaßt — dabei aber überzeugt ist, daß dieses fremde Ich mit allen seinen Haltungen, Aktarten und Formen sein „eigenes" Ich sei.

Während wir aber im Falle der primitiven Einsfühlung echte Daseinsidentifizierung haben, ist im Falle der durch fortlaufende Hypnosen gesteigerten Suggestion nicht nur bestimmter Handlungen und Akte, sondern der ganzen konkreten Gesinnung des Hypnotiseurs nur Soseinsidentität bei Daseinsverschiedenheitsbewußtsein vorhanden. Der hypnotische Schlafzustand[1] stellt ja nur einen künstlich hergestellten Primitivismus der Seelenhaltung her und gibt damit der Suggestion (die keine willkürliche zu sein braucht!) einen neuen Nährboden. Nach Schilder sind es stammesgeschichtlich „alte" Hirnteile (die in der Umgebung des III. Hirnventrikels gelegenen Zentralstellen der sympathisch-parasympathischen Innervation), die durch die Hypnose funktionell abgeändert werden. Fast alle für das Kind und für die Primitiven charakteristischen Geisteseigentümlichkeiten werden durch die Hypnose künstlich annähernd wiedererzeugt.

---

sein, Sosein und Leben des Gottes (der durch ein Tier, z. B. den Stier in den orphisch-dionysischen Mysterien oder durch einen Menschen dargestellt wird), sondern auch auf eine bestimmte Rhythmik seines Lebensschicksals, dessen Stadien ekstatisch nachvollzogen werden. Nur aus einer allmählichen Dekadenz dieser Mysterienfeiern erwächst bei vielen Völkern (vgl. Ähnliches bei Frobenius) Theater- und Schauspielkunst. Hier erst wird die ekstatische Einsfühlung zu bloßer symbolischer Einfühlung degradiert.

1 Vgl. hierzu, was Paul Schilder in seiner beachtenswerten Arbeit „Über das Wesen der Hypnose" (1922) an neuen Forschungsergebnissen auch in anatomisch-physiologischer Hinsicht zusammenträgt.

So die mangelnde Verschiedenheit von Wahrnehmung und Vorstellung, die ekstatische Art des Hingegebenseins an das in passiver Aufmerksamkeitsfesselung Dargebotene, die gesteigerte Affektivität und Triebbedingtheit des Erlebnisinhalts (Schilder meint sogar, daß alle Wirkungen, die in der Hypnose zustandekommen, auch durch Affekte hervorgerufen werden können), die Disposition zu mangelnder Unterscheidung des Ich und Du und die gleichzeitige Neigung der Einsfühlung mit einem fremden Ich. Wo die Sinneswahrnehmung dem Willen des Hypnotiseurs Folge leistet (denn nicht nur, wie Lipps meinte, der „Glaube" an das Vorhandensein z. B. eines Stuhles oder sonst eines Umweltteiles, sondern auch echte Wahrnehmung des Stuhles z. B. kann erzeugt werden), geschieht auch dies erst durch Vermittlung über die ja schließlich alle (auch die normale) Wahrnehmung mitbedingenden Triebeinstellungen. Die psychologische allgemeinere Endformel für den hypnotischen Zustand ist doch darin zu sehen, daß das geistige Zentrum der noetischen Akte aller Art in der Hypnose inaktualisiert wird, das vital-automatische System aber gerade nach seinen ältesten Funktionen und Bewegungsformen in gesteigerte Tätigkeit versetzt und die „Stelle" des individuellen geistigen Aktzentrums des Hypnotisierten durch das geistige Aktzentrum des suggerierenden Hypnotiseurs gleichsam so ersetzt wird, daß das Vital- und Triebzentrum des Hypnotisierten in den geistigen Herrschafts- und Werkzeugs- und Wirkbereich des Hypnotiseurs tritt: Urteil, Wille, Wahl, Liebe und Haß des Hypnotisierten sind dann nicht die „seinigen", sondern es sind diejenigen des Geistzentrums des Hypnotiseurs — aber gleichsam als Reiter aufgesetzt auf das Pferd des Triebautomatismus des Hypnotisierten. Es ist auch ganz ohne Zweifel, daß die Grade der geistigen Sich so seinseinssetzung mit dem Hypnotiseur von dem Charakter des Objekts der Hypnose weitgehend abhängig sind und daß die hier vorliegenden Einsfühlungs- und Identifizierungsphänomene mit allen anderen eine tiefe Verwandtschaft besitzen. Die Lust an der positiven Selbstunterwerfung des Schwachen gegen den Starken mit dem automatisch (nicht bewußt) gegebenen Ziele, teilzugewinnen an der Machtfülle des Starken, geht als primitiver Triebinstinkt nach unserer Meinung dem Erhaltungszweck, Selbstschutzziel gegen den (ge-

fürchteten) Starken vorher. Sie wird von diesem Selbsterhaltungs- und Selbstschutzwillen nur benutzt, sozusagen in Dienst gestellt. Ein Beweis dafür ist, daß der genannte Unterwerfungstrieb ganz unzweckmäßig werden, ja zu entgegengesetzten Folgen führen kann, wie sie der sog. Selbsterhaltungstrieb zur Folge hätte. Schopenhauer teilt folgende Beobachtung eines englischen Offiziers im indischen Urwald mit: Ein weißes Eichhörnchen ist durch den Blick einer auf einem Baum hängenden Schlange, deren Ausdruckssinn ein mächtiger Appetit nach dem Beutetiere ist, so konsterniert, daß es sich in Abständen ihr immer mehr entgegen- als von ihr wegbewegt — schließlich aber selbst in den geöffneten Rachen hineinspringt. Hier ist gleichgültig, ob es sich um eine (seitens der Schlange natürlich unwillkürliche) Wachsuggestion oder um eine solche, verbunden mit hypnotischer Einschläferung sonst wachsamer höherer Zentren des Eichhörnchens, — der Selbsterhaltungstrieb durch einen ekstatischen Mitvollzug des auf das Ziel „Verschwinden im Rachen" gerichteten Appetits der Schlange seitens des Eichhörnchens offenbar überwunden. Das Eichhörnchen steht in Einsfühlung zur Schlange und wird spontan dadurch auch körperlich „eins" mit ihr, indem es in ihrem Rachen verschwindet. Der Masochismus in allen seinen gröberen und feineren Formen ist genau wie sein Gegenteil, der Sadismus (mit dem er in einem Individuum je nach der Machtlage mit dem Partner so häufig rhythmisch wechselt) nur eine zwiefache Ausgestaltung des erotischen Machtwillens; denn auch im Masochisten ist es nicht die pure Passivität als solche, sondern die einsfühlende Teilnahme an der Überaktivität des Partners, d. h. die sympathetische Machtgewinnung, die zum Gegenstand des Genusses wird. Masochismus wie Sadismus des Erwachsenen, die wir im Kinde weit allgemeiner finden wie beim Erwachsenen (in der Abwechslung z. B. von Grausamkeit gegen Tiere, ja selbst gegen Dinge mit hineingerissenem Einsgefühl mit ihnen, starrem Eigensinn und grenzenloser Hingabe) sind wohl nur Fixierungen primitiver Entwicklungsstufen (Infantilismen). Beide werden leicht die Ausgangspunkte heteropathischer und idiopathischer Einsfühlung (Einsfühlung des Andern in mich, resp. mich in den Anderen). Schilder findet angesichts beider Erscheinungen: „Diese scheinbar

unlogische Verbindung gegensätzlicher Züge in einem Menschen verweist auf ein allgemeines psychologisches Gesetz von großer Tragweite, das man kurz dahin formulieren kann, daß der Liebende sich mit dem Geliebten identifiziert, d. h. er nimmt die Erlebnisse des Andern an sich, empfindet sie als eigene und bringt diese Identifizierung durch Handlungen und andere Züge zum Ausdruck. (S. 25 a. a. O.) So wenig wir ein solches „Gesetz" für die Liebe überhaupt zugestehen können, so müßten wir doch für erotische Bindung eine Tendenz in dieser Richtung (was hier Schilder wohl auch allein im Auge hat) anerkennen. Schilder sucht (ähnlich wie S. Freud) nun aber auch die Hypnose selbst in eine genetische Beziehung zur sexuell-erotischen Bindung zu bringen und beide Einsfühlungsphänomene dadurch verständlicher zu machen. Er führt dafür auf: 1. Die den Eintritt der Hypnose begünstigenden Prozeduren (sanftes Streichen, anhaltendes Zureden, der „faszinierende" Blick, aber auch rohes Anschreien) haben erotischen Wert. Der „brechende Blick" vor dem Einschlafen und nach dem Erwachen habe denselben Ausdruck wie der Blick bei erotischer Befriedigung. Sexualempfindungsähnliche Wohlgefühle treten auf und heften sich an den Hypnotiseur; die häufige Phantasie, er habe die Hypnotisierte während der Hypnose sexuell mißbraucht (vgl. die von Forel in seinem Hypnotismusbuch angegebenen Beispiele), haben darin ihren Ursprung. 2. Die Umgebung des III. Gehirnventrikels, die in der Hypnose funktionell abgeändert wird, ist auch eine Knotenstelle für die Sexualität. Zerstörungen in dieser Gegend führen auch Störungen der Sexualfunktion wie Impotenz, Menstruationsstörungen, Abänderungen der sekundären Geschlechtscharaktere mit sich. 3. Die tierische Hypnose (vgl. das a. a. O. S. 23 gegebene Beispiel der Walzenspinnenart Galeodes Kaspicus turkestanus, bei der das Männchen durch Einhackung seiner Zangen an eine bestimmte Stelle des Unterleibes des Weibchens dieses so paralysiert, daß es den Geschlechtsakt über sich ergehen läßt) führe zur Annahme, es sei ursprünglich die Hypnose beim Menschen eine biologische Hilfsfunktion der Sexualität gewesen; also eine disponierende Vorbereitung des Weibchens zur Erleichterung des Geschlechtsaktes. 4. Da in jedem Menschen die invertierte Sexualität schlummere, sei auch die Hyp-

nose von Mann zu Mann und von Weib zu Weib hiergegen kein Einwand. Hält diese ansprechende Hypothese Schilders fernerer Kritik stand und ließe sich der wichtigste seiner Beweise, der entwicklungsgeschichtliche, durch eine reichere Anzahl von Tatsachen belegen, so würde zwischen den erotischen und den hypnotischen Einsfühlungserscheinungen ein gemeinsames Band der Erklärung sichtbar werden, das ihnen bisher gefehlt hat.

d) Ferner sind die von S. Freud in seinem Buche „Massenpsychologie und Ichanalyse" (Wien 1921) in dem Abschnitt 7 (betr. die Identifizierung) aufgeführten Fälle wohl als echte (pathologische) Einsfühlungen anzusprechen. Zu dem S. 70 berichteten Fall, da ein Pensionsmädchen einen Brief vom geheimen Geliebten erhielt, der ihre Eifersucht erregt, und auf den sie mit einem hysterischen Anfall reagiert, einige ihrer Freundinnen aber durch psychische Infektion diesen Anfall „übernehmen", bemerkt Freud: „Es wäre unrichtig zu behaupten, sie eignen sich das Symptom aus Mitgefühl an. Im Gegenteil, das Mitgefühl entsteht erst aus der Identifizierung (Einsfühlung), und der Beweis dafür ist, daß sich solche Infektion oder Imitation auch unter Umständen herstellt, wo noch geringere vorgängige Sympathie zwischen beiden anzunehmen ist als unter Pensionsfreundinnen zu bestehen pflegt." Der erste Satz Freuds ist sicher richtig. Nur würde ich bestreiten, daß hier überhaupt Mitgefühl „entsteht", denn dieses setzt gerade die phänomenale Ichdistanz voraus, die hier durch Einsfühlung aufgehoben ist[2].

e) Auch das kindliche Seelenleben des in so vielen Hinsichten[1] nicht dem Grad, sondern der Art nach von dem des Erwachsenen verschieden ist, zeigt Einsfühlungen, die einen ähnlichen Typus wie jene pathologischen Fälle aufweisen. So dürfte schon im kindlichen „Spiel", ferner im Falle, da das Kind als Zuschauer im Theater oder vor dem Puppentheater auftritt, ein er-

1 S. Erich Jaensch's und seiner Schüler Untersuchungen über den von ihm „eidetisch" genannten Vorstellungstypus, in dem ein ursprüngliches Zwischengebilde zwischen „Wahrnehmung" und „Vorstellung" vorliegt, von dem aus sich die verschiedenen Akt- und Inhaltscharaktere des Wahrnehmens und Vorstellens des Erwachsenen erst nach zwei divergierenden Richtungen entwickeln.

2 Vgl. die vorher zitierten Fälle von Identifizierung bei S. Freud „Massenpsychologie und Ich-Analyse".

heblich anderer Tatbestand vorliegen als in analogen Fällen, da der Erwachsene „spielt" oder sich — wie man sagt — ästhetisch „einfühlt". Was beim Erwachsenen Einfühlung ist, ist dort Einsfühlung; was eigentlich nur beim Erwachsenen „Spiel" ist, ist dort „Ernst" und zum mindesten momentane „Wirklichkeit". (Vgl. das ansprechende Beispiel, das L. Frobenius, S. 59 a. a. O., von dem Kinde gibt, das „Hänschen, Grete, Hexe" mit drei Steinchen spielt.) Auch das vorher von S. Freud gegebene Beispiel von dem Kind und von dem verstorbenen Kätzchen, gehört mehr in die Psychologie des kindlichen Seelenlebens als in die Pathopsychologie. Das (individuelle) Selbstbewußtsein ist im kindlichen Seelenleben noch zu labil und zu inkohärent, als daß es der kindlichen, über das Maß des Erwachsenen weit hinausgehenden (ekstatischen) Hingabe an das fremde „eidetisch" vorgestellte Wesen standhielte. Wenn das kleine Mädchen mit seiner Puppe Mama „spielt", so besteht der Spielcharakter des „Spiels", d. h. das Sotun „als ob" es Mama wäre, wohl nur für den erwachsenen Zuschauer. Das Kind selbst fühlt sich (nach dem Vorbild der eigenen Mutter im Verhältnis zu ihm selbst) im Augenblick des Spiels durchaus eins mit „der Mama" (hier noch eine Individualvorstellung, kein okkasioneller allgemeiner Ausdruck) und die Puppe eins mit sich selbst. Darum reagiert es leicht auch als Zuschauer des Theaters so ganz anders als der Erwachsene.

f) Als Fälle von echter, aber mit der eigenen Ichgegebenheit alternierender Einsfühlung sind wohl auch zu betrachten einige von K. Oesterreich beschriebene besondere Fälle von Bewußtseinsspaltungen[1], die er selbst auf Einsfühlung zurückführt, ferner vielleicht gewisse Erscheinungen der sog. „Besessenheit", über die uns kürzlich Oesterreich eine wertvolle Monographie gegeben hat.

Was uns diese Einsfühlungen und Identifizierungen besonders klar zu machen vermögen, ist die Tatsache, daß sie keineswegs summativ durch Nachahmung und Mitvollzug einzelner Äußerungen, Handlungen, Akte zustandekommen, sondern daß sie irgendwie sprunghaft und so erfolgen, daß die schon vorhandene Identifizierung mit der fremden Person (so z. B. Flournoys Beispiel

1 Tr. Oesterreich: „Phänomenologie des Ich" und derselbe „Über Besessenheit".

der Dame, die zeitweise Marie Antoinette ist) auch bei wechselnden Außensituationen (in denen sich z. B. die historische Antoinette gar nicht befinden konnte) es ist, die erst das gleichartige Betragen im Einzelnen rein automatisch im Gefolge hat.

g) Ferner nenne ich als echte Einsfühlung, die weder dem idiopathischen, das eigene individuelle Ich sozusagen oktroyierendem Typus, noch dem heteropathischen Typus, in dem sich Einer ganz an das andere Ich „verliert", angehört, diejenige Einsfühlung, die gekennzeichnet ist durch das, was ich als das „gegenseitige Verschmelzungsphänomen" bezeichne. Die elementarste Form dieser Einsfühlung ist ohne Zweifel im liebeerfüllten Geschlechtsakt gegeben (d. h. dem Gegenteil des genießenden, gebrauchenden oder zweckhaften Aktes), da beide Teile unter rauschartiger Ausschaltung des geistigen Personseins (an dem ja wohl das eigentliche individuelle Ichsein haftet[1]) in einen Lebensstrom, der keines der individuellen Iche mehr gesondert in sich enthält, der aber ebensowenig ein sich auf die beiderseitige Ichgegebenheit aufbauendes Wir-bewußtsein darstellt, zurückzutauchen meinen[2]. Dieses Phänomen ist zweifellos zur Hauptbasis geworden für die den bacchischen Orgien und Mysterien zugrunde liegende primitive Vitalmetaphysik, der gemäß die beteiligten Mysten in die eine Urquelle der „natura naturans" mit ekstatischer Auflösung aller Individualität zurückzutauchen meinen.

h) Aber das Phänomen der Einsfühlung durch Verschmelzung ist zweifellos nicht beschränkt auf diese erotische Sphäre. Es kehrt wieder in der Sphäre des Seelenlebens der unorganisierten Masse, wie es G. Le Bon zuerst beschrieben hat. Auch hier findet eine Einsfühlung einerseits aller Glieder mit dem Führer, der idiopathisch oktroyiert (selbst also nicht in die Massenseele eingeschmolzen sein kann und darf) statt, und eine dazutretende gegenseitige Verschmelzung der Glieder (durch kumulative und reflexive Ansteckung vermittelt) in einem Affekt und Triebstrom, der dann in seiner Eigenrhythmik das Verhalten aller Teile von sich aus bedingt und Ideen und Tatprojekte launisch wie der

1 S. Formalismus in der Ehik usw. 2. Aufl. S. 384 ff.

2 S. Richard Wagners dichterisch-musikalische Darstellung im Tristan. Ferner: S. Gerh. Hauptmann im „Ketzer von Soana".

Sturm die Blätter vor sich herjagt. Wenn S. Freud das Zustandekommen dieser Massenseele (die ja auf alle Fälle die sechsfachen Analogien in Wesen und Bewegungsform aufweist zum unterwachschwelligen Traumbewußtsein, zum hypnotischen Bewußtsein, zum Tierbewußtsein, zum primitiven Völkerbewußtsein, zum kindlichen Bewußtsein — die Masse ist ein „Tier" und ein „großes Kind" — endlich auch zu manchen Arten des pathologischen Bewußtseins, insbesondere dem hysterischen Bewußtsein —) in nahe Beziehung gebracht hat zum Fall der erotischen Verschmelzung, so fehlen mir noch zu sehr die erweisbaren Mittelglieder für diese seine Massentheorie. Freud definiert die primäre Masse: „sie sei eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt (Führer und Vorbild oder aus ihm stammende „Idee") an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen miteinander identifiziert haben" (S. 88). Die bindende Kraft soll dabei die „Libido" sein, soweit sie von sexuellen Zielen bereits dauernd abgelenkt und ins Unterbewußte verdrängt war. Diese Hypothese, die — wäre sie wahr — uns eine große Reihe bisher inkohärenter Erscheinungen aus einem Gedanken verständlich machen würde (z. B. auch die Hypnose, die nach Freud eine „Masse zu zweien ist") scheint mir indes noch nicht spruchreif zu sein, ehe die elementarsten Probleme der Freudschen Sexual- und Liebestheorie geklärt sind[1]. —

i) Endlich ist der typische Fall von Soseins-Einfühlung, der eine ganze Anzahl älterer Autoren (ich nenne E. von Hartmann, Bergson) überhaupt zur Identifikationstheorie der Liebe, d. h. zum Satze geführt hat, daß „Liebe" zu Anderen in Aufnahme des Ich dieses Anderen ins eigene Ich durch Einsfühlung bestehe — oder doch die stärkste Stütze dieser Theorie wurde — der Konnex zwischen Mutter und Kind. Hier liegt ja der besondere einzigartige Fall vor, daß das geliebte Wesen ursprünglich schon körperlich-räumlich ein „Teil" des liebenden Wesens war und daß die verschiedenen Erlebniskomponenten der zur Befruchtung führenden Handlungen und Duldungen (Fortpflanzungsinstinkt und -trieb, Geschlechtstrieb), ferner das Austragen der Frucht (kontinuierlicher Übergang des Fortpflanzungsinstinkts und des Selbsterhaltungs-

1 Vgl. auch zu dieser Frage die angeführte Schrift von Schilder über das Wesen der Hypnose und das in diesem Buche über Freuds Ontogenie Ausgeführte.

triebes in die sich schon vor der Geburt beginnenden Regungen des Brutpflegeinstinktes), endlich der Brutpflege des vom Leibe abgelösten Kindes selbst (kontinuierlicher Übergang des Brutpflegeinstinktes in seelisch betonte Mutterliebe) allesamt kontinuierlich und ohne Sprung auseinander hervorzugehen scheinen. Dabei sehen wir hier ab von der noch wenig geklärten Frage, ob etwa so wie (nach Pawlow) zur Verdauung „appetitus" und sein Korrelat (je spezifischer Magensaft) notwendig ist, zur wirksamen Befruchtung gleichfalls eine psychische Komponente (etwa Regung des automatischen Fortpflanzungstriebes) notwendig ist. Auf keinen Fall dürfen aber gerade diese Tatsachen (so wie es E. v. Hartmann tut) benutzt werden, um zu beweisen, Liebe sei nur eine Ausdehnung des Egoismus oder (sinnvoller) des Selbsterhaltungstriebes über das eigene Ich hinaus durch „Aufnahme" des fremden Ich in das Eigene. Gerade diese Tatsachen reden eine entgegengesetzte Sprache. Der Bruterhaltungs- und -pflegeinstinkt ist schon vor der Geburt deutlich und scharf vom Selbsterhaltungstrieb unterschieden. Die natürliche Scheu vor der Abtreibung, deren Motive ja stets in die Richtung des Selbsterhaltungstriebes fallen, beweist es deutlich genug. Es bilden schon vor der Geburt Mutter und Kind auch für die Mutter selbst zwei Wesen, für die auch phänomenal geschiedene Triebimpulse eintreten. Keineswegs geht hier Selbsterhaltungstrieb und seine Regungen „kontinuierlich" über in Mutterliebe. In kontinuierlicher psychischer Beziehung stehen vielmehr Fortpflanzungsinstinkt und Brutpflegeinstinkt. Die schon in der Tierwelt viel beschriebenen „Opfer" der mütterlichen Selbsterhaltung für die ausgetragene Brut und ihre Erhaltung zeigen eine Selbständigkeit und einen Antagonismus beider Triebe, die sicher nicht erst durch und nach der Austragung der Frucht entstehen, sondern auch vor der Austragung schon vorhanden und auch phänomenal geschieden erlebt sind. Weit weniger als von einem Einsgefühl der Mutter mit dem Kinde im Sinne der „Hereinnahme" des Kindes in das eigene Selbst (und dessen Selbsterhaltungstrieb), wie E. v. Hartmann, könnte man normaliter sprechen von einem häufigen annähernden Einsgefühl der Mutter mit dem Kindesich im Sinne (ekstatischer) Hingegebenheit an das Kindesich. Der träumerische Zustand der an ihr

Muttersein und -werden hingegebenen und erwartenden Frau ist solche gleichsam innerorganische Ekstasis, in der ihr die werdende Frucht gegeben ist. Aber auch die „Kontinuität" zwischen Bruterhaltungs- und -pflegeinstinkt und das, was wir erst Mutterliebe zu nennen ein Recht haben, besteht nicht in dem Maße, in dem es vielfach behauptet wurde. Ich möchte sogar sagen, daß Instinkt und Liebe hier sehr häufig einander entgegenarbeiten. Der Instinkt betätigt sich — als Fortsetzung des weiblichen Fortpflanzungstriebes — um so eindeutiger, je kleiner das Kind ist und je weniger es noch ein selbständiges, beseeltes Ich darstellt. Die unaufhörlichen Fürsorglichkeiten gerade der in dieser Hinsicht „mütterlichsten" Mütter hindern häufig geradezu jede Art selbständiger seelischer Eigenentwicklung des Kindes und halten das seelisch-geistige Wachstum oft im selben Maße zurück, als sie das Kind organisch zu fördern streben. „Affenliebe" nennt die natürliche Sprache diese fortgesetzte Fürsorglichkeit, Bevormundung und ziellose Zärtlichkeit. Erscheint es nicht so, als ob der pure — mit Liebe unvermischte — Instinkt der Mutter das Kind am liebsten wieder in den schützenden Leib gleichsam zurücknehmen möchte? Erst die Mutter-Liebe ist es, die diese Tendenz aufhebt und auf das Kind als selbständiges Wesen hinzielt, das sich langsam aus der Dunkelheit des Organischen zu steigendem Bewußtseinslicht emporarbeitet. Sie erfaßt — wie Liebe überhaupt — das Kind in seinem terminus ad quem, nicht mehr wie der Instinkt von seinem terminus a quo.

Von Einsfühlung der Mutter mit den Triebimpulsen, vom wechselnden Verlangen und Bedürfen des Kindes darf nur gesprochen werden für die instinktive Komponente des ganzen Verhältnisses. Aber für diese Komponente gilt doch wohl, daß nicht erst empirisches Verstehen und Nachfühlen der sich in den Ausdruckserscheinungen kundgebenden wechselnden Bedürfnisse und Vitalzustände die Mutter zu den, der Brutpflege eigenen Handlungen führt, sondern ein tieferer überempirischer Konnexus zwischen dem Lebensrhythmus der Mutter mit dem des Kindes und seinen inhaltlichen Lebensphasen scheint mir durch diese physischen Zeichen je nur zeitlich terminiert zu werden. Zwischen den Rhythmen z. B., nach denen sich die Brust der Mutter mit Milch

füllt und einen Drang nach Abgabe hervorruft und dem Rhythmus des wiederkehrenden Hungers im Kinde besteht doch eine Anpassung — ebenso zwischen der Befriedigungslust, die der Mutter das Säugen, dem Kinde das Saugen gewährt. Die Regungen des Triebes zum Säugen und des kindlichen Hungers stehen in einer Korrespondenz, die es der Mutter prinzipiell ermöglicht, den Hungerzustand des Kindes nach seinen rythmischen Phasen zu erfassen. Sie trägt in noch wenig erforschten Hinsichten so etwas wie ein organisches Zeichensystem für den kindlichen Lebensablauf mit sich herum, der sie auf eine tiefere Art und Weise „wissen" läßt um ihr Kind, als es einem Anderen zugänglich ist. Erwacht die Mutter beim leisesten Geräusch des Kindes (keineswegs aber bei weit stärkeren Reizen anderer Herkunft), so löst der Reiz hier kaum erst das Bild einer zu verstehenden Ausdrucksäußerung des Kindes aus, sondern aktuiert unmittelbar den stetig lebendigen Brutpflegeinstinkt, der sich in eine Tätigkeit umsetzt, in der zur Wahrnehmung erst gelangt, was sonst als Bedingung des Verstehens vorhergeht. Darum kann die Mutter gefühlsmäßige Prognosen für den Ausgang von Krankheiten stellen, die den Arzt oft überraschen. Darum ist Mutterliebe so „unersetzlich" — nicht nur des stärkeren Interesses wegen —, wie sie alle Zeiten und Völker hielten. Die vorbewußte vitalpsychische Einheit ist zwischen Mutter und Kind durch die organische Ablösung der Leiber eben noch nicht ganz zerrissen — so daß sie nur durch das physische Zeichensystem verstandener Lebensäußerungen herstellbar wäre.

k) Bergson hat die von Jules Fabre in seinem Werk „Souvenirs entomologiques" — der reichsten Fundgrube für präzise Beschreibungen von Instinkthandlungen — angeführten Tatsachen des Vorgehens der Hymenopteren, Spinnen, Käfer, Raupen durch einen Stich (ohne Tötung) zu lähmen, um ihre Eier auf sie abzulegen, in enge Verbindung mit der „Sympathie" gebracht. Dieser Stich erfolgt so kunstreich und eindeutig — im allgemeinen —, so angemessen der Anatomie der nervösen Organisation und dem Ziel „Lähmung ohne Tötung", daß ein Chirurg, der die nervöse Organisation der Raupe experimentell studiert hätte, ihn nicht besser machen könnte, als ihn die Wespe macht — ohne alle vorher-

gehende Erfahrung. Diese unverkennbar eindeutige objektive Sinnverknüpfung der Schritte, Stich-Wahl des Nervenzentrums — Lähmung ohne Tod der Raupe — Eierablage der Wespe, als Kettenreflex erklären zu wollen oder aus einer Häufung von ererbten Erfahrungen, ist völlig aussichtslos. So Bergson, so über die echten Instinkte überhaupt auch H. Driesch. Irgendeine Art ursprüngliches „Wissen" (im weitesten Sinne des „Habens von Etwas" überhaupt) des Lebensprozesses der Raupe seitens der Wespe ist hier zweifellos Voraussetzung. Dieses „Haben" sucht Bergson in folgenden Sätzen zu beschreiben: „Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une sympathie (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre." (Bergson: „L'Evolution Creatrice", p. 188ff.) Es ist klar, daß hier „Sympathie" etwas ganz anderes bedeutet nicht nur als „Mitgefühl" — handelt es sich doch hier um eine mehr feindliche und das fremde Wesen für eigene Lebensziele der Art ausnützende und gar nicht „fremddienliche" Handlung, — sondern auch wie Nachfühlen und Verstehen. Um was es sich hier handeln kann, ist allein eine Art Einsfühlung der Wespe in den Lebensprozeß und Organismus der Raupe — eine Einsfühlung in den von einem Lebenszentrum herquellenden einheitlichen Lebensprozeß, der sowohl die nervöse Organisation der Raupe, als ihr Körperempfinden von ihrem Leibe bestimmt und leitet. Auch mir scheint es wahrscheinlich, daß bei Instinkthandlungen dieser Art, wo eindeutige Sinnverknüpfung der Phasen der Handlung zwischen mehreren organischen Wesen vorliegt, nur eine abnorme Steigerung dessen anzunehmen ist, was wir als echte Einsfühlung in der menschlichen Sphäre beschrieben haben[1]. Auch sonst müssen wir

1 Eindeutige Sachsinnverknüpfung fordert immer einen sinnherstellenden Akt. Ist doch selbst die Ansetzung eines Bewustseinsaktes durch die Einheit seines „Noema" bestimmt.

das Tier ja analogisch „verstehen", nicht ausgehend von den Erlebnissen des erwachsenen zivilisierten Menschen, sondern ausgehend je von den Tatsachen der Psychologie der Primitiven, des Kindes, der Massenpsychologie und der pathologischen Ausfallserscheinungen der Tätigkeiten höherer Zentren im Menschen — Tatsachen, die uns die Wissenschaft der Gegenwart im Gegensatz zu derjenigen vor 30 Jahren als wesens- — nicht gradverschieden von dem Seelenleben der Erwachsenen, Zivilisierten, Gesunden kennen gelehrt hat[1].

Überlegen wir noch ein Anderes. Wie durch alle modalen Sinnesfunktionen hindurch der Akt der Wahrnehmung sich als einheitlicher und einfacher Akt vollzieht, wie dasjenige, was er an Gehalt gibt, primär nicht eine in Sinnesinhalte aufteilbare Summe bildet, sondern eine Ganzheit, in welcher Realität, Werteinheit und Gestalt des Gegenstandes als „ein und dasselbe" immer schon vorgegeben ist — d. h. gegeben ist, als Strukturgebilde, in die sich die Inhalte der modal geschiedenen Hör-, Seh-, Riech-, Tast-, Geschmackserscheinungen allererst einordnen, so gibt auch derselbe einheitliche und einfache Lebensdrang sich in einer bei wechselnder Organisation und Ausgangslage des Organismus immer spezifizierteren Reihe hierarchisierter und aufeinander fundierter Triebimpulse kund. Die Impulse sind nur die teils unterbewußten, teils bewußten Korrelate der Teilakte der einheitlichen Lebenstätigkeit im objektiven Sinne. Und sollte es, da wir doch wissen, daß die Wertnehmung der Wahrnehmung im Sinne der Fundierungsordnung des Gegebenen vorhergeht — auch noch im höheren psychischen Leben des Menschen, ja selbst in der geistigen Sphäre — nicht möglich sein, daß die Einsfühlung mit dem je besonders spezifizierten Lebensdrang des Fremdwesens (oben der Raupe) eben noch die dynamische Aufbaugestalt des je spezifizierten Lebensdranges und den je bestimmten biologischen Wertsinn seiner differenzierten Im-

1 Vgl. die feinen und bedeutende Perspektiven eröffnenden Anmerkungen von Erich Jaensch in dem Bericht des 7. Kongresses für experimentelle Psychologie in Marburg 1921 „Über die subjektiven Anschauungsbilder", Kap. II „Beziehung der eidetischen und wahrnehmungspsychologischen Untersuchungen zu Fragen der Naturphilosophie.

pulsrichtungen zu geben vermöchte — vor der Wahrnehmung und nicht auf sie gestützt? Es scheint mir das durchaus nicht „mysteriös" — wenn man nur klar sieht, was H. Driesch so schön gezeigt hat, daß wir überall da, wo wir überreflexmäßige Reaktionen des Organismus annehmen müssen, niemals die Summe der einzelnen, den organisierten Körper treffenden physikalischen und chemischen Reize die Reaktion als eindeutige Frage begreifen lassen, sondern nur das ungeteilte Ganze des individuellen Gegenstandes[1] und auch dieses nur als Glied einer Situationseinheit der ganzen Umwelt, mit ihrer für jede Art vor aller Wahrnehmung und Empfindung bestimmten typischen Struktur. Daß Veranlassung, Auslösung und Einleitung aber auch der Einsfühlung in den fremden gegliederten Lebensdrang gleichfalls an Reize geknüpft sei, wird ja so wenig bestritten, als wir es für die einfache Wahrnehmung bestreiten, obzwar diese gleichwohl mehr und etwas ganz anderes ist als die den Reizsummen entsprechenden — nur möglichen und nie wirklichen Empfindungssummen. Auch in Bergsons Lehren liegt es kaum, die Reizbedingtheit seiner „Sympathie" zu bestreiten. Im anderen Falle wäre ja seine Ansicht der Behauptung von Telepathie zwischen Wespe und Raupe gleichzusetzen — zweifellos ein Phänomen ganz anderer Ordnung. Sehr wohl aber besteht das Recht, bei der „instinktiven Einsfühlung" von relativer Telepathie zu reden, in dem Sinne, daß die Einsfühlung weiter reicht als die Wahrnehmung und sich nicht — wie etwa bei wissenschaftlicher Eruierung der durch den Stich zu treffenden Nervenzentren — auf Wahrnehmung der Nervenzentren aufbauen muß. So wie das Sehen gegenüber dem Tasten ein relativer Fernsinn ist, so ist die Einsfühlungsfähigkeit ein Fremd- und Fernerfassen gegenüber der Sinneswahrnehmung überhaupt[2].

1 S. H. Driesch „Philosophie des Organischen", 2. Auflage, S. 342. Vgl. hierzu meine Ausführungen über den Empfindungsbegriff in Formalismus in der Ethik, 2. Auflage.

2 Wir haben in dem Buche: „Formalismus in der Ehik" in diesem selben Sinne auch von „Appetit" und „Ekel" gezeigt, daß sie die biologische Bedeutung von Stoffen als „Nahrung" vor der aktuellen Erfahrung von deren Nützlichkeit und Schädlichkeit aufweisen und in diesem Sinne „Fernbewertungen" sind.

Wenn uns der erkenntnistheoretische Abschluß dieses Buches zeigen wird, daß ein Minimum unspezifizierter Einsfühlung für die Erfassung jedes Lebewesens — ja der einfachsten organischen Bewegung schon im Unterschiede zu toter Bewegung — als Lebewesen geradezu konstitutiv ist, daß sich einfachstes „Nachfühlen" und erst recht einfachstes Mitgefühl und hinaus über beide jedes geistige „Verstehen" auf dieses primitivste Fundament der Fremdgegebenheit aufbaut, so wird jene Fähigkeit zu spezifizierter Einsfühlung in die spezifizierte dynamische Gestalt eines fremden Lebensdranges weit weniger verwunderlich erscheinen.

Man wird dann nur sagen können, daß für den Menschen überhaupt sich der spezifizierende Einsfühlungsinstinkt gegenüber vielen Tierarten gewaltig verdunkelt und zugleich auf sehr allgemeine Strukturen des fremden Lebens überhaupt dedifferenziert hat — daß aber im Kinde, im Träumer, im Kranken (Neurotiker) einer gewissen Art, im Fall der Hypnose, im Mutterinstinkt und im Primitiven noch weit erheblichere Reste der Einsfühlungsfähigkeiten erhalten geblieben sind, als im erwachsenen Durchschnittsmenschen einer späten Zivilisation. Verwunderlich ist dies ja gar nicht. Sowohl unsere Vorstellungen von der „Entwicklung" des universalen Lebens zum Menschen als des Menschen in seiner Vorgeschichte und Geschichte bis zur gegenwärtigen Zivilisation haben sich in einem sehr wesentlichen Punkte tiefgreifend verwandelt: Leben und Mensch haben in dieser „Entwicklung" nicht nur wesentliche Fähigkeiten „gewonnen", sondern auch solche verloren. So hat der Mensch die spezifizierende Einsfühlungsfähigkeit des Tieres und viele seiner „Instinkte" zugunsten einer Hypertrophie des „Verstandes", so hat der Zivilisierte die Einsfühlungsfähigkeiten des Primitiven, der Erwachsene diejenige des Kindes fast ganz verloren. So hat der Erwachsene ferner die sinnlichen Anschauungsbilder, die beim Kinde noch zwischen Wahrnehmung und Vorstellung stehen und aus denen sich sowohl Wahrnehmung und Vorstellung erst abzudifferenzieren scheinen[1], verloren. Und es scheint, daß gewisse Erkenntnisstoffe entweder nur in jugendlichem Alter gewonnen werden oder nie gewonnen

1 S. E. Jaensch neuere Arbeiten über den eidetischen Vorstellungstypus, bes. a. a. O.

werden können. „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nicht mehr" — ist noch in anderem als bloß quantitativem Sinne wahr. So hat, wie wir anderwärts[1] zeigten, der zivilisierte Mensch den religiös-transzendenten „Sinn" zusehends verloren und muß hier „bewahren" und „glauben", was die jüngere Menschheit noch „auffand" und „schaute" („originär" hatte). Bestimmte Erkenntnisformen für bestimmte Gegenstandsarten scheinen eben wesensgesetzlich an bestimmte Phasen der Entwicklung — unvertretbar durch andere Phasen — geknüpft zu sein. Jede „Entwicklung" der Erkenntniskräfte ist auch eine „Dekadenz" von solchen Kräften — nur je verschiedenartiger. Erst die Synthese von Fortschritt und Bewahrung, resp. Wiedererweckung des verloren zu gehen Drohenden und die Integrierung der spezifischen, zeitlichen Arbeitsteilung zwischen den Phasen der Entwicklung jeder Art — des Tieres zum Menschen, des Primitiven zum Zivilisierten, des Kindes zum Erwachsenen ist das, was als „Ideal" gelten muß. Auch das Weib — im Wesenssinne — behält Erkenntniskräfte, die aufgebaut auf seinen Mutterinstinkt und die mit ihm gegebene spezifische Einsfühlungskraft (entfaltet wohl erst an eigener realer Mutterschaft, nicht aber nur auf das eigene Kind oder „Kinder" überhaupt beschränkt, sondern wenn entfaltet auf die ganze Welt bezogen) im Manne nur rudimentär vorhanden sind und durch ihn nicht ersetzlich. Und wiederum dasselbe gilt für die rassenmäßigen Grundlagen der großen Kulturkreise. Auch hier besteht keine volle „Vertretbarkeit" der Rassen für die Gesamtaufgabe der „menschlichen" Erkenntnis. Nur die zeitliche und gleichzeitige kosmopolitische Kooperation und Ergänzung unvertretbarer Teile der Menschheit vermag die ganze Kraft der Erkenntnis ins Spiel zu setzen, die der Menschheit als räumlich und zeitlich ungeteiltem Artganzen einwohnt. So ist die pure „Trittbrettvorstellung" der Entwicklung mit der einheitlichen „monarchischen" Zentrierung der ganzen Weltentwicklung im zivilisierten männlichen Menschen, ja im zivilisierten männlichen Europäer überhaupt zu beseitigen. Die Phasen der Entwicklung sind nie bloß „Trittbretter", sondern auch eigenwertig und wesenseigenartig. Entwicklung ist nie bloß Fortschritt, sondern immer auch

1 Siehe mein Buch: „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I. S. 707.

Dekadenz[1]. Der „Mensch" selbst aber ist mehr der „erste Bürger" in der Lebewelt als ihr „Herr und König".

Nur Einsfühlung auf vitalem Boden[2], und auf geistigem Boden die Kunst des Verstehens anderer Weltanschauungsformen und -strukturen, verheißen langsam die Ausgleichung der spezifischen Engen und Partikularitäten, von denen wir alle umfangen sind wie das Pferdeauge von seinem Scheuleder. Denn so biologisch zweckmäßig Scheuklappen sind — der Erkennende als Erkennender hat sich über sie zu erheben, indem er sie selbst als Gegenstand erfaßt und sein Bewußtsein über sie hinaus ausdehnt, ihrer selbst sich bewußt werdend.

Überschauen wir die genannten Falltypen echter „Einsfühlung", so ist vollständig klar ihr tiefer Wesensunterschied sowohl von allem verstehenden Nachfühlen und Nachvollziehen von Personakten überhaupt wie von Allem, was „Mitgefühl" sinnvoll heißen darf. Beides — Nachfühlen wie Mitgefühl — schließt Einsgefühl und echte Identifizierung vollständig aus. Aber noch ein Zweites Wichtigeres scheint mir bei einem Überblick über diese Falltypen echter Einsfühlung klar: Der „Ort" in der Gesamtstruktur der menschlichen, geistigen und psychophysischen Wesenseinheit, an dem allein Einsfühlungen statthaben können. Dieser „Ort" liegt auf alle Fälle zwischen dem Leibbewußtsein, wie es in spezifisch eigenartiger Einheitsform alle Organempfindungen und lokalisierte Gefühlsempfindungen umfaßt und dem noetisch-geistigen Personsein als Aktzentrum aller „höchsten" intentionalen Akte in der Mitte.

Denn es scheint mir gewiß: Weder unser geistiges Personzentrum[3] und seine Korrelate, noch unser Leib-Körper und alles Dasjenige an Phänomenen, was als Modifikation und nähere Be-

1 Vgl. meine Ausführungen in „Formalismus in der Ethik" über die falsche Methode H. Spencers, Tier und Pflanze nach ihrem Anpassungswert an das Menschenmilieu zu messen.

2 Einsfühlung erfolgt stets in „Innenwelt und Umwelt" des Organismus (wobei die Innenwelt von der Umweltstruktur her zu erschließen ist) — wie Uexküll schon gezeigt hat. Verstehen betrifft Noesis und intentionale „Welt" des Menschen allein.

3 Ich habe sein Wesen bestimmt (und die autonome Gesetzlichkeit seiner Akte) in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik", 2. Aufl. S. 401 ff.

stimmung dieser Sphäre gegeben ist (wie Organempfindungen und Gefühlsempfindungen resp. sinnliche Gefühle), erlauben wesensgesetzlich die Einsfühlung und Identifizierung, mit der wir es in allen den genannten typischen Fällen zu tun haben: Sowohl sein Leibbewußtsein, als sein stets wesensmäßig individuelles geistiges Personzentrum hat jeder Mensch für sich allein. Ist das erstere so unbestreitbar als unbestritten (Jeder habe seine und nur seine Organempfindungen, Wollust- und Schmerzempfindungsgefühle, resp. Gefühlsempfindungen), so könnte höchstens in bezug auf den zweiten Teil obigen Satzes Zweifel bestehen. Man könnte etwa die Erlebnisse einer spezifisch geistigen Mystik, ich meine das von Vielen behauptete Verschmelzungserlebnis der geistigen Seele mit Gott, die sog. „unio mystica", als einen bisher hier nicht angeführten Fall der Einsfühlung und Einswerdung überhaupt uns entgegenhalten und meinen, wir hätten diese höchste Form der Einsfühlung „vergessen". Hierauf müssen wir aber mit einigen besten Kennern der Geistesmystik[1] antworten, daß das hier in Worten gemeinte Phänomen nicht existiert — sofern wirklich nur das geistige Personzentrum in uns tätig ist und sofern „Gott" selber dabei als reines Geistwesen gedacht wird. Wo das Phänomen vorzuliegen scheint, ist weder Gott als reines Geistwesen vor dem Geistesauge des (formalen) Ich, noch ist es das reine geistige Personzentrum, das auf Gott gerichtet ist. Vielmehr ist es — wie ganz deutlich z. B. bei allen antiken Mysterien — stets eine Gottesidee, die „Gott" als Alleben der Welt oder den Gott doch mit dem Lebensphänomen behaftet „meint", und ist es ferner nie unser in sich selbst individuiertes geistiges Aktzentrum, sondern immer zugleich unser Vitalichzentrum, die zu einer wahrhaften Einsfühlung und Verschmelzung gelangen können. Die ausschließlich naturalistisch-pantheisierende Mystik, die echte adäquate Daseinsvergottung (= Verschmelzung der Seele mit Gott) — nicht nur (inadäquate) Soseins- und „Gestalt"vergottung durch Mitvollzug der göttlichen Akte („In dir leben, weben und sind wir", oder Pauli: „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir") behauptet, ist, bis ins Einzelne nachweisbar, stets charakterisiert durch eine doppelte falsche Vitalisierung (d. h. völlige oder partielle Ent-geistigung)

1 S. Zahn, „Einführung in die christliche Mystik", Paderborn 1918, § 29.

sowohl Gottes als des menschlichen Personzentrums. Die echte Mystik des Geistes behält zum mindesten stets die „intentionale Daseinsdistanz" zu Gott als Minimum der Distanz und führt höchstens zu einer inadäquaten Soseinseinigung.

Wo wir in diesem Buche über die metaphysisch monistischen Ausdeutungen der Phänomene der Einsfühlung (indische Philosophie, Schopenhauer, Hegel, v. Hartmann usw.) zu sprechen haben, wird dieser Satz tiefere Fundierung finden.

Würden wir die Individuierung der Menschen durch ihre Leib-Körper (samt deren wesensgesetzlichen Jetzthiers) aufheben und ferner aufgehoben denken alle Soseinsverschiedenheiten der noematischen Korrelate ihrer geistigen Ich-zentren samt deren „Formen" des bewußten Daseins (also alles, „was" sie denken, wollen, fühlen usw.), so würden die individuellen Verschiedenheiten ihrer Personzentren — unbeschadet der Identität der Person-idee in Allen — gleichwohl bestehen bleiben.

Die Einsfühlungen liegen — und das beweisen gerade die gemeinsamen Merkmale aller der genannten, sonst so grundverschiedenen Falltypen — allesamt in jenem Zwischenreich unserer menschlichen Wesenskonstitution, die ich im scharfen Unterschied von personalem Geist und Leib-Körper das Vitalbewußtsein (als ober- und unterbewußtes Bewußtseinskorrelat des objektiven organischen Lebensprozesses), resp. als dessen Zentrum das „Vitalzentrum" anderwärts genannt habe. Es ist die seelische Region und Atmosphäre des Lebens- und Todestriebes, der Leidenschaften, der Affekte, der Dränge und Triebe (und ihrer drei Wesensarten des Hungers und Durstes als Nahrungstrieb, der erotischen Vitaltriebe mit allen ihren Unterformen, des Macht-Herrschafts-Wachstums- und Geltungstriebes), die in den ihnen zugehörigen Bewußtseinserscheinungen zur Einsfühlung und echten Identifizierung führen können.

Das bedeutsame Licht, das diese Bemerkung wirft auf alle monistisch-metaphysischen Liebes- und Sympathietheorien (Schopenhauer, Driesch, Bergson, in gewissem Sinne auch E. Becher), wird sich uns immer klarer darstellen. Hier ist es uns zunächst um phänomenologische Tatbestände zu tun, die auch alle metaphysischen „Theorien" unbedingt zu achten haben.

Und da erscheint es uns allerdings eine erhebliche Verifizierung unserer letzten These, daß alle echten Einsfühlungen in ihrem Zustandekommen Einiges gemeinsam haben. 1. Sie erfolgen stets „automatisch" also nie, sei es „willkürlich", sei es „assoziativ mechanisch". Wir nennen dies in unserer Terminologie: Sie folgen der spezifischen „Vitalkausalität", die von noetischer Sinn-motivierung und (formal) mechanischer Berührungskausalität spezifisch verschieden ist. Automatismus, Gerichtetheit und Zielstrebigkeit (nicht „Zwecktätigkeit"), vis a tergo und konkrete Kausalität der je ganzen Vergangenheit (im Unterschied von unmittelbar vorhergehenden, gleichförmig wiederkehrenden und soseinsidentischen Ursachen) sind einige Wesensmerkmale dieser Grundform von Kausalbeziehung. 2. Sie treten nur ein, wenn zwei stets und wesensnotwendig dem Menschen mitgegebene Sphären seines Bewußtseins vollständig oder doch annähernd „leer" an besonderen Gehalten werden: Das ist seine „noetische" Geistes- (der Form nach Person-) und Vernunftsphäre und seine leibkörperliche Empfindungs- und (sinnliche) Gefühlssphäre. Erst die Außerkurssetzung der in diesen Sphären tätigen „Funktionen" und „Akte" macht den Menschen zur Einsfühlung — im Maße ihres Gelingens — geneigt und fähig.

Der Mensch muß sich zugleich über seinen Leibkörper und über alles, was für ihn „wichtig" ist, „heroisch" erheben und er muß zugleich seine geistige Individualität „vergessen" oder doch gleichsam ohne „Achtung" lassen, d. h. seiner Geistes-würde sich begeben und muß dahinströmen lassen sein triebhaftes „Leben", um zu den Einsfühlungen zu kommen.

Wir können auch sagen: Er muß kleiner werden als ein Wesen vom Typus des Menschen, das Vernunft und Würde hat; und er muß „größer" werden als ein solches Tier, das nur in seinen Leibzuständen „ist" und lebt; das freilich, je mehr es diesem Grenztypus entspräche, mehr einer Pflanze als einem Tiere ähnlich wäre.

Das heißt: Das Tier entfaltet sich in die Richtung „Mensch", so es „Herdentier" wird. Der Mensch aber wird tierischer, je mehr er Massenglied ist; und er wird „Mensch" um so mehr, je mehr er sich geistig individuiert.

Für diese Sätze finden wir empirische Belege vor allem in jenen Einsfühlungen und Identifizierungen, die wir im Wesen je der sich in Desorganisationstendenz befindlichen (geschichtlich stets in irgendeinem Maße noch „organisierten") Gruppe gefunden haben. Jede Tendenz zu absoluter „Masse" (ein Grenzbegriff) ist daher gleichzeitig Tendenz zu Heroisierung und Verdummung in Einem: Verdummung — des Menschen als geistige Person — samt ihrem individuellen „Vorbild und Ideal". Andrerseits muß aber auch alle körperlich-leibliche Selbstbezüglichkeit in der Erfassung aller Dinge (damit Autoerotik und individuelle Selbstbewertung, resp. dieser Haltung erst folgender Selbsterhaltungs- und -förderungstendenz) ausgeschaltet sein, soll der Mensch ins Urgefühl und in die Urhaltung der „Masse" zurücktauchen. Der Mensch wird zugleich über seinen Leibzustand „erhoben" und als geistiges Wesen depossediert. Und zeigt nicht Analoges die echte Liebesleidenschaft („L'amour-passion" nach Stendhal) im Gegensatz zu genüßlicher idiopathischer Erotik einerseits, zu geistiger Bejahung des fremden Seelenindividuums andererseits?

Wenn es eine Tatsache gibt — in nächster zeitlicher Nähe — die das Gesagte zu bewahrheiten imstande ist, so ist es das Erlebnis des sog. „Weltkrieges" (1914—18). Der Zustand des Krieges läßt — abgesehen wie und aus wessen sog. „Schuld" er entstand — alle „Lebensgemeinschaften", d. h. alle Gruppen und Menschen, die sich in ihrem unteilbaren Lebensprozeß „eins" fühlen, als gewaltige einheitliche Realitäten auftauchen[1]. Er heroisiert das Einzelwesen — aber er schläfert zugleich alle geistige Individualität weitgehend ein. Er reißt hinaus über alle Sorge für die Zustände des Leibichs. Aber er entsetzt und entrechtet zugleich die geistige Person! Die revolutionären Massen und ihre Bewegungen zeigen dieselben Gesamtrauschzustände, in denen Körperich und Geistesich zugleich untergehen in eine leidenschaftliche Lebensbewegung der Gesamtheit.

Diese Bestimmung des einzig möglichen „Ortes" der Einsfühlung in der Konstitution des Menschen wird uns von Wichtigkeit wer-

1 Siehe mein Buch: „Der Genius des Krieges", Abschnitt: „Die Realität der Nation" und meinen Aufsatz: „Das Gesamterlebnis des Krieges", im Buche „Krieg und Aufbau", 1. Aufl.

den für die Beurteilung einer ganzen Reihe von metaphysischen Deutungen, die an den Tatsachen der Sympathie vorgenommen worden sind. Ich meine hier die sog. „monistischen" Deutungen (Hegel, Schelling, Schopenhauer, v. Hartmann, Bergson, Driesch, E. Becher). Sie sind hier weder zu bestreiten noch anzuerkennen. Wohl aber kann aus dem Gefundenen geschlossen werden, daß sie auch nur sinnvoll sind in der Sphäre des Vitalen (d. h. da, wo auf das metaphysische Dasein eines überindividuellen „Lebens" in allem Lebendigen, einer Urentelechie in allen vital geregelten Gebilden geschlossen wird), daß sie aber nie einen Anlaß geben können, einen einheitlichen identischen geistigen Weltgrund als identisch tätig in allen endlichen Geistern anzunehmen. (Theorie des intellectus infinitus.) —

### *III. Genetische Theorien des Mitgefühls*

Es gibt eine Reihe genetischer Theorien des Mitgefühls, die sich — abgesehen von ihrem Erklärungswert — gegen den von uns geltend gemachten phänomenologischen Tatbestand verfehlen.

Mitleiden, sahen wir, ist Leiden am Leiden des Anderen als dieses Anderen. Dies „als des Anderen" gehört in den phänomenologischen Tatbestand hinein. Von irgendeiner Art Einsfühlung oder Identifizierung mit dem Anderen, oder meines Leidens mit seinem Leiden ist in keinem Falle die Rede. Auch im ersten Falle ist die Funktion des Fühlens von Vater und Mutter als geschieden gegeben, und nur was sie fühlen — das eine Leid — und derselbe Wertverhalt ist als unmittelbar identisch für sie da. Dagegen ist in der puren Gefühlsansteckung das fremde ansteckende Gefühl nicht „als fremdes" gegeben, sondern „als eigenes" — und nur seine kausale Herkunft geht auf das Erleben eines Anderen zurück. Ich hatte auf die Tatsachen des Herdentieres — im Verhältnis zum Leittier, der Suggestion, der Massenhandlungen hingewiesen. Ich füge noch hinzu, daß dieselbe Art der Erlebnisübertragung auch im Prozesse der Traditionsbildung eine mächtige Rolle spielt. Die „Tradition" ist eine Erlebnisübertragung — sei es Gedanken- oder Handlungsimpulsübertragung —, die das Gegenteil von bloßer „Mitteilung", „Lehre", desgleichen von bewußter Nachahmung darstellt. Denn in jeder Art der „Mit-

teilung" ist mir nicht nur der mitgeteilte „Sachverhalt" gegeben , sondern auch mitgegeben, der Andere „urteile so", „sage das" usw. Dies letztere fehlt bei der Tradition. Hier urteile ich „A ist B", weil der Andere so urteilt und ohne zu wissen, daß der Andere so urteilt, d. h. ich urteile hier einfach das fremde Urteil „mit" — ohne daß sich der Akt des „Verstehens" des „Sinnes" des fremden Urteils vom Akt des eigenen Urteils als gesondert abhebt; hier fühle ich z. B. Rachsucht oder Zorn, oder Liebe zu einer Sache, einer Partei, weil es meine Umgebung tut, oder weil es meine Vorfahren taten, halte aber diese Emotionen auf die Sache hin für meine Gefühle und in der Natur der Sache z. B. der Partei gegründet, ohne jene Herkunft zu ahnen. Darin besteht die bindende Macht der Tradition, daß wir tradierte Reaktionen für unsere eigenen, auf der Sache, gegen die sie sich richten, allein beruhenden halten. Und damit verbunden ist uns der tradierte Inhalt nicht wie der Erinnerte „als vergangen", sondern „als gegenwärtig" gegeben. (Genau so, wie uns die sog. Gedächtnisfarbe als gegenwärtige sinnliche Farbenerscheinung gegeben ist.) Wir leben hier in der Vergangenheit — ohne daß uns der Akt des Erinnerns mitgegeben ist, der uns in die Vergangenheit führte; und eben darum ohne zu wissen, es sei die Vergangenheit, in der wir leben[1]. So vermag sich in einer Familie eine Haltung und Zuneigung und Abneigung oder ein Mißtrauen zu gewissen Werterscheinungen und Wertverhalten — gleichgültig, welches Besondere, welches Ding, Mensch usw. sie trägt — oder eine Sitte z. B. des Urgroßvaters im Verhalten zu Frau und Kindern traditionell übertragen haben, ohne daß der späte Enkel eine Ahnung hat, daß dies Erlebnis gar nicht in ihm und in der Sache gegründet ist. Man denke an den tradierten Haß der Welfen und Ghibellinen, die „Erbfeindschaft" zwischen Germanen und Galliern usw. Es gibt also auch eine zeitliche interindividuelle Gefühlsansteckung, in der das charakteristische Nacherleben — das die Macht des Tradierten gerade auflöst — und das Bewußtsein der „Mitgeteiltheit" völlig fehlt. Diese Ansteckung

1 Vgl. über Einsfühlung mit einer vergangenen z. B. kindlichen Grundhaltung des eigenen Ich, meine Ausführungen in der Abhandlung: „Über Reue und Wiedergeburt" in meinem Buche „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd.

ist — für den Fall tradierter Liebe — völlig verschieden von der Tatsache der „Pietät", die eine besondere Form des Verständnisses + Mitgefühl für das Vergangene ist. Die „Pietät" setzt bereits jene zeitliche Distanzierung und jenes Phänomen der Eigenfremdheit des betreffenden Sachverhaltes, über den sie ergeht, voraus, den der echt tradierte Inhalt nicht besitzt. Solange Kinder gleichsam noch in den Eltern leben, wie sie fühlen, denken, reden, handeln — ohne die Herkunft von alldem zu ahnen — muß ihnen „Pietät" für sie völlig fehlen. Die „Tradition" ist gleichsam ein Mittleres zwischen Vererbung psychischer Dispositionen und bewußter Mitteilung. Sie teilt mit der Vererbung den automatischen und unterbewußten Charakter der „Übertragung", mit der bewußten Mitteilung die primär psychische Vermittlung. Während das, was aus der Vererbung an ursprünglichen seelischen Einstellungen der Emotionen und des Strebens hervorgeht, unauflösbar ist, ist indes der tradierte Haß und die tradierte Liebe in einem je späteren Stadium der Entwicklung auflösbar. Die psychoanalytische Methode Freuds ist z. B. ein künstliches Mittel, bestimmte echte Gefühlstraditionen aufzulösen — indem das Tradierte zu einem Gegenstand bewußten Erinnerns (und darauf folgender sog. Abreaktion der mit der Situation verknüpften und einst verdrängten Affekte) gemacht wird. Gesamttraditionen ganzer Gruppen können bisher leider nicht zu solcher Auflösung künstlich gebracht werden. Die kritische Geschichtswissenschaft (die z. B. im Humanismus der Renaissance, in der modernen Bibelkritik usw.) Traditionen zur „Auflösung" bringt, indem sie die Ideen und Gefühlsmächte, welche das gegenwärtige Leben beschatten und beengen, gleichsam in die Vergangenheit zurückschleudert, vermag dies nur für kleine Kreise der Gebildeten — niemals für das ganze Volk. Es scheint dazu ein Gesetz zu sein, daß diese Art „Kritik" erst dann möglich wird, wo die „lebendige" Tradition, wenn auch noch nicht „gestorben", so doch im Absterben begriffen ist. Sie ist also mehr eine Folgeerscheinung der aus sich selbst heraus sterbenden Tradition als eine wahre Todesursache dieser. Sie hat nur die Funktion des „Totengräbers". Die Unterscheidung dessen, was vererbt und was tradiert ist, ist im Einzelfall sehr schwierig; am schwierigsten wohl in der Tier-

psychologie in den Problemen von Instinkt und Erfahrung[1]. Spencer hält die Kategorien der natürlichen Weltanschauung für vererbt, wogegen W. James, Levy-Brühl[2] sie nur für tradiert halten. Ich neige schon um der großen kulturhistorischen Differenzen der natürlichen Weltanschauungsformen willen der letzteren Ansicht zu.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß jede Lehre, die den Tatbestand der phänomenologisch gegebenen Geschiedenheit der beiden Prozesse des Mitleids und des fremden Leids verkennt, sowie die Richtungsbezogenheit des ersten auf das zweite, eine irrige ist; und daß jede solche Auffassung auch die ethische Wertgebung des Mitgefühls nach dieser oder jener Richtung verfehlen muß.

Solche Theorien aber gibt es in großer Menge; hier seien nur ihre typischen Spielarten aufgeführt. Es sind teils psychologische, teils metaphysische.

Eine Reihe Philosophen finden im phänomenologischen Ablauf des Mitgefühls als ein Hauptglied eine Art Überlegung, die in Worte gebracht den Sinn hat: „Wie wäre es doch, wenn es mir so erginge?" Was immer diese Überlegung für einen Platz im Leben einnehmen mag, mit echtem Mitgefühl hat sie sicher nichts zu tun. Schon darum nicht, weil sehr häufig darauf zu antworten ist: „Erginge es mir so, so wäre dies bei meinem Charakter, meiner Naturanlage gar nicht so schlimm"; aber für „ihn" ist es schlimm, bei „seiner" Natur, bei „seiner Individualität". Echtes Mitgefühl bekundet sich nun aber gerade darin, daß es Natur und Existenz des Anderen und seine Individualität mit einbezieht in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude. Gibt es eine tiefere Mitfreude als die Freude daran, daß Einer so vollkommen, tüchtig, rein usw. ist, wie er ist? Und ein tieferes Mitleid als das, daß er so leiden muß, wie er leidet, weil er ein „solcher Mensch" ist? Besonders im Phänomen des „Erbarmens" — das gleichzeitig ein gesteigertes Mitleiden von der Höhe herab, von der Höhe einer gesteigerten Macht und Würde her ist — nimmt das Mitleid diesen seinsbezüglichen Charakter an.

1 Vgl. Lloyd Morgan: „Instinkt und Gewohnheit."

2 Vgl. Levy-Brühl: Vorrede zum „Denken d. Naturvölker", übers. v. W. Jerusalem.

Wo immer also das Mitgefühl gerade auf das Sein des Anderen oder doch auf das individuelle einzigartige Leid oder die Freude des Anderen gerichtet ist — was es freilich ohne die Fundierung durch Liebe kaum vermag — da ist jene „Überlegung" schon von vornherein unzureichend zum Verständnis des Tatbestandes. Wäre ihre Annahme sonst richtig, sie vermöchte immer nur diejenigen Fälle zu treffen, in denen die betreffenden Gefühle der sinnlichen Gefühlssphäre am nächsten stehen und von der Sphäre der geistigen Gefühle, die gleichzeitig die individuellsten Gefühle sind, am meisten entfernt sind.

Aber die Hauptsache ist, daß jene „Überlegung" im echten Mitleid tatsächlich nicht vorfindbar ist. Sie ist eine gekünstelte Konstruktion von Theoretikern, die in der Art der französischen Aufklärungspsychologie und -moral bereits die egoistische Natur des Menschen voraussetzen und damit auch das Mitgefühl, die Heteropathie als eine Folge oder als eine Art von Analogie zum idiopathischen Fühlen und Verhalten begreifen wollen. Würden wir in dem Augenblick, da wir mitfreuend und mitleidend reagieren, dies nur unter der momentanen sog. „Annahme" oder gar „Illusion" vermögen, „daß es uns so ergehe", so wäre ja phänomenal auch nur ein auf unser Leid und unsere Freude gerichtetes Verhalten gegeben, d. h. ein egoistisches Verhalten. Die phänomenale Richtung auf den Anderen als des Anderen läge als unmittelbare Gefühlsrichtung nicht vor. Und dies in besonderem Maße dann, wenn jene Theorie — in der richtigen Erkenntnis, daß solche Überlegung in Form eines Urteils und Schlußvorgangs sicher nicht stattfindet — sich dahin weiterentwickelte, daß an die Stelle der bloßen „Annahme" „Wenn es mir so erginge" eine automatisch wirksame momentane „Illusion", es sei ich, dem es so ergehe, bzw. eine Gefühlshalluzination träte; analog dem typischen Fall von Gefühlshalluzination, wie er z. B. gegeben ist, wenn im Kriege ein Soldat den auf ihn geschwungenen Säbel — der tatsächlich nicht fällt — bereits seinen Arm schmerzhaft durchschneiden fühlt. In diesem Falle wäre das Mitgefühl in Wirklichkeit eine idiopathische Gefühlsreaktion, die nur vermöge einer intellektuellen Täuschung den Scheincharakter einer besonderen echten Gefühlsklasse annähme. Denn im Ge-

halte der Illusion oder der Halluzination wäre mir ja phänomenologisch mein eigenes Ich als leidend gegeben; und meine praktische Reaktion, die die Ursache des Leidens zu beseitigen tendierte — auch wenn diese Ursache im Schmerze bzw. in dem schmerzbestimmenden Umstand des Anderen besteht — wäre in nichts verschieden von jeder Reaktion, die der Beseitigung eigener Schmerzen dient. Es ist aber dann auch klar, daß diesem Verhalten, sofern es ja auf Illusion und Täuschung beruht, keinerlei sittlicher Wert beizumessen wäre. Die Ethik müßte dem Menschen sagen: Gib nur ja fein acht, daß es dir nicht passiere, fremdes Leid für dein eigenes zu halten und Energie für dessen Beseitigung aufzuwenden; und wäre dieser Norm zu gehorchen nicht möglich, so müßte man dem Betreffenden sagen: „Bitte gehe zum Arzt!"

Es gibt einen Fall, der diesem Typus von Scheinmitgefühl ähnlich ist und gleichfalls das Gegenteil von Mitgefühl darstellt: das ist jener, wo zwar Verständnis des fremden Leides stattfindet, auch dieses Verständnis eine Leidensreaktion auslöst, die Intention des Fühlens aber nicht auf das fremde Leid, sondern auf die eigene Leidensreaktion gerichtet ist. Das findet statt, wo jemand sich im Sinne der Worte verhält: „Ich will fröhliche Gesichter um mich sehen" und auch die Menschen seiner Umgebung darum fröhlich macht; oder umgekehrt dem Leiden und dem Schmerz Anderer abhilft, weil er „sowas nicht mit ansehen kann"; oder gar dem Bettler oder dem ein Gesuch Stellenden die Bitte bewilligt, „damit er nur fortgehe", auf daß er ihn „von seinem Anblick befreie". Und diese Fälle führen dann über in jene Fälle bloßer „schwacher Nerven" — die Nietzsche so ganz zu Unrecht gleichfalls neben dem Fall der Gefühlsansteckung mit dem echten Mitgefühl identifizierte — wo einer „kein Blut sehen kann" oder nicht zusehen kann „wie ein Huhn abgestochen wird". In diesem Falle ist das sehr Belehrende dies, daß sich hier vor die fremde erfaßte Freude und das fremde Leid die eigene Freude bzw. das eigene Leid und ihre Beachtung als ein Zustand gleichsam vorschiebt und auf dieses vorgeschobene eigene Leid und die eigene Freude die Intention sich richtet. Wir sehen gerade aus diesem „unechten" Fall: Mitleiden und Mitfreuen sind — wo sie echt

sind — niemals eigene intendierte Gefühlszustände. Dies aber läßt sich nur begreifen, wenn wir den scharfen Unterschied nicht aus den Augen lassen zwischen den Fühlfunktionen und den Gefühlszuständen. Ich sagte früher: Das Leiden z. B. eines Schmerzes ist etwas Anderes als der Schmerz selbst; das Leiden als Funktion hat völlig andere Schwellen als der Schmerz; wie auch Leidens- und Freuens- und Genußfähigkeit etwas Anderes ist als Schmerzempfindlichkeit oder sinnliche Lustempfindlichkeit; die letztere ist z. B. weithin konstant in der Geschichte, die erstere mit dem Stande der Zivilisation weithin variabel[1]. Nun ist das echte Mitfühlen durchaus nur eine Funktion — ohne eigenen intendierten Gefühlszustand. Der im Mitleiden gegebene Gefühlszustand des B ist ganz in dem Anderen gegeben; er wandert weder in den A, der mit-leidet, herüber, noch „erzeugt" er einen „gleichen" oder „ähnlichen" Zustand in A. Er wird nur mit-gelitten, nicht aber von A als reales Erlebnis gehabt. Daß wir Gefühlszustände Anderer fühlen können und sie wahrhaft „leiden" können und nicht etwa infolge z. B. der „Mitfreude" uns „an ihnen freuen" können — denn dies ist dann unsere Freude — sondern die Freude „mitgenießen" können, ohne daß wir dadurch selbst in eine frohe Stimmung geraten müssen, das mag „wunderbar" sein; aber es ist eben das Phänomen echten Mitgefühls. Wogegen die Kausierung, Ansteckung usf. eigener Gefühlszustände gleicher Art durch den fremden Zustand eben kein echtes Mitgefühl ist, sondern nur — durch eine Täuschung — der „Schein" eines solchen.

Ich habe in meinem Aufsatz über Selbsttäuschungen[2] auch noch auf einen anderen Typus von Fällen hingewiesen, in dem gleichfalls kein echtes Mitgefühl eben darum vorliegt, weil wiederum eine Art von Identifikation mit dem Anderen stattfindet. Er ist gewissermaßen das Gegenteil zum ebengenannten Fall. Das Gemeinte findet da statt, wo gleichsam unser eigenes Leben in das

1 Es gibt eine Phase in der durch Narkose bewirkten Anästhesierung, wo der Schmerz noch rein gegenständlich gegeben ist, aber keinerlei Leiden an ihm mehr stattfindet.

2 Siehe Zeitschrift für Pathopsychologie, Heft I, auch enthalten in meinem Buche „Vom Umsturz der Werte", 2. Aufl., II. Bd.

Nacherleben eines oder mehrerer Anderer sich zu verflüchtigen die Tendenz gewinnt, wo wir so in die Gemütsbewegungen und den Interessenkreis eines Anderen gleichsam hineingerissen sind, daß wir gar nicht mehr selbst zu leben scheinen — oder daß unser eigenes Leben nur mehr besteht in den mannigfachen Reaktionen auf den Inhalt, den Sachgehalt, der uns erst durch dieses Nachleben des Andern jeweilig gegeben ist. Hier trifft uns, was den Andern wirklich trifft, als träfe es uns selbst (nicht auf Grund einer Illusion oder Halluzination des einzelnen Gefühlsvorganges), sondern weil wir eben sein Leben und gar nicht „unser" Leben leben; und gleichzeitig das diesen Vorgang faktisch vermittelnde „Nachleben Seiner" uns gar nicht zur Gegebenheit kommt[1]. Das Auszeichnende dieses Typus liegt aber besonders im Verhalten zu uns selbst und den Werturteilen gegenüber unseren Interessen, unseren Willensakten, unseren Handlungen, ja unserem Sein. Dieses Verhalten und diese Beurteilung wird nun nur mehr als abhängig bestimmt von den wechselnden Bildern, die dieser Andere von uns hat, haben mag und kundgibt; wir fühlen uns gut, wenn wir „vor ihm" es sind, „schlecht", wenn wir „vor ihm" schlecht sind. Auch unsere Willensakte und Handlungen werden bestimmt von den immanenten Forderungen, die in seinem Bilde von uns liegen. Dieses sein Bild von uns ist uns dann nicht — wie im normalen Falle — eine Folge unseres spontan hervorquellenden Tuns und Lebens, das wir dann — sekundär — auch wieder rezeptiv aufnehmen — uns z. B. freuend über seine „Zustimmung", sondern es ist umgekehrt unser Tun und Leben, das ganz und gar abhängig von den wechselnden Bildern wird, die Jener von uns hat[2]. Damit entsteht ein rein „reaktiver Lebenstypus", der schon als reaktiver ein ethisch niedriger ist. Charakteristisch ist dies Verhalten der Gesellschaft gegenüber für den abnorm „Eitlen", der — im Gegen-

1 Vgl. die oben angeführten Fälle pathologischer Einsfühlung.

2 Vgl. hierzu die feinsinnigen Analysen E. v. Gebsattels in dem Aufsatz „Der Einzelne und sein Zuschauer", Zeitschrift für Pathopsychologie II. Bd., 1. Heft. Etwas Anderes ist es, wenn wir nur das „Ichideal" (d. h. das „Vorbild") des Anderen von ihm als auch für uns gültig übernehmen und uns an ihm messen. Vgl. hierzu den bald erscheinenden II. Bd. vom „Ewigen im Menschen": „Über Führer und Vorbilder".

satz zum „Stolzen" — ganz der Sklave der fremden Beachtung, des fremden Urteils ist, der sich erst als „gesehen, bemerkt, beachtet" selbst als moralisch-„existent" fühlt und dem seine „Rolle", die er spielt, völlig das eigene Selbst, seine Wünsche und Gefühle verbirgt. Mit ganz anderen Modalitäten wieder ist es charakteristisch für einen Typus, den ich den seelischen „Schmarotzertypus" nennen möchte. Dieser Typus „homo" lebt seelisch ganz von seiner Umgebung, bzw. einem Menschen seiner Umwelt in dem Sinne, daß er dessen Erlebnisse „als seine eigenen" mitlebt, den Gedanken und Urteilen nicht etwa „beistimmt", sondern „als seine" eigenen denkt und ausspricht; dessen „Gemütserlebnisse" als seine eigenen miterlebt. Es ist hier das Bewußtsein eigener „Leere", eigener „Nichtigkeit", das zu diesem Typus führt. Diese Leere treibt ihn aus „sich selbst" heraus, um sich mit fremden Erlebnissen den leeren Bauch zu füllen. Und schließlich geht dieser Typus über (als passivistischer) in den weit gefährlicheren aktivistischen Fall eines solchen Verhaltens, eines seelischen „Vampyrismus", bei dem die eigene Lebensleere, verbunden mit einer starken Sucht, zu erleben zu einem schrankenlosen aktiven Eindringen in das intimste Selbst der Anderen treibt — und immer eines Individuums nach dem andern, nicht wie im passivistischen Falle eines Einzigen — um an den Erlebnissen der Anderen ein eigenes Leben zu führen und jene „Leere" auszufüllen. Strindberg hat in seinem Drama Totentanz einen solchen Typus meisterhaft gezeichnet. Auch bei gewissen Psychosen bildet sich häufig eine Spielform des charakterisierten allgemeinen Verhaltens aus: Es ist die große Abhängigkeit alles Verhaltens, Denkens, Tuns vom „Zuschauer" und dem „vermeinten" Eindruck auf ihn, der für die Hysterie so besonders in die Augen springend ist. Die Anwesenheit des Zuschauers verdrängt hier sofort das natürliche „Beisichselbstsein" und setzt für den Kranken an die Stelle seines Ichs und seines Selbstgefühls sein eigenes Bild im Zuschauer und dessen Wertvorzugsgesetze der Beurteilung. Auf dieses Bild hingerichtet und auf die Gemütsbewegungen, die es auslöst, redet er nun, „benimmt er sich", „handelt er": Ißt z. B. nichts, tötet sich unter Umständen. Dies bloß „gesteigerte Eitelkeit", „Schauspielern", „Koketterie" des Kranken

zu nennen — wie es manche Lehrbücher der Psychiatrie tun — wäre irrig. Der Eitle, der schauspielerische Mensch, die Kokette fühlen neben dem Bilde, das sie bieten, immer noch, daß sie es sind, die es bieten. Sie pendeln gleichsam zwischen ihrem Ich und seinen realen Icherlebnissen und jenem Bilde hin und her. Der Kranke aber lebt in diesem Bilde; das mögliche Bild seines Ich schiebt sich für ihn an Stelle des eigenen Ich. Die vermeinten jeweilig vollzogenen Bildvariationen, die er — in den Anderen hineingerissen — wahrzunehmen glaubt, bilden das jeweilig Determinierende für den Ablauf seines realen Erlebens, Ausdrückens, Handelns; nicht aber „will" er erst dieses Bild-Variationen bewußt hervorbringen, um darauf mit dem Gefühl des Angenehmen zu reagieren. Darum wird ein solcher Kranker nicht bloß — wie jener noch normale „erste Schauspieler" — etwa eine unglückliche Miene zur Schau tragen, um das Mitleid des Anderen hervorzurufen, oder eine fröhliche, um ihn zu erfreuen; sondern er wird im ersten Falle sich selbst auch jeden beliebig großen Schmerz wirklich zufügen, eventuell sich wirklich töten; wirklich in heftige Lustigkeit geraten usw.; aber doch nur ganz abhängig vom Zuschauer und seiner Anwesenheit. Das tut der Eitle, der Schauspieler, die Kokette eben darum nicht, da sie ihr Ichbewußtsein nicht verlieren und nur zwischen ihren realen Ichzuständen und dem fremden Bilde „pendeln".

In all diesen Untertypen jenes allgemeinen Typus haben wir Formen, die mit dem „echten Mitgefühl" eben darum nichts zu tun haben, da hier das Selbstbewußtsein, das Selbstgefühl und gleichsam das Eigenleben des Menschen, — die Voraussetzung echten Mitgefühls sind — und mit ihnen die erlebte „Distanz" zum Anderen in der Zerstörung begriffen sind. Eben damit werden diese Fälle aber auch ethisch negativwertig; so oft man sie auch mit gesteigertem Mitgefühl oder gar „Liebe" verwechselt. Es ist ja gewiß nicht ausgeschlossen, daß diese Verhaltungsformen zu Handlungen führen, die dem Anderen höchst förderlich sind. Alle diese Menschen sind fähig zu Handlungen, die man gemeinhin „Opfer" nennt. Aber faktisch sehen sie eben nur so aus. Denn ein Mensch, der nicht selbst lebt und dessen Eigenleben ihm selbst keinen Wert hat, der kann auch

nicht dem Andern „opfern". Es ist ihm ja gar nichts „gegeben", was allein zu opfern wäre: Sein Eigenleben. Wie immer aber qualitativ dieser Prostratismus des eigenen Selbst noch bestimmt sei, als „förderlich" und „wohlwollend" für den Andern oder als „schädlich" und „quälenwollend" — wie im Falle purer „Bosheit", die ja auch den Boshaften seinen Vorteil völlig vergessen, seines Schadens unter Umständen nicht achten läßt — so ist es doch im Falle, daß der Prozeß in der wohlwollenden Richtung beginne, fast ein strenges Gesetz zu nennen, daß er im Hasse endet; und zwar, je mehr er fortschreitet in dieser falschen Selbstpreisgabe, die eben das Gegenteil echter wertvoller Selbsthingabe ist. Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl — das nicht erst vom Eindruck auf Andere abgeleitet ist, sondern ursprünglich ist — kann der Mensch nicht sittlich leben. Je mehr es aber in diesem Prozesse zerstört wird, desto stärker bäumt sich ein Streben danach auf; und desto gewaltiger wird der Kampf zwischen diesem Streben und der es hemmenden Tendenz, sich im Andern zu verlieren. Das heißt im Bilde: Der „Sklave", obzwar er sich selbst in die Sklaverei begeben, hat nicht sein, sondern des Anderen Leben zu leben, — er rüttelt schließlich an seinen Ketten; und er bäumt sich auf gegen seinen „Herrn". So wird diese anfängliche liebeähnliche Selbstpreisgabe notwendig zum Hasse als letztes Mittel der Selbstbehauptung[1].

Eine eigenartige Mischung echten Mitgefühles mit dem Typus der Selbstpreisgabe stellt z. B. dar das „patriarchalische" Autoritätsverhältnis zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herr und Knecht. Das Charakteristische für dasselbe ist die Mischung von Beherrschung und „fürsorglichem" „erbarmendem" Mitgefühl des Oberen gegenüber dem Unteren seitens des Ersteren; selbstpreisgebendes Aufgehen in den Willen und das Leben des Oberen und echtem „aufschauendem" Mitgefühl mit seinem Leben

1 Häufig äußert sich dieser Vorgang in „ambivalenter" Abwechselung von Liebe und Haß, wobei der Haß immer einsetzt, wenn die Selbstpreisgabe zu groß geworden ist, aber sich wieder in Liebe verwandelt, wenn das eigene Selbst wieder zurückerobert ist. Die sogenannte Liebesangst oder Angst vor der Liebe ist tatsächlich Angst vor „Selbstpreisgabe".

seitens des Unteren: Was z. B. die russische Anrede „Väterchen" am treffendsten ausdrückt.

Doch kehren wir zu den genetischen Theorien des Mitgefühls zurück; und zwar zu dem erkannten Punkte, daß im echten „reinen" Mitleiden und Mitfreuen ein eigener Leidenszustand und Freudenszustand nicht da ist. Gegen diesen phänomenalen Tatbestand verfehlen sich nun alle Theorien, die (ohne auf jenen „Schluß" oder jene automatische „Illusion" zurückzugehen), meinen, es sei der Tatbestand des Mitgefühls dadurch verständlich zu machen, daß die Wahrnehmung der Ausdrucksbewegung fremden Leides oder fremder Freude und der sie auslösenden Umstände entweder unmittelbar eine Reproduktion eines ähnlichen früher erlebten eigenen Leides, bzw. eigener Freude anrege; oder aber vermittelt durch eine Nachahmungstendenz dieser wahrgenommenen Ausdrucksbewegung. Lassen wir die letzte Alternative beiseite und halten wir uns nur an die Reproduktion der erlebten Gefühlszustände. Lipps[1], der wie Störring[2] jedem Mitgefühl eine Gefühlsreproduktion vorhergehen läßt, nimmt nach vollzogener Reproduktion, welche doch die betreffenden Gefühle zunächst als „meine" früher erlebten Gefühle geben müßte, noch den Prozeß der „Einfühlung" an, durch den diese Gefühle dann außerdem in den Anderen transportiert werden sollen. Er sieht dabei ein Problem, das Störring nicht beachtet. Denn in der Tat „meinen" wir doch wenigstens, es sei uns im Mitfühlen das Gefühl des Anderen irgendwie selbst gegeben. Dieses „Meinen" erklärt Störring überhaupt nicht; Lipps nach allem, was ich vorher über seine Einfühlungstheorie sagte, erklärt es falsch. Denn nach dem früher Gezeigten ist hier eine genetische Theorie sinnlos, da wir eben die fremden Gemütszustände in den Ausdrucksphänomenen selber originär erfassen — ganz ohne projektive „Einfühlung". Aber hier ist die Frage, ob eine solche Reproduktion eigenen Leides und eigener Freude überhaupt im echten reinen Mitfühlen eine Rolle spielt und spielen kann.

1 Siehe „Einleitung in die Psychologie" und „Grundfragen der Ethik".

2 Störring: „Beiträge zur Ethik", II. Bd. Noch eingehender und schärfer ist die reine Reproduktions- und Assoziationstheorie des Mitgefühls ausgearbeitet und dargestellt worden von Antonin Prandtl in seinem Buche über „Einfühlung" und von B. Erdmann in seinem Werke über „Reproduktionspsychologie".

Nehmen wir zunächst Fälle zweifelloser Erfahrung solcher Reproduktion. Es ist Jedem sicher schon begegnet, daß er mit irgendeiner schweren Sorge zu Jemand ging und ihm, dem teilnahmsvoll „Verwandten" oder „Freunde" seine Lage mitteilte. Und wohl auch dies, daß dieser betreffende Herr oder Dame — anstatt daß sie sich in den Zustand des Besuchers vertieft hätten — seine Erzählung zum Anlaß nahmen, ihm eine Menge schöner Geschichten aus dem eigenen Leben zu erzählen, wo „ihnen etwas ganz Ähnliches passiert sei", worauf sie sich dann so oder so verhalten hätten. „Ja, ja, — hieß es — so geht's; und mir ging's da und dort fast ebenso." Man macht dann, einigermaßen befremdet, seinen „Freund" darauf aufmerksam, daß die eigene Lage doch „ein wenig anders" liege und sucht den Blick des begeisterten Erzählers von seinem eigenen Leben, mit aller Anstrengung wieder die Richtung auf seinen Zustand, seine Sorge zu geben. Er aber erzählt — oft — ruhig weiter. Und sicher sind uns Allen auch schon Leute begegnet, die Maß und Richtung ihrer Teilnahme genau nach dem bestimmen, was ihnen im Leben am meisten freudig oder leidbringend war. Ist nun etwa dieses „Einfallen eigener Erlebnisse", auch wenn es sich rein automatisch in einer Reproduktion — ohne Erinnerungsakte — vollzieht, weniger eine Täuschungsquelle für das Mitfühlen, als in eben beschriebenem Fall; ja eine Ablenkung von der Richtung auf den Andern auf sich? Ich denke, nein! Diese genetische Theorie erklärt nicht das positive und reine Mitfühlen, das ein wahres Hinübergreifen und Eingehen in den Anderen und seinen individuellen Zustand ist; ein wahres und wirkliches Transzendieren seiner Selbst; sie erklärt nur etwaige empirisch wechselnde Begleiterscheinungen seines Funktionierens, die es indes mehr stören und partiell negieren, als schaffen und herbeiführen. Was sich da an eigenen Erlebnissen durch Reproduktion hineinschiebt zwischen dem Mitfühlen und dem Zustand des Anderen, das ist ein trübendes Medium für das echte reine positive Mitfühlen, das in der psychophysischen Organisation und ihrer jeweiligen Besonderheit wurzelt. Daß es die Tatsache eines „reinen Mitfühlens" überhaupt gibt, verkennt diese genetische Assoziationstheorie hier ebenso, wie sie sonst z. B. die Tatsachen eines reinen Er-

innerns verkennt (das vom sog. „Erinnerungsbild" unabhängig ist, wie Bergson[1] treffend nachwies), und die Tatsache einer reinen Anschauung verkennt, deren Gehalt nie in „sinnliche" Inhalte aufteilbar ist. Noch Eins: das reproduzierte Erlebnis, z. B. die Trauer oder der Schmerz (beim Mitleid mit einem Traurigen oder Schmerzleidenden) müßte doch eine reale Trauer, ein realer Schmerz, nur weniger intensiv (als der frühere erlebte Zustand) sein; denn nicht um ein erinnertes Gefühl bzw. das Nachfühlen eines Gefühles soll es sich hiernach ja handeln, sondern um eine Gefühlsreproduktion, die als solche immer ein neues nur schwächeres aktuelles Gefühl ist. Ich müßte also, um Mitleid mit dem Ertrinkenden zu haben, einen Augenblick von einer Angst, die seiner ähnlich ist, geschüttelt werden, desgleichen selbst leichte Schmerzen erleben im Falle des Mitleidens mit dem Schmerzhaften. Dies nun eben ist für das Mitfühlen, je reiner und echter es ist, durchaus nicht der Fall. Je mehr es aber der Fall ist, desto mehr nähert sich der Tatbestand der Gefühlsansteckung, der faktisch in solcher direkt oder durch Nachahmungstendenzen des fremden Ausdrucks bestimmter Reproduktion von Gefühlen besteht; und desto sittlich wertloser wird auch das Verhalten.

Noch in einem Anderen irrt jene Theorie. Nach ihr müßte unser Mitgefühl notwendig beschränkt sein auf solche Erlebnisse und Erlebniseinheiten Anderer, die wir selbst schon erlebt haben. Dieser Satz entspricht den Tatsachen aber so wenig wie der andere, daß wir nur „verstehen können, was wir schon einmal real erlebt haben". Wir können auch mit Leiden und Freuden ein reges Mitgefühl haben, bzw. sie unmittelbar mitfühlen — und auch wieder das Fühlen von Werten, die Andere fühlen, „mit" ihnen fühlen —, ja selbst das Mitfühlen des Leides eines Zweiten mit einem Dritten mit diesem Zweiten mitfühlen, deren besondere Qualität wir vorher niemals erlebten. Wer nie die Todesangst selbst erlebte, kann sie doch sowohl „verstehen" und „nachfühlen", wie er sie auch „mitfühlen" kann. Die Ausflucht, es müßten doch wenigstens die „Elemente" des betreffenden Zustandes oder des Wertes, hier z. B. Angst oder wieder die „Elemente" der Angst, irgendein „todähnliches Gefühl" von uns real erlebt sein, damit wir

1 Henri Bergson: Matière et Mémoire. Paris, F. Alcan.

das können, ist ganz hinfällig. Was sind das für „Elemente", wie weit sollen wir da heruntersteigen in den kleinen Seelensteinchen, aus denen die Mosaikpsychologie sich die Erlebnisse zusammengesetzt denkt? Und nach welcher Idee oder Regel sollen dann diese „Elemente" zusammengesetzt werden, wenn wir nicht — bereits in irgendeiner Form das schon besitzen, was hier erst erreicht werden soll, z. B. die Todesangst? Sollen wir etwa die „Elemente" so lange in der Phantasie mischen, bis sie auf jenen Tatbestand zufällig passen? Das wäre ein Spiel, das nur sehr unwahrscheinlich zum Ziele führte. Gewiß verfügt die Art, z. B. der Mensch, so wie er nur über eine bestimmte Zahl von Grundfarben verfügt, auch sicher nur über eine endliche Zahl von Gefühlsqualitäten, so groß auch diese sein mögen. Aber wie es ganz irrig ist, zu sagen, es müßten diese Grundqualitäten der Farben wesensgesetzlich zuerst die Form realer Wahrnehmung und Empfindung durchlaufen, um „vorgestellt" zu werden, diese Materienbeschränkung vielmehr für alle Arten des Habens von Farben, des Wahrnehmens, Vorstellens (Erinnerns und Phantasievorstellens usw.), Urteilens gleich ursprünglich besteht und gilt — und es nur eine Folge der biologischen Zweckmäßigkeit in der Anwendungsordnung der Aktarten ist, daß die Qualitäten gemeinhin zunächst bei gegebenen Umweltsreizen sinnlich empfunden werden, ehe sie z. B. vorgestellt werden[1], genau so ist es auch hier. Mit dem Umkreis der Gefühlsqualitäten, die überhaupt ein Mensch besitzt und aus denen allein sich auch seine realen Gefühle aufbauen können, vermag er ebenso ursprünglich auch die fremden Gefühle sich zum Verständnis zu bringen, auch wenn er diese als reale Einheiten (und auch Elemente ihrer) als realer Einheiten nie und nirgends selber erlebt hat. Das aber gilt um so mehr, je mehr sich die Gefühle von der sinnlichen Stufe aus durch die vitale Stufe zur geistigen Stufe hinbewegen. Nur bei sinnlichen Gefühlen (Gefühlsempfindungen) bedarf es, um sicher zu verstehen und mitzufühlen, notwendig einer Reproduktion[2]. Es ist z. B.

1 Ob Blindgeborene keinerlei Farbenvorstellungen haben, ist bisher noch nicht sicher festgestellt.

2 Eine eingehende Wesensanalyse der 4 Gefühlstiefenstufen: Geistiges Gefühl seelisches Gefühl, Vitalgefühl und Gefühlsempfindung und die Erörterung der

sicher für einen Normalen kaum möglich, sich eine perverse sinnliche Lust zum echten Verständnis zu bringen und unmöglich Mitgefühl mit ihr zu haben; ebenso mit dem Genusse eines Schmerzes; auch schwer die Lust mitzufühlen, mit der ein Japaner einen rohen Fisch ißt; schwer schon für den Gebildeten mit den Genußsitten des gemeinen Volkes, z. B. mit der Freude an lärmender Musik usw. eine echte Mitfreude aufkommen zu lassen; die sinnlichen Lust- und Unlustarten gar der Tiere sind uns zum größten Teile fremd und das Mitgefühl will hier nicht funktionieren. Aber schon in Hinsicht auf die verschiedenen Modi des Lebensgefühls reicht Verständnis und Mitgefühl durch die gesamte Lebewelt hindurch, wenn sie auch hinsichtlich der besonderen Qualitäten in der Tierreihe nach unten rasch abnehmen. Die Todesangst eines Vogels, seine „Frische" oder „Mattigkeit" usw. sind uns „verständlich" und erregen unser Mitgefühl, so völlig verschlossen uns die Qualitäten seiner, von seiner besonderen Sinnenorganisation abhängigen, sinnlichen Gefühle sind. Und dieselben Menschen, deren sinnliche Genußformen der Gebildete nicht „verstehen" kann und nicht „mitfühlen" kann, stehen in ihrem Lebensgefühl unserem Verständnis weithin offen und erregen unsere tiefe Teilnahme. Völlig unabhängig aber von allen Schwankungsbreiten des zufällig Selbsterlebthabens in Verständnis und Mitfühlbarkeit sind die seelischen und noch mehr die geistigen Gefühle. Die Trauer von Jesus in Gethsemane ist verständlich und mitfühlbar unabhängig von historischen Schranken und Völkerschranken, ja Menschenschranken und für jedes offene Herz, das sich in sie vertieft, ist sie nicht ein Erinnerungs- oder Reproduktionsmittel der eigenen kleinen oder großen Leiden, sondern die Offenbarung eines Größeren und Neuen, das es vorher nicht gekannt hat.

---

diesen Stufen zukommenden je besonderen Wesensgesetze habe ich gegeben in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik usw.", 2. Aufl., S. 344. Nach der pathologischen Seite hin ist diese meine Theorie neuerdings verifiziert worden durch K. Schneider in seinem Aufsatz: „Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenalogie von Liebe und Mitfühlen". (Ztschrft. f. d. g. Neurol. u. Psychiatr. Orig. 65, H. 1/2.) Vgl. ferner K. Schneider: „Bemerkungen zu einer phänomenologischen Psychologie der invertierten Sexualität und erotischen Liebe". Ztschrft. f. d. g. Neurol. u. Psychiatr. Orig. 71.)

Nur darum vermag auch das Verstehen, Nachfühlen und das Mitfühlen sowohl fremder Zustände wie fremder gefühlter Werte und Wertverhalte (eine Komplexion des bloßen Mitfühlens mit dem Fühlen von Werten) wahrhaft unser Leben zu erweitern, und über die Enge unseres realen Erlebens uns hinauszuführen; das Zustandekommen dieser und jener realen Erlebnisse aber bereits mit unter die bestimmende Herrschaft all der Fülle des Lebens zu bringen, die dem offenen Herzen durch Verständnis und Mitfühlen von Zuständen und Werten der Umwelt und der Geschichte gegeben ist. Nach jener anderen hier zurückgewiesenen Theorie wären wir 1. in das Gefängnis unserer jeweiligen Erlebnisse, die individuell, volklich, historisch so ganz verschieden sind, notwendig eingeschlossen; und alles Verstandene und Mitgefühlte wäre nur eine Selektion aus diesem von uns real erlebtem Leben. Nur was z. B. ein Zeitalter „selbst erlebt" hätte, könnte es an früheren Zeitaltern verstehen und mitfühlen. „Wie haben wir's so herrlich weit gebracht", würde hier Axiom der Geschichtswissenschaft, und das Vergleichen mit dem gegenwärtig realen Leben (in Analogien), das in Wahrheit ein schwerer Mißbrauch der Geschichte ist, würde zur grundlegenden Methode der Wissenschaft erhoben. Auch die innere sittliche Solidarität der Menschheit — über die reale Berührung ihrer Teile hinaus — wäre eine pure Einbildung[1]. 2. Es wäre auch wesensgesetzlich notwendig, daß das Mitfühlen, das so oft unser faktisches Wollen und Handeln, ja unser ganzes reales inneres Erleben abändert, ihm z. B. die „gute Richtung" gibt, — das uns etwa einen zunächst gemachten Plan, der das andere Wesen schädigte oder verletzte, zurückstellen, und auf gewisse Entschlüsse verzichten läßt, dies immer nur zum Scheine leistete, da es ja immer nur so weit reichen könnte, als uns unser bisheriges reales Erleben Stoff dazu gibt. Als bloßes Epiphänomen des jeweilig real Erlebten könnte dem Mitfühlen und dem Mitgefühlten eben von Hause aus niemals eine real bestimmende Bedeutung für dessen wirklichen Ablauf zukommen. Und nun sehe man hiergegen einen Fall wie den der Bekehrung

1 Vgl. meine Analyse und Ableitung des „Solidaritätsprinzips" in „Der Formalismus in der Ethik usw.", 2. Aufl., S. 555.

Buddhas, der, in Pracht und Glanz und allen Genüssen des Lebens aufgewachsen, an ein paar Erscheinungen von Krankheit und Armut das Ganze des Weltleides zu erschauen und zu erfühlen vermeint und dessen reales Leben hierdurch eine völlig entgegengesetzte Richtung erhält wie bisher! Oder man lese die Tolstoische Erzählung „Herr und Knecht", die ein Beispiel gibt, wie das zeitlebens verschlossene enge, kleine Herz des Herrn im Erleben eines ersten reinen Aktes von Mitfühlen mit dem erfrierenden Knecht sich öffnet, nicht nur für dessen momentane begrenzte Empfindung, sondern für all das, was er in seinem eigenen Leben bisher nicht sehen konnte, versäumt und nicht verstanden hat[1]! Aber es bedarf nicht solch hoher Beispiele. Wir sehen täglich an unserem Leben, daß es einen Rhythmus gibt zwischen Verschlossenheit und Aufgeschlossenheit, für idiopathische Abgesperrtheit und für das Aufnehmen und Mitfühlen des Lebens der anderen Menschen, daß das Mitfühlen nicht an uns abläuft nur abhängig vom Wechsel der äußeren Reize; sondern sehr weitgehend unabhängig davon variiert; z. B. bei der Gegebenheit großen Leidens und seiner äußeren Zeichen oft gar nicht eintreten will und dann oft ohne solch derben Reiz eine Kleinigkeit unsere ganze Seele für Tage und Wochen überhaupt für menschliche Freuden und Leiden öffnet — so als würde plötzlich in einem dunklen Zimmer ein Licht angezündet oder ein Fenster aufgemacht. Eben hier kommt uns die Funktion des Mitfühlens als eine selbständige gegenüber von außen her erregter eigener Zustände zu besonders klarer Selbstgegebenheit.

## *IV. Die metaphysischen Theorien*

### 1. Schopenhauers Lehre

Die bekannteste auf das Mitleid eingeschränkte Lehre des ersten Typus ist jene Schopenhauers. Im Mitgefühl erschließt sich nach ihm eine der Vielheit der Iche zugrunde liegende Einheit

1 Wie ein in engherzigem Genuß und Standes- und Klassentradition verhafteter Mensch an langsam sich häufenden „Beispielen" von menschlicher Not, Elend sich langsam für die andere Seite des Daseins und der Gesellschaft „öffnen" lernt, zeigt mit Meisterschaft der Roman von J. Wassermann: Christian Wahnschaffe.

des Seins. Durch das Mitgefühl wird also ein sonst uns umfangender „Schein", vermöge dessen jeder sein Ich für etwas Reales und Selbständiges hält, zerstört. So sollen wir nach Schopenhauer besonders im Mitleiden auf unmittelbar intuitive Weise die Einheit des Weltgrundes erfassen (bei ihm als jenes dunkle Treiben und Drängen, das er „Wille" nennt, charakterisiert); und Raum und Zeit, die er fälschlich für „principia individuationis" hält, sollen hierdurch in ihrer Scheinhaftigkeit „durchschaut" werden.

Schopenhauer ist für eine in manchen Punkten richtigere Auffassung des Mitleids als die in der Psychologie und Ethik gemeinübliche nicht ohne Verdienst. Schon daß er gegenüber Kant überhaupt die emotionalen Funktionen für die Ethik wieder würdigte, ist als ein solches anzusehen. Auch darin sah er prinzipiell richtig, daß das Mitleiden ein „unmittelbares" Teilnehmen am fremden Leiden ist, nicht aber auf „Schlüssen" oder irgendwelchen künstlichen Arten des „Hineinversetzens" in den Anderen beruht; und auch darin geht er über die herkömmliche moderne Lehre hinaus, daß er dem Mitleid (freilich mit ganz einseitiger Hervorhebung gerade dieser Gefühlsfunktion) wieder einen intentionalen „Sinn" zuerkennt, und dasselbe nicht als einen bloß kausal zu erklärenden blinden Zustand der Seele ansieht. Auch daß die Erscheinungen des Mitgefühls irgendwelche, von der Erfahrung der verschiedenen räumlich getrennten Organismen unabhängige Einheit des Lebens voraussetzen, hat er richtig erkannt, wenn auch die metaphysisch-ontologische Art, wie er sich diese vorstellt, und noch mehr als was er sie bezeichnet (blinder Wille) sicher grundlose Annahmen darstellen.

Aber diesen Fortschritten, die seine Auffassung gegenüber den herkömmlichen Lehren in sich birgt, stehen Irrungen und Verwechslungen von einer Größe gegenüber, die jene nur als geringfügig erscheinen lassen. Für Schopenhauer hat am Mitleiden nicht an erster Stelle positiv sittlichen Wert die in ihm enthaltene Funktion des Mit-fühlens, sondern das Leiden, das es in sich trägt, dessen Funktions- und Zustandskomponente er außerdem nicht unterscheidet. Weil das Leiden überhaupt für ihn den eigentlichen „Heilsweg" darstellt, so gewinnt auch das Mitleiden,

als eine Art des Leidens, und als eine Form der Erfassung des überhaupt vorhandenen Leides, erst den positiven Wert, den er ihm zuspricht. Damit stellt er sich in zwiefachen Gegensatz nicht nur zu einer richtigen philosophischen Schätzung des sittlichen Wertes des Mitleidens, sondern auch zum Urteil des gesunden Menschenverstandes. Denn was am Mitleid die allgemeine Schätzung erfährt ist einmal, daß es ein mitfühlendes Hinausgreifen über das eigene Ich ist, daß es weiterhin das Leiden nicht vermehrt, sondern nach dem bekannten Sprichworte halbiert, und daß es sich meist als die Mitursache einer doppelten Befriedigung darstellt, derjenigen Befriedigung, die schon in der das eigene Ich erweiternden Teilnahme am fremden Erleben überhaupt liegt, und derjenigen, die der Gegenstand des Mitleids schon als erlebtes Zeichen der Liebe und Teilnahme, dann auch in der Befriedigung seiner Wünsche durch die hilfreiche Tat des Mitleidigen erfährt. Bei Schopenhauer aber ist der Grund seiner fundamentalen Wertschätzung des Mitleids dem allem gerade entgegengesetzt. Sie beruht gerade in der Funktion des Mitleidens als solcher, für welche Krankheit, Armut, Elend nur Anlässe ihres Stattfindens darstellen; nicht im Liebeszeichen und auch nicht in der Hilfe, die es bringt; und nicht eine Verminderung, sondern eine Vermehrung des Leidens als des „Heilsweges" ist es, die seinen sittlichen Erlösungswert ausmacht (wie er ausdrücklich mehrfach hervorhebt). Aber auch eine eudaimonistische Färbung in der Wertschätzung des Mitleids fehlt seiner Darstellung nicht. Der Mitleidige findet zugleich im Leide der Anderen für das eigene Leid einen „Trost", in dem er durch das Mitleid die Verbreitung und die Allgemeinheit des Leidens erkennt. Er gelangt hierdurch, indem er sich und sein Leid in ein großes universales Leidensschicksal der Welt von unabänderlicher Natur eingeschlossen fühlt, zur stillen „Resignation" in bezug auf die eigenen selbstischen Wünsche. Dieser Wendung liegt aber, wie „pathetisch und edel" sie immer sich gebe, ein emotionales Erlebnis von sehr negativwertiger Art zugrunde, und zwar ein solches, das mit echtem Mitleid geradezu unvereinbar ist. Jeder reineren sittlichen Natur wird, so sie selbst ein Leid erlebt, die Tatsache, daß auch Andere dasselbe Leid erleben, und die fühlende Teilnahme

mit dem im Nachfühlen erfaßten Leide, mit gedoppelter Schwere auf das Herz fallen. Schopenhauer nun verwechselt offenbar das vom sittlichen Wertstandpunkt völlig indifferente, bloß erkennende, verstehende „Nachfühlen" hier mit dem eigentlichen „Mitgefühl". Denn Trost, Resignation usw. dies könnte — auch wenn das Wesen der Welt ein einziger an sich selbst leidender „Wille" wäre — eben nur diese nachfühlende Erkenntnis eines unabänderlichen Schicksals bereiten, niemals aber die Reaktion auf dieses Leid im Mitgefühl. Gerade diese Reaktion stürzte ja wieder in jenes vorher bloß (gleichsam wie mit dem Opernglas) fühlend wahrgenommene Leiden hinein und würde ein neues Aufgebot der Kräfte gegen dasselbe unwillkürlich hervorrufen, damit aber den Menschen aufs Neue in das was Schopenhauer mit den Indern „Sansara" nennt, immer tiefer verstricken. Indem Schopenhauer das „Nachfühlen" und das „Mitgefühl" unklar in eins verkoppelt, ist er auch genötigt, das seiner Natur nach tatlose „Nachfühlen" mit dem echten „Mitleid" gleichzusetzen. Aber seine Lehre gewinnt außerdem in der Darstellung noch einen Charakter, der sogar einen, wenn auch verhüllten Zug grausamer Lust am Leiden Anderer verrät. Beides schlägt ihm zuweilen in seinen Briefen durch, wo er die Freude kaum zu verbergen weiß, die ihm Mitteilungen seiner Freunde, welche ihm als dem Freunde von ihren Sorgen und Lebenskämpfen berichten, bereiten, in dem er hierauf nicht etwa tröstend oder helfend antwortet, sondern nur bemerkt, daß sie darin nunmehr am eigenen Leibe die Wahrheit seiner Lehre erkennen möchten.

Ginge Schopenhauer logisch konsequent von den Gründen weiter, um derentwillen er das Mitleid schätzt, so wäre sogar die Folge, daß man Leiden zu bereiten befehlen müßte, nur damit hierdurch die Möglichkeit für jenes fundamental wertvolle Erleben, des Mitleidens immer neu geschaffen werde. Zum mindesten empfindet ein Mensch, der in der Richtung emotional bewegt ist, wie Schopenhauer das Mitleid schildert, am Sehen fremden Leidens eine eigentümliche „Befriedigung", die ihn — nach seiner Meinung — so „gut", so „mitleidig" zu sein ja erst fähig macht. Sein geistiges Auge wird bald erblindet sein für die posi-

tiven Werte, auch für Freude und Glück um ihn her; seine Einstellung, Leiden zu sehen, wird seiner Aufmerksamkeit eine Richtung erteilen, die ihm für seine Sucht, Leiden nachzufühlen, immer neue Gelegenheiten gibt. Es ist ein scharf umrissener Typus Mensch, für den Schopenhauer in seiner Ethik einen bestimmten Ausdruck gefunden hat. Tolstoi z. B. gehört in vielen Zügen gleichfalls diesem Typus an. In dem nachgelassenen Drama: „Und das Licht scheinet in die Finsternis", in dem er mit befremdlich furchtbarer Härte seine eigenen Seelenkonflikte darstellt, und sich selbst dabei an den Pranger, hat er eine analoge Sucht dem Helden beigelegt; sie kommt scharf zum Ausdruck in der Szene im Musikzimmer, wo der Held (der er selbst ist), die fröhliche Munterkeit seiner Kinder und der anderen jungen Leute unmotiviert unterbricht und sie an die Leiden der Armen gemahnt, die eine solche Fröhlichkeit verböten. Bei Schopenhauer sehen wir so eine jener Werttäuschungen, von denen ich anderwärts gehandelt habe, nämlich eine offenbare Ausdeutung einer sich auch durch das Mitgefühl hindurch vollziehenden Schmerz- und Leidensliebe zu einem scheinbar echten, sittlich wertvollen Mitleid. Kenner von Krankenhäusern wissen, daß die Wahl des Krankenpflegerinnenberufs, auch zuweilen des chirurgischen Ärzteberufs (und ähnlicher mit unmittelbarem in die Augen fallenden Übeln dicht zusammenführender Berufsarten) häufig unter dem Motiv erfolgt, den Anblick von Leiden, Schmerz und deren äußerem Ausdruck wie Wunden, Blut usw. zu haben. Das Motiv dieser Berufswahl schließt hierbei natürlich die strengste Pflichterfüllung der Hilfeleistung und alles damit verknüpften sittlich positivwertigen Handelns („aus Berufspflicht") nicht im mindesten aus. Das sind praktisch und in konkreto Fälle, welche Schopenhauers Theorie zu exemplifizieren geeignet sind. Ein an sich krankhafter Trieb kann so sehr wohl der heimliche Dampf werden, der eine an sich gute, ja verdienstvolle Berufstätigkeit in letzter Linie treibt[1].

1 H. Spencer will in seinen „Prinzipien der Psychologie" eine so geartete „Wonne des Mitleids" allem Mitleid beigemischt finden. „Die Betrachtung des Leidens selbst übt einen eigentümlichen Zauber aus — es macht sich ein scheinbar naturwidriges Begehren geltend, auf dem zu verweilen, was an sich schmerzlich ist."

Ein Beweis dafür, daß es Schopenhauer nicht in erster Linie auf die positive Wertschätzung des Mitfühlens im Mitleid, sondern auf das in ihm enthaltene Leid ankam, ist auch, daß er nicht nur die größere faktische Verbreitung, sondern auch den höheren ethischen Wert dem Mitleid gegenüber der Mitfreude zuordnete. Anstelle des faktisch, wie ich zeigte, bloß utilitarischen Grundes, welcher im geltenden sozialen Urteil das Mitleid vor der Mitfreude an sittlichem Wert bevorzugen läßt, meinte er dem Mitleiden eine metaphysische Funktion zubilligen zu dürfen, die er der Mitfreude versagte. Von seiner Irrung, auch die Liebe aus dem Mitleiden ableiten zu wollen, und überhaupt von seinen völlig unzureichenden Versuchen, alle sittlichen Werte, ja sogar die Idee der „Gerechtigkeit" auf das Mitleid zurückzuführen, sehe ich hier völlig ab.

Zeigt schon das Gesagte, daß in der Tat — wie Fr. Nietzsche[1] in vielen Punkten richtig sah, leider aber die hier gemachten Beobachtungen auch auf das echte Mitleid ausdehnte, — der Mitleidsidee Schopenhauers ein krankhafter Trieb niedergehenden Lebens zugrunde liegt, der nur durch eine Selbsttäuschung eine moralisch positive Ausdeutung erfährt, so zeigt auch dasselbe die metaphysische monistische Deutung, die er der Tatsache des Mitleidens erteilt. Sollen doch im Nachfühlen und Mitfühlen nach ihm nicht nur Werte und Gefühlsreaktionen auf Werte zur Erscheinung kommen, sondern das Mitleid soll außerdem noch den „Schleier der Maja" auf eine unmittelbare intuitive Weise zerreißen, der uns in Form der, nach ihm das „pincipium individuationis" ausmachenden Raum- und Zeitanschauung, die Einheit des Seins (d. h. des einen an sich selbst leidenden blinden Willens) verberge. Mit dieser Auffassung wird Schopenhauers Lehre zu einem Spezialfall der irrigen Identifizierungslehre des Mitgefühls, und zwar ihrer metaphysischen Form. Da nun faktisch, wie früher gezeigt, eine Identifizierung, wie sie Schopenhauer beschreibt, nur im Falle irgendeiner Form der Gefühlsansteckung und Einsfühlung möglich ist, die ein Ver-

1 Das Richtige in Nietzsches Äußerungen über Sympathie hebt sehr gut hervor E. Kramer: „Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer und Fr. Nietzsche." (Kölner Dissert.)

stehen fremden Leides gerade ausschließt (siehe z. B. Preisschrift über die Grundlagen der Moral § 18), so impliziert seine Lehre auch die Verwechslung des sittlich-wertvollen Mitleids mit der Gefühlsansteckbarkeit und Einsfühlung. Wäre die Lehre von der im Mitleid erkennbaren metaphysischen Einheit meiner selbst mit Anderen rein logisch zu Ende geführt, so wäre es ja auch nicht begreiflich, wieso bei so bestehender Einheit und Identität des Seins und der bloßen Scheinhaftigkeit des individuellen Leidens, gerade das Mit-leiden mit einem Andern (und erst recht alles daraus hervorgehende hilfreiche Tun) einen besonderen sittlichen Wert erhalten könnte. Denn bin „ich" dasselbe Sein und Wesen, wie der Andere (gemäß dem indischen Spruche: „tat twam asi"), so fordert die Logik, daß auch der Andere dasselbe Sein und Wesen ist wie ich, d. h. aber auch, daß ein Erleben des eigenen Leides und aufmerksame Vertiefung darein — und je nachdem das Streben ihm zu entgehen oder es zu leiden, als „Heilsweg" — auch mit Ausschluß alles Mitfühlens eben denselben Wert hätte, als das im Mitfühlen gegebene Leid; da ja darin ebensogut das Eine metaphysisch bestehende Sein kundbar werden müßte. Auch das Mitleiden wird eben zum „Schein", wenn die Geschiedenheit der Individuen „Schein" ist, die es voraussetzt. Das Aufgehen des Ich in einen allgemeinen Leidensbrei schließt echtes Mitleid vollständig aus.

2. Die Reichweite der metaphysischen Theorien überhaupt

Es kann an dieser Stelle die metaphysische Theorie des Mitgefühls und seiner Arten nicht vollständig gegeben werden. Es muß dies vorbehalten bleiben einer systematischen Darstellung der Metaphysik, insbesondere der Metaphysik des organischen Lebens. Und erst diese Metaphysik, zusammen mit der Metaphysik des Geistes, könnte auch die metaphysische Bedeutung und den metaphysischen Sinn der Liebe und ihrer Grundarten mit umfassen.

Auf alle Fälle haben die metaphysischen Theorien des Mitgefühls schon in ihrer Fragestellung etwas Wichtiges voraus vor den bisher behandelten empirisch-psychologischen und genetischen Theorien. Sie setzen prinzipiell als richtig an eben das, was

auch unsere Analyse erwiesen und unsere Kritik und Ablehnung der empirisch-genetischen Theorien auf negativem Wege erhärtet haben: Daß Nachfühlen und Mitgefühl Urphänomena sind, die nur in ihrem Wesen aufgewiesen werden können, nicht aber psychogenetisch aus einfacheren Tatsachen ableitbare Erscheinungen. Unableitbare Urphänomene aber sind — soweit ihr Dasein noch erklärbar ist — eben auch nur metaphysisch erklärbar, d. h. mit Heranziehung desjenigen real Seienden und seiner Ordnung, das — obzwar es wie alles real Seiende den Wesensgesetzen zu entsprechen hat, die wir am empirisch Daseienden finden, — in keiner direkten oder indirekten kausalen Verknüpfung mehr mit unserer realen psychophysischen Organisation steht. Das Mitgefühl ist ein Phänomen metaphysischer Ordnung. Darin haben die metaphysischen Theorien durchaus recht. Und es ist die falsche Fragestellung aller empirisch-genetischen Theorien vom Mitgefühl (auch der phylogenetischen, soweit sie nicht nur seine Entfaltung, sondern seinen Ursprung dartun wollen), daß sie diese Wahrheit verkennen.

Der bekannteste Typus der metaphysischen Theorien des Mitgefühls ist der Typus der monistischen Metaphysik. Er hat in der Geschichte eine reiche Anzahl von Vertretern gehabt; seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches sind zu den älteren neue und sehr beachtenswerte Lehren dieser Art hinzugekommen. Ich nenne — abgesehen von der altindischen und buddhistischen Metaphysik (und der indischen und christlichen Mystik) — unter den Neueren Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, W. Wundt; unter den Neuesten Bergson, Driesch, Becher, Münsterberg, Volkelt — von Kleineren zu schweigen[1].

1 S. Bergsons Andeutungen in seinem Buche „L'évolution créatrice" über „Instinkt und Sympathie", sowie über die „Mutterliebe" schon im „Essai sur les Données immediates." S. H. Driesch: „Philosophie des Organischen", II. Teil, wo das Mitgefühl als Anzeichen für die Einheit der Entelechie im Gegensatz zur Pluralität der Entelechieen angeführt wird. S. E. Becher's Werk „Über Pflanzengallen und fremddienliche Zweckmäßigkeit." S. Münsterberg: „Grundzüge der Psychologie und Philosophie der Werte", J. Volkelt „Über das ästhetische Bewußtsein". Für Hegel vgl. W. Diltheys „Jugendgeschichte Hegels", vgl. ferner Schopenhauers Abhandlung über das „Fundament der Moral", E. v. Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins".

1. Ein erster sehr wesentlicher Unterschied unter den metaphysisch-monistischen Theorien des Mitgefühls ist dieser: Wird dem Mitgefühl selbst als emotionaler Funktion eine Erkenntnisbedeutung, ein kognitiver Sinn für die Einheit des absolut Seienden (z. B. des „Willens" bei Schopenhauer, des „élan vital" bei Bergson usw.) zugeschrieben, so daß wir *im* Akte des Mitgefühles selbst einer metaphysischen Realität „dunkel und verworren" inne werden, die uns ohne Mitgefühl entweder ganz verborgen oder doch von diesem besonderen Zugang her in einer bestimmten *Qualität* verborgen wäre und bliebe — *oder* soll durch die metaphysisch-monistische Ontologie z. B. des „einen" Lebens in allem Lebendigen, des „einen" Geistes in allen Geistern usw. — das Phänomen des Mitgefühls nur nach seiner *realen* Möglichkeit hinterher *erklärt* werden? Die erste Auffassung liegt vor in der buddhistischen Metaphysik, ferner zweifellos bei Schopenhauer und Bergson; die zweite bei v. Hartmann, bei Driesch und Becher u. A.

Wir haben — um zunächst über den letzten Punkt zu reden — an anderer Stelle[1] die Tatsache echter und ursprünglich intentionaler (d. h. nicht erst vorstellungsbedingter) Gefühle aufzuweisen gesucht; aber eben dort schon die Lehre zurückgewiesen, daß sich uns in diesen intentionalen Gefühlen auf „dunkle, verworrene" Weise eine sachliche *Ideen*erkenntnis des Daseienden erschließe. Das am angegebenen Ort Gesagte gilt aber auch für das verstehende Nach-fühlen des auf einen Wert oder Unwertverhalt intentional hingerichteten fremden Gefühls, also auch für das sich darauf aufbauende Mit-fühlen des aktuellen Gefühlszustandes, der im Anderen auf sein Fühlen des Wert- und Unwertverhaltens eintritt. Beidesmal ist indes gleichwohl das Gefühl ein Fühlen *von* etwas, d. h. intentionaler Natur; im ersten Falle eines objektiven Wert- und Unwertverhaltens, im zweiten Falle eines Gefühlszustandes im Anderen. Da aber dem so ist, hat die Schopenhauer-Bergsonsche Auffassung — wenn man nur das Wort „Erkenntnis" nicht Ideenerkenntnis, d. h. vorstellungsmäßiger, begrifflicher oder urteilsmäßiger „Erkenntnis" gleichsetzt und die alte Lehre (Spinoza, Leibniz) von der nur graduellen Verschiedenheit von

1 Siehe „Formalismus in der Ethik". S. 260.

Idee und Gefühl, Denken und Fühlen wegstreicht und aufgibt, auf alle Fälle eine große Wahrheit für sich. Hier ist doch wenigstens die intentionale Natur des Nachfühlens und Mitfühlens sowie seine stoffgebende (nämlich Werte als Qualitäten, resp. die Qualitäten des Gefühls ohne das aktuelle Gefühl selber gebende) Funktion richtig erkannt. „Kognitiv" ist diese im selben prälogischen Sinne, in dem auch die Wahrnehmung von Sachverhalten „kognitiv" ist. Der Wahrheitsgehalt dieser Auffassung wächst noch bedeutend dadurch an, daß nach einem anderen von uns aufgefundenen Fundierungsgesetz in allen Sphären vorstellender Akte (Erinnern, Wahrnehmen, Erwarten, Fantasie, reinem Bedeutungserfassen) die Wertqualitäten der Gegenstände auf einer Stufe schon vorgegeben sind[1], wo uns das Bild und Ideenmäßige der Gegenstände noch nicht gegeben ist — Werterfassung also die sonstige Gegenstandserfassung fundiert. Es könnte also sehr wohl sein, daß uns Nachfühlen als Mitfühlen ebensowohl objektive Werterkenntnis eines metaphysisch real Seienden vermittelt als Ideenerkenntnis des Soseins dieses Realseienden notwendig vorbereitet. Solches schließen die Natur der Sympathieerscheinungen jedenfalls nicht notwendig aus.

Scheiden wir die erkannten Arten der Sympathie noch nicht bezüglich unserer Frage, so scheint es mir freilich weniger eine positive „Erkenntnis" (im eben bestimmten zwiefachen Sinn) zu sein, was es gibt, als vielmehr die Aufhebung einer Illusion — einer Illusion, die ein Konstituens ist aller natürlichen Weltanschauung und Weltstellung. Schon das Mitgefühl (in noch anderem und höherem Sinne die heilige, geistige Liebe, wie sich uns noch zeigen wird) hat in der Tat, sofern es nicht auf einzelne reale Gefühle und Wertnehmungen der Mit-wesen gerichtet sind, sondern auf echte

1 K. Koffka: „Die Grundlagen der psychischen Entwicklung", findet S. 96 angesichts der Beobachtung, daß das Gesicht der Mutter dem Kind schon im zweiten Monat bekannt ist und es schon in der Mitte des ersten Jahres andersartig auf ein freundliches als feindliches Gesicht reagiert: „Dann bliebe die Ansicht, daß „Freundlichkeit" und „Unfreundlichkeit" primitiver gegeben seien als ein blauer Fleck" und setzt dazu: „diese Ansicht vermag einem psychologischen Denken absurd erscheinen, das alles Bewußtsein aus letzten Elementen aufbauen will, nicht aber wenn man in der Psychologie biologisch denkt" usw. (S. 96).

Washeit von Werten und Gefühlen (einer Richtung, der es als intentional-kognitiver Akt ebensowohl fähig ist wie Denken und Anschauung), die eminente metaphysische Bedeutung, die natürliche Illusion aufzuheben, die ich den „Egozentrismus" nennen will.

2. Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene „Umwelt" für die „Welt" selber zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als „die" Welt. Egozentrismus ist in bezug auf die Realitätserfassung von Gegenständen „Solipsismus"; in bezug auf das Wollen und praktische Verhalten „Egoismus"; in bezug auf die Liebeshaltung „Autoerotismus"[1]. Die gemeinsam identische Wurzel aber des Solipsismus, des Egoismus und des Autoerotismus ist der timetische Egozentrismus, da ja das Werthalten unserem (Bild)-Erkennen und Wollen gemeinsam zugrunde liegt. Darum will ich den timetischen Egozentrismus, d. h. die Neigung zur Gleichsetzung der Eigenwerte mit der Wertumwelt, der Wertumwelt eines Jeden aber mit der Werte-welt, den Egozentrismus schlechthin nennen. Er liegt zugrunde auch der „solipsistischen" Haltung. Nun wird man wohl verwundert fragen: Ja, gibt es denn auch einen natürlichen Solipsismus? Sind nicht alle Menschen gerade in „natürlicher" Einstellung fest überzeugt von der Realität ihrer Nebenmenschen als anderer fühlender Wesen? Ich antworte: Gewiß sind sie es 1. in der Urteilssphäre ihres Bewußtseins, 2. timetisch so weit als sie ja auch konstitutiv überhaupt Mitgefühl besitzen, und arttimetisch so weit als das Mitgefühl reicht. Das Mitgefühl hört aber in seiner Reichweite stets viel früher auf als die urteilsmäßige Überzeugung vom Dasein und Erleben Anderer. Aber in beiden Fällen ist gerade der natürliche Mensch — wenn man sein Realitätsbewußtsein von sich selbst und dasselbe in bezug auf Andere hinsichtlich des Grades miteinander vergleicht — doch mindestens relativer Solipsist. Die anderen Menschen haben wohl als Seelen ein Dasein, aber nur ein „schattenhaftes Dasein" — wie man treffend sich

1 Für die pathologischen Erscheinungen solcher Art von Selbstversunkenheit, daß alles „Interesse" an der Umwelt schwindet, scheint der Bleulersche Ausdruck „Autismus" der zweckmäßigste; eine lehrreiche Beschreibung in diesem Sinne autistischer Zustände gibt Bleuler in seinem Buche über: „Dementia praecox."

ausdrückte; und ferner ein Dasein, das selbst nur wieder daseins- und soseinsrelativ ist auf das eigene Ego, die eigene Wertewelt und die eigene als „absolut" hingenommene Realität. Der Unterschied des Solipsisten von dem, der den natürlichen Solipsismus vermöge der metaphysischen Erkenntnisfunktion des Mitgefühls überwand, ist also nicht der Unterschied, daß der erstere nur sich für real, die Anderen etwa nur für seine „Vorstellung" (im subjektiv idealistischen Sinne) hielte. Es ist der doppelte Unterschied im Grade des Realitätsbewußtseins und der einschneidendere des „absolut Realen" von dem nur daseins- und soseinsrelativ Realem. Und die natürliche „Illusion", die durch Mitgefühl überwunden wird, ist in bezug auf das Realitätsbewußtsein eben diese zwiefache Differenz des „natürlichen" Eigenrealitätsbewußtseins und des Fremdrealitätsbewußtseins. Was überwunden wird, ist gerade die ontische egozentrische bloße „Bezüglichkeit" des „Anderen" auf das eigene Ich als eines scheinbar absolut Realen, der gerade — so lange sie besteht — das Bewußtsein von dieser Bezüglichkeit fehlt: Wir halten diesen faktisch nur auf unser Sein und seine Interessensphäre bezogenen Nebenmenschen in der egozentrischen und solipsistischen Einstellung gerade für die letzte und absolute Realität des Anderen — und eben hierin besteht die „metaphysische Täuschung". Sie wird überwunden in der, sich im Mitgefühl wesensgerichteter Art bekundenden Gesinnungswandlung, Herzenswandlung des Seins der seelischen Realität selbst, keineswegs in bloßen „Bewußtseinserscheinungen", in denen sich diese Wandlung nur spiegelt und kundgibt.

Der Solipsismus in diesem Sinne führt — wenn er bewußt wird und theoretisiert wird — zu jener Weltansicht, die Stirner in seinem Buche: „Der Einzige und sein Eigentum" sehr plastisch niedergelegt hat. Das Ego ist sich hier als absolut Reales — nicht aber als Ego überhaupt — in der Tat der „Einzige". Alle Anderen sind Gegenstände seines Gebrauchs, seiner Herrschaft, seines Genusses, was der Ausdruck „Eigentum" sehr deutlich andeutet[1].

1 Vgl. in „Formalismus in der Ethik" den Abschnitt über „Person in ethischen Zusammenhängen". S. 534.

Die „metaphysische" Realitätsillusion des Solipsismus ist nun aber — wie wir sagten — eine Folge des Egozentrismus timetischer Form. Denn erst die im Mitgefühl erfolgende Erfassung der Gleichwertigkeit des Menschen als Menschen (resp. des Lebendigen als Lebendigen), (die natürlich sekundär gegebene Wertverschiedenheit „der" Menschen, der „lebendigen" Organismen, vermöge ihres Soseins, nicht im mindesten ausschließt), ist es, die auch das Verschwinden dieser Realitätsillusion wesensgesetzlich zur Folge hat und allein haben kann. Mit der Gleichwertigkeit „wird" für uns erst der Andere auch gleich real und verliert seine nur „schattenhafte" und ichbezügliche Existenzform. Dieser Leistung ist das Mitgefühl nur fähig, wenn es seine Intention in jener Richtung auf das Wesen (hier des Wertwesens, resp. des Wesens des „alter ego" und seiner Wesenskonstituentien) ausübt, deren es ebenso fähig ist wie die Anschauung in der „Wesensanschauung", das Denken im „Ideendenken". Der auf einzelnes zufälliges Fremdwirkliche gerichtete Akt des Mitfühlens als solcher genügt hier nicht. Darum sehen wir — wie vorher schon angedeutet — z. B. im Falle der Bekehrung Buddhas, daß jene Herzenswandlung, von der wir sprachen, da und nur da auftritt, wo ein an sich einzelner Fall, eine „zufällige Tatsache" mitgefühlten fremden Seins und Erlebens nur „als Beispiel" aufgefaßt wird („ein" Bettler, „ein" Kranker, „ein" Toter usw.), an dem nun das Wesen des Fremdleidens überhaupt „ideierend" erfaßt wird und die „reine" Funktion des Mitfühlens als dauernden, konstitutiven Verhaltens weit hinaus über diese seine erstmalige „Veranlassung" allem Fremdseienden und Fremdwertigen gegenüber frei gesetzt und entfaltet wird. Was hier ohne Vorstellung und Begriff unmittelbar erfaßt wird, ist der „Sinn" der Wahrheit, die in Urteilsform übertragen etwa so lauten würde: „Der Andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der Andere existiert so wahr und echt wie du; Fremdwert ist gleich Eigenwert."

Aber nicht nur der „Solipsismus" ist eine Folge des „timetischen Egozentrismus". Nicht minder ist eine Folge des Egozentrismus der Egoismus, d. h. das voluntative und praktische egozentrische Sein und Verhalten. Denn unser Streben und Wollen ist

fundiert in den emotionalen Werterfassungen, und wer das Wesen des Fremdwertes nicht erfaßt, der kann seiner Förderung infolgedessen auch praktisch nicht dienen. Der Egoismus ist also Folge des in sich selbst verschlossenen Herzens und Gemütes, nicht die Ursache dieser Gemütshaltung — eine Ursache, die dann durch bloße Willensbeeinflussung, durch Pflichtideen oder durch Willenserziehung ja beseitigt werden könnte. Erst die prinzipielle Aufhebung der Realitätsillusion, d. h. die Erfüllung der fremden Schattenexistenzen durch das Leben und rote Blut, das erst einem ihnen „offen" zugewandten Herzen aufgeht — selbst vermittelt durch Aufhebung des timetischen Egozentrismus — vermag auch den Egoismus als praktischen Egozentrismus zu beseitigen.

Daß der timetische Egozentrismus des ausschließlichen Selbstwertgefühles freilich die letzte Wurzel sei alles egozentrischen Verhaltens (auch des egoistischen und solipsistischen), ist damit noch nicht gesagt. Und ich will — hier ohne Beweis — nur meine Überzeugung aussprechen, daß auch das timetisch-egozentrische Sein und Verhalten noch bedingt ist durch die ausschließliche auto-erotische Selbstbejahung, die — fällt sie ganz weg — selbst den sog. Selbsterhaltungstrieb zur Aufhebung bringen würde. Gehört — wie die positive Analyse des Mitgefühles und die gegebene Widerlegung der empirisch-genetischen Theorien gezeigt haben — das reine Mitgefühl zum Wesen des menschlichen Geistes — so ist es eben damit auch als apriorischer Akt mit der apriorischen Materie „Fremdwert überhaupt" — erwiesen. Alle zufällige Erfahrung, die wir an anderen Menschen und ihren Gemütszuständen machen, bringen es weder hervor, noch bestimmen sie seine Reichweite: Sie entfalten es bloß und geben ihm zufällige Gegenstände seiner Anwendung und Betätigung[1].

3. Im Unterschiede zu dem also Wohlberechtigten, das die in-

1 Wie der „Leergang", die Unerfülltheit der apriorischen intentionalen Funktion des „reinen" Mitgefühls auch für den Fall, daß der Mensch nie die „zufällige" Erfahrung eines anderen Menschen gemacht hätte, beiträgt, uns die intuitive Überzeugung zu verschaffen, daß wir zu einer „Gemeinschaft überhaupt" gehören, dazu vergleiche das letzte Kapitel. Nicht das empirische, sondern nur das „reine" Mitfühlen kommt dafür überhaupt in Frage.

tuitive Lehre vom Mitgefühl besitzt, hat besonders E. v. Hartmann geglaubt, auch auf seine nicht intuitive Auffassung des Mitgefühls gleichwohl eine metaphysische (monistische) Deutung dieser Erscheinung aufbauen zu können. „Das Mitgefühl" — heißt es in seiner reichen und tiefdringenden „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", Berlin 1879, S. 219, „bietet eine Täuschung dar, welche in unserem Intellekt nichts Ungewöhnliches ist; wir empfinden nämlich ein Gefühl, das nirgends anders als in unserer eigenen Seele existiert; wir denken aber nicht an dieses unser eigenes Gefühl, sondern an dasjenige, das unser Mitgefühl erweckt. So bilden wir uns ein, gleichsam in fremden Seelen zu fühlen und das Gefühl eines Dritten unmittelbar mitzuempfinden, während wir doch nur den Reflex empfinden, den es in unserer eigenen Seele wirkt." Und er setzt — recht charakteristisch — hinzu: „Diese Täuschung entspricht ganz der des Blinden, der das Tastgefühl nicht in der Hand, sondern an der Spitze seines Stabes zu haben meint, oder noch allgemeiner der Täuschung, daß wir die Dinge da draußen zu sehen meinen, während doch in unserem Bewußtsein nur unser eigener Vorstellungsinhalt enthalten ist." Man sieht, wie diese vorphänomenologische Auffassung der Tatsachen bei E. v. Hartmann nur Folge seiner Art des erkenntnistheoretischen Realismus überhaupt ist, nach dem wir erst durch einen „Kausalschluß" von den Gegebenheiten unserer Bewußtseinszustände aus sowohl zu einer realen Seele als zu einer realen Außenwelt, als endlich zur Realität des fremden Ich (schließlich auch dem der Subjekt-Objektbeziehung überlegenen metaphysischen „Weltgrund") gelangen sollen. Da wir diese Art „transzendentalen kritischen Realismus" prinzipiell ablehnen, so natürlich auch diese seine Anwendung auf das Mitgefühl. Trotzdem er aber darum Schopenhauer tadelt, daß er im Mitleid eine Triebfeder gefunden zu haben meinte, auf die fremdes Wohl und Wehe „unvermittelt" durch die Berührung des eigenen Wohl und Wehe als Motiv wirke (vgl. S. 227 a. a. O.), meint er gleichwohl: „Übrigens wird durch die Anerkennung dieser psychologischen Vermittlung der Motivation das Problem des Mitleids in metaphysischer Hinsicht um nichts weniger wunderbar; nur richtet sich die Verwunderung nicht mehr darauf, wie das Wohl und Wehe eines Anderen

unmittelbar meinen Willen bewege, sondern darauf, wie es komme, daß meine Vorstellung vom Wohl oder Wehe eines Andern in mir ein Mitgefühl erweckt, dessen Lust- oder Unlustcharakter in demselben Sinne gerichtet ist, als ob das Wohl oder Wehe nicht einen Andern, sondern mich selbst beträfe. Für diese Fassung des Problems behält Schopenhauers metaphysische Lösung ihren vollen Wert." Wir müssen diese These Hartmanns entschieden bestreiten. Nur wer wie wir, Schopenhauer, Bergson — im „reinen" Mitfühlen einen originären Akt sieht, dessen „gebende" Funktion uns über unser reales „Wohl und Wehe" prinzipiell hinausführt, hat Recht und Pflicht, eine metaphysische Deutung des Mitgefühles zu suchen. Dunkle unklare „Kausalschlüsse" erklären hier so wenig, als sie sonst für unsere Realitätsannahmen (der Außenwelt, der Seele, Gottes) erklären. Auf keinen Fall aber reichen sie zu, den oben als „Illusion" beschriebenen Mitgefühlserlebnissen eine metaphysische Deutung zu geben, da sie ja eine empirisch-psychologische nach Hartmann schon besitzen würden. Ist das Mitgefühl „eigentlich" eine „Illusion" — so tue man eben diese Illusion ab, errichte aber über ihr nicht noch eine metaphysische Erklärung der — „Illusion". Dieser Kompromiß zwischen psychologischer und metaphysischer Erklärung ist so unzureichend wie die meisten Kompromisse der Hartmannschen Kompromißphilosophie.

4. Wenn wir dem Mitgefühl eine metaphysisch-kognitive Funktion nicht abstreiten konnten, so ist nun aber eine ganz andere Frage, ob es hinaus über die Aufhebung der egozentrischen Täuschungen, die wir anführten, auch eine monistische Metaphysik sowohl als Erkenntnisquelle für eine solche unterstützen könne als umgekehrt zur ontologischen Erklärung seiner realen Möglichkeit eine so geartete Metaphysik fordere.

Daß dem aber so sei, ist seit dem berühmten „Tat twam asi" der alten brahmanischen und im Buddhismus zur Destruktion der altindischen Kastenordnung fortschreitenden Weisheit von Pantheisten und Monisten alten Schlags immer wieder behauptet worden. Und es ist nicht weniger behauptet worden von Solchen, die im Gegensatz zu Schopenhauer die sekundäre Natur des Mitgefühls gegenüber dem spontanen Liebesakt wohl erkannt haben,

z. B. von Hegel und E. v. Hartmann. Nur wird hier eben von der Liebe behauptet, daß sie eine „Täuschung" nur dann nicht sei, wenn der Liebende und der Geliebte in der metaphysischen Seinsordnung wesensidentisch seien, eine echte substantielle Verschiedenheit der Personen aber gar nicht vorläge: Sondern entweder nur eine pure Vorstellungsillusion ihrer Wesensverschiedenheit (Schopenhauers Lehre vom principium individuationis vermöge Zeit und Raum) oder eine zwar nicht auf das empirisch-reale Dasein bezügliche Illusion, aber doch eine „metaphysische" Illusion, insofern als die zwar empirisch-objektiv-real verschiedenen Personen (also unabhängig von der Bewußtseinssphäre verschiedenen Personen) doch nur konkrete Funktionseinheiten des absolut unbewußten göttlichen Geistes darstellten; also metaphysisch wesensidentisch und nur für die objektive Erscheinungswelt wesensverschieden wären (Konkreter Monismus E. v. Hartmanns)[1].

Soll für diese monistischen und zum Teil pantheistischen Metaphysiker Mitgefühl und Liebe über den Weltgrund selbst (seine Einheit z. B.) Etwas in Form von „Ahnungen" verraten, so sind diejenigen erheblich bescheidener, die sich begnügen, in Mitgefühl und Liebe nur zu sehen entweder einen intentionalen Hinweis auf die bloße Einheit des Lebens in allem Lebendigen, resp. geradezu ein Erfassen dieser Einheit (des élan vital bei H. Bergson) oder doch eine Tatsache, die nur ontisch erklärbar und verständlich wird, wenn man gegenüber einer unauflösbaren „Pluralität der Vitalentelechien" eine einzige und einheitliche Lebensentelechie — ein übersinguläres „Alleben" — voraussetzt, dessen mannigfach gegliederte Teilfunktionen die je partiell wirksamen Lebensenergien der Teilglieder der organischen Systematik bis zu Individuum, ja Gewebe, Organ, Zelle hinab, darstellen. Unter vielen anderen Gründen, die gegen eine Pluralität der Entelechien und für die Einheit der Entelechie sprechen, hat H. Driesch von seinem Vitalismus aus, der zugleich strenger metaphysischer Dualismus, nämlich Dualismus von „summenhafter" und „ganzheitlicher" Ordnung (populär „Mechanismus" und „Vitalismus") ist, auch die Tatsache des Mitgefühls, der Liebe, des Gewissens angeführt. Auch

1 Vgl. dazu E. von Hartmanns „Psychologie" in den bekannten Einzeldarstellungen seiner Lehre.

E. Becher zeigt sich dieser Auffassung zugeneigt[1]. Auch er führt die Tatsache des Mitgefühls — sozusagen als die subjektiv-psychische Bewußtseinskomponente für seine von ihm feinsinnig aufgewiesenen Tatsachen der „fremddienlichen Zweckmäßigkeit" an, auf die er seine metaphysische Hypothese eines überindividuellen Lebens-Agens gründet. Endlich hat auch Jean Marie Guyau ähnliche Ideen entwickelt (s. „Sittlichkeit ohne Pflicht").

Lassen nun die bisher von uns aufgewiesenen Mitgefühlserscheinungen eine kritische Beurteilung dieser Theorien zu? Wir werden in der Beantwortung dieser Frage Mitgefühl, Liebe, Einsgefühl besonders behandeln; ferner die Erörterung scheiden in die Beurteilung der metaphysisch-monistischen Theorien und jener, die das Mitgefühl für die Annahme wenigstens einer Einheit des Lebens in allen organischen Wesen verwenden zu dürfen glauben.

Hier werden wir zunächst die Frage ausschalten, ob Mit-leiden, wie Schopenhauer meint, und in bedeutend abgeschwächtem Maße E. v. Hartmann, oder auch Mitfreude es sind, die uns über den Weltgrund etwas verraten sollen. Diese Frage liegt auf dem ganz anderen Plan, ob überhaupt die Leidenssumme des Universums oder die Lustsumme größer sei, ob die Realität der Welt — wie Hartmann meint — oder die Welt sogar ihrem Sosein nach als Ganzes mehr ein Unwert als ein positiver Wert sei (wie Schopenhauer annimmt). Diese Frage des metaphysischen Optimismus, Pessimismus, Meliorismus[2] oder Indifferentismus sei hier zurück-

1 S. E. Becher, „Über Pflanzengallen und fremddienliche Zweckmäßigkeit" Anders steht es bei Bergson: Für ihn hat das Mitgefühl als eine besondere Erscheinungsform seiner Intuition auch erkenntnismäßige Bedeutung für den Weltgrund selbst, da nach ihm dem Mechanismus keine metaphysische Bedeutung zukommt; er soll nur eine biologisch-praktisch relative Ansicht der Welt durch den „Verstand" sein. Vgl. über Bergsons „Intuitionsbegriff" die in Darstellung und Kritik gleich ausgezeichnete Arbeit von Roman Ingarden: „Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie." (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV. Bd., Halle 1921.)

2 Wobei natürlich schon die Frage ist, ob dieses Problem sinnvoll ist, d. h. ob die qualitativ und nach Tiefenunterschied wesensverschiedenen Freuden und Leiden überhaupt summierbare Tatsachen darstellen; ferner ob diese „Summen" — wenn sie bestehen — von uns erkannt werden können. Daß der Schopenhauersche „Beweis" aus der negativen Natur der Lust, die als „Befriedigung eines Bedürfnisses" immer nur Aufhebung der Unlust sei (also auch Mitfreude

gestellt. Wir halten uns an das Mitgefühl überhaupt, das ja in Mitleiden und Mitfreuen dasselbe ist.

Entscheidend für strikte Ablehnung der metaphysisch-monistischen Theorien ist für uns die Tatsache, daß die „Distanz" der Personen und ihr einseitiges wie gegenseitiges Verschiedenheitsbewußtsein im echten Mitgefühl, und zwar in seinen beiden Komponenten „Nachfühlen" und „Mitgefühl" (im engeren Sinne) durchaus phänomenal erhalten bleibt. Gerade das (echte) Mitgefühl ist weder Ansteckung noch Einsgefühl. Selbst im Miteinanderleiden „desselben" Unwertverhaltes und „derselben" Qualität des Gefühlszustandes — also in dem extremen Fall von Mitgefühl, in dem Nachfühlen und Mitgefühl noch ungeschieden sind, bleiben die Funktionen des „Fühlens von Etwas" verschieden und ist das Verschiedenheitsbewußtsein ihres getrennten Ausgangspunktes (von 2 oder 3 oder x) individuellen Ichen her im Phänomen mitgegeben.

Schon dieser phänomenale Tatbestand enthält weder eine Erkenntnis davon, daß die Personen nicht selbständige Realitäten seien, sondern nur Modi oder Funktionen eines überpersonalen Geistes, noch gibt er Anlaß, zur Erklärung der realen Möglichkeit des Phänomens, auf den metaphysischen Bestand eines überpersönlichen und überindividuellen geistigen Seins zu schließen. Im Gegenteil verbietet das Phänomen jede Metaphysik, die eine reale substantielle Verschiedenheit der konkreten Aktzentren, die wir „Personen" nennen, zugunsten eines metaphysischen Ens aufheben würde.

Ja, wir müssen noch viel weiter gehen: Personen sind — auch wenn wir von ihren Leibern und deren Verschiedenheiten im Raumzeitsystem absehen und ferner absehen von allem, was ihren möglichen Bewußtseinsinhalt (aller möglichen Bewußtseinssphären der Innen-Außen-Mitwelt) in sich verschieden macht, immer noch durch das Sosein ihrer selbst als konkrete Aktzentren verschieden. Sie wären es also auch dann noch, wenn ihre Leiber und ihr gesamter Bewußtseinsinhalt zu vollständiger „Dek-

---

Aufhebung von Mitleid) irrtümlich ist, ist längst erwiesen. Vgl. hierzu auch „Formalismus in der Ethik", S. 361, ferner: „Vom Sinn des Leidens" in meinem Buche „Krieg und Aufbau".

kung" gebracht werden könnten. Ja, sie sind die einzigen Fälle „selbständigen Daseins" (Substanzen), die ausschließlich in sich selbst individuiert sind. Gerade weil sie nicht durch Raum und Zeit, Zahl und Menge (bei sonstiger Identität des Soseins) noch individuiert sein können — wie Körper z. B. —, sondern als pure Aktzentren über Raum und Zeit erhaben sind (wie immer sie durch die Vermittlung der den Leib aus totem Material aufbauenden Lebenskraft in die objektive raumzeitliche Welt hineinwirken können), müssen sie und können sie nur durch ihr pures Sosein selbst (ihr personales „Wesen") verschieden sein. Körper und auch noch Leiber können soseinsidentisch sein und doch realiter verschieden durch ihre verschiedene Lage im Raumzeitsystem. „Personen" sind real verschieden in letzter Instanz nur, weil sie soseinsverschieden, d. h. weil sie absolute Individuen sind. Die Lehre Schopenhauers, daß die raumzeitliche Ordnung das einzige principium individuationis bilde, ist daher eine ganz irrige Lehre[1]. Nicht also auf Wesensidentität der Personen weist das Mitgefühl hin, wie Schopenhauer und Hartmann lehren, sondern gerade die pure Wesensverschiedenheit (als letzter Grund auch ihrer reellen Daseinsverschiedenheit) setzt das echte Mitgefühl sogar voraus. Das Dasein eines Gefühls — etwa als Inhalt eines überindividuellen Geistes oder Universalbewußtseins, an dem nur zwei Personen gemeinsam teilhätten, in ihm sozusagen zusammengewachsen wären, wäre kein Mitgefühl. Und wenn es — wie wir sahen — gerade die Leistung des echten Mitgefühls ist, in der Aufhebung der solipsistischen Täuschung die Erfassung der gleichwertigen Realität des „alter" als des „alter" zu erfassen, so kann es nicht gleichzeitig die dunkle Erkenntnis sein, daß weder das ego, noch das alter real existieren, sondern nur ein Drittes, dessen Funktionen sie seien.

Das Einzige, was das Mitgefühl als Datum für eine Metaphysik bedeutet, kann daher nur die Disponierung zu der Einsicht sein, daß selbständig existierende Personen im Verhältnis zueinander auch ontisch zu einem Leben der Gemeinschaft „bestimmt" und aufeinander teleologisch hingeordnet sind (unabhängig von dem tat-

1 Natürlich noch aus ganz anderen Gründen, die hier nicht aufgeführt werden.

sächlichen Bestand und Maß ihres Zusammenlebens). Diese ontische „Bestimmung" ist es, die im Mitgefühl zugleich intuitiv nach der Seite der harmonischen Wertergänzung der Menschen hin erfaßt wird und die sich zugleich bewußtseinsförmig im Mitgefühl äußert. Und nun folgt allerdings: da eine wesensteleologische Beziehung gegenseitigen Füreinanderbestimmtseins (im Unterschied zu einer empirisch zufälligen, eventuell mechanisch und assoziativ erklärbaren teleologischen Beziehung) eine über alle endliche Personen erhabene, Zweck und Bestimmung setzende Vernunft notwendig fordert, die — indem sie das Dasein der Personen kausierte, — ihr je in sich individuiertes Sosein gleichzeitig als Idee dachte, — wird das reine Mitgefühl, eben da es nicht assoziativ genetisch erklärbar ist, zum Mitfundament eines Schlusses auf einen und denselben Schöpfer aller dieses Gefühles ursprünglich teilhaftigen Personen. Wenn also das Mitgefühl metaphysisch verstanden werden soll, so ist es im Gegensatz zu Einsgefühl und zu Gefühlsansteckung, die sich auch in der Tierwelt finden, ein Hinweis nicht auf eine pantheistisch-monistische, sondern auf eine theistische (eventuell panentheistische) Metaphysik des Weltgrundes.

Wie die im Mitgefühl gegebene phänomenale Distanz eine monistisch-metaphysische Erklärung und nicht minder eine kognitive Unterstützung einer monistischen Metaphysik ausschließt, so widerstreitet dieser Auffassung auch die Tatsache der unaufhebbaren Doppeltranszendenz sowohl der (wesens)individuellen Person des Andern, welche die mitgefühlten Gemütszustände „hat", als der absolut intimen Person des Andern, von der wir a priori auch bei maximaler „Nähe" des Andern wissen: ebensowohl, daß sie wesensnotwendig da ist, als daß sie allem möglichen Miterleben absolut verschlossen bleibt. Das Bewußtsein, daß wir endliche Menschen nicht ganz einander „ins Herz" sehen (nicht einmal unser eigenes „Herz" ganz und adäquat zu erkennen vermögen, geschweige das „Herz" eines Anderen), ist als wesentliches Bestandstück allem Erleben des Mitgefühls (ja sogar aller spontanen „Liebe") phänomenal mitgegeben; und nicht minder ist mitgegeben, daß auch die nachgefühlten realen Gefühle des Andern außer aller solcher qualitativen möglichen Verschiedenheit von

den Qualitäten der Nachfühlung, die auf Verständnistäuschung oder Inadäquatheit des Verstehens beruhen können — also auch im Falle ideal vollkommenen Nachfühlens — noch eine qualitative Differenz besitzen, die wesensmäßig niemals in mögliches Verstehen eingehen können: Das ist diejenige qualitative Verschiedenheit, die schon allein darin wurzelt, daß verschiedene individuelle Personen sie fühlen[1]. So ist das absolute Individuum wie die absolut intime Person im Menschen im Sinne des Verstehens wesensmäßig transintelligibel (nicht also nur „arational" und „ineffabile"). Nur das evidente Wissen um den Bestand des absoluten Individuums X und der Sphäre der absolut intimen Person Y besteht noch im Erlebnis selbst — ohne daß dieses X und Y je mit letztem Verständnisgehalt ausgefüllt werden kann. Der alte englische Scherz, daß — wenn Herr „Müller" und Herr „Meier" miteinander sprechen, immer nur Müllers Müller mit Meiers Meier, dazu Müller immer nur zu Müllers Meier, Meier immer nur zu Meiers Müller spricht, während den „wirklichen" Müller und Meier und den „ganzen" Sinn ihres Gespräches nur der allwissende Gott voll überschaut und gleichsam hört, ist leider etwas mehr als ein schlechter Scherz. Es kommt ihm wörtliche Wahrheit zu[2]. Daß aber diese phänomenalen Tatsachen eine monistische Deutung des Mitgefühls streng ausschließen, ist ohne weiteres selbstverständlich.

Das Mitgefühl ist — gleichgültig ob es Mitfreude oder Mitleid ist — (aufgebaut auf Nachfühlen) wesensmäßig ein „Leiden", nicht ein spontaner Akt — ferner eine Reaktion, keine Aktion. Das aber hat für unsere Frage noch mehr zur Folge als das eben Gesagte. Es folgt daraus, daß das Mitgefühl nicht einmal die Verständnisgrenze aus sich heraus bis zur absolut intimen Person vorzuschieben vermag (wie es die spontane Liebe noch im Falle ihrer reinsten Geistigkeit vermag); daß es vielmehr sogar schon vor der relativ intimen Person — die, je nachdem

1 Personen sind als solche nur darum „Einzel"personen, weil sie „individuelle" Personen sind. Nur durch die Mannigfaltigkeit ihres Soseins können sie ja überhaupt eine „Vielheit" bilden.

2 Sehr Treffendes findet sich in diesem Punkt in dem höchst wertvollen Buche Nikolai Hartmanns „Metaphysik d. Erkenntnis" (1921), S. 156 u. S. 265.

es sich um Bekanntschaft, Kameraderie, Freundschaft, Ehe, ferner Gesellschaft, Gemeinschaft, Nation, Kulturkreis usw. — kurz, je nachdem es sich um die Artqualität des Bandes handelt, das Menschen verknüpft, eine verschiedene „Fülle" des in dieser „Form" Verstehbaren in sich enthält, sozusagen stehen bleiben muß, ohne diese Grenze von sich aus in die Richtung der absolut intimen Personsphäre hinaufschieben zu können. Das Mitgefühl „folgt" eben nur der Art und Tiefe der Liebe[1]. Einen Formwechsel der Beziehung von „peripherer" zu „tiefer" Beziehungsart z. B. vermag also das Mitgefühl gar nicht zu bestimmen. Als Stoffquelle für das „Verstehen", das es in seiner ersten Komponente (also Nachfühlen) herbeiführen kann, bleibt es nach Art und Grad immer beschränkt auf die besondere Natur des Bandes und seiner Form, das die Fülle dessen schon vorher bestimmt hat, was relativ intim und daher unverstehbar bleibt. Erst die spontane Liebe vermag diese Grenze — im äußersten Falle bis zur absolut intimen Person — zu verrücken und damit ein Band von einer Form in eine andere Form aktiv überzuführen[2].

### 3. Die Liebe und die metaphysisch monistischen Deutungen

Obzwar wir Liebe und Haß erst im Folgenden behandeln, sei um der Einheit des Zusammenhanges willen schon hier die Frage gestellt, ob nun die Liebe als Phänomenon eine metaphysisch-monistische Deutung fordert und verträgt. Hören wir für Viele E. v. Hartmann: „Wir haben oben (S. 266—297 in dem „Das Moralprinzip der Liebe" überschriebenen Kapitel, in dem die Liebe auf „Identifikation" des Geliebten mit dem Liebenden, als „Erweiterung der Selbstsucht" durch Aufnahme des Anderen in das eigene Selbst beschrieben wurde) gesehen, daß der tiefste Sinn der Liebe der ist, den Geliebten so zu behandeln, als ob er mit dem eigenen Ich seinem Wesen nach identisch wäre; ist nun aber diese instinktive Voraussetzung der Liebe eine Illusion, so ist es auch die ganze Liebe, die in dieser Voraussetzung wurzelt. Soll hingegen die Liebe unter allen instinktiven moralischen Triebfedern als die höchste

1 Vgl. dazu das später Folgende.

2 Viel Richtiges steht hierüber auch bei E. v. Hartmann a. a. O.

edelste und göttlichste gelten, dann darf sie und ihre fundamentale Voraussetzung auch keine Illusion sein; dann müssen wir in ihrer gefühlsmäßigen Antizipation und partiellen Verwirklichung des Prinzips der Wesensidentität der Individuen eine unbewußt inspirierte Ahnung sehen, die auf den absoluten Grund der Sittlichkeit und seine Wahrheit prophetisch hinweist." (S. 793.)

Ferner heißt es: „Die Liebe ist gefühlsmäßig und partiell das Nämliche, was die Einsicht in die Wesensidentität der Individuen theoretisch und universell ist; die Liebe beschränkt die Anwendung des absoluten Moralprinzips der Wesensidentität zwar auf wenige Personen, aber sie gewährt für diese auch die gefühlsmäßige Garantie der praktischen Durchführung, während die bloß theoretische Einsicht in die universelle Wesensidentität erst danach ringen muß, mit Hilfe des Vernunfttriebes oder des religiösen Gefühls eine praktische Motivationskraft zu gewinnen. Die (bloß theoretische) Einsicht in die Wesensidentität macht den Egoismus zwar theoretisch zur Illusion, aber sie läßt ihn praktisch zunächst unberührt und läßt deshalb auch die Aufgabe bestehen, diese tatsächliche Macht in den Fällen, wo sie aktuell werden will, zu bekämpfen und zu brechen; die Liebe hingegen ist sich ihres metaphysischen Grundes gewöhnlich gar nicht bewußt und trotzdem ist sie dem Geliebten gegenüber die instinktive und reelle Überwindung des Egoismus und in um so höherem Grade, je stärker sie ist. Das absolute Moralprinzip der Wesensidentität stellt eine allgemeine sittliche Aufgabe (die Überwindung des Egoismus zugunsten des in allen Individuen identischen Einen Wesens): die Liebe ist bereits die gesuchte Lösung, wenn auch nur im partikularen Sinne, weil ihr die Allgemeinheit der Aufgabe, ja vielleicht die Aufgabe selbst gar nicht bekannt ist." (S. 793 bis 794.)

Über das Verhältnis von Mitgefühl und Liebe heißt es: „Im Mitgefühl flackert das All-Einheits-Gefühl der Wesen nur auf, um rasch genug wieder im trüben Qualm des Egoismus zu ersticken; in der Liebe aber bricht es zur ruhigen stetigen Flamme durch, die mit ihrer Glut das Leben erwärmt. Das Mitgefühl ist eine passive rezeptive Affektion durch wahrgenommene passive Gefühlszustände in Anderen; die Liebe ist eine aktive spon-

tane Sehnsucht zur praktischen Verwirklichung des Identitätsgefühls." (S. 271.)

In dieser Auffassung ist aber schon Hegel v. Hartmann vorhergegangen. Er hat über die Liebe besonders eingehend sich ausgelassen in den theologisch-historischen Fragmenten seiner Jugendzeit, die W. Dilthey neuerdings in seiner schönen „Die Jugendgeschichte Hegels" betitelten Abhandlung genau auseinandergesetzt hat (W. Dilthey Ges. Schriften IV. Band). Die Liebe ist für Hegel „die Empfindung des Ganzen" (S. 95 a. a. O.). „Sie ist ein Gefühl des Lebendigen und als Lebendige sind die Liebenden Eins" (S. 98 a. a. O.). „Aus dem einzelnen Gefühl drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit selbst zu finden. In der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit Desselben." Auch die Gottesliebe beruht für Hegel auf der Wesensidentität des menschlichen und göttlichen Geistes, der sich in der Religion im Menschen seiner selbst nur bewußt wird. „Gott lieben ist, sich im All des Lebens, schrankenlos im Unendlichen fühlen." Der evangelische Satz: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" besage nicht „ihn so sehr lieben als sich selbst (dem Grade nach); denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; sondern liebe ihn, als der du ist; ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren, nicht schwächeren Lebens" (S. 81 a. a. O.).

Hegel wie Hartmann weisen daher (wie schon Spinoza, für den die Liebe der Menschen zueinander und zu Gott nur ein „Teil der Liebe" ist, mit der Gott sich ewig selbst liebt und für den es wohl eine Liebe des Menschen zu Gott, den „amor intellectualis Dei", nicht aber eine Liebe Gottes zum Menschen geben soll) die theistisch-metaphysische Deutung des Liebesphänomens scharf und bestimmt zurück[1].

Wir haben diesen und analogen Deutungen entgegenzusetzen, daß sie das Phänomen der Liebe nicht „retten", sondern geradezu zerstören. Es ist eben nicht der „tiefste Sinn" der Liebe, den

1 Siehe E. v. Hartmann „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", bes. gegen Schluß des Werkes.

Andern so zu nehmen und zu behandeln, als wenn er mit dem eigenen Ich identisch wäre. Liebe ist eben nicht bloße quantitative „Erweiterung der Selbstsucht" — ist nicht das Verhältnis irgendwelcher Teile eines Ganzen, das als „Ganzes" nur seine (egoistische) Selbsterhaltung, seine Selbstförderung oder sein Wachstum anstrebte. Das alles ist eine evidente Fälschung des Phänomens. Es sind die toto coelo und wesensverschiedenen Tatsachen der Einsfühlung, und zwar der von uns hervorgehobenen Unterart der Einsfühlung, der idiopathischen Einsfühlung, die eine Beschreibung nahelegen würden, wie sie uns von Hegel und Hartmann von der Liebe gegeben werden. Wenn ich Jemanden so nehme, fasse, behandle, „als ob" er mit dem eigenen Ich wesensidentisch wäre, so heißt dies erstens, daß ich einer Realitätstäuschung, zweitens, daß ich einer Soseinstäuschung verfallen bin. Das Erste ist klar. Da ja in diesem Augenblick seine Realität als „Anderer" im Phänomen aufgehoben wäre, so gäbe es eine echte Wesenheit „Fremdliebe" überhaupt nicht, sie wäre nur ein zufälliger psychogenetisch erklärbarer Unterfall des Wesens Selbstliebe, ja — da hier Liebe als ein von seinem Richtungsgegenstand z. B. „ich selbst" oder ein „Anderer" und dessen Wechsel unabhängiger Aktcharakter, verschieden von allem z. B., was Haß ist (der selbst wieder Selbsthaß und Fremdhaß sein kann), gar nicht gesehen und anerkannt wird — sogar der Selbstsucht. Gerade dieses Verhalten ist eine gewalttätige emotionale Aufhebung und Entmündigung des Nebenmenschen — wie sie ja auch tatsächlich bei idiopathischer Einsfühlung vorliegt. Aber auch das Zweite ist klar. Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende „Eingehen" auf die andere, von dem eingehenden „Ich" soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene; und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung „ihrer" Realität und „ihres" Soseins. Sehr tief und schön singt der indische Dichter R. Tagore, den plötzlichen Wechsel von (erotischer) Gebanntheit und Sehnsucht nach freier Liebeshingabe malend:

„Befrei mich von den Banden Deiner Süße,
Lieb! Nichts mehr von diesem Wein der Küsse.
Dieser Nebel von schwerem Weihrauch erstickt mein Herz.

Öffne die Türen, mach Platz für das Morgenlicht.
Ich bin in Dich verloren, eingefangen in die Umarmungen Deiner Zärtlichkeit.
Befrei mich von Deinem Zauber und gib mir den Mut zurück, Dir mein befreites Herz darzubieten."

(R. Tagore: Der Gärtner)

Dieses Freiheitgeben, Selbständigkeitgeben, Individualitätgeben und -nehmen ist der „Liebe" wesentlich; in ihr konstituiert sich im Phänomen klar und scharf das aus der Einsfühlung allmählich wieder auftauchende Bewußtsein von zwei verschiedenen Personen; und dieses Bewußtsein ist nicht eine bloße Voraussetzung der Liebe, sondern auch ein im Laufe ihrer Bewegung allererst Vollherauswachsendes. Es ist das Moment, das wenigstens die spezifisch menschliche geistige und seelische Liebe am schärfsten scheidet von der „Bezauberung" — wie der Dichter sagt — d. h. von Vorformen der Suggestion und Hypnose. Diese Freiheit der Liebe (die nichts mit Willkür oder auch Wahlfreiheit, überhaupt nichts mit Freiheit des Wollens zu tun hat), die vielmehr wurzelt in der Freiheit der Person gegenüber der Gewalt des Trieblebens überhaupt, wird in der monistischen Metaphysik ganz aufgehoben. Man sieht sofort: hier ist zugunsten der spezifisch vitalen Einsfühlungserscheinungen eine ganze Wesensklasse von Liebesemotionen ignoriert und verkannt. Endlich ist auch hier die Grenze der absolut intimen Person, deren Grenzbewußtsein uns gerade erst, ja sogar ausschließlich in der tiefsten und vollkommensten Liebe allererst aufgeht und klar wird, vollständig ignoriert. Denn in bezug auf sie, die von Mensch zu Mensch unerkennbar ist, kann ja von „Einssein", „Einswerden", „Sicheinswissen" eo ipso keine Rede sein. Wenn also E. v. Hartmann sagt: „Wäre die instinktive Voraussetzung der Liebe — die Wesensidentität der Personen — eine Illusion, so wäre es auch die ganze Liebe," so sage ich umgekehrt: „Wäre die Verschiedenheit der Personen eine Illusion und wäre das die Liebe bei immer ehrfürchtigerer und zurückhaltenderer Annäherung an das absolut intime Selbst des ‚Anderen' begleitende, mit der Tiefe der Liebe steigende Verschiedenheitsbewußtsein des Soseins der Personen eine Illusion — gerade dann wäre Liebe selbst eine Illusion."

Die Liebe ist also noch weit weniger einer monistisch-metaphysischen Deutung fähig als das Mitgefühl — gerade weil sie so viel persönlicher, freier, selbständiger, spontaner und weit ausgeprägter „intentional" gerichtet ist als das Mitgefühl; weil sie es ist, die überhaupt erst an das absolut intime Selbst als ewige Grenze anstößt und es gleichsam erst in ihrer Bewegung „entdeckt". Und dem entspricht es nur, daß die klassischen monistischen Deutungen der Liebe bei den Indern und bei Schopenhauer auch allesamt dazu neigen, Liebe entweder im Mitgefühl aufgehen zu lassen oder sie aus Mitgefühl herzuleiten — wenn nicht gar schon mit dem Einsgefühl zu verwechseln.

### 4. Einsgefühl und Metaphysik

Wenn es also Sympathietatsachen gibt, die für die metaphysische Annahme ein und desselben übersingularen und überindividuellen Realen im Dasein und Sosein aller Menschen ernstlich in Frage kommen, so gehören also jedenfalls die Phänomene des Miteinanderfühlens, des Nachfühlens und des Mitgefühls, ferner die Erscheinungen der Liebe (sensu stricto) zu diesen Tatsachen sicher nicht. Noch viel weniger würde ich — etwa so wie H. Driesch an vielen Stellen seiner Werke — das sittliche Bewußtsein überhaupt, das Gewissen, das Pflichtgefühl usw. als „Zeichen überpersonaler Ganzheit" und echter „Evolution"[1] im Unterschiede zu „Kumulation" in der Entwicklung der Lebewelt, resp. der Menschheitsgeschichte ansprechen. Das sittliche Bewußtsein bestimmt mit — mindestens — gleicher Ursprünglichkeit ein bestimmtes wertvolles und (ideal) seinsollendes Verhältnis jedes Menschen zu Gott und zu sich selbst (z. B. echte Eigenwerte und Pflichten zu Gott und zu sich selbst), als es Verhältnisse zu Anderen und zur Gemeinschaft bestimmt. Das sittliche Phänomen ist keine wesentlich oder gar ausschließlich „soziale" Erscheinung. Es bliebe auch, wenn die Sozietät wegfiele, bestehen. Das Verhältnis zu Anderen oder zur Gemeinschaft ist dem Bestande des sittlichen Phänomens überhaupt nicht wesentlich. Erst wenn und soweit es Gemeinschaft gibt, — gewiß kann deren Bestand überhaupt zugleich eine mit dem vernünftigen Bewußtsein selbst schon ge-

1 S. H. Driesch: Philosophie des Organischen, 2. Aufl., S. 551.

setzte Wesenswahrheit sein, nicht ein bloß zufälliges Faktum und ist es auch nach unserer oft ausgesprochenen Meinung — liegen in ihm auch notwendige Forderungen, die sich auf unser Werthalten und Verhalten zur Gemeinschaft beziehen. Der Kern aber aller theoretischen Ethik, die Lehre von der objektiven Rangordnung der Werte kann ohne jeden Hinblick auf den Bestand der Tatsache „Ich und Anderer", „Individuum und Gemeinschaft" aufgebaut werden und gilt für den Menschen als Menschen — also auch für den Einzelnen und für die Gemeinschaften (Kollektiva jeder Art). Jede soziale Fundierung der Begründung der Ethik ist aufs strengste abzulehnen — damit auch jede Fundierung in einer Metaphysik des sozialen Phänomens und der etwa hinter ihm liegenden realen „Ganzheit".

Anders, und ganz erheblich anders scheint es uns aber zu stehen mit jener weitschichtigen Erscheinungsgruppe, die wir im Kapitel über das „Einsgefühl" abgehandelt haben — einer Tatsachengruppe, die sittlich als solche zunächst irrelevant ist, aber vielleicht metaphysisch um so bedeutsamer. Und da liegt es auch schon in der gekennzeichneten allgemeinen Natur dieser Tatsachen echter phänomenaler Identifizierung, von selber darauf hinzuweisen, für die Metaphysik von „was", d. h. für die Metaszienz von welcher Seinsregion sie in Frage kommen können: Nämlich ausschließlich für die Metaphysik des Lebens, nicht aber für die Metaphysik des Geistes, des Menschen, seiner Geschichte; nicht auch an erster Stelle für die Metaphysik der toten Welt[1]. Erst unter Voraussetzung der möglichsten Ausschaltung der Aktualität des geistigen Wachbewußtseins und des Körperempfindungsbewußtseins, deren erstes die menschliche Person in sich selbst individuiert, deren zweites sie als „diese" Leibeinheit aber „singularisiert", konnten ja Phänomene dieser Art auftreten; erst unter möglichster (natürlich nie voll erreichbarer) Isolierung der Vitalschicht des Menschen im Unterschied und

1 Nur wenn die Metaphysik in ihrem Resultat auch die „tote Welt" von der lebendig-organischen Welt als abgeleitet zu betrachten hätte, ihre Gesetzlichkeit (in der metaphysischen Ordnung natürlich allein) auf Vitalgesetzlichkeit zurückführen würde, würde eine metaphysische Einsfühlung auch mit dem toten Kosmos möglich.

Gegensatz zur rein sensuell-mechanisch-assoziativen und zur rein noetischen Schicht des geistigen Bewußtseins. Ob es sich um Einsfühlung des Vitalzentrums der Hypnotisierten mit dem Vitalzentrum des Hypnotiseurs handelt[1], ob um das gegenseitige Verschmelzungsphänomen im Geschlechtsakt in „ein" rauschartig strömendes Leben, ob um die Einsfühlung der Mutter mit dem Kind (im Falle nicht der Mutterliebe, sondern des Mutter- und Brutpflegeinstinkts), ob um instinktives Mitleben und Mithaben des Lebensprozesses und der inneren Organisationsgestalt des Beutetiers und seiner besten Angriffspunkte, ob um die Einsfühlung im Massenphänomen und der Herde und Horde, ob um ekstatische Einsfühlung in das Leben von Gottheiten, ob um in Einsfühlung wurzelnde sukzessive Doppelicherscheinungen, ob um pathologische und Traum-Einsfühlungen und die gekennzeichneten Einsfühlungen der Primitiven — immer ist es dieselbe Schicht (Seins- und Bewußtseinsschicht), die bei der Einsfühlung phänomenal „eins" wird: eben die Vitalsphäre der Menschen, resp. der betreffenden Wesen.

Bestünden daher noch anderweitige, schwerwiegende Wahrscheinlichkeitsgründe, die uns die Annahme einer übersingularen und übersinnenhaften Lebensganzheit und insofern die reale Einheit alles universellen Lebens anzunehmen nötigten, so könnte zwar nicht mehr in Liebe und Mitgefühl, wohl aber in den Tatsachen des Einsgefühls (und des vitalen Einsbewußtseins überhaupt) ein subjektiver Bewußtseinsindex nicht nur für die Sachgeltung dieser metaphysischen Erkenntnis, sondern auch ein unmittelbares gefühlsmäßiges Innewerden dieser All-lebensrealität selbst gesehen werden. Es scheint uns daher ein zweifelloser Fortschritt über die alten monistischen Deutungen Hegels,

1 Daß die rein geistige Person des Hypnotisierten auch durch Hypnose und posthypnotische Suggestion qualitativ nicht ausgeschaltet oder verändert sondern nur in ihrer momentanen handelnden Auswirkung unterbrochen wird, das sittlich relevante Selbst des Menschen also durch sie gar nicht perturbiert werden kann, das zeigen die sicher festgestellten Tatsachen, daß z. B. Gewissensvorwürfe, -widerstände, ja selbst ein ganz verschiedenartiges sittliches Verhalten bei Suggestion „derselben" Situationen (z. B. brennendes Haus in dem ein Mensch zu verbrennen in Gefahr ist) an verschiedenen Charakteren trotz Hypnose bestehen bleibt.

Schopenhauers, Schellings, v. Hartmanns und der indischen Philosophie hinaus, wenn Bergson, Driesch, Becher u. A. die Bedeutung des ganzen Tatsachenbereiches des „Mithabens" überhaupt nur erwägen für die Frage der übersingularen Einheit des organischen Lebens und nicht mehr des „Weltgrundes". Freilich haben sie dabei die Phänomene selbst noch viel zu wenig geschieden und werfen daher Einsfühlung, Mitgefühl, Liebe, ja sogar „sittliches Bewußtsein überhaupt" so sehr zusammen, daß sie der Irrtumsgefahr einer monistischen Metaphysik auch des gesamten Seelen- und Geisteslebens verfallen: Um so mehr, als sie im Unterschied zu den allgemein philosophischen Ansichten des Verfassers die noetische Sphäre des Bewußtseins von der Vitalsphäre und beide Sphären von der assoziativ-mechanischen Sphäre nur sehr ungenügend scheiden. In dieser doppelten Beschränkung auf die metaphysische Einheit des organischen Lebens und auf die Tatsachen der echten Einsfühlung neige ich nun in der Tat zur Meinung, daß die Einsfühlung sowohl ein subjektiver Bewußtseinsindex ist für den metaphysischen Bestand der metaphysischen Einheit alles Lebendigen, als ein Innewerden ihrer (im Falle gegenseitiger Einsfühlung), als endlich die ontische Voraussetzung für die reale Möglichkeit dieses Phänomens. Ich gestehe aber, daß ich diese Meinung weder als streng erwiesen ansehe, noch ihr auch nur den Grad von Wahrscheinlichkeit zubilligte, den ich ihr tatsächlich zubillige, wenn mich nicht noch eine große Anzahl anderweitiger Gründe bestimmen würden, ein übersinguläres, über alle Arten und Gattungen des Irdisch-Organischen übergreifendes reales zieltätiges, auch alle empirisch-reale Entwicklung der Arten auseinander leitendes und lenkendes einheitliches universelles Lebens-Agens anzunehmen.

### 5. Einheit des Lebens

Die metaphysische Einheit des Lebens wird heute von so tiefgehend methodisch verschieden vorgehenden Forschern angenommen wie Bergson, Simmel, Driesch, Becher, O. Lodge. Um zunächst nur den Sinn unserer Hypothese von den Lehren der Genannten abzugrenzen, sei Folgendes hervorgehoben.

Ganz und gar verwerfen wir den metaphysischen Biologismus,

d. h. die Auffassung des Weltgrundes selbst als „élan vital", „Leben", „Alleben", „Allseele" usw., wie ihn Bergson, Simmel, O. Lodge u. A. vertreten haben. Der „Geist", „νοῦς" ist weder als erkennender, schauender und denkender, noch als emotionaler und volitiver „Geist" eine „Blüte des Lebens", eine „Sublimierung" des Lebens; keine Art und Form noetischer Gesetzmäßigkeit läßt sich auf die biopsychische Gesetzmäßigkeit der automatischen und (objektiv) teleoklinen Prozesse „zurückführen"; jede ist „autonom". Die Erkenntniswerte, die ethischen und ästhetischen Werte sind ferner keine Unterarten von Vitalwerten[1]. Die Seinsregionen und Gegenstandssphären, auf die alle echten noetischen Akte intentional hinzielen (darunter auch die Seins- und Gegenstandsregion aller Dinge und Prozesse vom Wesen des Lebens selbst), „sind" und bestehen sämtlich unabhängig vom Wesen und Dasein des Lebens und lebendiger Organisationen; nur dadurch kann das Leben selbst wieder ein Gegenstand der objektiven Erkenntnis und der Werterfassung werden. Wäre alles Sosein und Dasein oder wäre seine Erkenntnis „relativ" (dasein bzw. erkenntnisrelativ) auf das „Leben", so wäre Leben selbst unerkennbar. Gerade die Sphäre der geistigen Aktualität aber ist streng personal, substantiell und in sich selbst individuiert gegliedert hinauf bis zu Gott als der Person aller Personen. Demgemäß halten wir jede Lehre, die „Personen", d. h. konkrete geistige Aktzentren als „Modi", „Funktionen" eines Allgeistes, eines absolut unbewußten Geistes (v. Hartmann), eines transzendentalen absoluten Bewußtseins (Husserl), einer transzendentalen Vernunft (Fichte, Hegels „Vernunftpantheismus") seit Averroes verstehen will, für den größten aller metaphysischen Irrtümer. Die menschliche Person ist nicht erst individuiert durch ihren Leib, der vielmehr in letzter Linie selbst nur als ihr, der Person „zugehörig", als ihr unmittelbarster Herrschbereich aus allen möglichen Leibern ausgesondert werden kann; und sie ist nicht individuiert durch den Gehalt ihrer Akte und deren Inhalte und Gegenstände oder den Erinnerungs- oder sonstigen zeitlichen „Zusammenhang" ihrer Erlebnisse, son-

1 Siehe hierzu die Nachweise in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik" und meine Kritik der Lehren Spencers, Guyau's und Nietzsches, S. 283 u. s. F.

dern dieser gesamte Gehalt und Zusammenhang des Erlebnisstromes ist ja auch schon dadurch ein inhaltlich verschiedener, daß die in sich individuierten Personen in ihrem Sosein verschieden sind, denen er zugehört. Also ist die Person „erhoben" und in ihrer Reinheit „erhaben" über ihren Leib und über ihr und jedes andere „Leben", das nur irdische Daseinsbedingung und zugleich Materie ihrer Gestaltung ist.

Dahingegen ist uns das formbildende und vitale Reaktionen (Selbstbewegungen, Ausdrucksäußerungen, Handlungen) bestimmende Agens, das in unserer vitalen Bewußtseinssphäre uns selber unvollständig und inadäquat bewußt wird (z. B. im Lebensgefühl mit seinen Triebspezifikationen, resp. im Todesdrängen und seinen Triebspezifikationen) und das wir zugleich real setzen müssen, um alles nachweisbar Amechanische in den objektiv untersuchten Lebensprozessen zu erklären, ein und dasselbe Reale[1] und — worauf es hier ankommt — sowohl essentiell als existentiell und dynamisch vom Geiste und seiner personalen Gliederung geschieden. Kein substanziales, ein nur dynamisch kausales Einheitsband besteht uns zwischen Geist und Leben, Person und Lebenszentrum. Nur da wir dieses Verhältnis von Geist und Leben, Person und Lebenszentrum für nachweisbar halten (aus den wesensverschiedenen sinnhaften Verknüpfungsformen der „freien" geistigen Prozesse und der nur objektiv teleologisch sinnvollen, aber nicht sinnhaften automatischen Natur der vitalpsychischen Prozesse), ist es möglich und notwendig, auch eine wesensverschiedene Mannigfaltigkeits- und Einheitsgliederung für Personzentren und Lebensagentien anzunehmen. Denn wären sie substantial identisch (wie z. B. die thomistische Scholastik lehrt), so gäbe es nur das Entweder — Oder: Entweder ist bei Annahme einer Ureinheit der Lebensentelechie auch der Geist in allen Personen real derselbe Geist oder es gibt ebensoviele voneinander unabhängige Lebenszentren, als es ohne Zweifel voneinander unabhängig existierende Geister gibt. Besteht dagegen nur die dynamische Verknüpfung von Geist und Leben, so könnte es auch sein, daß trotz

1 Diese Auffassung ist in neuester Zeit zuerst von E. v. Hartmann, später auch von H. Driesch vertreten worden. (Vgl. „Philosophie des Organischen", 2. Aufl.); ferner Driesch „Leib und Seele".

der persönlichen Substanzialität der individuellen Geister das Leben in allen Personen (in einem noch zu eruierenden Sinne) metaphysisch ein und dasselbe Leben sei — wenn auch in seinen dynamischen Richtungen mannigfaltig gegliedert. Durch die echten Wesenheiten und Ideen des organischen Reiches (wie sie eine ideale morphologische Systematik zu entwickeln hätte) kann diese dynamische Richtungs- und Funktionsmannigfaltigkeit genauer bestimmt werden.

Auf diese metabiologische Frage von der Einheit und Vielheit (und der Art der Mannigfaltigkeiten) des den Lebenserscheinungen zugrundeliegenden Agens kann natürlich in dieser Abhandlung nicht eingegangen werden. Die Lehre und phänomenologisch wie positiv-wissenschaftlich begründete Theorie von der „Einheit des Lebens", die wir seit Jahren ausgearbeitet und in akademischen Vorlesungen in München und Cöln bereits vertreten haben, wird an anderer Stelle veröffentlicht werden.

## *V. Die kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte*

Man hat die Formen des indischen Ethos in Brahmanismus, Buddhismus und das Ethos der ihnen eng verwandten Lehre des Laotse häufig ein Ethos grenzenlosen Mitgefühls — vorzüglich Mitleidens mit allen Kreaturen, ja der ganzen Welt genannt. Richtig daran ist auf alle Fälle, daß es kein Ethos der Liebe ist, weder eine akosmistische geistige Liebesmystik wie das Ethos des frühchristlichen asketischen, weltindifferenten Christentums; noch darstellt ein Ethos der Gottes- und Weltliebe wie die, Gottes- und Weltliebe zur „Liebe der Welt in Gott" ausgleichende Anschauungs- und Fühlweise des Hochmittelalters; noch endlich pantheistisches Liebesethos wie das rauschende und rauschvolle Liebesethos von G. Brunos „Heroischer Liebe", Spinozas kühlem, geistigen „Amor Dei intellectualis", Schellings und Goethes Liebesethos. Was Buddha an der Liebe positiv schätzt, das ist — wie ich anderwärts gezeigt[1] — nur dies, daß sie eine „Erlösung des Her-

1 Vgl. meine Abhandlung über „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen usw." und über „Liebe und Erkenntnis". Vgl. zum Folgenden: Pischels Buddha

zens" sei — nicht aber seine positive Beseligung und daß sie mit der gleichsam „zufälligen" Folge ihrer hilfreichen fremddienlichen Taten eine Technik darstelle, durch die der Mensch seine individuelle Ichverschlossenheit, ja im höchsten Stadium der „Versenkung" seine Individualität und Person überhaupt selber loswerde. Nur das „Von weg" in der Liebe, nicht das „Hin zu", also die in ihr mitgelegene Selbstentäußerung, Selbstverleugnung, Selbstentsagung bis zur Selbstpreisgabe, für deren Betätigung das andere Wesen nur exemplarische „Vorwände" bildet, wird geschätzt und in den vorgeschriebenen Techniken geübt. Darum gibt es hier weder „Gottesliebe", noch echte, von Egoismus verschiedene „Selbstliebe". Das erste gibt es nicht mehr, wenigstens im Buddhismus, weil es ja keinen Gott gibt; das Letztere gibt es nicht, weil es ein individuelles geistiges Selbst nicht gibt, das der Liebe zu seinem Heile gleich würdig wäre wie das geistige Selbst des Anderen. Buddhistische Entwirklichungstechnik will gerade die Realität des eigenen Ich zur Schattenhaftigkeit des fremden Ich herabdrücken, nicht wie die christliche Personliebe des „liebe Gott über Alles und Deinen Nächsten als Dich selbst" die Realität des fremden Ich bis zur Realität des eigenen „in Gott" erheben. Trotzdem bleibt das Wertziel dieser Liebe ein durchaus individuelles, ja solipsistisches insofern, als die Auflösung und Annihilation, die Irrealisierung der Realität und des Soseins des Liebenden, nicht aber eine Wertförderung und -bejahung des Geliebten der eigentliche „Sinn" der Liebe ist — ein Verhalten des „Heiligen", das für die Anderen im höchsten Falle exemplarische Bedeutung hat. Eine ähnliche, jedoch minder radikale Form des negativen Liebesethos ist — aber unter Festhaltung theistischer Weltanschauung — im Abendlande meines Wissens auf christlichem Boden nur zweimal in die Erscheinung getreten: in Meister Ekkeharts Abgeschiedenheitsmystik und in der quietistischen Liebesbewegung der Molinos, Fénelon, Madame Guyon, wie sie am schärfsten Fénelon in seiner eigenartigen Abhandlung von der „Amour pur" zusammengefaßt hat — jener Lehre, der Bossuet entgegentrat und die dann von der Kirche offiziell verurteilt wurde.

---

in „Natur und Geisteswelt"; Heiler, „Die buddhistische Versenkung", bes. aber die von K. E. Neumann übersetzten Reden Gotamo Buddhos.

Auf alle Fälle ist jene selber nur negative „Erlösung des Herzens", als die Buddha ständig die „Liebe" bezeichnet, noch nicht der Endzustand der „via perfectionis" des heiligen Mönches, sondern erst die „Erlöschung" des Selbst, seine Irrealisierung, Annihilierung, Auflösung, so wie es die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung des Pali-Kanons in immer wiederkehrenden Wendungen darstellen. Auch die reinste und geistigste Liebe gilt eben hier noch als ein, wenn auch noch so verfeinertes und sublimiertes „Anhangen", das sozusagen als letzte Phase des begierdemäßigen Anhangens an die Welt (resp. an die Götter) durchschnitten wird, wenn es dem person- und individualitätsfreien reinen Subjekt gelingt, die volle Welt-, Gott- und Selbstentfremdung herbeizuführen und damit endgültig „herauszutreten" aus dem Kausalzusammenhang der Wirklichkeits- und Leidensverkettung[1]).

Daß aber das indische Ethos — wie A. Schopenhauer sehr irrig annahm — ebensowenig ein echtes Mitgefühlsethos ist — mit der spezifischen Note des Mitleidens — erscheint mir ebenso klar, obgleich dieser Satz viel weniger anerkannt ist. Einen strengen Beweis sehe ich darin, daß der Umkreis der Gegenstände dieses Mit-leidens nicht wie jener des abendländischen, „echten", das Innehaben der geistigen Individualität bereits voraussetzenden Mitgefühls primär der Mensch ist (und das höhere Tier etwa nur soweit es dem Menschen gleicht), sondern alles Lebendige überhaupt (also auch Tier und Pflanze um ihrer selbst willen), ja in letzter Linie das Wirklichsein der ganzen Welt überhaupt, das ja mit Leiden (dem großen einen Weltleiden) identisch ist an Umfang. Der Panvitalismus ist dabei schon vorausgesetzt. Denn nur Lebendiges „leidet". Während das echte „Mitgefühl" für das christliche Ethos des Abendlandes teils prädisponierende Funktion für die spontane, auf positive Werte gerichtete Liebe ist, teils als tiefer dringendes Mitgefühl deren Folge, ist hier „Liebe" nur eine erste Station auf dem Wege zum Sichhineinleiden in den universellen Leidensschmerz des außerwesenhaften „Wirklichen" überhaupt. Tatsächlich haben wir im indi-

1 Vgl. Karl Eugen Neumanns ausgezeichnete Übersetzung, München 1921, bes. dritte und vierte Rede des fünften Teils.

schen Ethos also eine erste Form echten Einsfühlungsethos vor uns — und zwar die spezifische Ethosform des negativen kosmischen Eins-fühlens, d. i. des Einsleidens. Die große eine, solidarische Leidensgenossenschaft aller Dinge — nur darum „leidend", da sie überhaupt real sind und nicht nur irreales „Wesen" — ist der Kern dieses Ethos. Zwei Dinge setzt dieses Ethos leidender Einsfühlung mit dem Urleiden des Kosmos voraus: Ein wesentlich anderes Verhältnis zur Natur, als es dem Abendländer eigen ist und die negative Wertauffassung des Realseins überhaupt (Omne ens est malum); — erst eine Folge dieses metaphysischen Uraxioms ist dann auch die von Schopenhauer aus Buddhas Lehre aufgenommene und gelehrte negative Natur des Lustgefühls überhaupt (es sei nur „Befriedigung" eines Dranges, Triebes, Bedürfnisses, d. h. Stillwerdung und Aufhebung eines ruhelosen Drängens). Das „andere" Verhältnis zur Natur ist neuerdings von R. Tagore in seinem Buche „Sādhanā" am Anfang gut angedeutet worden. Als Waldvolk lebte der Inder — im Gegensatz zur städtischen antiken und christlichen Welt — nicht in der Einstellung primären nordeuropäischen Herrschafts- und Lenkungswillens gegenüber der Natur, auch nicht in distanzierter Bewunderung und Liebe zu ihren plastischen Formen und Gestalten wie der Grieche, sondern er lebt „in" ihr, d. h. in vitaler Einsfühlung mit ihr und ihrem als universal angeschauten All-leben. Darum ordnet er auch den Menschen nicht dem Tier und der Pflanze an metaphysischem Rang und Sein über — sei es so wie Platon und Aristoteles als leuchtende Spitze der Aristokratie der Natur, sei es wie der Jude als ihr „Herr" und ihr Gott ebenbildlicher „König" (Schöpfungsgedanke), in dessen gottgewolltem Dienst alles übrige Leben, ja Dasein stehe —, sondern verkehrte mit den lebendigen Geschöpfen und dem auch im Anorganischen für ihn noch verborgenen Ausdruck von Leben als ihr „Bruder", „Genosse", „Freund", jedenfalls als Gleicher mit Gleichen, nicht in herabschauender, erbarmender Liebe (wie etwa in dem alttestamentlichen „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes"), sondern in Auge in Auge geradeaus blickender Richtung. Eine metaphysische — sei es substantielle, sei es nur funktionelle — Scheidung des Geistes vom Leben, ferner der „Persona" vom „leiblichen Vitalwesen" gibt es hier nicht — etwa so

wie es dem Aristotelischen Gedanken des „νοῦς ποιητικός" entspräche, geschweige den Grundlehren eines Thomas, Descartes, Kant. Denn auch die tiefe Verschiedenheit der genannten abendländischen Lehren hebt diese Identität nicht auf. Auch das hat Tagore richtig angemerkt[1]. Die Tattwamasitechnik („Das-bist-Du"-technik) wie die Netitechnik („Das bin ich nicht", „ist nicht mein Besitz"), ferner die Yogatechnik der Verwillkürlichung der automatischen Lebensprozesse und der durch sie ermöglichten Vergegenständlichung aller Organempfindungen und Organteile des Leidens sind nur drei zusammengehörige Techniken, die auf das gemeinsame Ziel der vollen Einsleidung mit dem Universum zusteuern: Die Yogatechnik entsingularisiert und universaliert das „reine Leben" im Menschen, indem sie zur Einsicht führt, der Leib sei nur ichfremder Gegenstand des Bewußtseins und Schauplatz des universalen Vitalflusses durch alles Da-Seiende hindurch; die Netitechnik aber hemmt die Partikularität der Selbstidentifizierung mit einem besonderen Gut, Menschen, Ding zugunsten der Einsfühlung mit dem Universum in seiner ungeteilten Ganzheit. Die Tattwamasitechnik, die jene beiden Techniken voraussetzt, ist unmittelbarste Vorbereitung des Aktus der Einsfühlung selbst. Da ferner das richtig angenommene Korrelatwesensverhältnis von „Wollen" (= Gier) und Realität hier an sich negativ gewertet ist, d. h. schon dies Eine das Dasein überhaupt verwerfen läßt, daß die Welt kein absolutes Schlaraffenland ist, resp. kein vollkommen logischer Sinnkosmos, daß sie möglichen Strebenswiderstand überhaupt, „zufälliges Sein" überhaupt, „Übel" überhaupt in sich birgt, so ist — zumal bei der Nichtunterscheidung zwischen Geist und Leben auch „geistiges Wollen" und „Drang" mangelhaft unterschieden bleibt — diese Einsfühlung notwendig auch Eins-leidung.

Nicht das Übel als objektives, transbewußtes Dasein und seine realen Ursachen soll daher wie innerhalb der abendländischen Zi-

---

1 Vgl. auch Th. Lessings Buch über „Europa", in dem der Gedanke der universellen Seinsdemokratie gut herausgearbeitet ist; ferner vgl. L. Ziegler: „Der ewige Buddho" und den Abschnitt „Die Mysterien der Gottlosen" im zweiten Bande des Werkes „Gestaltwandel der Götter" (Darmstadt, Reichl).

vilisation immer mehr vermindert und beseitigt werden (durch Handlung, materielle Technik, Erfindung, Naturwissenschaft usw.), sondern nur das Leiden an ihm soll — nachdem es voll und breit als Wesenheit alles Realen anerkannt ist — dadurch aufgehoben werden, daß aller „Widerstand" gegen das Übel, und zwar aller automatisch einsetzende psychische und physische Widerstand gegen es durch steigende innere aktive Herrschaft über möglichst alle psychophysischen automatischen Vitalprozesse und -reaktionen gebrochen wird. Auch das Dasein von einfachster Schmerzempfindung ist ja außer an dem normalen Reiz und Reizprozeß bis zur Endstelle im Zentralorgan noch geknüpft an ein Quantum unwillkürlich-automatischer, aber spontaner Aufmerksamkeit mit der Tönung des Wider-strebens (und wahrscheinlich einem der Aufmerksamkeit entsprechenden motorischen Nervenprozeß). Gelingt es, die Herrschaft des geistigen Wollens über das seelische Vitalzentrum als Sitz aller unwillkürlichen, triebhaften Aufmerksamkeit so weit auszudehnen, daß dieser spontane „Widerstand", der gemeinhin völlig unwillkürlich ist und jeder Lenkung durch den Geist entbehrt, lenkbar und abgestellt wird, so verschwindet — wie wir es bei den Techniken der Fakire sehen — auch die Schmerzempfindung selbst. Mutatis mutandis ist aber diese Kunst des vollständigen „Stillehaltens", der vollkommenen, im geistigen Sinne höchst aktiven „Duldung" auch Unlustgefühlen weit tieferer Schicht gegenüber anwendbar.

Diese Weltkonstitution des Alleidens aber braucht nur durch ein paar exemplarische Fälle wesensmäßig festgestellt werden (wie bei Buddhas Bekehrung); es bedarf dazu keiner quantitativen Bilanzrechnung von Lust und Leid. Nur die bewußte oder unbewußte Absolutsetzung der Vitallust in der Wertreihe kann zu dieser prinzipiellen Realitäts- und Willensverwerfung führen — als Umkippung des maximal leidenschaftlichsten Lebens- und Lustwillens — wie wir ja Analoges auch in den Endstadien der Epikureischen Schule, ferner beim Gründer des Trappistenordens, bei Schopenhauer (nur leider in der weit häßlicheren Gestalt des Entrüstungspessimismus) — wahrnehmen.

Ehe ich auf andere typische Formen kosmischen Einsfühlens

hinweise, sei nun gefragt, was konstitutiv zum kosmischen Einsgefühl gehört und wieweit wir eine innere Berechtigung seiner annehmen dürfen.

Kosmisches Einsgefühl kann es wesensmäßig nur geben, wenn in der Intention der Welt-anschauung die Welt als „Ganzheit", als ein Allorganismus gegeben ist, den „ein" Leben durchrinnt: Also im Falle einer „organologischen Weltansicht". Ist diese Voraussetzung in der Weltanschauung erfüllt, so gibt es neben den idealen und realen Beziehungen (z. B. Kausalität, Teleologie usw.) der Teile der Welt, welche die Philosophie und die Wissenschaft erforschen, noch eine ganz neuartige Relation, die so weit reicht, als es Reales vom Wesen des Lebens überhaupt gibt: die Relation des Lebens zum Ausdruck des Lebens — eine spezifisch „symbolische" Relation. Mit Totem, das auch als Totes gegeben ist, gibt es konstitutiv keine Einsfühlung (erst recht natürlich kein Mitgefühl; das Letztere ist viel selbstverständlicher als das Erstere). Nur wenn auch der tote Körper, seine Veränderung und Bewegung, sein Wirken und Leiden, sein Entstehen und Vergehen, in Formen der Anschauung und der Idee aufgefaßt ist, die unmittelbarer und reiner noch am Organismus in die Erscheinung treten, kann sich die Einsfühlung bis zur kosmischen Einsfühlung erheben. Nur dann sind alle Erscheinungen der Natur immer gleichzeitig ein wechselndes universelles Ausdrucksfeld dieses einen Weltorganismus und seines ungeteilten Allebens. Und für dieses Ausdrucksfeld gibt es dann auch notwendig eine universale Grammatik des Ausdrucks, eine kosmische Mimik und Pantomimik gleichsam, deren Gesetze geheimnisvoll in unserer Auffassung der Natur wirksam sind und die auch — wie die großangelegten Versuche von Novalis, Lavater, Goethe und Fechner zeigen — rational eruierbar sein müssen. Vom Ausdruckssinn (Expressio) springt das fühlende und strebende Ich dann unmittelbar (und nicht etwa durch einen Schluß) in das lebendige Zentrum der Dinge hinein und erlebt dessen Form, Gestalt, dessen anschauliche Attribute (Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw.) nur als die periphere Erscheinung und Grenze dieses seines so beschaffenen inneren Lebens. Wie Rodin (der durchaus Ausdrucks-

künstler ist im Gegensatz zum Formkünstler[1]) sehr schön sagt: Jedes Ding ist nur die periphere Grenze und Grenzgestalt der „Flamme", die es ins Dasein setzt.

Weltanschauungswissenschaftlich hat aber die organologische Weltauffassung nicht nur die gesamte außerabendländische Völkerwelt bis heute so gut wie vollständig in irgendeiner ihrer tausendfältigen Formen beherrscht, sondern sie beherrschte prinzipiell auch noch den Hauptzug des gesamten abendländischen Schauens und Denkens bis zum Beginn der Neuzeit; hier erst wurde sie anfänglich nur in einer kleinen Bildungsaristokratie abgelöst von einer im wesentlichen mechanischen Anschauungsform des Universums. Diese Auffassung wurde „allgemein", wurde durch langsames Untersinken in die Massen „relativ[2] natürliche Weltanschauung" erst in der späten Phase der europäisch-amerikanischen „Gesellschaft" des 18. Jahrhunderts. Zwischen Mensch und Mensch ebenso wie zwischen Mensch und Natur ist damit eine ganz neue geistige Distanz gesetzt. Für das Altertum sind Platons Lehre von der „Weltseele" als dem vermittelnden Agens zwischen Ideenwelt und dem μὴ ὄν der Materie, sind Aristoteles' Form-, Entelechie- und Bewegungsbegriff Zeugnisse der organologischen Weltansicht; die Lehren, daß nur Gleiches das Gleiche zu erkennen vermöge, die alle antike Philosophie durchzieht, sind gleichfalls Zeugnisse dafür, daß selbst die im Mythos[3] und der antiken Religion tiefangelegte kosmische Einsfühlung selbst die rationalisiertesten, bewußtesten Philosopheme noch durchwaltete, — Systeme, die hoch über dem griechischen Polytheismus standen[4].

Freilich ist die Art der antiken Einsfühlung eine andere als diejenige der indischen und südchinesischen Welt (Laotse). Sie ist mehr vom oktroyierenden als vom Hingabetypus; sie ist aktive,

1 Vgl. hierzu A. v. Hildebrand: „Das Problem der Form" und seine Würdigung Rodins.

2 Umgekehrt ist es im 19. Jahrhundert nur eine Reihe kleiner Bildungscliquen (Romantik, Goethe, Fechner, Bergson usw.), die im Protest zur allgemeinen Anschauung diese Ideen wieder auffinden und vertreten.

3 Der Zeugungsakt ist für Hesiod die Grundform aller Kausalität überhaupt.

4 Vgl. die vorzügliche Darstellung vom „Untergang der biologischen Weltanschauung", die E. Rádl im I. Bd. seines wertvollen Werkes „Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit" (Leipzig 1913) gibt; bes. S. 147 u. d. F.

nicht passive Einsfühlung; sie ist qualitativ mehr Einsfreuen als Einsleiden in das Universum, das „seelige Tier" (*μακάριον θηρίον*), wie es Platon — im schärfsten Gegensatze zu Buddha — nennt, und sie ist der Richtung nach sich herabbeugende und herabschauende Einsfühlung des Menschen in Tier, Pflanze und Totes (wie ja nach Aristoteles die „Seele" nur eine aktive Formart unter den Formen, die „erste Entelechie eines organisierten Körpers ist", die Menschenseele aber Pflanzen und Tierseele als Unterstufen für den geistigen *νοῦς* wahrhaft in sich enthält); nicht aber ist sie demokratisches Sich-in-die-Augen-Sehen der Wesen wie im buddhistischen Indien. Die antike Einsfühlung ist ein einsfühlendes Mitschreiten des menschlichen Geistes mit dem einen aristokratischen Stufenbau der Wesen und den ihn bedingenden Eros, der von der Materie bis zur Gottheit hinauf die ganze Welt in Atem und vitaler aristokratisch-konkurrierender agonaler Bewegung hält; sie ist ein Sicheinsfühlen in den vom *μὴ ὄν* bis zum *ὄντως ὄν* hinauftragenden schöpferischen „Eros", der sozusagen die eigentliche Seele in der „Weltseele" ausmacht. Die letzte dynamische Triebfeder des Weltalls selbst ist dieser Eros. Das in allen griechischen wie abendländischen Grundkategorien lebende Axiom „omne ens est bonum" (wie es später die Scholastik formulierte) bezeugt, daß diese Einsfühlung ein einsfühlendes Sichhinauffreuen des Menschen in allen Dingen bis zur Gottheit ist („ewig" und gleichsam geometrisch, statisch, nicht zeitlich entwicklungsdynamisch wie im modernen Entwicklungsgedanken gedacht). Sowohl Qualität, Richtung, wie Einsfühlungsgestalt ist also eine ganz andere als diejenige bei den Indern. Die Scheidung von Geist und Leben aber, Logos und Psyche, die in der Antike beginnt und für alles abendländische Sein und Denken grundlegend bleibt bis auf den heutigen Tag, setzt die Einsfühlung — ohne sie aufzuheben — überhaupt als metaphysischen Erkenntnis- und Einigungsweg tief herab und setzt ein ganz neues Stockwerk rein geistiger Beziehungen des Menschen zu den Dingen, der Menschen zueinander und des Menschen zur Gottheit an — ein Stockwerk, von dem aus erst „echtes Mitgefühl" und „spontane geistige Liebe" möglich wird. Die orphische Bewegung, die Mysterienspiele mit ihrer echten Einsfühlung sind bereits antik romantische Bewegungen gegen diesen geistigen Auflösungsprozeß

des Einsfühlens — gegen den stadtgeborenen „Apollinismus" des griechischen Denkens.

Was das geschichtliche abendländische „Christentum", diese Synthese des jüdischen und römischen einsfühlungsfremden, ja einsfühlungsfeindlichen Herrschaftsgedankens über die Natur und der griechisch-hellenistisch-romantischen Weltanschauung und Gottesanschauung mit dem Evangelium Jesu, für die tiefgehende Umformung der Liebesemotion bedeutet, ist schon anderweitig von mir erörtert worden[1]. Hier sei nur Weniges bemerkt. Gegenüber der griechischen Antike findet durch die von den Juden übernommene Lehre, Gott sei der unsichtbare, geistige „Herr und Schöpfer" der Welt (beide Attribute „Herr" und „Schöpfer" fehlten der griechischen willensfremden Gottesidee) eine ungeheure Entlebendigung und Entseelung der gesamten Natur statt, zugunsten einer mächtigen Emporschnellung des Menschen als individuellen Geistwesens über die „Natur", die alle Einsfühlung in die Natur auf Jahrhunderte hinaus — ja bis zur franziskanischen Bewegung, in der das Bruderschaftsverhältnis des Menschen zu Pflanze, Tier, Wind, Wolke wieder kurz zu erwachen beginnt, als „heidnisch" brandmarkt. Indem sich der Mensch aus der Natur um des unsichtbaren Gottes und der geistigen Seele willen (die Augustin und die gesamte Patristik der Vitalseele weit dualistischer entgegenstellen als Aristoteles und das spätere Mittelalter, Albert, Thomas z. B.) energisch herausfühlt, um alle die so freiwerdenden Gesamtkräfte einig zu sammeln in den, durch spontane akosmistische Liebe zu Jesu Christi seit Paulus geleiteten Aktus der Einsfühlung in Christus und die Stadien seines Erdenganges von Taufe bis zu Opfertod und Erlösung seines armen Lebens (später kristallisiert und objektiviert in der christlichen Liturgie), wird nun erst „Natur", und auch der Mensch, soweit er Natur und Fleischesart (sarx) ist, nicht aber gottebenbildliche Geistesseele — Geist (pneuma) — prinzipiell ein in Vertotung begriffenes Herrschaftsobjekt für den geistigen Willen des Menschen — zuerst in Leibesaskese, später in immer fortschreitender materieller Naturbeherrschung durch die Technik. Die Materialisierung (Vertotung) der Natur und die Ver-

1 Vgl. „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen". „Vom Umsturz d. Worte", I. Bd.

geistigung und Emporschnellung des Menschen zu dem durch Christus in ein Kindschaftsverhältnis zu Gott, dem Schöpfer und Vater, gesetzten Wesen, ist ein und desselben Prozesses gemeinsame Frucht. Nur der Mensch ist hier des Menschen „Bruder", nicht aber die Naturgebilde, die vielmehr seine „geborenen Sklaven" sind — über die er analoge Herrscher- und Königsrechte ausübt wie Gott über die Natur. Die Sterne als „sichtbare Götter" werden erst jetzt ausgelöscht. Nicht mit Unrecht hat Malebranche von dieser christlichen Position aus Aristoteles einen „Heiden" gescholten, hat Schelling, der die antike Allbeseelungslehre wieder aufnahm, haben auch Baader, v. Hartmann, Fechner dem christlichen Anschauen und Denken und seiner Formulierung im „Theismus" eine vertotende und relative mechanisierende Tendenz beigelegt für alle untermenschliche Natur. Diese Mechanisierung und Entseelung der Natur ist aber die Folge der Einsetzung des neuen Attributes „Schöpferwille" in die rein geistige Gottheit und der Annahme eines rein „geistigen Willens" in der Geistseele des Menschen, wogegen z. B. für Aristoteles der Wille kein Attribut des reinen Geistes in Gott und Mensch war, sondern erst in der Verknüpfung der reinschauenden Geistseele mit der anima sensitiva und vegetativa des Menschenleibes auftritt. Die christliche akosmistische geistige Liebesmystik ist daher der polarste Gegensatz gegen das indische und selbst noch griechisch antike Einsfühlen mit dem „leidenden" resp. „seeligen Tier" des Kosmos. Nur in Wesen und Geschichte der christlichen Mysterien und Sakramente erhielt sich die wesensgesetzlich vitale Einsfühlung in die inneren Schicksale auch des Leibes des Herrn — ja in Leib und Blut des Herrn selbst —, am deutlichsten in Taufe, Abendmahl, Kreuzigungsleiden und Erlösung, resp. Erhebung in den Himmel. So erst gewann auch der geistig sittliche Akosmismus der christlichen Gottes- und Menschenheilsliebe einen organisch-vitalen Untergrund der „magischen" Einsfühlung in Blut und Leib des Herrn in den Formen von Wein und Brot. Die durch die Einsetzung des Abendmahles ewig nach heiliger Vorschrift in Blut und Leib des Herrn substanziell wandelbaren Naturkörper „Wein" und „Brot" sind nun gleichsam die einzigen geworden, mit denen jene Art „Einigung" möglich ist, die für die antike

Welt möglich war für den ganzen Kosmos. Ganz klar ist auch: Das „Aufsichnehmen" des Kreuzes des Herrn, das Leiden „in ihm", das Auferstehen „in ihm", das Erhöhtwerden „in ihm" sind nichts weniger als Mitgefühl im echten Sinne. Sie sind echtes Einsgefühl — aber in Personliebe fundiert.

Niemand, der vernünftig ist, wird auf den fast lächerlich-profanen Gedanken kommen, daß z. B. das paulinische ἐνδύειν χριστοῦ Christum „anziehen", in ihn eindringen, „hineingehen"), „in" ihm leiden, „in" ihm ans Kreuz geheftet werden, „in" ihm begraben werden, „in" ihm auferstehen usw. nichts weiter wäre als „Mitgefühl", etwa Mitleid mit Christus haben oder identisch wäre mit dem bloßen Glauben, daß dies Alles einmal in der Welt geschah oder „für mich", d. h. zu meinem Heile geschah. Sonnenklar ist hier vielmehr, daß es sich bei diesen orphisch dunklen und leidenschaftstrunkenen Wendungen Pauli um Etwas ganz und gar Anderes handelt als um bloßes Mitgefühl, bloßes Verstehen oder als gläubige Annahme was ausgesagt wurde (konnte doch Jesus zu seinen Lebzeiten gar nicht so Etwas aussagen und hat es auch nicht ausgesagt), um Etwas ganz Anderes als Glaubensurteile — auch etwas ganz Anderes als „Nachfolge des armen Lebens Christi" (spricht doch Paulus vom Leben Christi überhaupt nur sehr wenig): Nämlich um echte Wesens- und Gestaltidentifizierung (nicht Daseinsidentifizierung) der Person Christi mit der eigenen Person — nicht im Sinne bloßen Wissens und „Bewußtseins", sondern eines Werdens, Umbildens, Einbildens der eigenen Personsubstanz in die Person Christi — kurz eines ontischen Prozesses. Dieses „Werden" aber erfolgt durch den Akt der restlosen Einsetzung und Einssetzung der eigenen Person (Pauli) für und in Christus, die dann ohne weiteres auch Mit- und Nachvollzug seiner realen Akte mit sich führt, d. h. eben durch das ganz Spezifische und Eigenartige, was Paulus (und vielleicht er allein in dieser Spezifität — d. h. in dieser Einsetzung der eigenen Person für Christus und Einssetzung „in" sie zugleich) „Glauben an Christus" nennt. Der religiöse „Glaube" ist ja stets und immer ein „Glauben an", nie ein bloßes „Glauben, daß" — zwei grundverschiedene Dinge. Und soll ich sagen, was denn dieser „Glaube an" eine charismatische Person eigentlich sei — im Unterschiede von allem

Glauben von Sachverhalten (dem Glauben, daß...), so finde ich keine andere Charakteristik als eben das, was wir geistig praktische Selbstidentifizierung mit einer Person — volles Sichselbsteinsetzen für sie und in sie nennen: Einssetzung der Personsubstanz hat Einsdenkung, Einswollung, Einsfühlung dann allererst im Gefolge — und damit Um- und Einbildung des eigenen Selbst in Wesen und Gestalt des Meisters; eine dauernde dynamische Kette von immer neuen Gestaltreproduktionen der geistigen Gestalt des Meisters im Material der eigenen psychischen Gegebenheiten — vergleichbar der transversalen Wellenbewegung, bei der die Wellengestalt auf immer neue Wasserteilchen übertragen wird. Dieser Einssetzung gegenüber, wie wir sie bei Paulus finden, ist selbst alle „imitatio Christi" späterer Zeiten schon ein abgeleitetes, indirektes Verhalten, obzwar auch hier keinerlei „Nachahmung" im wörtlichen Sinne besteht (die stets ein Prozeß von außen nach innen ist, also mit der Gebärde, resp. der Handlung beginnt), sondern ein Mit- und Nachvollziehen der geistigen Akte der Person selbst und ihrer Gesinnungshaltungen — soweit unter Umständen, daß auch leiblich-körperliche Angleichungen an sie — aber eben von innen heraus nach außen — erfolgen. (Man denke an die Stigmatisierungen.)

Daß solcher „Glaube an" als Geschenk, als Gnade, als verliehen — nicht als spontane Leistung der Person — erlebt werden muß, ist — wenn man sein Wesen einmal verstanden hat — ein geradezu analytischer Satz. Das Ergriffenwerden, Gepackt-, Überwältigtwerden durch die Wesensgestalt des Meisters ist hier so mächtig, daß der Akt der Zustimmung, der freilich ontisch in jedem „Glauben an" liegt, in keiner Weise zu reflexivem Bewußtsein kommt. Gnadenwahl ist dann nur eine fragwürdige theologisch-metaphysische Rationalisierung dieses Grunderlebnisses des lebendigen Glaubensursprungs.

Wenn Paulus sagt (Gal. 2, 20): „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir", so haben wir nur die geistige Form jener Gestalteinswerdung vor uns, die magisch im Sakrament des Abendmahls nach Paulus dogmatisch festgelegt zu werden beginnt. —

Es war aber das Werk eines der größten Seelen- und Geistesbildner der europäischen Menschengeschichte, das in dem denk-

würdigen Versuch besteht, die akosmistische personale, schlechthin nicht mehr herab-, sondern hinaufblickende Liebesmystik des Allerbarmens, die das Christentum herbeigeführt hat und mit der Jesusliebe zur Einheit verschmolz, mit dem kosmovitalen Einsgefühl mit dem Sein und Leben der Natur zur Einheit und zur Synthese in einen Lebensprozeß zu bringen. Dies war die sehr seltsame Tat des Heiligen von Assisi[1].

Was uns bei auch nur oberflächlicher Beschäftigung mit Franziskus von Assisi und seinen Erdenspuren in unserer Frage sofort auffällt, das ist, daß er auch Sonne und Mond, Wasser und Feuer, daß er auch Tiere und Pflanzen aller Art seine „Brüder" und „Schwestern" nennt — daß er eine Expansion der spezifisch christlichen Liebesemotion zu Gott als dem Vater und zum Bruder und Nächsten „in" Gott auf die gesamte untermenschliche Natur vollzieht; und gleichzeitig vollzieht oder zu vollziehen scheint eine Erhebung der Natur zum Lichte und Glanze des Übernatürlichen. War das von der überlieferten und in der ganzen christlichen Geschichte geübten christlichen Lehre aus gesehen, welche Lehre den Menschen schon als „Vernunftwesen", noch mehr aber als Gefäß der übernatürlichen Gnade und als ein Geschlecht, das durch Christi, des Menschen- und Gottessohnes Erlösungstat hoch über alle Vernunft und Natur hinausgehoben war, in eine so ungeheure Distanz zur Natur gesetzt hatte, nicht eine schwere Häresie? Und wenn nicht eine Häresie des Verstandes — bei dem bloßem „Verstand", Wissenschaft und Scholastik wenig geneigten Heiligen — doch eine schwere Häresie des Herzens? Es muß sehr tiefe Gründe haben, daß die gegen alle vorhergehende Zeit grundlegend neue Gemütshaltung des Heiligen nicht also empfunden wurde. Dabei fehlte sicher nicht in der Umwelt des Heiligen das Bewußtsein der großen Seltsamkeit, der Neuheit und Ungewohntheit seiner Haltung. Thomas von Celano sogar spricht den Wort für Wort beachtenswerten Satz aus: „Alle Geschöpfe nannte er seine Brüder und auf ungewohnte, den Anderen ganz ver-

1 Viel Gutes darüber bei D. v. Hildebrand in: „Der Geist des hl. Franziskus und der dritte Orden", München 1921. Ferner neuerdings L. Ziegler: „Gestaltwandel der Götter", I. Bd.; das Kapitel über den „Weg der Nachfolge"; die Charakteristik des Franz v. Assisi ist besonders gut geraten.

schlossene Art und Weise drang er mit dem Scharfblick des Herzens jeglicher Kreatur bis ins Innerste, gleich als ob er schon eingegangen wäre in die Freiheit der Glorie der Kinder Gottes." In der Tat scheint mir in der gesamten christlichen Geschichte des Abendlandes Franziskus in dieser Hinsicht keinen Vorgänger zu haben. Die Bernhardinische Braut- und Liebesmystik ist völlig anderer Art. Kosmische Einsfühlung suchen wir in ihr vergebens. Im Evangelium finden sich untermenschliche Naturgebilde und -vorgänge — meines Wissens — auch an jenen Stellen, die edelste und tiefste Naturliebe und reinstes Naturverständnis des Heilandes verraten, doch nur als Gleichnisse erwähnt — als Gleichnisse für Verhältnisse und Beziehungen, die eigentlich zwischen Mensch und Gott oder Mensch und Mensch bestehen. Weder durch eigenes Suchen, noch durch eingehende Erkundigung bei wissenschaftlich Bibelkundigen vermochte ich eine einzige Stelle zu finden, die über diese Gleichnisnatur hinausreicht und die auf kosmische Einsfühlung mit einem Naturgebilde oder auch nur auf eine selbständige, autochthone, von der Rückwirkung oder dem Rücksinn auf den Menschen unabhängige Liebesemotion oder gar Liebespflicht zur Natur als solcher (resp. der Natur in unmittelbarem, durch den Menschen nicht vermittelten Bezug auf Gott) hinwiese. Um die Herrschaft des Menschensohnes über den Sabbat zu klären heißt es z. B. (Matth. XII, 11): „Wer wird unter Euch der Mann sein, der ein einziges Schaf hat und wenn dieses am Sabbate in eine Grube fällt, es nicht ergreift und herauszieht? Um wie viel besser ist ein Mensch als ein Schaf?" Hier ist — wie die letzten Worte zeigen — die Gleichnisrede ebenso offenbar als da, wo die Rede ist von dem Sperling, der nicht ohne den Willen des Vaters vom Dach fällt oder von den Vögeln und den Lilien, die nicht sorgen und der himmlische Vater ernähret sie doch (Matth. VI, 26—28). Das aber ist das Entscheidende, daß bei Franziskus von bloßem Gleichnis, Symbol in diesem Sinne keine Rede mehr sein kann. Versuchte man — wie es ein feinsinniger und kundiger Forscher[1] willens zu sein scheint — das von

1 Siehe in „Der Geist des hl. Franziskus und der dritte Orden", 1921: Dietrich von Hildebrand: „Der Geist des Hl. Franziskus", vgl. auch im selben Buche „Die Wirkungen des franziskanischen Geistes auf die Kunst".

Franz empfundene und dithyrambisch ausgesagte Bruder- und Schwesterverhältnis zu Sonne, Mond, Wasser, Feuer, Bienen, Lämmern, Wanzen, Blumen, Vögeln, Fischen usw. etwa nur in dem Sinne zu nehmen, daß das Wasser z. B. „als Symbol des heiligen Sakramentes der Buße und als Mittel zur Taufe", die zwei geknebelten Lämmlein, die er für seinen Mantel von einem Bauer erstand, der sie auf den Markt zum Schlachten bringen wollte, aber in symbolischer Beziehung zum Worte Johannes des Täufers vom „Lamme Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt", in sein Herz aufnahm, so würde man angesichts der Fülle der sicher nicht also symbolisch bezogenen Naturgebilde, denen er „mit dem Scharfblick des Herzens bis ins Innerste sieht", mit solcher Interpretation sehr bald zu Ende sein. Auch Jörgensen hebt dies in seinem bekannten Buche[2] treffend hervor. Das vielmehr ist das Neue, „Ungewohnte" in Franzens emotionalem Verhältnis zur Natur, daß die Naturgebilde und Vorgänge einen eigenen Ausdruckssinn gewinnen ohne gleichnishafte Beziehung auf den Menschen und auf menschliche Verhältnisse überhaupt; daß auch Sonne, Mond, Wind usw., die doch helfender oder barmherziger Liebe gar nicht bedürfen als Bruder und Schwester von der Seele gegrüßt und erlebt werden, daß die Kreaturen auch im metaphysischen Nebeneinander (und nur mit Einschluß des Menschen) unmittelbar auf ihren Schöpfer und „Vater" als für sich seiende und (im Verhältnis zum Menschen) auch als ganz selbstwertige Wesen bezogen werden: Das ist das Neue, Überraschende, Seltsame, Antijüdische in seiner Haltung. Ganz gewiß — und darauf scheint es unserem Interpreten vor allem anzukommen — war Franziskus dabei „weit entfernt von allem Pantheismus" (auch nur in der noch stark theistisch gefärbten Art eines Telesio, Campanella, G. Bruno). In jedem Naturgebilde schaut seine liebende Seele ein Werk des unsichtbaren geistigen Schöpfergottes, ein Trittbrett der Natur zu Gott empor, einen Schemel seiner Füße, eine Offenbarung seiner Herrlichkeit — ein sichtbar und hörbar gewordenes „Gloria" für den Herrn und Vater. In diesem Sinne ist auch ihm die Natur nicht unmittelbares Objekt der Einsfühlung mit einem vom geistigen Gotte abgelösten oder gar mit Gott gleichgesetzten Alleben (wie

2 Joh. Jörgensen: „Der heilige Franz von Assisi".

den Renaissancepantheisten), sondern nur ein Symbol und Gleichnis — so wie es der Sonnengesang deutlich genug ausspricht. Von indischer Einsfühlung, resp. Einsleidung, griechischer Einsfühlung (Einsfreuung) bleiben wir bei ihm so weit entfernt, wie von der naturpantheistischen Einsfühlung des dynamischen Pantheismus der folgenden Renaissance. Und dennoch ist bei Franz eine nicht nur graduelle, sondern wesentlich und qualitativ verschiedene gefühlsmäßige und anschauende Auffassung des Verhältnisses von Natur, Mensch und Gott vollzogen — mit gar nichts vergleichbar, was wir seit den ältesten Zeiten des Christentums im Abendlande finden und zu allem älteren christlichen Naturgefühl des Urchristentums, der Patristik und auch des späteren Mittelalters in schroffer Spannung stehend. Dieses „Neue" ist schwer auf Begriffe zu bringen — und doch kinderleicht zu sehen und zu empfinden. Drei Dinge scheinen mir dabei wesentlich: 1. Das Naturgebilde ist ihm schon durch sein und in seinem objektiven Dasein und Sosein selber ein Symbolum, ein Fingerzeig, ein Hinweis, ein sinnhaltiger Zeigestab auf den geistig-persönlichen Gott. Nicht also erst durch „Deutung" des Menschen, durch Erkenntnis des Menschen oder gar erst durch „Schlüsse", die der Mensch zieht; auch nicht erst dadurch, daß es für Verhältnisse von Mensch zu Mensch oder Mensch zu Gott — so wie im Evangelium — ein Gleichnis abgibt. 2. Die Natur wird nicht in der Weise der Scholastik als ein Reich streng voneinander abgegrenzter Formkräfte und Formgebilde aufgefaßt (Franz war ein abgesagter Feind der Scholastik und ihrer Lehre vom aristokratisch-hierarchischen Stufenbau der Wesen), sondern als eine lebendige Ganzheit, die im Verhältnis zu den sichtbaren Erscheinungen der Natur analog steht wie etwa das Gesichtsganze des Menschen zu seinen einzelnen Ausdrucksäußerungen; es ist ein gotthaftes Leben, das sich in ihren Gebilden verleibt, in ihren Erscheinungen und Vorgängen „ausdrückt". Die Natur ist ein Ausdrucksfeld dieses einen wogenden Lebens, das in allen Naturgebilden als ineinander übergehender Manifestationen seiner selbst sich verleibt und der „Scharfsinn des Herzens" vermag — weit hinaus über bloßes Mitgefühl und helfende Liebe — sich dieses gotthaften Lebens der Natur von innen her zu bemächtigen. 3. Gott

ist nicht nur als Herr und Schöpfer der untermenschlichen Natur erlebt und gedacht und nur dem Menschen (durch Christus hindurch) „Vater", sondern auch als gütiger Vater der Naturgebilde selbst, so daß diese (durch Christi Erlösung und Gnade hindurch) gleichfalls in ein Mitkindschaftsverhältnis zu ihm treten, das im Verhältnis zu uns Menschen dann natürlich ein Bruder- und Schwesterverhältnis sein muß. Damit ist aber auch der jüdische und römische einseitige Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der im Evangelium nicht aufgehoben, sondern nur ermäßigt ist, für Franziskus im Kerne vollständig gebrochen. Ja, indem er seine Naturauffassung und -liebe häufig mit Worten der heiligen Schrift gewissermaßen rechtfertigt, unterbaut und lebendig macht, scheint er mir viel eher in diese Worte des Evangelisten einen mehr als gleichnishaften Sinn erst hineinzutragen und seine echte Einfühlung auch den evangelischen Schriftstellern häufig fälschlich unterzulegen.

Aber das ist nun das große Geheimnis des heiligen Franz, daß trotz dieser folgenschweren Wiedererweckung echter Einsfühlung mit einem einheitlich angeschauten gotthaften Leben, das sich in den Naturgebilden nur verleibt, weder die christliche Gottesanschauung, noch die beim heiligen Franz — wie man mit Recht sagte — geradezu zu „Jesutrunkenheit" gesteigerte Jesusliebe und „Imitatio Christi" (bis zu den sichtbaren Wundmalen) in ihrem akosmistischen geistigen Personsein, nicht im mindesten beeinträchtigt wird, sondern durchaus auf der Basis dieser neuen und (für seine Zeit) ganz originellen „ungewohnten" Naturlebenseinfühlung in all ihrer Strenge, Herbe, asketischen Sprödigkeit ganz organisch und kontinuierlich sich erhebt und in unvergleichlichen Taten fruchtbar wird — ja von sich aus auch erst jene Einsfühlung gleichsam begeistet.

Wäre der heilige Franz Theologe und Philosoph gewesen, was er — glücklich für ihn und noch glücklicher für uns — nicht gewesen ist, hätte er versucht, seine Gottes- und Weltanschauung, die er eben nur schaute, lebte und vollbrachte, auf strenge Begriffe zu bringen, so wäre er zwar sicher nie und nimmer „Pantheist" geworden; wohl aber hätte er ein Stück „Panentheismus" in seine Begriffe aufnehmen müssen. Was seiner im Kerne religiös

und streng christlichen Gottes- und Naturanschauung an rationalen Formeln entsprochen hätte, würde etwa so bestimmt werden können: Die übernatürliche Erlösungstat Christi ist — ohne aufzuhören eine geschichtliche Faktizität zu sein — zugleich ein in der Kirche und ihren Sakramenten, an erster Stelle dem Sakrament der Eucharistie und der fortgesetzten Verleiblichung und Menschwerdung Gottes in ihm, ewiges fortdauerndes Wundergeschehen ontisch-metaphysischer Art, dem das Ideal einer religiös-sittlichen Imitatio Christi bis zu völliger Personsgestaltidentität der Gläubigen mit Christus genau entsprechen muß. Aber diesem übernatürlichen Sein und Geschehen entspricht zugleich — und darin besteht sein Neues — in innigster Durchdringung eine fortgesetzte Verleiblichung und Verlebendigung Gott Vaters in der Natur — als dem Opfer Christi analoge dynamische Fortsetzung der Schöpfung — durch die ein gotthaftes Leben allen Kreaturen also wahrhaft einwohnet, daß diese Kreaturen auch wieder als Ausdruckserscheinungen dieses gotthaften Lebens — als „natürliche Sakramente" sozusagen, als eine ontische, auf Gott den Vater hinweisende gegliederte Symbolik vom Menschen aufgefaßt werden dürfen und sollen. Diese Auffassung aber erfolgt in jener Einsfühlung in den „Kern der Kreaturen", die das historische Christentum bis zu Franz nicht kannte, und die eben Franzens „ipsissimum" gewesen ist; der Springquell auch seiner sozialen Mission und Sendung (Erweichung der Standes- und Klassengegensätze und sozial-charitative Volksmission, ähnlich wenn auch in sehr vermindertem Grade wie bei Buddhas Kampf gegen die altindische Kastenordnung, ferner seiner alle Starrheiten lösenden Wirkung auf die Kunst des Trecento (Giotto), seiner nicht zu unterschätzenden indirekten Wirkung auf die mit dem starren Formsystem aufräumenden neue Naturphilosophie und Naturwissenschaft (Naturdynamik und beginnender Nominalismus, die beide in den franziskanischen Schulen sich immer stärker ausbilden — die Hochscholastik schließlich zersetzend — freilich leider ohne den echten Geist der Meisters).

Woher aber stammt dieses neue panentheistische Moment der Einsfühlung? Abgesehen von der unableitbaren Begabung und Seelenmitgift des Heiligen, hat sie ihre zweifellose Wurzel in der

von den Arabern (nach C. Burdach) ihren Ausgang nehmenden erotischen Bewegung der Provence, deren Emotion Franz mit Sicherheit in seiner Kindheit und Jugend vor den „Bekehrungen" in sich aufgenommen hat[1]. Auch hier bestätigt sich eben: Letzte Wurzel aller Einsfühlung ist und bleibt der Eros. Der sich selbst „Troubadour Gottes" nannte und bis zu seinem Tode seine geliebten fränzösischen Troubadourliedchen vor sich hinsummte und in seiner kaum nennbar zarten Beziehung zur heiligen Klara immerfort den Faden dieser Vergangenheit in Händen hielt, auch nachdem er der strenge und heldenhafte Asket geworden war, der er gewesen, hat mit beispielloser unbewußter und unwillkürlicher Seelenkunst vermocht, die früh in sich aufgenommene große historische Emotion der Provencer Bewegung so aller Schwere, aller Erd- und Weibgebundenheit zu entäußern, daß gleichsam nur ihr empfindungsfreier, stoffloser Rhythmus übrigblieb; daß sie an die akosmistische geistige Gottes-, Jesus- und Personliebe — die natürlich ganz autochthoner Herkunft ist, so gearteten Anschluß fand, daß dieses christliche Erbgut sich in gleichem Maße zu unerhörter Tatbereitschaft „verlebendigte", wie jene provenzalische Emotion sich „vergeistigte" und verchristlichte; dazu aber vollständig „funktionalisiert" und damit losgerissen von ihrem ursprünglichen Objekt — dem Weibe — nun die ganze Natur als seelischen Schlüssel und neues „Auge" für ihre Geheimnisse gleichmäßig durchleuchtete. Der Rhythmus blieb — sage ich —; der Affekt und Empfindungsstoff des spezifisch „Erotischen", also der edlen Galanterie, der Verehrung des Weibes, der mannhaft-ritterlichen Verdemütigung vor seiner zarten Schwäche und schönen Naturbindung erhielt sich in der Seele von Franziskus als organisch gewordene Kunst der „Herablassung" und „Devotion" seines vitalgeistigen Zentrums in den Kern der Kreaturen, als immer pulsende Devotion vor dem gotthaften Leben in allen Kreaturen.

Es handelt sich hier also ebensowenig um „Sublimierung" — auch wenn man diesen Begriff nicht in dem ganz unmöglichen

---

1 Vgl. Vie de S. François d'Assise par Paul Sabatier, dessen Thesen in dieser Hinsicht trotz vieler wohlfeilen Kritik unerschüttert dastehen.

rohen Sinne Freuds nimmt[1] —, eines Gefühles erotischer Provenienz zu gesteigerter christlicher Bruderliebe (ein völlig unmöglicher Vorgang überhaupt); es handelt sich aber ebensowenig um bloße Expansion einer autogenen akosmistischen christlichen Gottes- und Personliebe, „übernatürlicher" Verwurzelung auf die untermenschliche Natur — wie etwa von Hildebrand meint. Wie wäre sie psychologisch denkbar? Es handelt sich um eine einzigartige Begegnung von „Eros" und „Agape" (einer in den Amor Dei und Amor in Deo ganz tiefeingesenkten Agape) in einer urtümlich heiligen und genialischen Seele — und schließlich um eine Art so restloser Durchdringung beider, die das größte und erhabenste Beispiel gleichzeitiger „Vergeistigung des Lebens" und „Verlebendigung des Geistes" darstellt, das mir bekannt geworden ist.

Nie wieder in der Geschichte des Abendlandes ist eine Gestalt der sympathischen Gemütsmächte wieder erreicht worden, wie sie im heiligen Franz bestand. Nie wieder auch die Einheit und Geschlossenheit ihrer gleichzeitigen Betätigung in Religion, Erotik, sozialem Wirken, Kunst, Erkenntnis. Das ist vielmehr die allgemeinste Signatur aller Folgezeiten, daß das, was in Franziskus zur Einheit gebunden ist, sich in eine wachsende Vielheit von „Gestalten" des Gemütes und Herzens zerlegt, in verschiedene „Bewegungen" und in verschiedene einseitige Betätigungsfelder auseinandertritt[2].

Gemäß unserer Absicht, hier keine Geschichte, nicht einmal eine Weltanschauungslehre der emotionalen Faktoren geben zu wollen, sondern nur wenige Exemplifizierungen für sachphänomenologisch aufgefundene Arten und Formen der Sympathie, wollen wir schließlich nur noch kurz andeuten, in welcher Ordnung sich die einfachsten und klarsten dieser Gestalten abgewandelt haben. Ich nenne sie hier nur kurz und bestimme zugleich ihren systematischen Ort in der menschlichen Natur.

1 S. das Folgende.

2 Gutes Material zu einer Geschichtsphilosophie dieser abendländischen Gemütsgestalten enthalten die Werke „Drei Stufen der Erotik" von E. Lucka und neuerdings das fleißige, ausgezeichnet gearbeitete, dankenswerte Werk von Paul Kluckhohn: „Das Problem der Liebe im 18. Jahrhundert und in der deutschen Romantik." Halle 1922.

1. Aus der Renaissance gehen hervor drei Bewegungen, von denen die ersten beiden noch mit dem Franziskanismus in genetischer Verknüpfung sind, wogegen die dritte aus der Spätrenaissance selbständig hervorgeht und sozusagen den notwendigen Schatten bildet zum Lichte der ersten. Sie sind der christliche erotische Platonismus (Dante, Petrarca) — gleichfalls stark gefärbt von der arabisch-provenzalischen Minnebewegung; der emotionale Naturrausch pantheistischer Naturphilosophie und das mit ihm einhergehende neue Naturgefühl[1]; endlich die neue Kunst und Form des bewußten geschlechtlichen erotischen Genusses — zugleich reflektiert und losgelöst von allen „Zwecken", aber auch weitgehend losgelöst von Stand und Volkstum. Klara, Beatrice, Laura, Fiametta — das ist eine Reihe von Frauentypen, die für die emotionalen Phasen der Renaissance in dieser Hinsicht sehr bezeichnend sind; die Gutes und Schlechtes, Hohes und Niedriges dieser großen Epoche zumal bezeichnen, die aber allesamt weder vor ihr im früheren Mittelalter noch nach ihr möglich waren. Ein steigender Dualismus zwischen Geist und Leben ist im Gegensatz zum Mittelalter ebensowohl Beatricens als Fiamettas Voraussetzung: die Basis zugleich für das Auseinanderstreben von Schwärmerei und gekosteter Sinnlichkeit.

2. Der Protestantismus bedeutet in unserer Frage vor allem viererlei: 1. Ausscheidung jeder Art von Nächsten- und Menschenliebe und gegenständlich-mystischer Gottesliebe aus den Grundmitteln zum Heile. 2. Aufhebung jeder Art von paganistischer Einsfühlung in die Natur und damit mächtige Steigerung der jüdischen und christlichen Grundtendenz, Natur zum ausschließlichen Objekt menschlicher Herrschaft und Arbeit herabzusetzen. 3. Aufhebung der Vergeistigung des Eros durch Verwerfung der außerweltlichen Askese und ihres Ideales (Mönchstum). 4. Ernüchterung und Verbürgerlichung des emotionalen Verhältnisses der Geschlechter (schärfster Gegensatz zur Renaissance!).

3. Die Aufhebung der organologischen Weltansicht in jedem Verstande durch den Siegeszug der mechanischen Weltphilosophie und Naturwissenschaft, die alle Einsfühlung zur Täuschung

1 Vgl. dazu A. Biese: „Geschichte des Naturgefühls", ferner die wertvollen Arbeiten von Karl Joël über den dynamischen Pantheismus der Renaissance.

und zum Anthropomorphismus macht (bei Descartes auch schon in Tier und Pflanze) — so daß schließlich nur eine neu entstehende Sympathieform übrigbleibt: die Humanität oder die allgemeine Menschenliebe auf dem Boden eines wesentlich „gesellschaftlichen" Daseins des Menschen (isoliert von Gott und Natur).

Nur noch drei Gestalten und Bewegungen gleicher Größenordnung kennt die moderne Geschichte: Sie sind sämtlich Gegenbewegungen zu den zwei ebengenannten Grundgestalten der humanitären Sympathie und des Protestantismus. Es ist die romantische Bewegung (auch der Spätpositivismus A. Comtes gehört dazu), welche organologische Weltansicht, Einsfühlung und (mit minderem Erfolg) christlich-akosmistische Gottes- und Nächstenliebe zugleich wiederherzustellen sucht; es ist ferner die große Ressentimentbewegung des Proletariats, die an aller tatkräftigen Sympathie verzweifelnd, den Kampf in Natur (unter Benutzung Darwins) und Klasse zum ausschließlichen Bewegungsfaktor alles historischen Werdens macht. Und es sind die unmittelbar gegenwärtigen Gruppen von Bewegungen, die ohne oder mit Anknüpfung an die große Reaktionsbewegung der Romantik die Gestalt des menschlichen Herzens erneuern wollen (Kreis um Stefan George, Fechner, Bergson, Phänomenologie, Vitalismus, Jugendbewegungen).

## *VI. Die Fundierungsgesetze der Sympathie*

Gibt es ein wesensgesetzliches Verhältnis der Fundierung zwischen Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl, Menschenliebe, akosmistischer Person- und Gottesliebe? Ich meine, daß es ein solches gibt.

### *a) Einsfühlung fundiert Nachfühlung*

Sowohl in der Ordnung der (zeitlosen) Fundierung der Funktionen als der genetischen Entwicklungsordnung scheint mir die Einsfühlung die Nachfühlung zu „fundieren". Freilich gilt dieser Satz nur für die Gefühlsfunktionen, nicht für die Gefühlszustände. Es steht also nicht so, daß dasselbe Zustandsgefühl in A, das von B nachgefühlt wird, auch einmal Inhalt oder Teilinhalt einer Eins-

fühlung gewesen sein müsse oder gar unmittelbar vorher gewesen sein müsse. Wohl aber muß das jeweilige Subjektsganze, dessen Teilelement das nachgefühlte Gefühl ist, einer Einsfühlung seitens desselben — nachfühlenden oder sich einsfühlenden — Subjekts noch zugänglich sein. Die Einsfühlung muß sich ja keineswegs notwendig auf alle oder auch nur auf einen bestimmten Teil der konkreten Zustände miterstrecken, die das Subjekt besitzt, in das hinein sie stattfindet. Sie kann also je konkrete oder nur abstrakte Einsfühlung sein (und dies in allen Graden). Ich kann mich je einsfühlen mit allem Lebendigen, mit der Menschheit als Ganzem, mit einem Volk, einer Familie, ohne dabei mit zu umfassen alle konkreten Gefühlszustände, die mein Einsfühlungssubjekt besitzt. Charakteristisch für die Einsfühlung bleibt immer 1. ihr unterwachbewußter Vorgang, 2. ihr automatisches (unfreies) Erfolgen, 3. ihre subjektive und objektive Beschlossenheit in der Sphäre des Vitalbewußtseins — lauter Momente, die für die Nachfühlung nicht gelten. Aber: ich muß die Qualität des Zustandes, der nachgefühlt wird (in deutlicher Distanz zum Subjekt, dem nachgefühlt wird), irgendeinmal durch Einsfühlung mit der Subjektgattung, der ich nachfühle (direkt oder indirekt z. B. durch Einsfühlung mit Jemand, der sich vorher mit dieser Gattung einsfühlte), erhalten haben, wenn die (distanzierte) Nachfühlung möglich sein soll. Die Qualitäten der Zustände, die wir nachfühlen, brauchen ja — wie gezeigt — keineswegs die Daseinsform des „Selbsterlebten" durchlaufen haben, um doch nachfühlbar zu sein. Aber soweit diese Zustandsqualitäten hinausreichen über die Qualitäten des „Selbsterlebten" (die naturgemäß diejenigen bleiben, die am leichtesten und unmittelbarsten nachfühlbar sind), können sie mir nicht ursprünglich durch Nachfühlen, sondern müssen sie mir ursprünglich durch echte Einsfühlung zugekommen sein.

Es ist daher ein Grundgesetz aller Gefühlsentwicklung sowohl vom Kinde zum Erwachsenen, als vom Tier zum Menschen, als vom Primitiven zum Zivilisierten, daß wir im unentwickelteren Zustande noch Einsfühlung finden, wo wir in entwickelteren Zuständen Nachfühlung finden. So besteht — wie früher gezeigt — im kindlichen weiblichen Bewußtsein, im „Mamaspielen" z. B.

noch echte Einsfühlung des Kindes mit der Puppe, resp. seiner selbst mit der Mutter (man könnte im ersteren Falle von „ekphorischer" Einsfühlung, im zweiten Falle von „enphorischer" Einsfühlung reden), indem im ersteren Falle der Alter (Puppe) mit dem Ego, im zweiten Falle der Ego mit dem Alter (Mutter) identifiziert wird (A = E, E = A). Spielt dasselbe Spiel das erwachsenere Kind, so haben wir dagegen nur mehr „Nachfühlung". Ebenso haben wir in der primitiven Ahnenidentifizierung noch Einsfühlung, später nur Nachfühlung des Ahnenlebens in „pietät"-vollem Ahnenkult. So haben wir in Herde, Horde und Masse noch echte Einsfühlung, wogegen in „Lebensgemeinschaft" (z. B. Familie) nur Nachfühlung vorliegt. (Die sehr verschiedenen Systeme von Blutrache beruhen kaum mehr auf echter Einsfühlung mit dem verletzten Familien-, Sippen- usw. -genossen, sondern schon auf „Nachfühlung" und „Vertretung".) So haben wir in den antiken Mysterien noch echte Einsfühlung, wogegen in der überall aus Mysterium und Liturgie geschichtlich herausgewachsenen Schauspielkunst an die Stelle der Einsfühlung bloße ästhetische Einsfühlung und Nachfühlung tritt. Die Haltung des Zuschauers in der antiken noch halbkultischen Tragödie dürfte einen Übergang zwischen beiden Typen darstellen. So tritt an die Stelle der instinktiven einsfühlenden Mutterliebe in späteren Stadien der Entwicklung des Kindes die bloße Nachfühlung, wogegen der Vater dem Kinde gegenüber von vornherein nur Nachfühlung besitzen dürfte. Dieses sind nur einige Beispiele, die beliebig vermehrbar wären.

Analog gilt: Wir haben da noch Einsgefühl, z. B. im Kriege mit unserem leidenden und kämpfenden Volke, wo wir kein Einsgefühl mehr haben können gegenüber der erweiterten Gruppe, z. B. anderen Völkern gegenüber als Gliedern desselben Kulturkreises. Ihnen gegenüber besteht nur Nachfühlung und Mitgefühl. Allgemein gesagt: Wir haben mit der engeren Gruppe noch Einsgefühl, wo wir mit der weiteren nur noch Nachfühlung und eventuell Mitgefühl haben.

### *b) Nachfühlung fundiert Mitgefühl*

Daß dieses Fundierungsgesetz besteht, ist vorher eingehend gezeigt worden und bedarf in diesem systematischen Zusammenhang nur der Erinnerung.

### *c) Mitgefühl fundiert Menschenliebe (Humanitas)*

Es ist — wie gezeigt — das Mitgefühl in seinen beiden Formen des „Miteinanderfühlens" und des „Mitgefühles mit", die uns das (zuvor schon als Sphäre gegebene) „fremde Ich überhaupt" im Einzelfalle zum Bewußtsein gleicher Realität bringen — gleich mit der Realität unseres eigenen Ich. Diese gleiche Realitätshaltung (und darauf erst beruhende Urteilssetzung) ist aber die Voraussetzung zur Bewegung der spontanen Menschenliebe, d. h. der „Liebe eines Wesens" bloß, weil es „Mensch" ist — „Menschenangesicht" trägt. Das Nachfühlen gibt diese gleiche Realität noch nicht. Es gibt nur die Qualität des fremden Zustandes — nicht seine Realität. Darum können wir wohl die Freuden und Leiden von Romanpersonen, von fiktiven Gestalten des Dramas (Fausts, Gretchens z. B.), die der Schauspieler darstellt, nachfühlen — nicht aber, so lange wir uns überhaupt ästhetisch verhalten und nicht, wie der lesende Backfisch, in Wirklichkeitsteilnahme — echtes Mitgefühl mit ihnen haben. Denn Mitgefühl ist wesensgesetzlich verbunden mit der Realhaltung des Subjekts, mit dem man mitfühlt. Es verschwindet also, wenn an die Stelle des für real gehaltenen Subjekts ein Subjekt tritt, das als Fiktum, „Bild" gegeben ist. Die volle Überwindung des Autoerotismus, timetischen Egozentrismus, Realsolipsismus und Egoismus findet eben erst im Akt des Mitgefühls statt. Die emotionale „Realisierung" der Menschheit als Gattungseinheit muß daher im Mitgefühl schon vollzogen sein, wenn die Menschenliebe in diesem spezifischen Sinne möglich sein soll.

Ihre enge Zusammengehörigkeit leuchtet auch daraus ein, daß weder Menschenliebe noch Mitgefühl von vorangehenden Unterscheidungen abhängen zwischen den positiven oder negativen Werten von Menschen, resp. dem Werte der Gefühle, mit denen man mitfühlt. Die echte Menschenliebe unterscheidet nicht zwi-

schen Volksgenossen und Fremden, Verbrecher und Gutem, zwischen Rassenwert und Rassenunwert, Bildung und Unbildung, auch nicht zwischen Gut und Schlecht usw. Alle Menschen umfaßt sie genau wie das Mitgefühl, nur weil sie Menschen sind — aber in spezifischer Abhebung von dem Tier und von Gott. Das schließt indes nicht aus, daß in der Menschenliebe im Gegensatz zum Mitgefühl (das auch dem Tiere zuwendbar ist) auch die Menschheit — wie wesensmäßig in jeder Liebe positive Werte mitgegeben sind — als Träger spezifischer positiver Werte erfaßt wird — nämlich im Verhältnis zum Tiere sowohl wie zum Göttlichen. Ihr Pathos ist ein durchaus eigenes und spezifisches Pathos im Sinne der Worte Goethes: „Denn ich bin ein Mensch gewesen, und das heißt ein Kämpfer sein." Im Mitgefühl ist dieser spezifische Wert des Menschen nur als Menschen noch nicht gegeben.

Gewiß kann die Menschenliebe — ist sie durch reines Mitgefühl einmal in Bewegung geraten — die Funktionssphäre echten Mitgefühls ihrerseits aktiv wieder beliebig ausdehnen, indem erst durch die Erfahrungen, die sich aus aktiver Hilfeleistung ergeben, zu welcher Leistung erst die Liebe — und noch nicht das wesentlich passive Mitgefühl führt — die Kreise der Objekte möglichen Mitgefühls immer mehr erweitert werden. Aber dies schließt nicht aus, daß das Mitgefühl überhaupt — als intentionales Akterlebnis — für das mögliche Werden der Menschenliebe notwendig fundierend ist.

*d) Menschenliebe fundiert akosmistische Person- und Gottesliebe*

Über die innere Wesensverschiedenheit von Menschenliebe und jener akosmistischen Liebe zur geistigen Person jedes (beliebigen) Nächsten in Gott, die (historisch zuerst) im Christentum aufgetreten ist, braucht hier kein Wort mehr verloren zu werden. Wir haben diesen Gegenstand eingehend behandelt in der Abhandlung „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", in: „Vom Umsturz der Werte", Bd. I, 2. Aufl. Wir bekennen aber heute, daß wir nach unserer heutigen Einsicht in diese Dinge an verschiedenen Stellen der Abhandlung zu weit gegangen sind[1]. Unsere These war unter

1 Jonas Cohns Kritik meiner Aufstellungen in dieser Hinsicht erkenne ich heute als wesentlich berechtigt an.

anderem in jener Abhandlung, daß die „moderne Menschenliebe" (Humanität, Philantropie usw.) ausschließlich aus „Ressentiment" gegen Vaterlandsliebe, christliche Personliebe und Gottesliebe nur „ausgespielt" worden sei — also gar keine „echte", „autonome" Liebesbewegung gewesen sei mit eigenem positiven Fundament im Wesen des menschlichen Geistes — sondern nur eine Kampf- und Protestthese gegen die christliche Person- und Gottesliebe einerseits, die Vaterlandsliebe andererseits. Auch heute sind wir — wie damals — der Überzeugung, daß die Idee der allgemeinen Menschenliebe sehr häufig auf Ressentimentbasis in diesem Sinn polemisch verwandt worden ist. Ferner halten wir auch heute fest, daß die Wertüberordnung der allgemeinen Menschenliebe über die christliche Person- und Gottesliebe sowohl, als über die Vaterlandsliebe, resp. die Liebe zur Nation und zum Menschen des eigenen Kulturkreises, ferner die Wertüberordnung der utopischen „Fernstenliebe" (Nietzsche) über die „Nächstenliebe" ausschließlich ein Werk des nur „ausspielenden" Ressentiments sei (d. h. eine ideologische Umformung des Hasses gegen das Göttliche, des Hasses gegen die geistige Person im Menschen und ihrer möglichen Vollkommenheit, des Hasses gegen das Vaterland, den „Nächsten"). An dieser These geben wir nicht das Mindeste preis. Aber eben auch nur diese Wertüberordnung der Menschenliebe — nicht aber sie selbst ihrem Wesen und ihrer Wurzel nach — ist ein Werk des Ressentiments. Und nicht sie selbst, sondern nur ihre „Idee" kann also „ausgespielt" werden gegen die genannten Liebesformen. Die Menschenliebe selbst ist eine im Wesen des Menschen als ideale Möglichkeit angelegte Form der Liebesemotion, die ihrem Wesen und ihrer Richtung nach positiv ist, sowohl in Hinsicht auf ihren Ursprung, als in Hinsicht auf ihren Wert. Dies schließt nicht aus, daß sie — wie alle idealen Wesensmöglichkeiten der Liebesemotionen des Menschen — als reale historische Bewegung nur an ganz bestimmten Stellen der Geschichte mächtiger und weithin sichtbar hervorgehoben ist (z. B. innerhalb der „antiken Humanität", die von den kynischen, stoischen, epikureischen Schulen dann auch ideell gefaßt worden ist), ferner in den humanitären und philantropischen Bewegungen des abendländischen Aufklärungszeitalters,

in der chinesischen Geistesgeschichte mit dem Auftreten der südchinesischen Laotselehre und ihrer Amalgamierung mit dem Buddhismus, ferner in den modernen Gefühlsdemokratien des 19. und 20. Jahrhunderts.

Nachdem dies anerkannt ist, muß aber sogar noch das Weitere zugestanden werden (als die eigentliche These dieses Abschnittes), daß die akosmistische Person- und Gottesliebe — und die ihr zugehörige Idee der Heilssolidarität aller endlichen Geistespersonen in Gott — ihrem möglichen „Werden" nach fundiert sei in der allgemeinen Menschenliebe.

Der Grund für dieses Fundierungsgesetz ist, daß, obzwar das spezifische Vitalich und sein reales Substrat, die Vitalseele der Gattung Mensch, ontisch nur der, die noetischen Akte in ihrem Stattfinden real bedingende Unterbau der geistigen Person im Menschen und zugleich „Werkzeug" dieses Personzentrums ist, in der Gegebenheits- und Entwicklungsordnung sich die Sache umgekehrt verhält, d. h. die Person, ihre rein noetischen Akte und deren Aktsinn einem Anderen (durch rein geistiges Sinnverstehen) nur zur Gegebenheit kommen kann, wenn die dem eigenen Vitalich gleiche Realhaltung des anderen Vitalich, resp. ihres Substrates durch Mitgefühl bereits vollzogen ist und die auf es aufgebaute spontane Menschenliebe in immer weitere Tiefenschichten vordringt — bis zu dem Punkte gleichsam, wo Personsein im Menschen beginnt. Um die in der Menschheit als Ganzes vorhandene Fülle von in sich individuierten geistigen Personzentren überhaupt für die mögliche Personliebe eines Subjekts, auch nur ihrer Existenz nach, zur Enthüllung und Erscheinung zu bringen und niemanden (schuldhaft) dabei grundlos zu übergehen, ist also allgemeine Menschenliebe vonnöten — ja unbedingt notwendig; d. h. es ist notwendig dazu diejenige Menschenliebe, die, auf dem wertindifferenten Mitgefühl fundiert, noch keinen Wertunterschied oder Liebesvorzugsunterschied zwischen Mensch und Mensch macht. Das beweist zur Evidenz die Ansetzung des Gegenteils. Solange die Menschen (vor Ursprung allgemeiner Menschenliebe) als mögliche Liebes- und Haßobjekte noch geschieden werden in „Freund" und „Feind", Freigeborene und als Sklavengeborene (im Aristotelischen Wesenssinne, nicht

nur in dem der Blutsabstammung und gegebener historischer staatsrechtlicher Institutionen) und solange die Liebe zu den Freunden, der Haß zu den Feinden, die Achtung vor den Freien, die Verachtung der Sklaven noch moralisch sanktioniert und geboten ist, kann das Personzentrum im Anderen nur im Falle des Freundes, nicht des Feindes, nur im Falle des Freien, nicht des Sklaven (dessen Wille „im Herrn" ist nach Aristoteles' treffendem Wort) zur möglichen Gegebenheit kommen. Auch die Liebe zum individuellen Personzentrum, die — freilich als Liebe zum individuellen Personzentrum eines Jeden — Wesensmerkmal der christlichen geistigen Personliebe ist — im scharfen Unterschied zur allgemeinen Menschenliebe, die Jeden nur als „Exemplar" der Gattung „Mensch" liebend erfaßt — setzt die Liebe zum „Exemplar" des Menschen voraus. Es ist also Ort und Umfang möglicher Personliebe durch die allgemeine Menschenliebe erst abgesteckt.

Bei der geistigen Personliebe erst tritt das neue Wesensgesetz auf, daß sie — hinaus über die Gegebenheit der bloßen Existenz der fremden Person — ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des sie Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person. „Personen" können nicht verstehend erkannt werden (im Nachvollzug ihrer geistigen Akte), ohne sich selbst spontan zu erschließen. Denn sie können auch „schweigen" und sich verbergen. Die automatischen (unwillkürlichen) Ausdrucksäußerungen als solche reichen als Erkenntnisfundamente nur bis zum Gehalt des spezifischen Vital- und Seelenich des Menschen — nicht aber bis zur Erkenntnis und zum Verstehen der noetischen Akte seiner Person. Die Sprache (und damit aber auch mögliches Schweigen und Verschweigen) ist für die Erfassung des Personinhaltes also wesentlich. Das Seelenleben des Tieres ist in diesem Sinne für den Menschen prinzipiell (wie immer es auch de facto stehe) voll durchsichtig — die geistige Person des Menschen ist es nicht. Sie kann sich selbst verschließen oder aufschließen. Aber eine Wesensbedingung für das auch nur mögliche Sicherschließen ist die pure Menschengegenliebe, die nach dem anderwärts dargetanen Wesensgesetz „Liebe setzt ceteris paribus und ohne besondere vorhandene Gründe der ‚Hemmung' wesensgleich-

artige Gegenliebe"[1], Wesensfolge der spontanen Menschenliebe ist. Somit ist auch die mögliche Auswirkung der schon in der Ergreifung der Existenz der fremden Person mitgesetzten Individuierung überhaupt zu einer konkreten Individuierung durch freies Sicherschließen der anderen Person notwendig gebunden an die spontane allgemeine Menschenliebe des personliebenden Subjektes zu diesem Menschen.

Was die Wesensfundierungen zeigen, bestätigt nur die Geschichte. Die christliche Personliebe z. B. war realiter erst möglich auf dem Boden der spätprophetischen und der antiken „Humanitas", die vorher die altgriechische und altrömische Liebesordnung der Freundesliebe und des Feindeshasses, der Freienachtung und der Sklavenverachtung in überaus komplizierten historischen Prozessen weitgehend zersetzt hatte.

Da endlich die akosmistische Personliebe mit dem Theismus in Wesens- und notwendigem Sinnzusammenhang steht, ist die allgemeine Menschenliebe auch Wesensbedingung für die Gottesliebe, sofern sie mehr ist als „amare Deum", das auch Plato und Aristoteles kennen, nämlich „amare in Deo" und sofern sie durch eine zuvorkommende Liebe Gottes zum Menschen als bedingt erlebt und gedacht ist. Doch über diesen Punkt ist in der genannten Abhandlung über das Ressentiment das Nötige schon gesagt, ferner in meinem Buche: „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I.

## *VII. Die Kooperation der sympathetischen Funktionen (Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl, Menschenliebe und akosmistische Personliebe)*

Hat man — so wie wir es hier versuchten — eine Erkenntnis gewonnen über die Wesenskräfte des teilnehmenden „Gemütes" als des Inbegriffs aller intentionalen und wertkognitiven emotionalen Akte und Funktionen; hat man ihre so grundverschiedene metaphysische Bedeutung ermessen, und hat die Weltanschauungs- und Ethoslehre gezeigt, wie der apriorische idealgesetzliche Rahmen dieser Gemütskräfte durch die großen historischen Bewegungen in verschiedenen Kulturkreisen und Kulturzeitaltern

1 Siehe „Formalismus in der Ethik".

bald mit einseitiger Bevorzugung der einen oder der anderen Artung der wesensverschiedenen Gemütskräfte historisch realisiert worden ist[1], so ist es nun auch nach Kenntnis der eben gewonnenen Fundierungsgesetze möglich, daß man sich ein auf der Rangordnung der Werte dieser Gemütskräfte beruhendes normatives (ideal normatives — nicht imperativisch normatives) Bild von dem „rechten" Ordo amoris zeichne. Ein solches „Bild" ist dann für Ethik und jede Art von Pädagogik — natürlich nur nach der Ausbildung des Gemütes hin — von besonderer Bedeutung. Hier darüber nur wenige Andeutungen.

1. Es bedürfen zunächst alle, nicht nur diese oder jene der artunterschiedenen Kräfte des Gemütes einer Ausbildung, wenn ein ideal mögliches volles Menschentum im Menschen gewonnen werden soll. Dies schon darum, weil ja — wie gezeigt — eine feste Fundierungsordnung zwischen den emotionalen Akten und Funktionen besteht — also auch die höherwertige und zugleich dem Wesen nach weniger allgemein dem Menschen zukommende Gemütskraft nicht voll ausgebildet werden kann, wenn nicht die unterwertige, aber allgemeinere, voll ausgebildet ist. Ist für ein Individuum oder für eine ganze Kulturepoche die kosmovitale Einsfühlung, die Inder und Griechen mit großer Einseitigkeit entwickelt hatten, verschwunden, oder meint man, sie sei keine „echte und wahre" metaphysische Erkenntnisquelle für gewisse nur so zu erfassende Seiten des an sich bestehenden Universums; hält man sie vielmehr in ihrem kognitiven Sinn und Wert durch die „Wissenschaft" überwunden oder durch das Christentum oder durch die Humanität überwunden, so schneidet man auch die urtümliche Wurzel und Nahrungsquelle für alle „höheren" Formen des emotionalen sympathischen Lebens ab. Daß die Wissenschaft der Natur künstlich die kosmovitale Einsfühlung „abstellen" muß und von dem absehen muß, was sie an gegenständlichen Gegebenheiten gibt, ist selbstverständlich. Das liegt aber gar nicht daran, daß diese Einsfühlung keine rechtmäßige Quelle

1 Vgl. in bezug auf das Verhältnis idealgenetischer Weltanschauungslehre und deskriptiv geschichtlicher Weltanschauungslehre (und Ethos- resp. ästhetischer Wertungslehre) unsere Abhandlung: Was ist Weltanschauungslehre? im I. Bd. der Bändchenreihe: Zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Leipzig 1922.

kognitiver Teilnahme an Sein und Werden der Natur sei, sondern daran, daß das Selektionsprinzip, nach dem die Wissenschaft der toten und lebendigen Natur die ursprünglichen Gegebenheiten auswählt — unter anderen Auswahlprinzipien —, auch das Prinzip der „technischen Zielsetzung" ist, ein symbolisches Bild der Natur zu gewinnen, das — neben seiner Wahrheit (Sachübereinstimmung), und in ihren Grenzen — Natur lenkbar und beherrschbar macht. Die voll phänomenologisch gegebene Natur bleibt trotz dieses notwendigen, aber künstlichen Verhaltens der Wissenschaft eben auch ein ungeheures Ganzes von Ausdrucksfeldern kosmovitaler Akte, innerhalb dessen alle Erscheinungen einen durch die universelle Mimik, Pantomimik und Grammatik des Ausdrucks verständlichen über- und amechanischen Sinnzusammenhang besitzen, der die inneren Erregungen des Allebens widerspiegelt. Diese emotionale Auffassung der Natur und die Wissenschaft bestehen, jede zu eigenem Recht, nebeneinander und haben erst in der philosophischen Metaphysik zur Einheit zusammengefaßt zu werden. Kindlich und primitiv ist nicht Derjenige, der kosmovitaler Einsfühlung als echter Teilnahmequelle am Seienden huldigt, sondern Derjenige, der sie und Wissenschaft (mit „kindlicher" Verkennung ihrer Wesensgrenzen) gegeneinander ausspielt. Wohl aber besteht noch die Fundierung der wissenschaftlichen Betrachtungsweise auf der kosmovitalen insofern, als ohne den positiven „Sinn" und „Wert", den die Natur nur in kosmovitaler Einsfühlung aufweist, sie gar nicht „wert" wäre, beherrscht zu werden und schon darum der Versuch, sie als eine formal mechanisch (ideal) beherrschbare zu denken selber sinnlos wäre. Daß jede neue wissenschaftliche Ergründung einer Weltregion darum auch historisch mit Einsfühlung in sie beginnt, der enthusiastische „Liebhaber" also immer dem „Kenner" notwendig vorhergehen muß, habe ich anderwärts an Beispielen erhärtet[1].

Der einseitige, historisch aus dem Judentum hervorgegangene Nur-Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der immer mehr trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanismus, Goethe, Fechner, Bergson, romantische Natur-

1 S. „Vom Wesen der Philosophie" im I. Bd. des Buches „Vom Ewigen im Menschen" und „Liebe und Erkenntnis" in „Krieg und Aufbau" 2. Aufl. 1922.

philosophie, ein Axiom gleichsam des abendländischen Weltethos geworden ist und der schließlich die materialistische Absolutsetzung des Naturmechanismus erst zu einer seiner Folgen hatte, muß also prinzipiell für die Zukunft zerbrochen werden. Wir müssen wieder lernen, in die Natur gleich Goethe, Novalis, Schopenhauer zu schauen wie in den „Busen eines Freundes" und müssen die „wissenschaftliche", für Technik und Industrie höchst notwendige, formal mechanische Naturbetrachtung beschränken auf die fachwissenschaftliche „künstliche" Verhaltungsweise des Physikers, Chemikers usw. Die Bildung des Menschen (auch jene seines Gemütes) hat jeder „fachwissenschaftlichen" Haltung zur Natur als eines zu beherrschenden Gegners vorherzugehen. Darum müssen wir — pädagogisch — die kosmovitale Einsfühlung an erster Stelle geradezu wiederentwickeln und aus ihrem Schlafzustande im abendländischen Menschen des kapitalistischen Gesellschaftsgeistes (mit dem zu ihm wesensmäßig gehörigen Weltbild eines Alls bewegbarer Quantitäten) aufs neue erwecken. Der ungeheure Irrtum, es sei alle kosmovitale Einsfühlung nur projizierende „Ein-fühlung" von spezifischen Menschengefühlen in Tier, Pflanze, Anorganisches, d. h. bloßer „Anthropomorphismus" — also prinzipiell eine Täuschung über das Wirkliche — ist resolut und vollständig abzuschütteln. Vielmehr ist der Mensch als „Mikrokosmos" ein Wesen, das — indem es Wirkliches aller Wesensarten des Seienden in sich trägt — auch selber kosmomorph ist und als kosmomorphes Wesen auch Quellen des Erkennens für alles besitzt, was das Wesen des Kosmos enthält. Abgesehen von den Vorbildern hierzu, die wir in den abendländischen Gemütsbewegungen dieser Art besitzen und die schon mehrfach genannt wurden, gilt es besonders auch hier einen gegenseitigen Ausgleich des asiatischen (besonders indischen) Ethos und des abendländischen in dem Sinne langsam heraufzuführen, daß Asien die abendländische akosmistische Personliebe in Gott und die Humanitas, wir Abendländer aber die kosmovitale Einsfühlung in uns ausbilden lernen.

Fehlt diese Einsfühlung der Menschen mit der ganzen Natur, so wird auch der Mensch in einer Art und Form aus seiner großen ewigen Mutter, der Natur, herausgerissen, wie es seinem Wesen

nicht entspricht. Tier und Pflanze gegenüber werden einem solchen Ethos Liebe und Schonung nur soweit geboten erscheinen, als die sich gegen sie bekundende Roheit, resp. Grausamkeit sich auch einmal gegen Menschen äußern könnte. Ein Selbstwert der Liebe zur Pflanze auf Grund der Einsfühlung mit ihrem Drang, ein Selbstwert der Liebe zum Tier auf Grund von Einsfühlung mit seinem Leben und Mitgefühl mit seinen Gefühlen, wird dann nicht zugestanden sein. Kein Wunder dann, daß sich diese aus aller kosmischen Einsfühlung herausgerissene separate „Menschenliebe" beliebig zerstörerisch gegen die ganze organische Natur äußern wird — so wie es in dem, die organische Natur zerstörenden und verwüstenden Industrialismus der kapitalistischen Zeit, besonders des Hochkapitalismus, zum Entsetzen aller hier Kundigen geschah. Und auch kein Wunder ist es dann, daß der höhere Rang der „Lebenswerte" (auch als menschlicher Lebenswerte) gegenüber dem Maximum an Leistungs- und Nutzwerten (Herstellung eines maximalen Sach- und Zivilisationsgütervorrats) gleichfalls nicht mehr anerkannt wird; und ebensowenig anerkannt wird der positive, wenn auch nicht höhere, sondern freilich niedrigere, gleichwohl aber notwendig fundierende Wert der Lebenswerte gegenüber den geistigen Kulturwerten[1]. Denn es ist ja schließlich ein Leben und ein Lebenswert, der alles Lebendige umfaßt. Mit wesensgesetzlicher Notwendigkeit muß die Rückbildung der kosmisch-vitalen Einsfühlung schließlich auch die Menschenliebe und das Mitgefühl mit den Menschen als Menschen schädigen; soweit wenigstens, als sie sich auf das vitale Wohl des Menschen und das Wohl der spezifischen Vitalgruppen (Lebensgemeinschaften) unter Menschen, an erster Stelle die Familie, beziehen. Naturbeherrschung und ihr dienende „Wissenschaft" wird aber selbst sinnlos, wenn ihre Anwendung in Technik, Industrie nicht wieder auf den Menschen, und zwar den Menschen sogar bloß als Vitalwesen als Ziel, zurückbezogen wird. Erst das Wachstum der geistigen Kulturwertegüter und die geistige Bildung der Person im Menschen und die heiligen religiösen Güter dürfen sich kraft autochthonen Rechts auch des Menschen als Vitalwesen bedienen, um auch auf dessen Kosten zu wachsen. Die Güter des Nutzens und der Annehmlich-

1 Siehe „Formalismus in der Ethik".

keit dürfen es nie und nimmer. Sie sind ja auch schon den bloßen Vitalwerten des Menschen untergeordnet. So durchherrscht eine große furchtbare Sinnlogik — furchtbar in ihrem ehernen Zusammenhang — die jüngste Dekadenz[1] der abendländischen Geschichte seit dem Ende des Humanitätszeitalters; dessen Humanitätsidee selbst nur ein später Nachglanz der Epochen kosmovitaler Einsfühlung und organischer Weltansicht gewesen ist. Am stärksten mußte das Weib — insonderheit das weibliche Weib — und das Kind — insonderheit des kindliche Kind —, d. h. mußten die Wesen, die noch am meisten den „homo sapiens" mit der Natur einsfühlig verknüpfen, unter die Räder des erstarrten Zivilisationsnutzwagens kommen. Das Kind ist nicht nur da, „um" ein Erwachsener zu werden, sondern Kindheit hat unersetzlichen Selbstwert. Das Schicksal auch des Erwachsenen wird im Kindheitserlebnis vorgezeichnet. Das Weib ist nicht nur da für eine hypervirile Verstandeszivilisation als Dienerin und Vorbereiterin für die willkürlichen Aktivitäten der männlichen Natur und deren Neigung zu Leistungsüberschätzung, sondern hat in der einsfühlenden Kraft, die ihm durch den eingeborenen Mutterinstinkt weit hinaus über seine biologische Funktion eignet — der ceteris paribus ein natürliches „Recht" auf das Kind bestimmt —, einen in sich beschlossenen Selbst- und puren Seinswert. Nur die Frau als Kulturwesen und als Hüterin religiöser Güter (im Spezifischen die „Nonne" im weitesten Sinn) darf und soll in diesem „natürlichen Rechte" und Anspruch „frei" — d. h. nicht gezwungen durch pure ökonomische Verhältnisse und sog. „Bedarf" der Nutzzivilisation und ihres „Fortschritts" — entsagen. Wohl soll und darf je Leben und Lebenswert jeder Art noch geopfert werden, erstens für je Lebenswerte des edleren Lebens, zweitens für rein geistige und religiöse Werte und ihre Güter; nie aber darf solches Opfer erfolgen für Nutzwerte — und sei es selbst für die „Wissenschaft", soweit eben Wissenschaft noch durch das Prinzip technischer Zielsetzung gebunden ist. Es gibt den „Märtyrer" der Philosophie als der „Gaya scienca" und Märtyrer des Glaubens, die mit Recht Bewunderung erwecken. Märtyrer der „Wissenschaft" sind

1 Vgl. meine Abhandlung: „Über die Lehren von der Dekadenz des Abendlandes" in der Bändchenreihe „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre", Bd. 3.

nicht erhaben, sondern komisch. — Wo immer die Bewegung der kosmischen Einsfühlung wieder lebendig geworden ist, werden sich von selbst bestimmte praktische Bewegungen anschließen, z. B. des Tierschutzes, der Antivivisektionsbewegung, des Pflanzenschutzes und der Erhaltung von Wäldern und des Schutzes der „Landschaften" (d. h. gewisser Ausdruckseinheiten der Natur); und diese Bewegungen sind wesensgesetzlich verbunden mit allen jenen sozialpolitischen Bewegungen, die auch im Menschenkreise die entschiedene Realisierung fordern des ethischen Axioms, daß die Sorge für die Bedingung günstigster Fortpflanzung des Menschengeschlechts, der vitalen Völkerentwicklung und -erhaltung ihres vitalen Wohles, also der Rassen- und Volksgesundheit im physischen und psychischen Sinne, der Erhaltung der Familie, des Schutzes von Weib und Kind — und was immer noch hierher gehören möge — unbedingt vorherzugehen haben dem Sorgen für einen maximalen Sachgütervorrat und Reichtum. Jede Umkehrung dieser Wertordnung beruht auf Ressentiment der Lebensuntüchtigen und stellt ein verderbtes Ethos dar. Es war mir eine Freude, diesen von mir in der Ressentimentabhandlung eingehend ausgeführten Gedanken in großer Klarheit wiedergefunden zu haben bei dem ausgezeichneten englischen Philosophen und Soziologen Bertrand Russel, der ihn in seinen „Principles of Social Reconstruction" (1920, 6. Aufl.) im vierten, „Besitz" betitelten Kapitel so ausspricht: „Nur zeigen möchte ich, wie die Verehrung des Geldes sowohl Folge als Ursache einer verringerten Lebenskraft ist und wie unsere Institutionen geändert werden könnten, um die Verehrung des Geldes zu vermindern und die allgemeine Lebenskraft zu erhöhen" (B. Russel: „Grundlagen für eine soziale Umgestaltung", München 1921, S. 78) und S. 79 ff.: „Die Forderungen der Natur gelten nichts im Vergleich zum Gelde. Es wird nicht als Härte angesehen, wenn eine Frau als einzige Liebeserfahrung die klugen und begrenzten Aufmerksamkeiten eines Mannes empfängt, dessen Fähigkeit für Leidenschaften in Jahren kluger Enthaltsamkeit oder niedriger Beziehungen zu Frauen, die er nicht achtete, verloren ging. Die Frau selbst weiß nicht, daß das eine Härte ist. Denn auch sie wurde Klugheit gelehrt aus Furcht vor einem Herabsteigen auf der gesellschaftlichen

Leiter, und seit ihrer frühesten Jugend wurde es ihr eingeprägt, daß starke Gefühle für eine junge Frau nicht passend seien. So vereinigen sich die beiden, um durch das Leben zu gehen in völliger Unkenntnis von allem, was wissenswert ist. Ihre Voreltern wurden nicht durch die Furcht vor höllischem Feuer von Leidenschaften zurückgehalten, sie aber werden es durch die schlimmere Furcht, in der Welt eine geringere Rolle zu spielen."

In der Ausbildung der kosmischen-vitalen Einsfühlungsfähigkeit spielt eine entscheidende Rolle die Einsfühlung in den Allebensstrom, die zunächst zwischen den Menschen als Vitaleinheiten untereinander erwacht und stattfindet. Denn es scheint geradezu eine (noch nicht weiter verständliche) Regel zu sein, daß die Aktualisierung auch der kosmischen Einsfühlungsfähigkeit nicht unmittelbar gegenüber der außermenschlichen Natur stattfinden kann, sondern mittelbar gebunden ist an die Einsfühlung von Mensch zu Mensch, deren Hauptarten wir früher beschrieben haben. Die Pforte zur Einsfühlung in das kosmische Leben ist das kosmische Leben da, wo es dem Menschen eben am nächsten und verwandtesten ist: Im anderen Menschen. Wer den dionysischen Rausch des Einsgefühles von Mensch und Mensch nie kennenlernte — gleichgültig wie immer — dem wird auch die vital-dynamische Seite der Natur (die natura naturans gegenüber der natura naturata, mit welch letzterer allein sich Naturwissenschaft und bildhaft erkennende Naturkunde beschäftigt) auf immer verschlossen bleiben. Hundertfach zwar — aber lange noch nicht genau und streng genug — ist die tiefgehende Veränderung, ja Wandlung des Natur- und Weltbildes beschrieben worden, die mit den rhythmisch wiederkehrenden Phasen von Wachstum und Altern des Menschen als Lebewesen einsetzen. Wir besitzen erhebliche Anfänge einer Phänomenologie des kindlichen Weltbildes (und Seelenbildes), schon sehr viel geringere einer Phänomenologie der Pubertätsphase, und noch fast nichts Ernstliches zur Phänomenologie höherer Altersstufen und des Greisenalters.

Schon mit der Pubertätsphase setzt eine Veränderung des Naturbildes ein, die man als plötzliche Verlebendigung aller Naturerscheinungen bezeichnen kann. Die Naturerscheinungen gewinnen einen neuen intensiven Ausdruckscharakter. Die Natur selbst

scheint Antwort zu geben auf die gestaltlos chaotische Sehnsucht, die in wechselnden Modalitäten sich im Kinde jetzt zu regen beginnt. Natur wird wie erfüllt von tausend dynamischen Kräften, die bald Angst, die vorher unbekannt war, bald Entzücken hervorrufen, das gleichfalls unbekannt war und „neu" erscheint. Auch hier besagt die Lehre von der projektiven Einsfühlung gar nichts, so wenig, als sie besagt zum Verständnis des prähistorischen Animismus der Primitiven. Es ist nicht nur ein neues Erleben der Natur, es ist auch das Erleben einer neuen Natur. Die dynamische Prozeßseite der Natur — alles „Werden", „Wachsen", „Bilden" im Gegensatz zum fertigen Dasein in Zeit und Raum — tritt nun erst voll hervor. Ganze Zeitalter können diesen Stempel tragen, z. B. die Frührenaissance, die in einer ansprechenden, aber lange noch nicht zureichenden Charakteristik ihrem erotischen Wesen nach W. Sombart zutreffend das „Pubertätszeitalter" der neuzeitlich-abendländischen Geschlechtsliebe genannt hat[1]; dieser Zug ist in dieser Zeit aufs engste verbunden mit dem Aufkeimen des neuen Gefühls für die Natur, wie es uns Jakob Burckhardt in seiner „Kultur der Renaissance" so feinsinnig geschildert hat — und indirekt mit dem Auftreten der neuen Naturphilosophien des Nicolaus Cusanus, G. Bruno, Campanella, Vico, Telesio. Pubertät aber bedeutet Vorbereitung derjenigen Einsfühlung zwischen Menschen in die Einheit des universellen Lebens, die im liebeerfüllten Geschlechtsakt nach biologischer Entwicklungskausalität ihr natürliches Ziel und Ende hat: d. h. im einzigen Fall normaler menschlich gegenseitiger Einsfühlung ins universelle Leben, den wir früher auffinden konnten. Und hier stehen wir in der Tat an der Pforte jeder Einsfühlung auch in den Kosmos und mit dem Kosmos!

Wer aus alberner Prüderie oder sonst einem Grunde dies verkennen würde, daß im liebevollen Geschlechtsakt nicht zwar eine Erkenntnis, wohl aber eine Stoffquelle für eine mögliche Erkenntnis — und zwar metaphysischer Artung — sich für den zivilisierten Menschen öffnet, die entweder für ihn überhaupt nicht

1 Handelt es sich um Zeitalter, so ist es hier stets die „neue Generation" (ein vitaler Begriff), der diese neuen Gefühlshaltungen trägt. Vgl. W. Sombart „Luxus und Kapitalismus".

oder nur sehr mangelhaft (durch das Massenerlebnis nämlich) ersetzbar ist — daß in ihm als Erlebnis der natürliche Schlüssel liegt für alle kosmovitale Einsfühlung — dem würde ich den nötigen Ernst absprechen, den diese Frage verdient. Daß zwar nicht im „Geschlechtstrieb", der nur die Technik des Eros bei zweigeschlechtlichen „Tieren" darstellt, wohl aber im „Eros" — der „Brennpunkt" (wie Schopenhauer glücklich sagt) — alles Lebensdrängens auch des Menschen liegt — welches Drängen Schopenhauer nur sehr fälschlich einem „blinden Willen" gleichsetzt —; darin allein hat Schopenhauer in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" zweifellos recht. Dieser „Brennpunkt" liegt nicht in Appetit und Hunger und Durst — wie Marx meint —, auch nicht im Macht- und Herrschaftstrieb — wie Nietzsche meinte.

Und da sagen wir nun: Diese ihm zukommende metaphysische Bedeutung, die ihm eine kleine Strecke nur der abendländischen Geschichte genommen hat, die ihm der einstimmige Chor der ganzen übrigen gebildeten Menschheit aber zugebilligt hat, muß der Idee des Geschlechtsaktes zurückgegeben werden. Diese Bedeutung und dieser Sinn kommt ihm zu ganz jenseits der Wollust, die seine lockende Begleiterscheinung im Bewußtsein ist, aber nicht minder ganz jenseits des objektiven biologischen Ziel- und Zwecksinnes der Fortpflanzung, und erst recht der subjektiven Absicht der Zeugung und der Erhaltung, Vermehrung oder qualitativen Verbesserung der Menschheit. Als das eigentlich zerstörerische Prinzip für die rechte Regelung der Geschlechtsbeziehungen und der qualitativen und quantitativen Fortpflanzung im modernen Abendlande — für den Ausgangspunkt alles Irrtums und aller Verirrung in diesen Dingen — halten wir die metaphysische Entwürdigung des Geschlechtsakts, die in einer Alternative liegt, die zuerst die altjüdische Zweckmoral hier aufgestellt hat und die — leider auch das historische kirchliche und nichtkirchliche Christentum aller Schattierungen — nur mangelhaft abgeschüttelt hat; die mit der Entwicklung zur bürgerlichen Ehe und bürgerlichen Prostitution aber überhaupt nicht mehr revidiert worden ist. Die altjüdische Alternative lautet: Das Wesen des Geschlechtsakts liege in seinem Zweck; und dieser Zweck sei entweder die Fortpflanzung oder die Wollust. Nun liegt zunächst

das „Wesen" gar keiner Sache in ihrem „Zwecke". Das Wesen der Strafe z. B., das Vergeltung ist, hat mit dem Zweck, zu dessen Erreichung die Strafe angewandt werden kann (z. B. Schutz und Sicherung der Gesellschaft, Abschreckung, Besserung usw.), nichts zu tun. Schon darum ist diese Auffassung irrig. Ferner ist der Geschlechtsakt als solcher überhaupt nicht gehörig zu den sog. Zweckhandlungen, sondern stellt eine Ausdruckshandlung dar — nicht wesentlich anders, wie die verschiedenen Ausdruckshandlungen der Zärtlichkeit und Liebe, wie Kuß, Streicheln usw. Bei den Tieren noch wesentlich instinktiv bestimmt und automatisch bei gegebenen typischen Reizkombinationen erfolgend, ferner zeitrhythmisch durch die Brunstzeiten an den Gang der Jahreszeiten gebunden, hat nicht etwa der Geschlechtsakt selbst im Menschen sich verwillkürlicht — was wesenhaft unmöglich ist —, sondern nur die geistig willensmäßige Zulassung und Nichtzulassung seines Eintritts. Darum hemmt auch jeder Versuch, ihn selbst willkürlich und absichtsvoll zu machen, ja schon jede Art gesteigerter willkürlicher Aufmerksamkeit auf die in ihm notwendigen Manipulationen, bekanntermaßen seinen Eintritt, indem sie die psychische Potenz zu ihm schädigen. Auch die Naturrhythmik ist beim Menschen zwar sehr erheblich zurückgegangen, nicht aber völlig aufgehoben, wie die Untersuchungen über Lebensrhythmik von Fließ, Swoboda u. A. gezeigt haben. Insonderheit bleibt das Weib schon durch den monatlichen Aufbau und Abbau des Eis und vermöge ihres ganzen, tiefer an den Gang der Natur gebundenen Wesens an diese Rhythmik stärker gebunden als der willkürlichere, bewußtere, naturentfremdetere Mann. Diese Wesensnatur des Geschlechtsaktes auch beim Menschen wird natürlich nicht dadurch hinfällig, daß die an sich instinktive und automatische Ausdruckshandlung des Geschlechtsaktes im menschlichen Geist- und Willenswesens selber wieder als Ganzheit in den Dienst wahlmäßig gesetzter „Zwecke" treten kann. So werden ja auch z. B. beim Schauspieler automatische Ausdrucksbewegungen in den Dienst des „Zweckes" künstlerischer Darstellung gestellt. Auch Wollust und Zeugung können diese Zwecke sein. Sie „sollen" es aber ethisch keineswegs sein. Die „Wollust" soll nicht intendiert sein und ist auch nur als Begleiterscheinung des Liebes-

ausdrucks, und eben nicht als Absicht und Zweck, von jener Tiefe und rauschartigen Mächtigkeit, die beiträgt, das echte Verschmelzungs- und Einsgefühl hervorzubringen. Ist die Wollust idiopathisch intendiert, so fehlt auf alle Fälle das Verschmelzungs- und Einsfühlungsphänomen ganz und gar. Der Partner wird dann zum Mittel autoerotischen Selbstgenusses. Ebensowenig „soll" aber die Zeugung jener „Zweck" sein: Schon darum nicht, weil einen anderen Menschen als Mittel für einen Zweck zu gebrauchen in dieser Sphäre doppelt widersittlich ist und weil überdies das objektive Naturziel (nicht „Zweck") des Geschlechtsaktes erstens wesensmäßig in die Willkür möglicher Vornahmen gar nicht gestellt ist, außerdem aber jener Naturzweck umso qualitativ besser erreicht wird, je mehr die liebegeleitete Wahl des Partners — ceteris paribus — die Richtung des Geschlechtsaktes bestimmt und diese Liebe einfachen Ausdruck in ihm findet: d. h. aber zugleich, je weniger die Zeugung subjektiv als Zweck intendiert ist. Der Geschlechtsakt folgt hier der ganz allgemeinen Regel, nach der alle automatischen Ausdrucksbewegungen und nicht minder alle instinktiven Handlungen durch subjektive geistige Intention des „Wollens", ja schon der Aufmerksamkeit, in der Erreichung ihres objektiven Naturzieles nicht gefördert, sondern zerstört und von ihrem wahren Naturziel abgelenkt werden. Entscheidender aber ist noch das schon Erwähnte: daß die Hervorbringung von Menschen durch Menschen im Sinne eines Willenszweckes ein im dreifachen Sinne völlig widersinniger Gedanke ist. Erstens darum, weil schon die Conceptio, erst recht die Austragung der Frucht im positiven Sinne, gar nicht in die Wahl des Menschen gestellt sind. Nur die mögliche Verhinderung dieser Naturprozesse unterliegt dem möglichen Willen und Bewußtsein. Zweitens weil der Mensch auch nicht dem Leibe nach eine eindeutige Wirkung seiner Eltern ist, sondern — abgesehen von den Erbwerten und -unwerten, die ihm bei direkter und springender Vererbung überliefert werden und die ursächlich in der ganzen Kette der Vorfahren wurzeln — in letzter Linie wie jeder Organismus metaphysisch einen schöpferischen Aktus des Allebens sein Dasein schuldet —, einem Aktus, für dessen Stattfinden die Zeugungsaktion und alle sich an sie anschließenden Prozesse nur die phy-

sischen causae occasionales darstellen. Die „Zellenstaatauffassung" des Organismus hat auch hier in tiefen Irrtum geführt. Jeder Mensch ist auch dem Leibe nach ein schlechthin neues originales „Individuum", das nur im Sinne statistischer Betrachtung vermöge des materiellen Substrates des Vitalleibes dieselben Organe und Prozesse aufweist wie ein anderer Mensch. Es ist eben doch die Henne, die vor dem Ei war — das Ganze vor dem Teil. Diese je originale Produktion des Allebens, für welche die zweigeschlechtliche Zeugung nur eine Technik der Natur darstellt — diese Produktion des leben- und leibschaffenden Eros als des eigentlichen „Lebens" im Alleben — ist vollständig jenseits menschlichen „Wollens", ja auch nur möglicher Kausalität durch Menschen überhaupt. Immer bleibt das Kind ein Geschenk der großen Naturmacht des Eros selbst und seines erhaben-heiteren dämonischen Spiels. Wohl aber müssen wir nach allem Gesagten annehmen, daß die gegenseitige Einsfühlung in den gemeinsamen Hintergrund und das gemeinsame Medium des Allebens selbst nur das wahre und vollständige psychische Bewußtseinskorrelat ist jenes metaphysisch-ontischen Aktes des Emporsteigens eines neuen Leibindividuums aus den metaphysischen Tiefen des Lebens. Es ist doch diese geheime instinktive Teilnahme der zeugenden Menschen an dieser urschaffenden Tendenz des Allebens, die in dem menschlichen Geschlechtsakt und durch diesen Akt hindurch sich in einer neuen Produktion zu manifestieren im Begriffe steht (in der Sphäre der irdischen anorganischen Welt), die sich im Eins- und Verschmelzungsgefühl, in diesem beiderseitigen phänomenalen Einsinken in die große Urmutter alles Lebendigen und ihre purpurne Nacht, bewußtseinsmäßig kund und zu wissen tut. Es ist geheimnisvolle Fühlungnahme beider Sicheinsfühlenden mit dem Allleben selbst, das ontisch zu produzieren tendiert. Und was ist dann die Geschlechtsliebe, die beide Geschlechter zueinanderzieht und die eben ihren endgültigsten Ausdruck im Geschlechtsakt findet? Sie ist sicher nicht — wie Schopenhauer meinte — eine Emotion, mit der der „Genius der Gattung" wie mit einer Peitsche das dunkle und fragwürdige Werk bloßer Fortpflanzung[1] fördert. Denn was wäre bloße Erhaltung der Art ohne ihre Erhöhung, Veredlung?

1 Vgl. A. Schopenhauer: „Metaphysik der Geschlechtsliebe".

Und warum sollte es der Geschlechtsliebe im Unterschied von bloßem Geschlechtstrieb bedürfen, um bloß für die Erhaltung der Gattung zu sorgen? Auch der idiopathische Wollust bezweckende Akt des Genüßlings und der bürgerlichste Geschlechtsakt, der im Ehebette des „Erben" von Haus, Hof, Geld, d. i. eines neuen „Dieners" von Sachen gedenkt — eines neuen Menschen für alte Sachen und für ihre Verwaltung — alle Werttafeln des minimalsten Anstandes selbst noch mehr wie der bloße Genüßling, der doch das immerhin Menschliche der Lust sucht, umstürzend — auch diese liebeleeren Akte „erhalten" ja nicht weniger gut die Gattung. Aber sie reproduzieren eben nur, während die Liebe produziert. Sie „erhalten" die Gattung als „Menschenmaterial" für Geschäft, Industrie, Krieg usw. Denn Geschlechtsliebe ist nichts anderes als emotionale Werterfassung (in Form einer Antizipation) der günstigsten Chancen für die qualitative Erhöhung des Menschentums. Sie ist gleichsam emotionaler Vorentwurf von „möglichen" Menschen, die als Vitalwesen „besser" sind, als jene, die nur „waren". Ja sie ist schon antizipierende Fühlungnahme mit dem Eros des Allebens selbst, das immer strebt und tendiert, Neues und Besseres und Schöneres zu produzieren als das ist, was „war". Liebe ist immer und überall wertschöpferische, nicht wertreproduzierende Bewegung. Sie ist es auch da, wo es sich handelt um die Produktion oder bloße Re-produktion des Menschen als des Trägers und Wirkers aller Geschichte. Auch da, wo die Liebe tatsächlich unfruchtbar bleibt — aus den mannigfaltigsten Gründen wie Tod, Ungehorsam der materiellen Mechanismen, an deren Funktion die Konzeption und Austragung des Kindes geknüpft ist, Krankheit usw., — ist sie wenigstens die schöne und edle Anstrengung gewesen nach dem besseren vitalen Menschen. Die Liebe als solche, als reine Funktion, irrt nie und täuscht sich nie — wenn nicht der Mensch sich täuscht über ihr Vorhandensein oder ihre Echtheit oder über ihr Objekt. Sie irrt und täuscht auch da nicht, wo sie im Sinne der tiefsinnigen, aber sehr einseitigen „Fragmente über die Liebe" von G. Simmel, nur um ihrer selbst willen als „pures Gefühl" da sein möchte und den biologischen Geschlechtsunterschied und seine automatischen Spannungen gleichsam nur klug benutzt, um für sich selber da

zu sein und in den Seelen aufzuglänzen. Denn sie ist hier nur in eine irdische „Situation" hineingekommen, in eine Verbindung z. B. mit vital niedergehendem Rassenstreben, die es ihr eben darum gebietet, unfruchtbar zu sein, weil sie als Liebe den „besseren" Menschen will, der — da er unmöglich ist in diesem Falle — auch noch als pure „Anzicipation" die Menschen wenigstens noch hindert und abhält, sich bloß zu „reproduzieren", d. h. ihren Rassenunwert noch weiter in die Ferne der zukünftigen Menschheit zu tragen. Aber wir müssen es zurückweisen, so wie Simmel diesen „negativen Fall" — der nur ein „Grenzfall" der Liebe ist — zur Norm zu machen, anstatt zur Grenzausnahme, die unsere Regel bestätigt. Die Jdee Simmels, daß, so wie Kunst, Erkenntnis, Recht ursprünglich nur aus vitalen Erfordernissen und Antrieben entsprungen seien und in deren Dienst (im objektiven Sinne) Jahrhunderte lang gestanden hätten, dann aber durch eine „Umdrehung" das Leben und seine Energien umgekehrt in den Dienst dieser geistigen Werte (um deren selbst willen) getreten sei, so auch die Geschlechtsliebe im Gang der Entwicklung — bis zum Kuß und dem Geschlechtsakt — ursprünglich zwar im objektiven Dienste der Fortpflanzung gestanden habe, dann aber sich zu einem Selbstwert emanzipiert habe und nun das Leben in ihre Dienste stelle, ist zu einfach und ist zu „geistreich", um auch wahr zu sein. Diese Idee ist auch von Vertretern der sog. Rationalisierung des Fortpflanzungswillens vice versa vertreten worden, z. B. von H. Grotjahn.

Aber diese Analogien — sowohl jene tieferen Simmels, als die oberflächlicheren Grotjahns — entbehren des berechtigten Sinnes. Gegen Simmel ist zu sagen, daß er überhaupt in der letzten Phase seiner (ihm durch Bergson nahegekommenen) „Lebensphilosophie" die Ursprünglichkeit des Geistes und seiner Gegenstands-, Sinn- und Wertkorrelate völlig verkannte. Es ist eben nicht richtig, daß reine Kunst, reine (d. i. philosophische, also nicht positiv wissenschaftliche) Erkenntnis, Recht, sittliche Normen allgemeingültiger Art und auch „individuelle Bestimmung" jemals aus dem „Leben" herausgewachsen wären, um des Dienstes an organischen Trieben und Bedürfnissen aller gepflegt und geleistet worden wären, wie es Simmel behauptet. Wohl mag die

ursprüngliche Beschränkung der Auswirkung des Geistes, die Enge seiner Sinn- und Wertkorrelate durch die seinen Zielsetzungen Richtung gebenden Lebenstriebe und Bedürfnisse (in der Stufenfolge der menschlichen Entwicklung) zunehmend aufgehoben worden sein. Immer und überall aber waren die geistigen Akte ursprünglich eigengesetzlich, ihre Werte — und Sinnkorrelate — über alles Leben — seinen Sinn und seine Werte — erhoben und erhaben. Dahingegen gehört die Geschlechtsliebe auch in ihren edelsten und reinsten Ausprägungen grundsätzlich und unabwendbar der Vitalsphäre des Menschen — der inneren und äußeren — an, mag sich auch Freundschaft, selbst metaphysische individuelle Personliebe zuweilen mit ihr verbinden. Als seelische Vitalfunktion vermag aber die Geschlechtsliebe niemals ein übervitaler Selbstwert zu werden, der das Ganze des Lebens in seine Dienste nehmen könnte und dürfte. Nur die feinste Blüte und der eigentliche Höhepunkt, die Kulmination, der Gipfel des Lebens des Menschen als Vitalwesen vermag sie — auch in höchster denkbarer Form — allerdings zu sein. Dies aber genügt nur, um mit strenger Gewißheit die sehr bourgeoise Meinung zurückzuweisen, daß die Geschlechtsliebe in den Dienst des praktischen Lebens, der Gesellschaft, des Staates (Krieg) oder gar der Wirtschaft, der Nation — und ich weiß nicht wovon noch allem — „gestellt" werden dürfe, so wie es die „nationalen" Quantitätsbevölkerungspolitiker meist so ungeheuer naiv annehmen. Auch genügt es, den Satz zu widerlegen, daß sie subjektiv in den Dienst der Fortpflanzung gestellt werden dürfe (als Anlockung für dies doch so höchst unwichtige Geschäft einer bloßen Wiederholung gleichwertiger Menschen) oder auch nur objektiv in diesen Dienst bloßer Fortpflanzung gestellt vorzustellen sei. Denn wenn die echte Geschlechtsliebe eben auch nur die feinste Blüte und der Höhepunkt des vitalen Lebens ist, so kann sie nicht — gegebenenfalls — dafür geopfert werden, daß in möglichen Zeugungsakten und Geschlechtsbeziehungen ohne sie, eine nur größere Quantität von Menschen auf die Welt komme. Der qualitative Höhepunkt des organischen Lebens kann nicht im „Dienste" von nur quantitativen Häufungen von Menschenleben stehen. Für Macht, Ehre, Nützlichkeit, Besitz darf die

hohe Liebe als höchste Lebenserscheinung ebensowenig geopfert werden (und der Befriedigungswert der Liebe auch nicht der „Gesundheit", der „Volkswohlfahrt"), als sie der bloßen Häufung der Zahl der Menschen geopfert werden darf. Eher dürfte man schon sagen, daß auch der vitale Sinn und Wert der bloßen Reproduktion immer auch einschließt, daß möglichst viele Menschen ihren möglichen Höhepunkt des Lebens im Erlebnis der Geschlechtsliebe fänden; als daß diese Liebe für die bloße Reproduktion da sei. Die bloße Reproduktion als die stete Wiederholung gleichwertiger Menschen kann daher nicht das natürliche Ziel der echten Geschlechtsliebe sein, da der bloße Geschlechtstrieb und Fortpflanzungstrieb (auch in vollständiger Wahllosigkeit) zu diesem Ziele schon vollständig genügte. Die Geschlechtsliebe selbst aber ist kein mixtum compositum von Geschlechtstrieb und geistiger Freundschaft, Achtung und anderer geistig emotional bejahender Verhaltungsweisen, sondern sie ist eine elementare unauflösbare echte vitale Liebesart mit Richtung auf einen Typus, der die für jedes Wesen individuierte Rassennorm, das bestimmungsgemäße Rassenideal darstellt. Es ist der große Irrtum der naturalistisch-sensualistischen Philosophie Schopenhauers und S. Freuds, dem Simmel an sich mit vollem Recht entgegentritt, daß sie in der Geschlechtsliebe nur einen sekundären, durch Triebverdrängung erst gewordenen luftigen und phantastischen Überbau zum massiven Geschlechtstrieb sehen — nicht aber eine elementare, wertunterscheidende und wertwählende emotionale Funktion der Vitalseele, sondern ein bloßes Erzeugnis von Hemmungen des Triebes und geistiger Verarbeitung dieser Hemmungen. Und gerade hier begegnet sich diese „kynische" Philosophie mit alter falscher Priestermoral merkwürdig, die gleichfalls die Geschlechtsliebe möglichst zum bloßen Trieb und libidinösen Lustverlangen herabzudrücken sucht — zum Teil aus Standesressentiment, das herabdrückt, worauf man selbst verzichten muß, teils aus Sorge um die mögliche Störung des bloßen Reproduktionsgeschäftes (das um der Macht und Ausdehnung ihrer Kirche willen den Priestern besonders quantitativ wichtig ist), teils um des edleren und tieferen Motives willen, daß ein Widerstreit zwischen Liebe zum Göttlichen und Geschlechtsliebe vermieden

werde —, eine gewiß beachtenswerte Gefahr gerade der höchsten Formen der Geschlechtsliebe. Denn solcher „Widerstreit" ist natürlich umso weniger möglich, je niedriger das Gefühlsniveau ist, auf dem die erotische Beziehung gehalten wird. Niemand wird sich durch eine Frau, die er entweder nur zum Mittel des Genusses oder zum Mittel, einen Erben zu gewinnen, herabgesetzt hat, die Gottheit und seine persönliche Beziehung zu ihr verdrängen und verhüllen lassen, wogegen die große Liebe („amour passion") sehr wohl die Gefahr solcher Ablenkung stets stark in sich schließt. Aber auch mit der scheinbar polar entgegengesetzten historischen Liebesform, der „romantischen Liebe", ist jene naturalistisch-sensualistische Auffassung des Wesens der Geschlechtsliebe weit tiefer verhaftet, als es beider Theorien Vertreter zu wissen pflegen. Die romantische Geschlechtsliebe ermangelt nämlich nicht minder der echten „amour passion"; sie ist nur eine geistige nachträgliche Verarbeitung wechselnder Regungen des Triebes und einer (natürlich) ungezügelten libido, die anstatt unmittelbar durch die echte Geschlechtsliebe auf einen Gegenstand konzentriert zu werden, erst durch geistige Aktivität, durch Verbindung mit Bildungs-, Kunst-, Erkenntnisbestrebungen, schöner Geselligkeit hierhin und dorthin willkührlich gezogen und geführt werden. Der „romantische" Liebhaber ist im Grunde nur ein etwas „sinnlicher Freund". Ihm fehlt daher stets die elementare Wucht und Eindeutigkeit der Liebes-Leidenschaft. Niemals ist er mit jener instinkthaften Ausschließlichkeit gebunden, die durch die echte Geschlechtsliebe hervorgebracht wird. Er hat immer „viele" Beziehungen, die sich in eigenartiger Mischung von Geist und Sinnlichkeit dann vorübergehend zu den „seeligen Momenten" entfalten mögen, von denen unsere Romantiker so viel zu erzählen wissen und die sie so arg überschätzen. Dazu ist dem romantischen Typus die „Liebe" nur in der Form der Sehnsucht gegeben, so daß sie mit der Befriedigung im Geschlechtsakt — wenn sie nicht diesem schon von Hause aus aus dem Wege geht — nicht erfüllt wird und wächst, sondern vielmehr meist sich auflöst und verschwindet. Die „Entfernung" ist hier als Mittel, schwelgerisches „Sehnen" zu ermöglichen, darum meist geradezu konstitutiv für diese

„romantische Liebe". Diese romantische Schein-liebe ist es nun aber, die durch Schopenhauers und Freuds Lehre von Verdrängung und geistiger Verarbeitung faktisch sehr gut „erklärt" wird; niemals die elementare Geschlechtsliebe, die eben keineswegs bloße „sublimierte libido" ist. Sie ist es so wenig, wie Appetit „sublimierter Hunger" ist. Auch Simmel verfällt nur diesem falschen romantischen Begriff der Geschlechtsliebe, der dem kynischen Begriff der Naturalisten und der den Ideen des Durchschnittspriesters so nahe ist. Die Liebe, die als bloßes Gefühl nur um ihrer selbst willen da sein soll und das Leben in ihre Dienste stellt, ist ein Gedanke, der uns fast bei allen Romantikern begegnet[1]). Er setzt die falsche Versinnlichung des Geistes und die falsche Vergeistigung des Sinnlichen gleichermaßen voraus. Er ist viel zu spirituell und zu kynisch zugleich. Diese Idee macht aus der Liebe, ja bloß aus dem Liebes-bewußtsein, d. h. aus der mit der Liebe selbst verwechselten Reflexio auf die Liebe gleichsam ein l'art pour l'art. Die echte Geschlechtsliebe ist dagegen schöpferische Lebensmacht, ist die ewige Pionierschaft des edlen Lebens, das über seine gegebene Stufe zu einer höheren Daseinsform hinaus und hinüber will — freilich im objektiv teleologischen, nicht im subjektiv teleologischen Sinn. Sie vorentwirft die für diese Individuen — die sie fühlen — möglichen besten Mischungen von Erbwerten — nicht in Form einer „Vorstellung" oder eines „Begriffes", sondern in Form eines nur wertfassenden Instinktes. Platon und Nietzsche haben daher hier weit tiefer gesehen als Schopenhauer, Freud, Simmel und die romantischen Liebesideologen. Jener nennt den Eros ein „Zeugen" — aber ein „Zeugen im Schönen" — und sieht im Geschlechtstrieb nur eine technische Veranstaltung der Natur, um dieses „Zeugen im Schönen" möglich zu machen, nicht also sieht er im Eros ein Ergebnis oder eine Folge — eine Verdrängung und Sublimierung des Geschlechtstriebes. Es ist die Weltseele nach Platon selbst, die den ganzen Kosmos als „seeliges Tier" beseelt und belebt, und die im tiefsten Kern „schaffender Eros" ist; die durch die menschliche Liebe der Liebenden als ihrem Botschafter in den Seelen hin-

1 Vgl. Paul Kluckhohn: „Das Problem der Liebe im 18. Jahrhundert und in der deutschen Romantik." Halle, Niemeyer 1922.

durchschwingend das neue Wesen zeugt. Nietzsche aber meint im Zarathustra, daß der „Garten der Ehe" nicht der Fortpflanzung, sondern der Hinaufpflanzung dienen solle und fordert eine neue Verantwortlichkeit in der Entscheidung, „ob du ein Mensch bist, der ein Kind sich wünschen darf und soll". Da Simmel die Geschlechtsliebe in den Wesensschichten, aus denen der Mensch besteht, viel zu hoch lokalisiert — und damit auch ihren Wert, indem er diesen ihren Wert mit den übervitalen Selbstwerten der Kunst, der reinen Erkenntnis, dem Rechte vergleicht —, müßte er auch die sittliche Forderung des Opfers der Geschlechtsliebe für die Verwirklichung dieser Werte ablehnen. Indem er diese geistigen Werte aber — wenigstens ursprünglich — zugleich viel zu niedrig lokalisiert, sofern er sie oder die ihnen entsprechenden Akte aus dem „Leben" herauswachsen läßt, um sie dann erst durch die von ihm ganz willkürlich angenommene „Drehung" dennoch zu eigengesetzlichen und sachsinnhaltigen Kulturkosmen werden zu lassen, kommen Geschlechtsliebe und diese geistigen Werte auf denselben Plan zu liegen und ergibt sich demgemäß auch das scheinbare Recht eines l'art pour l'art der Liebe. Auch Simmel ist und denkt hier urromantisch, indem er den Geist fälschlich vitalisiert und das echt Vitale fälschlich vergeistigt. Damit muß Simmel aber auch verkennen die Ansatzpunkte, an denen ein berechtigtes und notwendiges Opfer, ferner eine berechtigte Resignation und Askese auch der Geschlechtsliebe (als dem zweifellosen Höchstwert unter den Lebenswerten rein vitaler Gemütsbewegung) einsetzt: Gegenüber dem persönlichen (religiösen) Heil einerseits, der vollen Auswirkung der Kräfte der geistigen individuellen Persönlichkeit andererseits. Diesen beiden höchsten Personalwerten gegenüber allein also — sicher schon nicht mehr den zu den geistigen Kulturakten gehörigen bloßen Sach- und Leistungswerten gegenüber, wohl aber noch gegenüber den Sachwerten des religiösen Glaubens, den von der Person anerkannten „Glaubensgütern", ihrem Schutze und ihrer Erhaltung — darf und soll auch die reinste und tiefste Geschlechtsliebe „geopfert" werden. Niemals — selbstverständlich also — dem sog. „Kulturfortschritt"; niemals dem Nutzen und der sog. Wohlfahrt der „Gesellschaft"; niemals z. B. der „Wissenschaft", die im Unter-

schiede von Philosophie und Weisheit ja wesensmäßig ein Personalwert nicht sein kann und mit „Bildung" nur insofern zu tun hat, als sie ein Mittel für „mögliche" Bildung (neben anderen Mitteln) ist. Das Opfer aber hoher Geschlechtsliebe um Gottes willen ist noch ein schöneres und edleres Opfer — wo es freudig gebracht werden kann — als das Opfer selbst der eigenen Ehre. Aber nur wenn es in der Gesinnung erfolgt: „Du, Geliebter (oder Geliebte), bist mir in diesem Leben das Teuerste; aber Du, Gott, bist mir noch teurer", ist es ein echtes „Opfer", wogegen kynische und durchschnittspriestermäßige Entwertung der Geschlechtsliebe, sei es zu wessen Gunsten immer, oder neubürgerliches Opfer für Reichtum, Fortkommen, Gesundheit, Volkswohlfahrt, Erhaltung eines Unternehmens, Wissenschaft, bloße Leistung jeder Art, Staatsmacht, Erhaltung selbst einer Krone bei Fürsten durchaus verwerflich sind. Denn die Höherentfaltung des Menschen durch den Menschen, die unabhängig und vor aller ihrem Wesen nach immer nur negativen, verbietenden möglichen Rassenpolitik in Sitte und Gesetzgebung allein die Geschlechtsliebe selbst positiv, und von Gott und der Natur selbst dazu gleichsam bestellt, verwaltet, ist eine weit zentralere Angelegenheit und in der Rangordnung der Güter weit höher als alle diese anderen sehr schönen und wertvollen Dinge[1]).

Aber auch noch für die Entfaltung der in einer geistigen Person eingeschlossenen geistigen Möglichkeit kann, so wie es z. B. Goethe im Falle Friederikes von Sesenheim getan hat, das Opfer der Geschlechtsliebe gebracht werden — es sei denn, daß diese Liebe für diese Entfaltung selbst auslösende Bedeutung hat.

Irrt in all dem Simmel gar sehr, so tut es Grotjahn erst recht, wenn er sagt, wir fänden überall, daß sich ursprünglich nur dem organischen Leben dienende Organe und Funktionen, Reaktionen und Handlungen wie Mund, Ohr, Auge, Essen, Hören, Sehen, Laufen allüberall in der Zivilisation von diesem ihrem Dienste lösgelöst haben, also auch Geschlechtsorgane und Geschlechtsakt sich von ihrem Dienste an die Fortpflanzung loslösen dürfen und müssen,

1 Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von Bertrand Russel in seinem Buche „Grundlagen für eine soziale Umgestaltung" VI. Kapitel, mit denen ich vollständig zusammenstimme.

um nur nach rationaler Willensentscheidung je in den Dienst entweder des Fortpflanzungswillens oder des Genusses gestellt zu werden. Diese Analogien sind irreführend. Erstens gibt es die psychische Entität gar nicht, die neuerdings viele Theoretiker der Bevölkerungslehre „Fortpflanzungswillen" nennen. Es gibt tatsächlich einen Fortpflanzungstrieb, und es gibt einen positiven Willensakt der Vermeidung der Fortpflanzung. Außerdem mag man noch von einem „Wunsche" nach Kindern sinnvoll reden, der indes weder „Wille" sein kann, noch je „Trieb" ist. Es ist aber psychologisch und für die Theorie ganz irreführend, einen positiven und negativen Fortpflanzungswillen anzunehmen, zwischen denen es gar noch so etwas wie eine „Wahl" gäbe. Denn „Wollen" ohne Könnensbewußtsein gibt es psychologisch nicht; das Streben wird bloßer „Wunsch" und damit unernst und der bloßen volitiven Phantasiesphäre angehörig, wenn das Könnensbewußtsein fehlt. Die Fortpflanzung unterliegt aber selbstverständlich nicht der Reichweite des „Wollens". Auch einen „Willen" zum Geschlechtsakt als solchen gibt es — nur bei Impotenten. Denn dieser Akt ist eine Ausdrucks- und keine Zweckbewegung. Auch ihm gegenüber ist Wollen höchstens negatives Wollen, d. h. Nichtzulassen. Darum ist jede „Rationalisierung" hier schon ihrem Wesen nach negativ und nie positiv. Auch Grotjahn geht aus von der verderblichen Alternative altjüdischer Geschlechtsmoral und nimmt eine Wahlmöglichkeit zwischen den „Zwecken" Lust und Fortpflanzung an. Es gibt aber keine „positive" Rationalisierung im strengen Sinne. Noch mehr aber irrt Grotjahn mit seinen Analogien. Gewiß essen wir nicht nur um des Hungers willen, sondern auch um der Annehmlichkeit der Speisen willen. Aber Grotjahn vergißt hier zunächst die Tatsache des Appetites. Ohne jede Spur von Appetit oder gar in Ekeleinstellung schmecken uns auch die objektiv „angenehmsten" und „besten" Speisen nicht. Appetit brauchen wir ferner, um zu essen — auch wenn wir schon „satt" sind, d. h. keinen Hunger mehr haben. Und umgekehrt: bei maximalem Hunger können wir nicht essen, wenn wir zugleich Ekel vor der Speise haben, da der Ekelimpuls im Ekelwürgen den Bissen aus dem Munde herausspeit, ehe er die Hungerkitzelempfindung im Magen beseitigen, also „sättigen" kann.

Genau an der Stelle des Appetites steht aber im anderen Falle die (wenn auch noch so primitive) automatische Regung der Geschlechtssympathie. Ohne sie oder bei „Ekel" ist die Befriedigung des Geschlechtstriebes aber auch dann nicht möglich, wenn der „Geschlechtshunger" der denkbar stärkste ist. „Appetite" aber, wie wir die wertunterscheidenden, stets gegensätzlichen emotionalen Funktionen im Unterschied zu blinden, nur graduell abgestuften Triebimpulsen überhaupt nennen können, stehen ganz jenseits des geistigen Wollens und Nichtwollens. Ein rein willensmäßiges Essen nur um der Annehmlichkeit der Speisen willen ist also eine pure Erfindung Grotjahns. Ferner: Ist Appetit vorhanden, so wird die Speise, auch wenn wir sie aus Feinschmeckerei essen und gar keinen „Hunger" haben, dennoch verdaut und nährt. Mit der „Prohibition" wäre doch nur der Fall analog, daß wir die Speise nur auf die Zunge nehmen, sie bewegen, um sie dann auszuspucken. Andererseits versagen bloße Aufmerksamkeitsrichtung auf die Lust im Geschlechtsakt — wie sie dem Essen um der Annehmlichkeit der Speisen eignet — auch die strengsten Antiprohibitionisten nicht. Diese Analogien sind also ganz verfehlt. Damit soll über die Prohibitionsfrage selbst hier gar nichts entschieden sein. Nur diesen Versuch philosophischer Rechtfertigung der Prohibition weisen wir zurück.

Ist der Mensch schon seinem Leibe nach nicht einfach ein eindeutiges Werk seiner Eltern, auch nicht nur die (potentielle) Summe seiner Vorfahren überhaupt, sondern immer auch noch eine originale Neumanifestation des universellen Lebens selbst, so ist er solches „Werk" aber seiner geistigen Person nach erst recht nicht. Das müßte man zugeben, gleichgültig, ob man die Individuation und Singularität der Personen mit Thomas Aquinas in eine „prima materia" verlegt, mit Averroes und den Pantheisten (z. B. Spinoza, Fichte, Hegel, Hartmann) in den Leib, mit Kant in den empirischen Inhalt der bewußten Gedanken und Erlebnisse, mit Schelling in eine gottschöpferische, mit Schopenhauer in eine selbstschöpferische freie Tat eines schon soseinsbestimmten, sog. „intelligiblen Charakters" verlegt. Jmmer bliebe der Zeugungsakt nur eine causa occasionalis, um die reale Bindung eines geistigen Subjekts an die neue werdende Leib-

einheit herbeizuführen. Nur der pure Materialismus dürfte annehmen, daß der Mensch auch seelisch die eindeutige Wirkung seiner Eltern und ihres Zeugungsaktes ist. Die pantheistischen, resp. metaphysisch-monistischen Lehren dagegen behaupten nur, daß das ursprüngliche Sosein jeder Individualität pure Erbschaft sei, die Singularisation des Bewußtseinssubjekts überhaupt aber auf die Leibbehaftetheit seines Trägers zurückzuführen sei. Wir aber meinen, daß sowohl die materialistischen, wie die monistisch-pantheistischen Lehren vollständig abzulehnen seien. Das geht schon aus der früheren Behandlung des personalen Individuationsproblems selbst hervor. Geistige Liebe zeigte Nichts von Einsfühlung, Identifizierung, Verschmelzung. Die Ablehnung dieser Auffassungen geht aber ferner trotz unseres noch geringen Einzelwissens über die Regeln der Vererbung psychischer Eigenschaften schon aus dem Wenigen hervor, was wir über diese Dinge wissen. Denn dieses zeigt immerhin, daß die vererbbaren psychischen Eigenschaften und Fähigkeiten immer nur in der Zone des Vitalpsychischen liegen, nicht aber der rein noetischen Sphäre[1]. Die „Charaktereigenschaften" sind sicher vererbbarer wie die Kräfte des geistigen Denkens und Schauens, und was an „Talenten" vererbbar ist, das ist nach meiner Meinung alles in die für die Aufnahme und Aktualisierung der geistigen Akte günstigere Anlage der einen, Bewußtpsychisches und objektiv Vitales identisch umfassenden „Entelechie" und ihrer Anlagen zu setzen. Daß wir aber eine absolut reale substanzielle Vielheit solcher Entelechien nicht annehmen können, sondern nur qualitativ bestimmte Funktionsrichtungen des metaphysisch einen universellen Lebens, haben wir schon hervorgehoben; die genaueren Gründe, warum wir es tun, werden anderen Orts genau dargelegt werden.

Dann bleibt die große Frage, ob wir der Person als rein geistiger Einheit ein ursprüngliches Sosein oder besser ein echtes „Wesen" beilegen dürfen oder ihr nur wie Thomas Aquinas Singularitas (d. h. die Natur eines soseinsunbestimmten Einzelwesens = x)

1 So sind Talente noch kumulativ erblich — keineswegs aber das Genie, dessen wesensverschiedene Artung auch vom „höchsten" Talent, gerade die Vererbungswissenschaft scharf aufgewiesen hat. Vgl. hierzu Dr. A. Mjoens interessante Nachweise.

zuschreiben dürfen. Schon da bei „geistigem" (d. h. außerräumlichem und -zeitlichem) Realen nur noch die Soseinsverschiedenheit den möglichen Grund zur Daseinsverschiedenheit und damit zur Vielheit überhaupt bilden kann, haben wir uns vorher schon für das erstere entschieden. Aber ganz unabhängig von diesem metaphysisch-ontologischen Satz gibt es phänomenale Tatbestände, die uns zu dieser Annahme bewegen: 1. Je tiefer wir in einen Menschen eindringen durch eine durch Personliebe geleitete verstehende Erkenntnis, desto unverwechselbarer, individueller, einzigartiger, unvertret- und unersetzbarer wird der Mensch für uns. Desto mehr fallen die verschiedenartigen „Hüllen" von seinem individuellen Personzentrum, die da sind und heißen: das stets mehr oder weniger allgemeine soziale „Ich" des Menschen, die allgemeine Gebundenheit an gleichartige Triebe, Lebensbedürfnisse, Leidenschaften; die Idole der Sprache, die uns die individuellen Nuancen der Erlebnisse verbergen, indem sie dieselben Worte und Zeichen für sie anwenden lassen. Dasselbe gilt für die durch echte Selbstliebe geleitete Selbsterkenntnis: d. h. ein Mensch ist um so mehr Individuum, je mehr er intime Person ist, je mehr er zugleich schweigendes Erleben ist („spricht die Seele, so spricht schon die Seele nicht mehr"), je mehr er ferner auf sein leibfreies Sein reduziert wird. 2. Unsere Erkenntnis eines Menschen (seinem seelischen Sein nach) geht nicht vor sich durch Induktionen seiner einzelnen zeitlichen Zustände, resp. durch Synthesen der einzelnen Bestand-teile dieser Zustände. Auf jeder Stufe ist er uns vielmehr der Intention nach ein konkretes Ganzes, dessen Soseins-Setzung freilich zunächst nur hypothetisch ist. Diese „Hypothese" über seinen Wesenscharakter wird inhaltlich geprüft, variiert, verbessert von der Beobachtung seiner zeitlichen Zustände her und deren Teile (reale und abstrakte Teile); die Hypothese muß sich an ihnen „bewähren" — aber so, daß uns ein apriorisches Leitbild über den auch an uns selbst erfaßbaren echten Wesensaufbau „des" Menschen (resp. des „Franzosen", des „Deutschen", des „Kaufmanns", des „Soldaten" usw. und ihres Aufbaus aus unechten Wesen) dabei leitet. Der Inhalt dieser Hy-

1 Vgl. hierzu den demnächst erscheinenden 2. Band des „Ewigen im Menschen", bes. den Abschnitt über das Genie.

pothese wird aber gerade im Fortschritt dieser Erkenntnis immer individueller, unsagbarer („individuum est ineffabile"), aber zugleich immer sicherer. Äußerungen einzelner Zustände, Teile dieser Zustände gewinnen dabei ein ganz verschiedenes Gewicht für die Wesenserkenntnis der Menschenperson, so daß wir z. B. einen Zustand nur auf Kosten der „Situation" oder einer momentanen Selbstverlorenheit, einer Hemmung der Person im Menschen schieben, in einem anderen Zustand des Menschen und seiner Äußerung aber einen momentanen Durchblick in sein „wahres Wesen" zu haben meinen. D. h.: es ist so, als „enthüllte" sich nur im Laufe seiner zeitlichen Zustände das identische wesenhafte Sosein des Menschen. Der Mensch als Geistwesen „enthüllt" sich also in der realen zeitlichen Entwicklung des Menschen als psychophysischer Lebenseinheit. Analog zeichnen wir auch die einzelnen Zustände unseres eigenen „Ich" nur in eine je vorwaltende Gesamtanschauung von uns selbst ein. Unser Selbstbewußtsein ist nicht eine nachträgliche Synthesis von den in Momentzuständen enthaltenen Einzelheiten durch das Band der Erinnerung. Auch hier geht die Persongestalterfassung der Erfassung der Fundamentinhalte der Gestalt vorher. Und diese Gestalt wird immer individueller, einzigartiger, je weiter der Erkenntnisprozeß fortschreitet. 3. Je mehr wir Menschen erkennen, in denen das geistige Prinzip frei und unabhängig von Lebensbedürfnissen, Trieben tätig ist, d. h. jenen Überschußcharakter über das „Leben" und seine „Nöte" gewinnt, die den ausgezeichneten Charakter des „Genius" ausmacht, desto individueller, einzigartiger ist das Bild des Menschen. Dann müssen wir aus diesem Grenzfall aber auch schließen, daß die geistige Person qua geistige Person in jedem Menschen gleichfalls individuell in sich ist, und daß es nur an ihrer größeren Verhüllung durch die Art ihrer unfreieren Auswirkung liegt, ferner an unserem mangelnden Interesse, an unserer mangelnden Liebe für sie, daß sie sich uns weniger individuell, d. h. als bloßes Exemplar irgendeines Allgemeinen darstellen. D. h. mit dem Erkenntnisfortschritt von der assoziationsgesetzlich gebundenen Schicht der Seele zu der vitalen Schicht und von der psychovitalen Schicht zum geistigen Personsein wächst — sprunghaft an beiden Stellen des

Überganges von Schicht zu Schicht — der Eindruck des Individuellen bis zur Vollindividualität. Weit entfernt also, daß wir im Leibe, in den sozialen Beziehungen, die der Mensch eingeht (Vatersein, Deutschersein, Professorsein usw.), in der Leibbindung und -bedingung der Akte unseres geistigen Personseins, in der sukzessiven Form des psychischen Stroms, principia individuationis für eine dem Sosein nach eine und dieselbe (also dann nur daseinsverschiedene) Artung der geistigen Person erblicken dürfen, müssen wir umgekehrt behaupten: Das allerletzte und echte Individuationsprinzip liegt schon beim Menschen (nicht erst beim „Angelus", wie Thomas lehrt) in seiner Geistseele (d. h. dem realen Substrat seines Personzentrums) selber — und Leib, soziale Beziehung, sukzessiver Fluß der Entwicklung sind es vielmehr, die erst eine Typensystematik der Menschen ihrem seelischen Bestande nach und relative Verallgemeinerung ihrer „Eigenschaften", „Charakterzüge" ermöglichen. Auf die metaphysische, d. h. absolute Seinssphäre des Menschseins projiziert, haben alle diese Verallgemeinerungen nur noch statistischen Charakter, und nur in den verschiedenen Schichten der Daseinsrelativität, in denen man Menschen haben und betrachten kann, hat die „Spezies" eine reale Bedeutung. Dagegen hat die Spezies in der metaphysischen Sphäre der toten und der gesamten lebendigen Welt durchaus Realbedeutung; ja in der toten Welt ist es vielmehr umgekehrt die Kategorie des „Individuums", der in der metaphysischen Sphäre gar keine Realbedeutung mehr zukommt[1].

Die geistigen Personsubstanzen oder Akt-substanzen sind also die einzigen Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst folgt. Aus diesem Wesen heraus aber hat auch jede geistige Substanz ihre individuelle „Bestimmung", gegenüber der der Mensch, dessen Zentrum sie hat, freilich in beliebigem Maße willentlich und tätig zurückbleiben kann — schon in seinem „Schicksal" zurückbleiben kann — d. h. in der Art, wie seine geistige Substanz der Konstellation der vitalen, historischen und mechanischen Welt eingeordnet ist; erst recht in seinem schick-

1 Schon in der wissenschaftlichen Physik und Chemie verschwindet das Individuumsein des „Dinges" der natürlichen Weltanschauung.

salsmäßig bereits mitbestimmten, sog. wahlfreien Wollen und Tun.

Da wir aber jedem echten Wesen eine Stelle im Wesensreiche geben müssen, dessen personales Subjekt der geistige personale Weltgrund selber ist[1], so stellt auch jede geistige Seele ihrem Was und Wesen nach eine ewige Idee Gottes dar. Ja, sie ist ihrem Was — und dem aus ihm folgenden Bestimmungsgehalt nach, nur der Gehalt eben dieser göttlichen Idee selber, keineswegs ein bloßes „Abbild" von ihm. Sie „ruht" — nicht ihrem Dasein nach, aber ihrem ewigen Wesen nach — ewig in Gott[2].

Durch das „Willensartige" in Gott ins Dasein gesetzt wird aber diese ewige Idee (und keine andere unter unendlich vielen anderen Personideen) nur unter einer Bedingung: Sie besteht konstant in der stetig vorhandenen Tendenz des Allebens, sich in allen seinen qualitativen Grundrichtungen zu manifestieren als schöpferischer Eros — wo immer es das zu einer festen erstarrten Technik abgestorbene Weltleben, d. h. wo immer es der sog. „Mechanismus" der Welt zuläßt. Nicht also der Zeugungsakt der Menschen, sondern die Aktuierung einer dieser stetig und konstant vorhandenen Tendenzen aller möglichen qualitativ bestimmten Grundrichtungen des Allebens ist es, die selbst schon erste „causa occasionalis" ist für den schaffenden Akt des geistigen Weltgrundes, diese und keine andere Geistseele in seinem schöpferischen „fiat" ins Dasein zu setzen[3]). Die zweite causa occasionales aber für die beginnende Aktuierung der Potenzen des Allebens selbst und zugleich ihre Richtungsbestimmung auf ein je individuelles Leibganzes ist gleichfalls nicht erst vom Geschlechtsakt, sondern schon von der Regung der echten

1 Vgl. „Vom Ewigen im Menschen" Bd. I.: „Probleme der Religion."

2 Es ist der ungeheure Irrtum des historischen Platonismus und der Reinkarnationslehre, aus dieser Präexistenz des Wesens eine Präexistenz des Daseins zu machen; der falschen nur postmortalen Unsterblichkeitslehre aber, die Präexistenz des individuellen Wesens zu verkennen und jedem Menschen nur dasselbe „Exemplar" von Seele zuzuschreiben, deren Beschaffenheiten und Werte dann nur aus dem irdischen Leben, seinen Schicksalen und Erfahrungen stammen sollen (mit Einschluß der Erbwerte).

3 Von Vielheit, nicht von Zählbarkeit oder auch nur Mengenhaftigkeit darf hier noch gesprochen werden.

Geschlechtsliebe bestimmt, ohne deren Mindestmaß als „geschlechtlicher Sympathie" zum mindesten auf eines Partners Seite (im Gegensatz zum Ekel) ein Geschlechtsakt überhaupt nicht möglich ist. Der Triebimpuls zum Geschlechtsakt, der an sich wahllos und nur quantitativer Steigerung und Minderung fähig ist, ist im Gegensatz zur Geschlechtsliebe, die eine metaphysisch-daimonische — obzwar keine „göttliche", „geistige" Bedeutung hat — hiergegen nur physischer Natur. Der Geschlechtstrieb und alle seine zugehörigen Triebe, wie Brutpflegeinstinkt, Fortpflanzungstrieb, stellen daher mit ihren zugehörigen Organsystemen nur die bei irdischen, zweigeschlechtlichen Tieren „zufällig" gegebene Technik dar, durch die sich die Geschlechtsliebe (als echte Liebesart) — als solche setzt ihre Idee das Dasein der Geschlechtsverschiedenheit keineswegs voraus — betätigt und tatsächlich „zufällig" auswirkt. Dahingegen haben wir „Eros" überhaupt als Mitzeugungsdrang (nämlich „mit" dem Alleben, mit dessen metaphysischer Einheit wir uns im gegenseitigen Verschmelzungserlebnis einsfühlen) überall und immer als innere dynamische Seite des objektiven Vorgangs der Fortpflanzung (soweit sie Veredlung darstellt und nicht nur „Reproduktion" der konstanten Art) anzunehmen, wo und wann immer Leben ist. — Dem Eros, nicht aber der Tendenz auf Wachstum und Ernährung (Wachstumstendenz ist schon Voraussetzung für wirkliche „Ernährung" im Unterschied mechanischer Stoffansammlung), nicht auch der bloßen Tendenz auf Machterweiterung und Milieuerweiterung, eignet der Charakter der Alles beherrschenden Grundtendenz des Lebens. Er ist das „Leben selber" in puro, sein tiefstes — gleichsam — daimonisches Wesen. Es ist ja heute keine ernste Frage mehr, daß die darwinistische Hypothese, sofern sie echte Artentwicklung auf „Erhaltung" nur der zufällig besser angepaßten Exemplare der Art zurückführen möchte, vollständig und gänzlich versagt hat[1]. Hat doch die mechanistische Metaphysik überall gleich versagt, in der Psychologie so gut wie in der theoretischen Physik so-

1 Vgl. Oskar Hertwigs Buch: „Die Zufallslehre in der Theorie der Entwicklung der Organismen", ferner die gute Zusammenfassung in H. Driesch „Philosophie der Organischen," ferner Rädl: „Geschichte der biologischen Theorien", Bd. II.

gar, in der Soziologie wie in der gesamten Lehre vom Organischen. Sie sollte eine „res iudicata" sein. Und doch sind noch alle naturalistischen Liebesauffassungen, die vom Seinsprimat des Geschlechtstriebes vor der Geschlechtsliebe ausgehen (und d. h. immer auch von dem Primat der „Erhaltung" über die „Veredlung", ferner immer auch von dem Primat des Individuums auch in der Vitalsphäre vor der Art, denn nur in der Geistsphäre hat das Individuum den Seinsprimat gegenüber der Art), nicht nur in der Theorie, sondern auch im praktischen gemeinen Leben des Abendlandes von dieser mechanistischen Metaphysik beherrscht — desgleichen auch fast alle Institutionen und Sitten, der gesamte „Geist" des abendländischen Geschlechtslebens und der abendländischen Erotik.

Das aber liegt daran, daß die metaphysische Mechanistik nicht nur mehr Theorie (Wissenschaft, Philosophie, kurz Bildungsweltanschauung) ist, was sie gewesen sein mag im 17. und 18. Jahrhundert, sondern das darstellt, was ich „relativ natürliche Weltanschauung" einer Gruppe, resp. eines Zeitalters nenne: d. h. das, was als „selbstverständlich" gefühlt und gedacht wird, und da es keine „Beweislast" trägt, gar nicht mehr ernst untersucht wird. Als solche umfaßt aber diese Metaphysik gar nicht etwa nur eine einzige Bildungsweltanschauungseinheit (wie solche Einheiten Kirchen, Sekten, Parteien, Berufs-, Standes- und Klassengruppen darstellen), sondern sie umfaßt den bürgerlichen Menschentypus, den „homo capitalisticus", der in allen diesen Gruppen ist und in jeder Gruppe in je kleineren oder größeren Minoritäten nicht ist. Die relativ natürlichen Weltanschauungseinheiten sind aber die Fundamente für alle Bildungsanschauungen, und sie sind — wenn die Bildungsweltanschauungen selbst wieder feste Tradition geworden sind — zum mindesten in praktischer Anwendung, nicht nur in der betreffenden Bildungsweltanschauung, sondern bilden die Praxis auch jener Gruppen, die eine andere Bildungsweltanschauung besitzen. Kein Wunder daher, daß die materialistische Metaphysik der Liebesauffassung und der Geschlechtsverhältnisse überhaupt alle Gruppen, alle Konfessionen, alle Parteien und Klassen — weniger freilich und mehr — durchwaltet, wenn auch die praktischen politischen Konsequenzen

verschieden sind, die nach den veränderlichen Gruppeninteressen aus ihr gezogen werden.

Es wird unser wichtiges Anliegen sein, in einer anderen Arbeit geschichtsgenealogisch das Werden dieser „relativ natürlichen Weltanschauung" des hoch- und spätkapitalistischen Zeitalters auch in Hinsicht seiner Liebesauffassung und seiner realen Geschlechtsverhältnisse aufzuweisen und ein Programm über eine reale Neugestaltung dieser Auffassungen und dieser Verhältnisse zu entwerfen. Erst hier wird auf die institutionellen und sittenmäßigen Formen der soziologischen Auswirkung der Geschlechtsverhältnisse und der Fortpflanzung einzugehen sein (Ehe, Prostitution, freie Liebe usw.), die in letzter Linie in ihrer historischen Gegebenheit und Auffassung sich einesteils als Ausläufer und Ergebnisse einer verderblichen und falschen zeitbeherrschenden Metaphysik und Ethik dieser Dinge darstellen werden, teils als Folgen der Herrschaft und Führerschaft eines biologischen Menschentypus, der nur rassengenetisch zu verstehen und selbst nur rassengenetisch (also nicht „ökonomisch", wie der Sozialismus meint, auch nicht nur politisch) zu überwinden und wenigstens aus seiner „Führerstellung" auszuschalten ist.

Nur eine Bedingung für diese Überwindung (die für sich praktisch ganz bedeutungslos wäre und doch Bedingung auch für mögliche Praxis ist) ist aber auch die von uns hier vorgetragene metaphysische Auffassung vom immer neuen Ursprung des Menschen in der Geburt. Denn in letzter Linie hat die Unterordnung der Vitalwerte gegenüber den Nutzwerten und der ungeheure Wahn, der Mensch könne nach Wahl und Willkür „Menschen machen" (so wie Pappschachteln und Maschinen), die Ehrfurchtslosigkeit vor dem immer neuen unerhörten Wunder des Menschenursprungs in der Geburt die allgemeine Geisteshaltung bestimmt, die allen unseren Instituten und Sitten heute mehr oder weniger zugrunde liegt. Beide Formen des Wahnes aber sind selbst nur die „Ideologien" eines biologisch im Niedergang und im Niedergangsbewußtsein befindlichen Typus Mensch, der selber schon auf falsche und verderbliche Art gezeugt wurde[1]. —

1 Im Gegensatz zu früherem Rassenoptimismus ist der 1922 in New York abgehaltene Kongreß für Rassenbiologie in seiner großen Mehrheit zur Über-

Daß — wenn die Dinge so liegen — auch die Einsfühlung des Menschen mit dem allebendigen Kosmos überhaupt an die geschlechtliche Liebeseinsfühlung so geknüpft ist, daß diese gleichsam das „Tor" zu jener bildet (nicht etwa den Seinsgrund, wohl aber die von der Natur selbst vorgeschriebene Hodegetik, das kosmovitale Einsfühlungsvermögen im Menschen — das als solches ganz unabhängig ist von Geschlechtsliebe — in Aktion zu setzen), so versteht sich leicht, daß die falsche metaphysische Auffassung der Geschlechtsliebe und des Ursprungs des Menschen in der Geburt, auch die kosmovitale Einsfühlung selbst im Laufe der Zeit verschütten mußte. Die Verödung, ja Entleerung des urwahren kreatianistischen Gedankens auf die Idee der Schöpfung nur einer für alle Menschen gleichen, soseinsunbestimmten „Seelensubstanz" (ohne ursprüngliches Wesen), auf eine Substanz, die Sosein überhaupt erst durch das finden sollte, was Erbe und irdische Erfahrung auf sie aufgezeichnet hat, und was sie selbst „frei" (im Sinne eines liberum arbitrium indifferentiae) leistet; und die Auffassung der leiblichen Geburt und des neuen Leibes als eindeutiger Folgetatsache der Eltern und ihrer Zeugung (wie sie gegenwärtig auch die christlichen Kirchen fast allgemein lehren), anstatt als Manifestation des Allebens bei Gelegenheit der Zeugung; die Auffassung ferner, daß qualitative Erhöhung der Rassenwerte nur Folge sei quantitativer Zahlvergrößerung der zufälligen Variationen, haben die Voraussetzungen jeder kosmovitalen Einsfühlung untergraben. Analog wurde an Stelle der „unio mystica" des Wesens des individuellen Menschen als Person mit der Idee Gottes von dieser Person eine soseinsunbestimmte bloße „Abbildlichkeit" gesetzt. Mit unserer „unio mystica" des Wesens der geistigen Person im Menschen und „desselben" Wesens in Gott als der Idee dieser Geistseele ist gleichwohl keinerlei Pantheismus gesetzt und gelehrt. Denn nicht eine unio mystica im Sinne einer Realverschmelzung oder einer nachträglichen Erkenntnis, die endliche Person sei realiter nur ein Modus, resp. eine Funktion des göttlichen Geistes, ist ja damit ausgesagt, sondern nur eine mögliche Identitätserfassung des So-seins der Geistseele und ihrer Idee in Gott.

zeugung gekommen, daß der europäische Mensch in einem vorläufig unaufhaltsamen Rassenniedergang begriffen ist.

Auch ist nicht ausgesagt eine Wesensidentität des Menschen mit Gott, sondern nur eine Wesensidentität der Geistseele mit dem Wesen Gottes, sofern und soweit (unter unendlich vielen Ideen Gottes) das Wesen dieser geschaffenen Welt in seinem Ideenreich vorgebildet ist. Von diesem Wesen ist allerdings auch das Wesen jeder endlichen Geistesperson ein echter Teil. Aber das Reich aller möglichen Wesenheiten in Gott ist und bleibt unendlich reicher und umfänglicher als die Wesen- und Wesensstrukturen, die wir an den Gegenständen der geschaffenen Welt (eingeschlossen aller unserer Phantasie möglichen ficta) erkennen können. Ganz und gar unzugänglich aber bleibt uns hierbei das intime Wesen der göttlichen Person selbst, das auch in alle durch das göttliche Denken und Anschauen überhaupt hervorgebrachten Ideen nicht eingeht und mit dem eine „unio mystica" zu haben oder zu gewinnen auch nur zu wünschen (gar noch durch bloße spontane Geistestätigkeit des Menschen) absolute Vermessenheit wäre. Dahingegen ist jene Wesensunion in der Beschränkung, in der wir sie hier vortragen, allerdings die metaphysische Begründung für die Möglichkeit aller akosmistischen Personliebe, die nach unserer Meinung das (natürliche) Wesen der christlichen Nächstenliebe ausmacht. Denn so sehr diese Liebesart „allgemein" ist in dem Sinne, daß sie unterschiedslos auch auf alle Menschen geht, so umfaßt sie doch nicht nur das Wesen des Menschen (geschweige gar nur die irdische Ausprägung des Wesens „homo" — d. h. des „mit einem materiellen Leib überhaupt behafteten endlichen geistigen Personwesens"), sondern alle endlichen Geistespersonen überhaupt (auch der Personwesen mit immateriellem und, wenn es welche gibt, ohne Leib) und (was bei unserer tatsächlichen Unbekanntschaft mit dem höheren Reiche der Geister für uns noch viel wichtiger ist) umfaßt sie gleichwohl in jeder geistigen Person das individuelle Wesenszentrum. Dieses aber ist für das empirische Leben des Menschen, ebensosehr sich selbst wie anderen gegenüber, stets zugleich das Ideal seiner ewigen Bestimmung. „Werde (empirisch), was du deinem individuellen Wesen nach bist," ruft die akosmistische Personliebe jedem Menschen zu, und trägt im Aktus ihrer Bewegung eben dieses — und nicht nur ein „allgemeingültiges" Bestimmungsbild gleichsam vor dem Men-

schen her — als sein urtümliches „Ideal". Denn so sehr die Menschen (je nach ihrem Typus in verschiedenem Maße) in der empirisch-physischen Ordnung alle ersetzlich sind, sind sie im akosmistischen Reiche der metaphysischen Ordnung, obzwar verschiedenwertig, so doch schlechthin unersetzlich.

So fordert die akosmistische Personliebe im Unterschiede zu allgemeiner Menschenliebe und jeder partikularen Menschenliebe zu bestimmt gearteten Gruppen notwendig aus der Idee ihrer eigenen Möglichkeit heraus ein geistiges Zentrum aller endlichen Personwesen in der geistigen Gottheit (d. h. in „Gott in Gott", wenn wir das erstemal meinen Gott als Gott purer Religion, das zweitemal Gott als metaphysischen Weltgrund, dem auch das Alleben selbst als Wesensattribut zu eigen ist). Akosmistische Personliebe selbst ist nicht denkbar und haltbar ohne diese theistische Voraussetzung. Naturalismus wie jede Art des Pantheismus oder irrationalistischen Monismus (Schopenhauer) oder daseinsirrationalistischen Monismus (Hartmann) macht sie unmöglich und widerstreitet ihrem Grundphänomen. Das Heilssolidaritätsbewußtsein ist in dieser metaphysisch-ontischen Einheitsverknüpfung der individuellen Wesen aller Geistespersonen in Gott bei tatsächlicher Daseinsverschiedenheit (als Folge dieses verschiedenartigen Wesens und verschiedenartigen Bestimmungssinnes) notwendig gegründet. Sowohl der absolute metaphysische Individualismus (wie ihm Leibniz schon nahe kam) schließt dieses Bewußtsein aus, da er unsere Einheit in Gott bestreitet; als der metaphysische Monismus und Universalismus, da er die metaphysische Daseinssubstanzialität der geistigen Person leugnet und damit auch ihre (freilich in die Grenzen ihres Wesens eingeschlossene) „Freiheit", ihr ewiges Wesen zu realisieren oder nicht zu realisieren, ihrer Bestimmung zu folgen oder nicht zu folgen — damit aber auch leugnet ihre Selbstverantwortlichkeit. Selbstverantwortlichkeit und ursprüngliche (nicht erst frei selbstverantwortlich übernommene) Mitverantwortlichkeit der Person stehen eben und fallen zusammen.

Also stehen im gesamten Formenreiche der Sympathien und der Liebesarten die kosmisch vitale Einsfühlung und die akosmistische Personliebe — gegründet in Gottesliebe — sozusagen an den ent-

gegengesetzten Polen. Zwischen ihnen liegen alle anderen ihrer Formen gleichsam als Stufen. Wer auf dieser Stufenleiter emporsteigen möchte, der fällt, wenn er den zweiten Schritt vor dem ersten machen will. —

## *VIII. Phylogenetische Entstehung und Ausdehnung des Mitgefühls*

Daß das Mitgefühl eine letzte ursprüngliche Funktion des Geistes darstellt, die in keiner Weise genetisch empirisch aus anderen Vorgängen wie Reproduktion, Nachahmung, Illusion, Halluzination im Leben des Einzelnen erst entstanden ist, das hatte ich gezeigt. Und dies heißt nicht nur, Sympathie sei „angeboren" (jedem einzelnen Menschen), sondern auch: sie gehört zur Konstitution aller fühlenden Wesen überhaupt. Außerdem aber ist das Mitgefühl auch angeboren und in keiner Weise erst im Einzelleben erworben; d. h. es ist angeboren die mehr oder minder große Anlage, sich dieser Funktionen zu bedienen, sie faktisch auszuüben. Ich sage die mehr oder minder große Anlage. Denn es duldet keinen Zweifel, daß wir die erheblichen Differenzen in der Betätigung des Mitgefühls bei verschiedenen Rassen, Völkern und Individuen durchaus nicht auf die Verschiedenheit von deren Erlebnissen zurückführen können. Welche Rolle hier die Erblichkeit spielt, ist noch nicht genügend erforscht. Aber die Anlagen sind von Hause aus grundverschieden, was jede genaue Beobachtung von Kindern lehrt. Diesen Tatbestand haben schon Shaftesbury, Hutcheson und Adam Smith gegen alle assoziationspsychologischen und utilitarischen Erklärungen des Mitgefühls herausgestellt. — Die weitgehende Entwicklung, die im Einzelnen das Mitgefühl zu nehmen scheint (man spricht mit Recht vom „kindischen Egoismus", dem erst später das Mitgefühl mehr und mehr Platz mache), ist zu ihrem wesentlichen Teile durchaus nicht auf das eigentliche Mitgefühl zu setzen, sondern auf die Entwicklung des Verständnisses fremder seelischer Erlebnisse, ihrer Differenzen und ihrer Natur[1].

1 Auch das Interesse an fremden Erlebnissen durchläuft eine Entwickelung, die mit zunehmendem Verständnisse langsam fortschreitet und deren Phasen die Kinderpsychologie zu beschreiben erst begonnen hat.

Diese verschiedenen Faktoren haben wir uns z. B. auch bei Beurteilung der unzivilisierten Völkerschaften und ihres Verhaltens gegen Fremde und andere Stämme vor Augen zu halten. Das Gesagte gilt ferner auch für die Beurteilung der historischen Entwicklung der Gefühlsformen. Man hat häufig die Fortschritte der Zivilisation, z. B. die Abschaffung der Folter, der qualifizierten Todesstrafe, der Prügelstrafe, die Abschaffung barbarischer Spiele wie der Stierkämpfe, der römischen Zirkusspiele mit wilden Tieren auf eine reichere Entfaltung des „Mitgefühls" zurückgeführt. Sehr mit Unrecht, wie uns scheint! Diese Reformen der Sitten sind in erster Linie nicht auf Kosten eines Wachstums an Mitgefühl zu setzen, sondern auf Kosten der gesteigerten Leidensfähigkeit, wie sie die Zivilisation mit sich bringt. Der Leidensfähigere überhaupt, d. h. derjenige, der an dem gleichen Schmerze mehr leidet als ein Anderer, ist auch für den Schmerz Anderer mehr empfänglich als der weniger Leidensfähige. Das Quantum der Leidensfähigkeit ist aber eine Konstante für idiopathisches und heteropathisches Verhalten. Mit einer Steigerung des Mitgefühls hat das Wachstum dieser Größe nichts zu tun. Gesteigerte Leidensfähigkeit ist aber an sich durchaus kein positiver Wert. Nur bei gleicher Leidensfähigkeit ist der stärker Mit-leidende dem Andern sittlich überlegen. Übrigens bestehen auch noch andere, darunter auch sittlich wertvolle Motive zu diesen Reformen, — die nicht hierher gehören.

Nun hat man versucht, zugestehend, daß Mitgefühl angeboren sei für den Einzelmenschen, das Mitgefühl als eine „Erwerbung der Gattung" in der Phylogenese nachzuweisen. Insbesondere Darwin und Spencer haben diesen Gedanken des langen und breiten ausgeführt. Nicht auf die empirischen Einzelheiten dieser Theorien, auf das reiche und interessante Tatsachenmaterial, das von Darwin in seinen Büchern „Entstehung des Menschen" und „Ausdruck der Gemütsbewegungen", bei Spencer in der Ethik und Soziologie aufgeboten wird, sei hier eingegangen. Nur über die Prinzipien dieser Erklärung einige Worte.

Darwin stellt zwei Prinzipien seiner Erörterung voran: 1. die Entstehung und die Ausbildung der sympathischen Gefühle ist eine Folgeerscheinung der Entstehung und Ausbildung des geselligen Instinktes; d. h. für Tiere, die in der geselligen Lebensweise eine

Förderung ihrer Arterhaltung fanden, und bei denen sich darum diese Lebensform — die Herde — fixierte (indem sich eine Impulsform ausbildete, die Einsamkeit zu meiden), mußten auch sympathische Gefühle einen überwiegenden Nutzen haben. Bei ungesellig lebenden haben sie sich daher weder ausgebildet noch gesteigert (wie z. B. bei den nicht herdenmäßig lebenden Raubtieren). Die sympathischen Gefühle seien also Epiphänome zur geselligen Lebensform und zum „geselligen Instinkt", der sich in einem triebhaften Impuls, die Herde aufzusuchen, sowie in gesteigerter Unlust und Lebensrückgang in der Einsamkeit (ohne die Herde) auch dann noch als ein besonderes Agens verrät, wenn die sonstigen Lebensbedingungen künstlich vollkommen hergestellt sind. Das zweite Prinzip Darwins besagt, daß sich die einmal ausgebildeten sympathischen Gefühle in dem Maße steigern als die intellektuelle Entwicklung und die Solidarität und Aneinanderknüpfung der Interessen der Glieder der Gemeinschaft fortschreiten; d. h. als der Daseinskampf der Glieder und Teilnehmer einer Art untereinander steigend in einen Kampf der Art als Ganzes mit anderen Arten bzw. mit der Natur sich verwandelt. Dieselben Grundgedanken (mit einigen Abweichungen) finden wir bei Spencer, der diese Gedanken auch auf die menschliche Geschichte anwendet und in übernormalem Egoismus und Fehlen der sympathischen Gefühle einen „Atavismus" erblickt, den der „Fortschritt der Gattung" immer mehr auszuschalten tendiert. Aufhebung der Kriege, Heraufkommen der „industriellen Epoche" und endlich Erreichung des „sozialen Gleichgewichts" werden ihm daher zum Ideal.

Die empirischen Daten, die beide Denker für ihre Behauptungen geben, zeigen, daß sie das Mitgefühl mit der Gefühlsansteckung verwechseln[1].

Sind nun diese Prinzipien haltbar? Ich glaube nicht. Einmal verwechselt Darwin ganz und gar die Verständniskomponente im Ganzen eines Teilnahmeaktes mit dem eigentlichen Mitgefühl; oder sagen wir besser den Prozeß, durch den für ein Tier die Erlebnisse des andern irgendwie bestimmend und wirksam werden — was

1 Siehe Ch. Darwin: „Entstehung des Menschen", und Spencer: Ethik I, Psychologie II.

beim Menschen der Verständnisakt sein kann — nicht aber sein muß, da sich auch der Mensch als echtes „Herdentier" (z. B. bei Massenhandlungen) verhalten kann — bei den Tieren aber im allgemeinen die Übertragung durch Ansteckung ist. Es ist nun zweifellos richtig, daß dieser Prozeß jedenfalls variiert in Abhängigkeit vom Maße und dem Beziehungsreichtum der geselligen Lebensweise; also sowohl die Übertragbarkeit der Erlebnisse durch Ansteckung als die Übung des Verstehens und Nachfühlenkönnens wächst mit der Größe und Intensität der Geselligkeit der Lebensweise. Aber — so sahen wir — dieser Akt ist ja genau ebenso die Voraussetzung für Gefühle und Impulse, die das gerade Gegenteil zu dem eigentlichen „Mitgefühl" darstellen: z. B. zu Roheit, Grausamkeit, Bosheit, Neid, Eifersucht, Schadenfreude usw.[1] Irgendeine Form des geselligen Lebens sowie irgendeine Übertragungsform der Erlebnisse ist mit diesen Gefühlen genau so notwendig verknüpft wie mit Mitleid und Mitfreude. Das wäre nur dann nicht der Fall, wenn sich diese inneren Verhaltungen auf bloße Folgen eines, seiner Intention nach egoistischen idiopathischen Verhaltens + dem Fehlen irgendeiner Form des Miterlebens der fremden Erlebnisse zurückführen ließen. Grausamkeit, Schadenfreude, Neid, Eifersucht, Roheit sind aber durchaus keine bloß egoistischen und idiopathischen Verhaltungsweisen — gleich als ob dabei die Gegenstände dieser Verhaltungsweisen unbelebt und unempfindend, sozusagen Holzklötze im Phänomen wären; nicht einmal von der „Roheit" gilt dies (wie schon gesagt); wer einen Menschen für einen Baumstamm hält oder für tot, kann gar nicht „roh" gegen ihn sein; erst recht wäre diese Annahme unsinnig für die Grausamkeit, Neid, Schadenfreude, Bosheit. Es sind dies alles echt heteropathische Verhaltungsweisen, in denen die Intention unmittelbar auf fremden Schmerz ergeht, nicht auf eigene Lust, wie immer Lust die objektive Folge der Befriedigung des Strebens sein mag. So falsch die (schon häufig zurückgewiesene) Lehre ist, der Mensch intendiere auch da seine Lust,

1 Vgl. hierzu meine Schrift über „Die Ursachen des Deutschenhasses", wo die soziologische These Spencers zurückgewiesen wird, daß die steigende Berührung der Völker durch Zivilisation und Kommunikation Mitgefühl und Liebe unter ihnen gesteigert habe.

wo er dem Andern helfe — wenn auch das Helfen als Folge Lust bereiten mag — so falsch ist es auch, zu sagen, diese feindlichen Verhaltungsweisen bestünden nur darin, daß das Einzelwesen eben seine Lust suche — gleichsam mit geschlossenen Augen für die Erlebnisse Anderer; oder sie zwar sehend, aber nur nicht „berücksichtigend". Nein! Das heteropathische Verhalten kann durchaus ebenso ursprünglich auf den Schmerz oder irgendeine Art Verminderung und Vernichtung fremder Werte abzielen als auf Lust oder irgendeine Art der Steigerung und Realisierung solcher Werte. Die gesellige Lebensform aber ist nicht weniger Bedingung der negativen heteropathischen Verhaltungsweisen wie der positiven. Hier zeigt sich eine für diese Frage höchst schicksalsreiche Zweideutigkeit im Begriff des „Mitgefühls". Es gibt ein Sichfreuen an der fremden Freude und ein Leiden an dieser Freude; ein Leiden am fremden Leid und ein Sichfreuen am fremden Leid. Beide setzen Verständnis oder Übertragung des Zustandes voraus. Gemeinhin redet man nun von „Mitgefühl" nur im Sinne des ersten Gliedes dieser Gegensatzpaare, wo die Vorzeichen der Qualität der Funktion und des Zustandes gleich sind. Was Darwin sagt, gälte aber nur für einen Begriff „Mitgefühl", der auch das zweite Glied der Paare einschlösse. Das ist nun gerade ethisch von größter Wichtigkeit. Ist es doch evident, daß nur das Mitgefühl im ersten Sinne sittlich positivwertig ist und alles Verhalten mit umgekehrten Vorzeichen ebenso evident negativwertig. Indem nun aber Darwin die bloße Geselligkeit und ihre Steigerung, anstatt sie mit dem Dasein aller heteropathischen Gefühle bzw. ihrer Ausbildung und Qualitäten in Abhängigkeit zu setzen — auch der negativwertigen — sie nur mit dem Dasein der positivwertigen Mitgefühle in Abhängigkeit bringt, kommt er zu der grundirrigen Annahme, schon in der „wachsenden Geselligkeit" als solcher läge irgendeine Bedingung des sittlichen Fortschritts und der sittlich-positiven Kräfte, schließlich zu dem Satze: „Gut ist in der Herde sein"; „bös ist, was allein lebt"; ein Gedanke, der mit Recht Nietzsches heftige Reaktion erweckte.

Das gilt natürlich auch für den Menschen und seine Geschichte. Mit dem Wachstum der sozialen Beziehungen unter den Völkern und Gruppen eines Volkes und mit dem Wachstum der Interessen-

solidarität sind an sich die heteropathischen Gefühlsreaktionen — im Unterschied von den Verständnisfähigkeiten — nicht gewachsen; aber sie haben, da sie durch die reicheren Verständnisakte weit vielfältigere Materien erhielten, durch die gesteigerte Berührung zwischen Menschen sich ungemein differenziert. Diese Differenzierung aber erfolgte für die negativwertigen ebensogut wie für die positivwertigen. Es sind im Laufe der Geschichte der Zivilisation auch ganz neue Formen von Grausamkeit, Roheit, Neid, Schadenfreude usw. entstanden, die früher fehlten. Es haben sich also sowohl mehr „Laster" als „Tugenden" mit der gesteigerten Interessensolidarität und Berührung entwickelt.

Aber ebenso unbegründet ist die Darwinsche Voraussetzung, es seien die Mitgefühle bloße Epiphänome zum „geselligen Instinkt"; dieser aber eine Folge der geselligen Lebensweise. Beachten wir hier: Was die bloße Wahrnehmungsfunktion anderer Lebewesen als Lebewesen und irgendeine Aufnahme von deren Erlebnissen angeht, so ist dieser Tatbestand sicher keine Folge der geselligen Lebensweise, sondern in irgendeiner, wenn auch noch so elementaren Form eine Mitgift alles Lebendigen. Und sie ist nicht die Folge, sondern die Voraussetzung aller möglichen „Geselligkeit", die schon als solche immer mehr sein muß als ein bloßes Zusammensein im Raum und eine reine kausale Wirksamkeit der Dinge aufeinander. Eine „Gesellschaft" von Steinen gibt es nicht. „Gesellig" ist nur, was irgendwie auch „füreinander" da ist. Geselligkeit und irgendeine Fähigkeit der Lebewesen, ihr Leben gegenseitig zu erleben, steht also keinesfalls in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung; es ist nicht die objektive gesellige Lebensform die empirische Ursache für die Ausbildung solcher Fähigkeiten. Das obwaltende Verhältnis ist vielmehr das Verhältnis der Parallelkoordination.

## *IX. Mitleid und Mitfreude und Modi ihrer Arten*

Was die Modi des Mitleidens betrifft, so macht schon die Sprache charakteristische Unterschiede. Es gibt z. B. ein „Erbarmen", ein bloßes „Bedauern", ein „Teilnehmen"; sowie in der Art des Gegebenseins die Unterschiede, die zum Ausdruck kommen in: „Ich

nahm daran teil" und „Teilnahme, Mitleid ergriff ihn", oder noch stärker: „Jenes Leid rührte sein Herz", dort mehr von uns spontan ausgehend, hier das fremde Leid gleichsam auf uns zuströmend. Die stärkste Form des Mitleids ist das „Erbarmen"; das „Bedauern" ist sein Gegenteil und ist so distanziiert und kalt, daß die Wendung „ich bedaure sehr" sogar zu einer höflichen Ablehnungsform erbetener oder erwünschter Hilfe geworden ist. Das bloße „Bedauern" ist vor allem nicht fähig zum Wollen zu treiben. Es läßt sich am Wunsche genügen. Schon „Teilnahme" ist stärker wie „Bedauern".

Sehr eigentümlich ist die oft hervorgehobene Tatsache, daß Mitleid und Mitfreude sich ungemein in dem Ausmaße und der Verbreitung unterscheiden, die sie besitzen. „Mitleid" ist ein echtes aus der Natur der Sprache gewachsenes Wort; „Mitfreude" ist eine schwächliche Analogiebildung dazu. Für Arten des Mitleids gibt es in den meisten Sprachen viele Worte, nicht für Arten des Mitfreuens. Dies deutet auf alle Fälle darauf hin, daß das Mitleid weit verbreiteter ist als die Mitfreude[1]. Auch in der Ethik wurde „Mitleid" immer weit mehr genannt, oft auch mehr geschätzt als „Mitfreude". Der Grund hierfür ist sehr schwierig zu bestimmen: 1. Der metaphysische Grund der Pessimisten, es sei eben auch die Leidenssphäre viel größer als die Glückssphäre, oder es sei Unlust ein positiver, Lust nur ein negativer Zustand, ist ganz unbewiesen. 2. Es wird auch gesagt: Die Teilnahme für das Leiden sei darum größer, da sie oft der das Teilnehmen erleichternde Gedanke begleite: „Gut, daß es mir nicht so geht", wogegen die Mitfreude durch den leicht aufkeimenden Neid gehemmt sei. Diese Begründung beruht auf richtiger Beobachtung, ist aber ganz unzureichend, da sie mit echter Teilnahme sicher unvereinbar ist. 3. Man könnte auch denken: Das Anwendungsgebiet des Mitleids sei größer durch die Tatsachen des Schmerzes, dem kein so steigerungsfähiges und allgemein über den ganzen Organismus verbreitetes sinnliches Lustgefühl entspräche; besonders auch keines, das automatisch unmittelbar zur Äußerung kommt. Jeder Teil des Körpers ist des Schmerzes fähig, nicht so der sinn-

1 Treffend sagt Jean Paul: „Zum Mitleid gehören Menschen; zur Mitfreude Engel."

lichen Lust, sicher nicht in denselben Graden und Steigerungsverhältnissen. Auch ist was Schmerz bereitet, allgemein leichter zu bestimmen, als was sinnliche Lust bereitet; und dies Letztere ist wechselnder nach Völkern und Zeitaltern als das Erstere. Aber diese Unterschiede bestehen wohl für die Gefühlsempfindungen, nicht aber bezüglich der Modi des Lebensgefühls und der geistigen Gefühle. Und doch weicht die Verbreitung auch hier in obigem Sinne ab. 4. Die genannte sprachliche Tatsache könnte aber auch nur in der verschiedenen, d. h. höheren sozialen Wertschätzung des Mitleids vor der Mitfreude, nicht deren tatsächlicher Verbreitung liegen, diese Schätzung aber sich wieder nach der größeren praktischen Bedeutung des Mitleids richten. Mitleid wird Ursache von hilfreichem Tun und wird darum von Jedem, soweit er Sympathieempfänger ist und gleichzeitig utilitarisch urteilt, höher geschätzt als Mitfreude, die keinen so unmittelbar praktischen Effekt hat. Dies scheint mir nun in der Tat der eigentliche Grund für jenen Unterschied. Der reine ethische Wert der Mitfreude ist in seiner Eigenschaft als Mitgefühlsakt dem des Mitleids völlig gleich; als Gesamtakt aber ist er an sich wertvoller wie der Mitleidsakt, denn Freude ist dem Leide vorzuziehen. Als Wert des Aktvollzuges ist er gleichfalls Zeichen einer edleren Gesinnung — eben da er mehr Hemmungen an möglichem Neide findet. Es steckt also eine utilitarische Verkehrung der echten Wertverhältnisse in jener gemeinen sprachlich zum Ausdruck kommenden Schätzung.

Von den krankhaften Arten des Mitfühlens ist zu sagen, daß alle Arten von Perversionen, sofern sie eigenen Zuständen gegenüber stattfinden — auch fremden Zuständen gegenüber stattfinden; d. h. wer geneigt ist, sich Schmerz zu bereiten, der neigt auch dazu, dem Anderen Schmerz zu bereiten; und wer sich freut am eigenen Schmerz, der freut sich auch am fremden Schmerz, und dies meist auch, wenn der Andere daran leidet. Dieser Tatbestand ist sehr merkwürdig. Er ist nicht zu verwechseln mit Freude am Leiden des fremden Schmerzes bei normaler Fühlfähigkeit (d. h. Grausamkeit). Diese Freude ist ethisch ganz negativwertig. Dagegen ist Freude am fremden Schmerz, da man überhaupt Freude am Schmerze hat, an sich kein ethisch negativer Wert, sondern eine krankhafte Erscheinung. Beides wird in Leben und Theorie sehr

häufig verwechselt. Man muß daher in solchem Falle immer erst sehen, ob Bosheit und echte Grausamkeit vorliegen oder eine bloße Freude am Schmerz, Algophilie, die auch durch das Mitfühlen hindurchgreifen kann. Es gibt andererseits einen Typus Mensch, der sehr mitleidig aussieht, der aber nur von verkappter Freude am Schmerz erfüllt ist: So ist es bekannt, daß viele Frauen Krankenschwestern werden, weil sie gerne Schmerz usw. sehen, aber trotzdem aus Pflichtbewußtsein helfen und ihre Perversität nur zur Grundlage ihres Berufes machen. Diesem Typus entspricht andererseits der „mitleidheischende" Typus, dem das Sehen des fremden Leidens am eigenen Leide Freude erweckt und der darum Mitleid provoziert; nicht aus utilitarischen Rücksichten, wie der Bettler, der z. B. blind zu sein vorgibt, sondern aus Freude an dem Leiden[1].

## *X. Zum ethischen Wert des Mitgefühls*

Die echten Mitfühlensakte tragen positiv ethischen Wert, keineswegs die heteropathischen Gefühle überhaupt. Dieser Wert bemißt sich in seiner Höhe 1. nach der Stufe des Gefühls, das geistiges, seelisches, vitales oder sinnliches Mitgefühl sein kann; 2. nach dem Unterschied des Mitleidens vom ersten Typus und des bloßen „Mitleids mit Jemandem". Keinerlei positiven Wert, son-

1 Anders steht dagegen die Sache, wo die Provokation des Mitleids nur ein Manöver, ein „Experiment" ist, um — sei es die Größe der Liebe der anderen Person zu ermessen — sei es die bekannte Liebe sich momentan fühlbar zu machen. — Auch die „Bestrafung" eines Anderen durch Selbstschädigung und Selbstverletzung gehört hierher; auch in ihr wird seine Teilnahme mit der sich verletzenden Person als Mittel gebraucht, ihn zu strafen. Während bei uns diese Form (in ihren stärkeren Fällen wenigstens) auf Kranke beschränkt ist und besonders ein bekanntes Symptom des „hysterischen Charakters" darstellt, ist sie merkwürdigerweise in Japan und China geradezu eine Volkssitte geworden. So pflegt man durch Hervorrufung der allgemeinen Teilnahme des Volkes dort mächtige Personen zu „bestrafen", indem man sich selbst verletzt oder tötet. Die verflossene Revolution Chinas ist während des alten Régime durch eine große Reihe solcher „strafenden Selbstmorde" weitergetrieben worden. Analog dazu pflegt die japanische Frau, im Falle daß sie von ihrem Gatten schlecht behandelt wird, sich häufig selbst zu töten, um ihn hierdurch (d. h. durch die allgemeine Teilnahme mit ihrem Tode) der allgemeinen Verachtung preiszugeben.

dern negativen Wert als pure Leidvergrößerung trägt die Ansteckung. 3. nach dem Unterschiede, ob das Mitfühlen auf das zentrale Sichfühlen und Sichselbstwerthalten der Persönlichkeit oder nur ihres Zustandes geht. 4. Außerdem aber richtet sich der Gesamtwert eines Mitfühlensaktes nach dem Werte des Sachwertverhaltes, über den das fremde Leiden und Sichfreuen erfolgt. Das heißt, es ist das Mitfühlen mit „sachentsprechenden" Freuden und Leiden dem Mitfühlen mit solchen, die dies nicht sind, vorzuziehen. Desgleichen ist das Mitfühlen mit dem Zustand der wertvolleren Person dem Mitfühlen mit der wertloseren Person vorzuziehen. Dieser Wert des Mitgefühls besteht an sich; er besteht nicht erst durch die hilfreichen Handlungen, zu denen das Mitgefühl, besonders das Mitleid, führt. Denn schon „geteiltes Leid überhaupt ist halbes Leid, geteilte Freude ist doppelte Freude" — eines der wenigen Sprichwörter, die ethischer Prüfung standhalten. Wohl aber ist es ein „Kennzeichen" der Echtheit des Mitleidens, daß es zum Akte des Helfens führt. Es ist natürlich die hier vertretene Wertgebung eine völlig andere wie jene der sog. „Sympathieethik", nach der Sympathie ja erst ethischen Wert überhaupt hervorbringt. Gerade nach ihr hat Mitgefühl keinen positiven Wert; sondern alle ethischen Werte sollen erst in Beziehung auf Mitgefühl Werte sein[1].

### *XI. Verhältnis der Liebe zum Mitgefühl*

Einer der einschneidendsten Irrtümer fast der ganzen modernen englischen Ethik — im Gegensatz zur griechischen und christlichen Ethik — war der Versuch, die Tatsachen von Liebe und Haß auf das Mitgefühl zurückführen zu wollen[2]. Und zwar geschah dies meist so, daß man das Mitleiden dabei in den Vorder-

1 S. „Formalismus in der Ethik". Von diesen Grundsätzen aus ist es leicht, die irrigen Auffassungen und Wertschätzungen Schopenhauers und Nietzsches vom Mitleid aufzuzeigen. In musterhafter Weise ist dies geschehen durch E. Kramer: „Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie" (Kölner Dissertation 1922).

2 Vgl. meine Arbeit über „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" a. a. O. Treffendes auch bei C. Stumpf: „Über ethischen Skeptizismus", ferner bei E. v. Hartmann: „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", die Kritik der Sympathiemoral.

grund stellte und daß man an Stelle der „Liebe" ohne weiteres das sog. „Wohlwollen" (oft auch das „uninteressierte Wohlwollen") setzte. Der schillernde Begriff des „Wohlwollens", das in der Tat oft in Mitleiden fundiert ist (in Mitfreude weit weniger), bildet gleichsam einen Scheinübergang auf die Liebe bzw. Übelwollen auf Haß. Nun ist aber auch „Wohlwollen" durchaus nicht Liebe. Erstens ist die Richtung auf das „Wohl" für die Liebe keineswegs notwendig und wesentlich. Liebe ist ganz auf positive Personwerte gerichtet und auch auf das „Wohl" nur, sofern es zum Träger eines Personwertes wird. Auch „lieben" wir Dinge, für die „Wohlwollen" zu haben gar keinen Sinn gibt: z. B. die „Schönheit", die „Erkenntnis", die „Kunst"; wir lieben „Gott", für den „Wohlwollen zu hegen" gar sehr lächerlich wäre. Liebe zu Menschen kann dazu führen, ihnen „wohl zu wollen"; aber dies ist dann eine Folge der Liebe. Auch ist „das Wollen des Wohles" nicht gleich „Wohlwollen" als Phänomen. In „Wohlwollen" steckt eine Distanz des Wohlwollenden von oben her, eine gewisse „Gönnerhaftigkeit", die Liebe sogar leicht ausschließt. Es steckt eine analoge Distanz darin wie im gewöhnlichen „Mitleid mit einem Anderen" im Unterschied vom „Miteinander-leiden". Immerhin aber steckt auch im Phänomen „Wohlwollen" eine Strebensregung, deren Inhalt „Wohl" des Anderen ist; nicht aber ein eigentliches „Wollen", sondern eine triebartige Strebungsregung (das Wohlwollen „keimt auf", „regt sich" usw.). Ein Streben aber steckt gar nicht im Wesen der Liebe, wenn auch sehr wohl die Bewegungsnatur zu ihr gehört, die auch im Streben liegt. Im Akt der Liebe „erstreben" wir so wenig als wir im Akt des Hasses „widerstreben". Liebe ist wohl eine Bewegung zu einem positiven Werte hin; aber ob dieser Wert bereits existiert oder nicht, ist für die Liebe indifferent, soweit ihr Wesen in Frage kommt. Das allem Streben immanente „Ziel" (beim Wollen ist es „Zweck") eines zu realisierenden Inhalts fehlt der Liebe vollkommen. Was „wollte" die Mutter realisieren, wenn sie ihr blühendes schlafendes Kind liebevoll betrachtet? Was sollte in der Gottesliebe „realisiert" werden? Oder wenn wir Kunstwerke lieben? Liebe mag vielerlei Streben, Begehren, Sehnen nach dem geliebten Gegenstande im Gefolge haben; sie selbst ist Nichts davon. Ja sie folgt einem entgegengesetzten

Gesetze wie das Streben. Während dieses in seiner „Befriedigung" sich verzehrt und zur Ruhe kommt, bleibt die Liebe entweder dieselbe, oder sie wächst in ihrer Aktion im Sinne einer gesteigerten Vertiefung in ihren Gegenstand und einem gesteigerten Aufleuchten seines anfänglich verborgenen Wertes. Für den Akt des Liebens hat „Befriedigung" keinen Sinn, soweit nicht etwas ganz anderes, nämlich die „Befriedigung" oder „Beglückung" im Vollzuge des Liebesaktes gemeint ist. Eine sehr üble Herkunft der hier genannten Äquivokation ist darum auch der von einem Teil der kirchlichen Moral statuierte Begriff der „Liebespflicht". Weil man (fälschlicherweise) das Unmögliche wollte, weil man zur Liebe „verpflichten" wollte, setzte man an ihre Stelle das „Wohlwollen", wenn nicht gar das praktische Wohltun. Umgekehrt schaltete Kant die Liebe aus allem sittlichen wertvollen Verhalten aus, weil man zu ihr nicht „verpflichten" könne und er (irrtümlich) den Begriff des sittlichen Wertes erst auf Sollen und Pflicht gründen zu dürfen meinte[1].

Wie stehen nun faktisch Mitgefühl und Liebe und Haß zueinander? Erstens ist Liebe in sich bezogen auf einen Wert; und schon darum ist sie jedenfalls kein Mitfühlen. Auch die „Selbstliebe" ist im Gegensatze zu bloßem Egoismus, wertbezogen und kann von Hause aus gar nicht „Mitgefühl mit sich" sein. Zweitens ist sie kein „Fühlen" (d. h. eine Funktion), sondern ein Akt und eine „Bewegung"[2]. Alles Fühlen ist ein Aufnehmen, sowohl Fühlen von Werten als von Zuständen (z. B. „Leiden", „Ertragen", „Dulden"); dies bezeichnen wir als „Funktion". Liebe aber ist eine Bewegung des Gemüts und ein geistiger Akt. Ob die Bewegung phänomenologisch mehr vom Gegenstand her ihren Ausgang nimmt oder vom Ichzentrum ausgehend erlebt wird, ist hierbei gleichgültig. Der hier verwandte Begriff des „Aktes" ist ja nicht an das „Ich", sondern an die niemals gegenstandsfähige Person gebunden. Liebe

1 Die Irrigkeit dieser Grundsätze der Ethik Kants habe ich in meiner Abhandlung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" eingehend nachgewiesen. Anstelle der Überwindung der Gesetzlichkeit der alttestamentlichen Moral, tritt durch diese Verfälschung ein neues Gesetz — nur anderen Inhaltes. Vgl. das Treffende hierüber bei Fr. v. Baader, Religiöse Erotik, 9.

2 Daher hat es Sinn, Liebe und Haß als „Gemütsbewegungen" zu bezeichnen; nicht aber als „Gefühle", geschweige gar als „Affekte".

kann auch als „Locken", als „Einladung" ihres Gegenstandes gegeben sein, was für das Fühlen unmöglich ist. Aristoteles' Liebesbegriff hat z. B. diesen Sinn. So wenn er sagt, „Gott bewege die Welt, wie das Geliebte den Liebenden bewegt" (Metaphysik). Vor allem aber ist Liebe ein spontaner Akt und ist das auch noch in der „Gegenliebe", wie immer diese fundiert sein mag. Dagegen ist alles Mitfühlen ein reaktives Verhalten. Man kann z. B. nur Mitgefühl mit fühlenden Wesen haben; Liebe aber ist von dieser Beschränkung ganz unabhängig. Gleichwohl bestehen hier Wesenszusammenhänge eigener Art. Die wichtigsten aber sind, daß jedes Mitfühlen überhaupt in einem Lieben fundiert ist und ohne alle Liebe aufhört; durchaus aber nicht umgekehrt. Sodann richtet sich die Schicht der Zentralität des Gegenstandes, auf den sich das Mitfühlen bezieht (periphere Zustände oder die Tiefe der Person; sinnliche, vitale und geistige Gefühle), ganz und gar nach dem vorgegebenen Gegenstand der Liebe, die für das Mitfühlen fundierend ist, d. h. nach der Richtung der Liebe auf die betreffende Schicht.

Der erste Satz wird an dem klaren Gesetz kenntlich, daß wir nur in dem Maße und nur in der Tiefe mitfühlen, als wir lieben. Wo wir nicht den Gegenstand, mit dem wir fühlen, tiefer lieben, ist unser Mitgefühl bald zu Ende und geht sicher nicht bis ins Zentrum der Person. Nun soll aber unser Satz durchaus nicht besagen, wir müßten denselben Gegenstand auch schon lieben, mit dem wir mitfühlen. Es handelt sich hier nur um ein Fundierungsgesetz der Akte als Wesenheiten genommen. Wir haben oft mit einem Menschen Mitgefühl, den wir nicht lieben. Im Bedauern eines Menschen z. B. steckt keine Spur von Liebe zu dem Menschen; im gewöhnlichen Mitleiden „mit ihm" auch nicht. Aber auch in diesem Falle sind die Mitfühlensregungen durch Liebe fundiert; die fundierende Liebe ergeht dann, sei es zu einem Ganzen, dessen Teil und Glied er ist (Familie, Volk, Menschengattung), oder zu einem allgemeinen Gegenstand, für den er uns ein Beispiel ist (z. B. Volksgenosse, Familienglied, Glied der Menschheit, ja „ein" Lebewesen), d. h. der Gegenstand, auf den im Phänomen die Liebe ergeht, braucht intentional nicht derselbe zu sein wie der Gegenstand des Mitfühlens. Aber der Akt des Mitfühlens muß in

einen ihn umspannenden Akt der Liebe noch eingebettet sein, soll es zu mehr als zu einem bloßen „Verstehen" und „Nachfühlen" kommen. Gerade weil dieser Zusatz gilt, ist es sehr wohl möglich, mit Jemand mitzufühlen, den wir nicht lieben; aber ausgeschlossen ist es, da nicht mitzufühlen, wo man liebt. Der Liebesakt bestimmt durch seine Spannweite also allererst die Sphäre, in der Mitgefühl möglich ist. Hieraus wird auch zweierlei begreiflich. Erstens daß es wesenhaft ausgeschlossen ist, in einem Gesamtakt zu hassen und mitzufühlen. Wo wir hassen, haben wir Freude an Schmerz und Schaden; und es ergibt sich die Reihe der heteropathischen negativwertigen Gefühle: Neid, Schadenfreude usw.

Andererseits verstehen wir, daß im Fall, wo wir zwar lieben, aber nicht denselben Gegenstand, mit dem wir mitfühlen, bei dem Bemitleideten das Bewußtsein des „beleidigten Stolzes", „der Scham", „der Erniedrigung" erweckt wird. Nicht „Mitleid — als solches — ist gegen die Scham", wie Nietzsche sagt, sondern das Mitleid ohne Liebe zu dem, der bemitleidet wird[1]. Das Einzige, was Mitleid erträglich macht, ist die Liebe, die es verrät. Im anderen Falle fühlt der Bemitleidete, daß die Liebe (die des Mitleidens Fundierung ist) gar nicht auf ihn in concreto geht, sondern auf einen allgemeinen Gegenstand, wie z. B. Menschheit, seine Familie, sein Land, seine Zugehörigkeit zu einer Klasse. Dieses „Allgemeine" oder „Ganze", das hier noch geliebt wird und die Mitleidsregung mittelbar fundiert, und für das er nur ein „Fall" ist oder ein „Teilglied", im Verhältnis angeschaut zu seinem individuellen Leide, auf welches das Mitleid ergeht, erregt die Scham, die immer an der Verschiebung eines im intimen Dunkel der Individualität liegenden Wertes in die Sphäre irgendeiner Form der „Allgemeinheit" haftet[2]. Auch die sichere Gradabnahme der Forderung des Mitfühlens durch den Gegenstand mit der Geliebtheit, wie wir sie täglich erfahren, ist ein sicherer Hinweis darauf, daß mit der Geliebtheit 0 von Etwas, das noch indirekt den Gegenstand des Mitgefühls umschließt, auch das Mitgefühl zu 0 würde. Darum

1 Vgl. auch: Also sprach Zarathustra: „Von den Mitleidigen." Vgl. auch E. Kramer a. a. O.

2 Vgl. die folgende dieser Abhandlungen über das „Schamgefühl".

sehen wir auch, daß jedes Äußern von Mitleid o h n e Liebe zu einer Person auch von dem Mitleidigen einer feineren sittlichen Empfindung selber als eine Brutalität empfunden wird. Wo er nicht gleichzeitig den Gegenstand des Mitleids lieben kann, wird der Feinerempfindende die Regung des Mitleids v e r b e r g e n. Die ganze Irrigkeit der Meinung, man könne Liebe auf Mitgefühl zurückführen, ermißt sich hieraus. Wo aber immer diese Lehre entstanden ist, da darf man sicher sein, daß das Ressentiment, das die Leidenden als Leidende schon als höherwertige Wesen ansieht und so zu einer perversen Liebe zum Leiden führt, der wahre Grund dafür ist; wie dies z. B. bei Schopenhauer der Fall ist und überall, wo die gewaltige (christliche) Idee des „freiwilligen" aber gleichzeitig „seligen" Leidens (für ein Höherwertiges als das Opfer dessen wert ist, mit dessen Darbringung das Leiden verbunden ist), in die perverse Ressentimentidee, es sei „Leiden" und was „leidet" ein besonderer Gegenstand der Liebe (z. B. Gott sehe mit besonderem „Wohlgefallen" auf die Leidenden, Armen usw.) umgebogen worden ist[1]. Denn die Liebe geht nicht auf das Leiden der Leidenden, sondern auf die positiven, in ihnen investierten Werte und hat nur zur Folge die Tat der Abhilfe von ihrem Leiden. Dagegen ist jenes erbärmliche Gefühl einer Liebe zu den Leidenden als Leidenden eben die höchst fragwürdige Grund-Tatsache, von der solche Versuche, die Liebe aus Mitleiden abzuleiten, ausgehen. Umgekehrt ist bei erlebtem, liebeerfülltem Mitleid eines Anderen es nicht erst die Wohltat, die unser Herz an das andere knüpft, sondern die Liebe und das Wohlwollen selber sind es, die beseligen und die das geäußerte Mitleid nur als Erkenntnisgrund verrät. Treffend urteilt Fr. v. Baader: „Aber das effektive Wohlwollen ist selber schon Wohltat, und zwar im Prinzip oder die zentrale Wohltat, folglich die größte, welches ein selbstisches und freies Wesen einem anderen erzeugen kann und ohne welches alle anderen Wohltaten keine sind und darum auch keine Erkenntlichkeit bewirken." (Religiöse Erotik, 15.)

1 Vgl. hierzu meine Abhandlung: „Ressentiment im Aufbau der Moralen". a. a. O. Ferner meine Abhandlung: „Vom Sinn des Leides" im I. Bd. von „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre".

# B. LIEBE UND HASS

## *I. Zur Phänomenologie von Liebe und Haß*

### 1. Negatives

Ist es aus dem Gesagten heraus ausgeschlossen, Liebe und Haß auf das Mitgefühl zurückzuführen, so ist es aber nicht minder ausgeschlossen, sie überhaupt auf einfachere Tatsachen zurückzuführen oder als eine „Komplexion" solcher anzusehen. Jeder Versuch, sie auf eine Komplexion von Gefühlen und Strebungen zurückzuführen, schlägt fehl. Man sehe sich z. B. die ganze Unsinnigkeit der Definition des Spinoza an, Liebe sei „quaedam laetitia concomitante causa externa". Schon Malebranche frägt hierzu richtig, ob wir denn z. B. eine Frucht, die wir verzehren und als Ursache einer Lust wissen, lieben[1]? In der Liebe von Mensch zu Mensch (und im Hasse) zeigen diese Akte schon dadurch ihre volle Unabhängigkeit vom Wechsel der Gefühlszustände, daß sie in diesem Wechsel der Zustände wie ruhige, feste Strahlen auf ihrem Gegenstande verharren. Niemals wird durch Schmerz und Leid, die uns ein geliebter Mensch bereitet, unsere Liebe zu ihm, niemals durch Freude und Lust, die uns ein gehaßter bereitet, unser Haß verändert. Und im mannigfachsten Wechsel von Freude und Leid, der Tag für Tag zwischen Menschen erfolgt, verharren die Liebes- und Haßbeziehungen ganz unverändert zwischen ihnen. Das Einzige, was man hier sagen kann, ist doch nur, daß das geliebte Objekt sowohl eine reichere Quelle von möglichen Freuden als von möglichen Leiden ist. Aber dasselbe gilt auch für den gehaßten Gegenstand. Je mehr er gehaßt ist, desto mehr peinigt sein Glück oder seine

1 Siehe N. Malebranche: Recherche de la vérité.

Wohlbeschaffenheit und desto mehr erfreut sein Unglück, seine Nichtigkeit und desto reichere Quellen von möglichen Leiden und möglichen Freuden stellt er dar.

Eine Tatsachenreihe ganz anderer Art kommt in Frage, wo es sich um das Verhältnis von Liebe und Haß als Ursachen (nicht als Wirkungen) von Gefühlszuständen handelt. Hier gilt allerdings, daß der Vollzug dieser Akte selbst die tiefste aller „Quellen" von Freude und Leid, ja von „Seligkeit" und von „Verzweiflung" ist. So ist Liebe auch da, wo sie im Sinne eines Mangels an Gegenliebe „unglücklich" ist, als Akt gleichwohl vom hohen Glücksfühlen begleitet; und desgleichen da, wo der Gegenstand der Liebe Leid und Schmerz verursacht. Und umgekehrt ist da, wo z. B. das Leid des gehaßten Menschen Freude bereitet (wie im Neide, der Schadenfreude, der Bosheit usw.), doch der Vollzug des Hassensaktes selbst als „finster" und „unselig" charakterisiert.

Auch wenn man davon absieht, Liebe und Haß als Gefühlszustände anzusehen, und es nur in Frage stellt, ob sie intentionales Fühlen „von Etwas" sind, so ist auch diese Frage zu verneinen. Denn sicher kann ein positiver Wert im Fühlen da sein, ohne Liebe zum Gegenstande zu erwecken, der ihn trägt. Franz Brentano kommt das Verdienst zu, sowohl die Aktnatur von Liebe und Haß erkannt zu haben, als die elementare Natur dieser Akte. Sieht er sie doch sogar als noch ursprünglicher als das „Urteil" an. Wir heben dies hier um so mehr hervor, als wir überzeugt sind, daß diese eine, schlichte Erkenntnis Brentanos Einsicht in dieser Sache hoch hinaushebt über die landläufigen psychologischen Irrtümer, nach denen Liebe und Haß bald der Gefühls-, bald der Strebens-, bald der Affektsphäre zugewiesen werden oder als ein mixtum compositum von solchen Tatsachen angesehen werden. Doch können wir ihm darin nicht folgen, wenn er sie im „Ursprung sittlicher Erkenntnis" dem „Vorziehen" und „Nachsetzen" gleichsetzt. Das Verhältnis von Liebe und Haß zu diesen Akten ist im „Formalismus" eingehend geklärt worden. Hier sei nur hervorgehoben, daß Vorziehen und Nachsetzen zur Sphäre des Werterkennens (und zwar des Erkennens der Höhenstufe des Wertes) gehören, wogegen Liebe und Haß nicht zu den erkennenden Akten zählen. Sie stellen ein eigentümliches Verhalten zu Wert-

gegenständen dar, das sicher keine bloße Erkenntnisfunktion ist. Sie mögen einerseits Werterkenntnis noch fundieren (wie sich zeigen wird), sind aber keine solche Erkenntnis. Zudem ist das, worauf diese Intentionen ergehen, nicht ein Wert oder ein „höherer" Wert schlechthin, so wie wir einen Wert einem anderen „vorziehen", sondern es sind Gegenstände, welche und sofern sie werthaltig sind. Ich „liebe" keinen Wert, sondern immer Etwas, das werthaltig ist.

N. Malebranche hat in seinen schönen Untersuchungen über Liebe und Haß[1] gemeint, daß sie zwar in Gefühlen beständen, aber in solchen, die ein Urteil über den Wert voraussetzen, resp. über die Würdigkeit eines Gegenstandes, eine bestimmte Freude zu erwecken. In diesem Sinne unterwirft er Spinozas These einer Kritik. Es ist indes leicht ersichtlich, daß diese Behauptung eine falsche Rationalisierung von Liebe und Haß darstellt[2]. Es mag emotionale Akte geben, für die der Vollzug eines Urteils (oder besser einer Beurteilung) die Voraussetzung ist. Ein solcher scheint mir z. B. die „Achtung" zu sein; sie setzt jene ursprüngliche Distanz zum Gegenstande voraus, die vor dem Eintritt des emotionalen Aktes eine Wertbeurteilung allein möglich macht. Auch muß sie den Wert des Gegenstandes, auf den hin sie erfolgt, in einer besonderen Intention gegenwärtig haben. Eben diese Distanz fehlt der Liebe und dem Hasse. Sie sind ganz ursprüngliche und unmittelbare Weisen des emotionalen Verhaltens zum Wertgehalt selbst, so, daß nicht einmal eine Funktion des Aufnehmens des Wertes (z. B. des Fühlens, Vorziehens) dabei phänomenologisch gegeben ist; am wenigsten aber eine Wert-beurteilung. Und insbesondere ist hier nicht, wie bei der Achtung, der betreffende Wert in einer besonderen Intention vorher gegeben. Nichts bezeugt diesen Tatbestand so sehr, als die

1 Siehe N. Malebranche: Recherche de la vérité, II. Bd.

2 Wenn H. Blüher mit seinem in fast allen seinen Schriften vorkommenden Satz, „Liebe gehe auf den Menschen unabhängig vom Wert" nur diese falsche Rationalisierung zurückweisen wollte, hatte er recht; keineswegs aber, wenn er sagen will, der Akt der Liebe sei auch im eigenen Vollzug wert-unbezogen. Wieviel tiefer sieht Baader, wenn er bemerkt, daß Schönheit als „Lieblichkeit" von Liebe, die Häßlichkeit von Haß stammt, und die Charis oder Grazie mit der Charitas (Gnade oder Zuneigung) identisch ist. (Religiöse Erotik, 15.)

ungemeine Hilflosigkeit, in die wir Menschen geraten sehen, wenn man die Forderung an sie stellt, ihre Liebe und ihren Haß zu „begründen". Gerade da zeigt sich, wie diese „Gründe" immer erst nachträglich gesucht werden und wie sie in ihrer Gesamtheit nie Art und Maß genau dessen decken, was da „begründet" werden soll. Auch zeigt sich, daß an Gegenständen, die jeweilig genau denselben als Gründe für Liebe und Haß angegebenen Wertqualitäten entsprechen würden, die Akte selbst doch keineswegs eintreten. Liebe und Haß gehen eben notwendig auf einen individuellen Kern der Dinge, einen Wertkern — wenn ich so sagen darf —, der sich nie in beurteilbare Werte, ja nicht einmal in gesondert fühlbare vollständig auflösen läßt. Das Maß der Schätzung von Wertattributen richtet sich umgekehrt darnach, ob die Werte von geliebten oder gehaßten Dingen getragen werden; nicht aber richtet sich die Liebe und der Haß nach dieser Schätzung. Ja es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß es uns selbst schon wie eine Art „Vergehen" und „Schuld", als eine „Verletzung" der Liebe (und des Hasses) erscheint, wenn wir Werte der geliebten (und gehaßten) Gegenstände unter begriffliche Wertkategorien entweder selbst rücken oder von Anderen gerückt auch nur sehen. Man kann den Brief einer geliebten Person unmöglich nach „Normen", sei es der Grammatik, sei es der Ästhetik oder des Stiles lesen; es erscheint schon wie ein „Abfall", wenn man es tut. Alle Eigenschaften, Tätigkeiten und Werke des geliebten Gegenstandes erhalten ihren vollen Wert erst durch den Gegenstand, der sie trägt oder das Subjekt, das sie vollbringt.

Rationalistischer Einstellung erscheint nur aus diesem Grunde Liebe und Haß „blind". Doch besagt dies sehr wenig. Denn, daß man Anderes (an Werten) und je höhere, resp. niedrigere Werte durch die inneren „Geistesaugen" von Liebe und Haß sieht, als man durch das „Auge" der Vernunft sehen kann, beweist nicht, daß man hier nur dasselbe „schlechter" sieht, was man durch das Auge der Vernunft „besser" sähe. In Liebe und Haß liegt eine eigene Evidenz, die nicht an der Evidenz der „Vernunft" zu messen ist. Nur der, dem diese Evidenz mangelt und der durch seine Konstitution hier zu schwanken verurteilt ist, mag dies auf Kosten einer generellen „Blindheit" von Funktionen und Akten

setzen, die nur sein mangelhafter individueller Vollzug zu tragen hätte.

Daß Liebe und Haß keine Akte des „Strebens" darstellen, wurde schon hervorgehoben. Gerade die „Unruhe" des Strebens ist in Liebe und Haß um so mehr ausgelöscht, je bestimmter, reiner und klarer sie sind. Auch ist hier nie Etwas als „zu realisierend" gegeben. Doch davon später mehr.

Vor allem aber ist zu beachten, daß Liebe und Haß schon als Akte von allen anderen Akten und unter sich verschieden sind; d. h. daß sie nicht erst werden, was sie sind, sei es in Relation auf ihre Träger, sei es auf ihre Objekte, sei es auf ihre möglichen Wirkungen und Leistungen.

Gegen Nichts vergehen sich herrschende Denkgewohnheiten so sehr als gegen diesen Satz.

In dem Gesagten liegt erstens, daß Liebe und Haß nicht etwa relativ sind auf die Beziehungspunkte „Ich" und der „Andere"; d. h. Liebe und Haß sind keine wesentlich sozialen Verhaltungsweisen[1], wie es z. B. die Funktionen des Mit-fühlens sind. Man kann z. B. „sich selbst lieben und hassen"; nicht aber kann man mit sich mit-fühlen. Denn wenn man sagt, ein „Mensch bemitleide sich selber", oder er habe z. B. „Freude daran, daß er sich heute so freuen kann" (Aussagen, in denen man zweifellos sehr bestimmte Phänomene im Auge hat), so zeigt eine genauere Analyse doch immer, daß hier ein Phantasieinhalt vorliegt, in dem der betreffende Mensch „als sei er ein Anderer" sich selbst gleichsam zuschaut und „als dieser (fiktive) Andere" seine eigenen Gefühle mitfühlt. So kann ich mich phantasiemäßig in die Lage versetzen, als ginge ich selber in meinem eigenen Leichenzug usw. Phänomenologisch bleibt aber auch dann das Mitgefühl ein sozialer Akt. Diese Art Illusion ist bei der Selbstliebe und dem Selbsthasse nicht notwendig. Für das Stattfinden von Liebe und Haß ist also die Richtung des Aktes auf einen „Anderen", sowie irgendeine bewußte Verknüpftheit der Menschen durchaus nicht notwendige Voraussetzung. Nennen wir Akte, die auf Andere als Andere ge-

1 Andere, wesenhaft soziale Akte sind z. B. Versprechen, Gehorchen, Befehlen, Verpflichten usw. Vgl. die eingehende Analyse der „soziopsychischen" Akte bei H. L. Stoltenberg: „Soziopsychologie", Berlin 1914.

richtet sind, „altruistische Akte", so sind Liebe und Haß durchaus nicht wesenhaft altruistische Akte. Denn Liebe ist primär auf Werte und auf Gegenstände (durch die Werte, die sie tragen, transparent hindurch) orientiert, wobei es prinzipiell gleichgültig ist, ob „ich" oder ein „Anderer" die betreffenden Werte hat. Der Fremdliebe steht also die Selbstliebe, dem Fremdhaß der Selbsthaß gleich ursprünglich gegenüber. Andererseits sind Akte, die auf Andere als Andere gerichtet sind, durchaus nicht notwendig „Liebe". Auch Neid, Bosheit, Schadenfreude sind auf Andere als Andere gerichtet. Nennt man „Altruismus" eine Einstellung eines Menschen auf andere Menschen, eine stärkere Neigung, sich von sich und seinem Erleben abzuwenden, so hat diese „soziale" Einstellung mit einer „liebevollen" oder „gütigen" Einstellung an sich noch gar Nichts zu tun. Ist aber Liebe zu Anderen auf solchem abwendenden Akt fundiert, so ist sie gleichzeitig auf einen ursprünglicheren Haß fundiert, nämlich auf Selbsthaß. Abwendung von sich, nicht bei „sich" bleiben können (ein Typus ist z. B. der „Vereinsmeier") hat mit Liebe Nichts zu tun[1].

Aber genau so wenig wie die Richtung auf den Anderen für die Liebe wesenscharakteristisch ist, so wenig auch die Richtung auf die Gemeinschaft. Es gibt Gemeinschaftsliebe, und zwar in dem doppelten Sinne einer Liebe zum Ganzen der „Gemeinschaft" und zu jedem Einzelnen „als Glied der Gemeinschaft"; aber gleichzeitig gibt es eine davon völlig unabhängige Fremdliebe zum Individuum selbst, das hierbei ohne jeden Bezug auf eine mögliche Gemeinschaft gemeint ist oder sogar im Gegensatz zu einer solchen (Liebe zum intimen Individuum) gemeint sein kann. Gemeinschaft — in jeder Hinsicht — ist also nur ein Objekt der Liebe — unter anderen Objekten. Versteht man unter „sozialer Gesinnung" eine besondere Neigung, in „Gemeinschaftsangelegenheiten" aufzugehen, so hat diese „soziale Gesinnung" also mit Liebe auch nicht das Min-

1 Ich habe in meiner Arbeit „Ressentiment im Aufbau der Moralen" nachgewiesen, welche bodenlose Verirrung die positivistische Gleichsetzung von Liebe und „Altruismus" darstellt. Andererseits sind viele Argumente, die Fr. Nietzsche in seinem „Also sprach Zarathustra" im Kapitel „Nächstenliebe" gegen die Liebe richtet, nur für jene positivistische irrige Auffassung der Liebe = Altruismus zutreffend.

deste zu tun. Wohl mag sich durch „soziale Gesinnung" hindurch auch eine Art von Liebe realisieren. So kann ich das Ganze eines Volkes, eines Berufes, eines Standes oder einer Rasse „aus Liebe zu ihnen" fördern wollen (niemals zu einer „Klasse", da diese wertfreies Interessentengebilde ist); aber ich muß mir dabei bewußt sein, daß ich hierbei die Liebe zu den Individuen und einem Förderungswillen für sie völlig ausschließe. Auch ist es eine tägliche Erscheinung, daß man eine Gemeinschaft haßt, deren Glied — nicht als Glied dieser Gemeinschaft, sondern als Individuum — man liebt. So kann sich „Antisemitismus" oder „Deutschenhaß", Franzosenhaß etc. mit Liebe zum Individuum wohl vertragen.

Es gibt also ebenso ursprünglich eine „Selbstliebe" und einen „Selbsthaß", wie es eine „Fremdliebe" und einen „Fremdhaß" gibt. „Egoismus" ist nicht „Selbstliebe"[1]. Denn im „Egoismus" ist mir nicht mein individuelles Selbst als Gegenstand der Liebe gegeben, herausgelöst aus allen sozialen Beziehungen und nur als Träger jener höchsten Wertarten gefaßt, die z. B. im Begriffe des „Heiles" ihren Ausdruck finden, sondern ich bin mir im Streben gegeben als nur „Einer unter Anderen", der dann nur die Werte Anderer einfach „nicht berücksichtigt". Gerade der Egoismus bedarf also des Hinsehens auf den Anderen und auch eines Hinsehens auf seine Werte und Güter und besteht eben dann in der „Nichtberücksichtigung" der Forderungen dieser Werte (die bereits ein positiver Akt ist und nicht etwa das Fehlen eines solchen). „Egoismus" ist nicht ein Verhalten „als wäre man allein auf der Welt"; im Gegenteil, er setzt die Gegebenheit des Einzelnen als Glied der Gesellschaft voraus. Gerade der Egoist ist ganz von seinem „sozialen Ich" eingenommen, das ihm sein individuelles intimes Selbst verdeckt! Und er hat auch dieses soziale Ich nicht zum Gegenstand eines Liebesaktes, sondern ist nur „eingenommen" davon, d. h. lebt in ihm. Er ist auch nicht auf seine Werte gerichtet als Werte (sie nur eben an sich zufällig vorfindend), sondern auf alle Werte, auch alle Werte der Dinge und alle Werte

1 Siehe die feinen Bemerkungen des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik im Kapitel „Selbstliebe". Wie hoch steht in diesem Punkte schon Aristoteles gegenüber all jenen, die Liebe und Haß „soziologisch" verstehen wollen.

Anderer nur, sofern sie seine sind oder werden und sein können, auf ihn Beziehung haben! Das alles ist das genaue Gegenteil der Selbstliebe!

## 2. Positive phänomenologische Bestimmungen[1]

Als letzte Wesenheiten von Akten sind Liebe und Haß nur erschaubar zu machen, nicht definierbar.

Zunächst ist Liebe und Haß nicht etwa so unterschieden, daß Haß nur die Liebe zum Nichtdasein einer Sache wäre. Der Haß ist vielmehr ein positiver Akt, in dem ebensogut unmittelbar ein Unwert gegeben ist, wie im Akt der Liebe ein positiver Wert. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht, und in der jeweilig der höhere Wert eines Gegenstandes oder einer Person erst zum Aufblitzen kommt, ist der Haß eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, daß der Haß auf die mögliche Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die als solche selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung schon der möglichen Existenz des höheren Wertes, die wiederum ein negativer Wert ist. Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des möglichen höheren Wertes, die selbst ein positiver Wert ist (bzw. Erhaltung des höheren Wertes) und auf Aufhebung des möglichen niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist). Der Haß ist also auch durchaus nicht ein bloßes „Sichabschließen" gegen das gesamte Reich der Werte überhaupt; er ist vielmehr mit einem positiven Hinblicken auf den möglichen niedrigeren Wert verknüpft.

Dieses „Höhersein" und „Niedrigersein" von Werten aber ist prinzipiell gegeben ohne einen Vergleichsakt der Werte, wie er z. B. im „Vorziehen" immer enthalten ist. „Vorziehen" ist kein Wählen, überhaupt kein Strebensakt, sondern ein emotionaler Erkenntnisakt[2]. Wir können z. B. Beethoven Brahms „vorziehen", ohne hier

1 In allem Wesentlichen angeschlossen hat sich den in diesem Kapitel gegebenen Analysen Karl Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen" (Berlin 1919) in dem Kapitel „Die enthusiastische Einstellung ist Liebe", S. 107 bis 119. Zum Problem selbst vgl. auch A. Pfänder: „Über Gesinnungen" (Niemeyer, Halle).

2 Vgl. hierzu „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" a. a. O.

etwas zu wählen. Wählen ist immer nur auf Tunwollen bezogen — nie auf Gegenstände als solche. Das Vorziehen aber setzt immer den Tatbestand zweier Werte A und B voraus, zwischen denen ein Vorzug erfolgt. Nicht so Liebe und Haß. Liebe ist vielmehr die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Werte A eines Gegenstandes her die Erscheinung seines höheren Wertes realisiert. Und eben dieses Erscheinen des höheren Wertes steht im Wesenszusammenhang mit der Liebe. Sie ist also ihrem letzten Wesen nach weder eine bloße „Reaktion" auf einen schon gefühlten Wert, wie z. B. „sich freuen", „sich betrüben", noch eine modalbestimmte Funktion wie „Genießen", noch ist sie ein Verhalten zu zwei vorgegebenen Werten wie das „Vorziehen". Jedes Vorziehen ist aber insofern im Lieben „fundiert", als erst im Lieben der höhere Wert aufblitzt, der dann etwa vorgezogen werden kann.

Wer da sagen würde, Liebe sei nur nachträgliche „Reaktion" auf einen gefühlten Wert, der verkennt erstens ihre Bewegungsnatur, die bereits Platon so scharf erfaßte[1]! Liebe ist nicht emotional bejahendes Anstarren gleichsam eines Wertes, der da vor uns steht und gegeben ist. Sie geht auch nicht auf gegebene Dinge (oder reale Personen) bloß vermöge der positiven Werte, die sie an sich haben und die schon vor dem Eintritt der Liebe „gegeben" wären. In dieser Vorstellung liegt wieder dieses „Anstarren" des bloß empirischen Faktums, das der Liebe so sehr entgegengesetzt ist. Wohl fühlen wir in der Liebe den positiven Wert der geliebten Dinge, z. B. die Schönheit, Anmut und die Güte einer Person; aber das können wir auch ohne alle Liebe zu ihr. Liebe ist erst da vorhanden, wo noch hinzutritt zu dem an ihr „als real" bereits gegebenen Werte die Bewegung, die Intention auf noch mögliche „höhere" Werte als diejenigen sind, die bereits da — und gegeben sind; die aber als positive Qualitäten noch nicht gegeben sind. Nur als mögliche „Fundamente" einer Ganzheits- und Gestaltstruktur sind sie mitintendiert. Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebenen Person immer ein „ideales" Wertbild gleichsam voraus, das dennoch zugleich als ihr „wahres" und „wirkliches", nur noch nicht im Fühlen gegebenes echtes

1 In seiner Definition im Gastmahl, wonach sie eine „Bewegung vom Nichtseienden zum Seienden" ist.

Dasein und Wertsein in Einem erfaßt ist; dieses „Wertbild" ist wohl in den, empirisch im Fühlen schon gegebenen Werten, „angelegt"; und nur sofern es in ihnen angelegt ist, findet kein „Hineintragen", projektives „Einfühlen" usw. und damit keine Täuschung statt; aber es ist gleichwohl nicht darin empirisch „enthalten"; es sei denn als „Bestimmung" und objektiv idealische Forderung, ein noch schöneres und besseres Ganzes zu werden.

Eben darin, daß Liebe eine Bewegung ist in der Richtung auf „Höhersein des Wertes" liegt ihre (gleichfalls durch Platon schon erkannte) schöpferische Bedeutung. Das heißt nicht, die Liebe schaffe erst die Werte selbst oder das Höhersein der Werte. Durchaus nicht! Aber bezogen auf alles mögliche Wertfühlen und Wertnehmen, ja selbst auf alles Vorziehen, d. h. relativ auf die Fühlsphäre und Vorzugssphäre, — erst recht also auf die gesamte durch Vorziehen fundierte Sphäre des Wollens, Wählens und Handelns — läßt sie für diese Gegebenheitssphären völlig neue und höhere Werte ins Dasein treten. D. h. sie ist „schöpferisch" für ein auf diese Sphären relatives „Dasein". Haß dagegen ist darum „vernichtend" im strengsten Wortsinn, da er (für diese Sphären) faktisch die höheren Werte vernichtet und darum auch als Folge die Augen des kognitiven Vorziehens und Fühlens für sie stumpf und blind macht. Weil er sie vernichtet (für diese Sphären), darum erst werden sie unfühlbar[1]!

Wenden wir uns zur genaueren Begründung dieser Sätze.

1. Liebe als wertbezogen überhaupt.

Indem wir in den Akten von Liebe und Haß solche Akte sehen, die wesensgesetzlich überhaupt (sehen wir jetzt davon ab, wie und in welcher Weise) durch Werte auf Gegenstände gehen, weisen wir vor allem jede Lehre zurück, die behauptet, es handle sich in ihnen um spezifisch „menschliche", d. h. der menschlichen Gattung eigentümliche, an ihre besondere psychologische Natur gebundene Tatsachen; und es sei außerdem primär nur der „Mensch" auch Gegenstand von Liebe und Haß. Das aber ist zunächst der Kerntatbestand in der großen Bewegung der modernen „Menschenliebe", daß sie als von Menschen als Menschen

1 Insofern sagt K. Jaspers a. a. O. treffend: „Es sind nicht Werte, die entdeckt werden in der Liebe, sondern in der Liebe wird alles wertvoller."

ausgehend und auch wieder auf Menschen gerichtet erlebt wird; die verschiedenen positivistischen Theorien sind erst eine Folge dieser historisch sozialen Gemütsbewegung und formulieren nur, was hier historisch vorgeht[1]. Faktisch aber ist Liebe ursprünglich auf Wertgegenstände gerichtet und auch auf den Menschen nur, soweit und insofern er Träger von Werten ist; und sofern er einer Werterhöhung fähig ist. Wir können daher diese Akte und ihre Gesetze untersuchen, ganz ohne auch nur auf die Existenz des Menschen als Träger der Liebe und des Hasses hinzublicken (d. h. mit phänomenologischer Reduktion); und ganz ohne auf die empirischen Tatsachen hinzublicken, daß sich viele dieser von Menschen faktisch vollzogenen Akte auch wieder auf Menschen beziehen. Es besteht eben die Tatsache, die auch die Lehre von der „modernen Menschenliebe" nicht aus der Welt schaffen kann, daß wir (und zwar ursprünglich) gar Vielerlei lieben, was mit dem Menschen nichts zu tun hat und dessen Wert und Werterkenntnis vom „Menschen" und seinem Werte ebensowohl wie seiner Werterkenntnis ganz unabhängig ist.

Auch dann wird das Wesen dieser Akte verkannt, wenn sie im Gegensatz zu den Denkakten z. B., sowohl hinsichtlich ihrer Träger als ihrer Gegenstände, dem Menschen spezifisch zugewiesen werden, wenn man also (schon im Hinblick auf die später zu schildernde naturalistische Theorie von Liebe und Haß) sagt, nur der Mensch sei der ursprüngliche Gegenstand der Liebe des Menschen und alle anderen Objekte nur, soweit und sofern menschliche Lebensvorgänge in die Gegenstände anthropopathisch „eingefühlt" werden; es sei also z. B. die Liebe zur Natur, der lebendigen und toten allein darin gegründet, daß wir die Naturobjekte mit unseren menschlichen Gefühlen anthropopathisch ausstatten, bzw. sie unter Bildern und Analogien menschlichen Lebens betrachten. Dasselbe — sagt diese Theorie — gälte für das „Kunstwerk", für die „Erkenntnis" usw., die Liebe gleichfalls nur als „Äußerungsformen" oder als „Mittel zur Förderung" menschlichen Lebens erregten; dasselbe auch für Gott, dessen Idee nur eine Folge der Einfühlung eines menschlichen Erlebens in das Ganze des

1 Vgl. auch meine Ausführungen in dem Aufsatz: „Ressentiment im Aufbau der Moralen," vgl. ferner das Vorangehende.

Weltalls oder des Weltgrundes darstelle (L. Feuerbach) usw. Nun ist aber klar, daß mit diesen Annahmen zwar Tatsachen getroffen sind, daß diese Tatsachen aber gerade nicht die echte Liebe zur Natur, zur Kunst, Erkenntnis, Gott darstellen, sondern nur eine (spezifisch „sentimentale") Schein- und Phantomform dieser Liebe. Echte Naturliebe z. B. bekundet sich gerade darin, daß die Natur um ihrer selbst willen, ihrer dem Menschlichen also fremden Eigenart willen, Gegenstand der Liebe wird. Gerade darin scheidet sich die echte von der Scheinform „sentimentaler" Naturliebe[1]. Darum ist z. B. auch Roheit gegen Gebilde der organischen Natur, z. B. Tiere oder Pflanzen nicht erst dadurch „schlecht", daß sie als Anzeichen „möglicher" Roheit gegen Menschen aufgefaßt wird; sie ist vielmehr in sich selbst schlecht. So mag auch falsche „Rührseligkeit" vor dem Kunstwerk, d. h. das reflexive Hinblicken auf die eigenen Gefühle dabei, anstatt auf die in ihm, dem Kunstwerk selber investierten Werte (mit der gleichzeitigen Täuschung, es seien diese „Gefühle" seine Werte), zu solcher Art „Liebe zur Kunst" führen; in der echten Liebe zur Kunst dagegen sind wir durchaus auf ein Außermenschliches gerichtet, auf Etwas, das den Menschen qua Menschen über sich selbst und sein Erleben erhöht. Im eminentesten Maße aber gilt dies für die Gottesliebe. Nicht auf den „Schatten des Menschen" im Weltall, sondern auf das, seinem Wesen nach dem Menschen, ja alle endlichen Wesen Transzendente, in sich „Heilige", „Unendliche", „Gute" ist sie gerichtet[2]. Wie nach jener früher behandelten Lehre das Mitgefühl nur auf der Illusion, man erlebe „selbst" den Schmerz oder die Freude, die ein Anderer erlebt, beruhen soll, so soll nach dieser Ansicht jede Liebe zu Außer- und Übermenschlichen darin beruhen, daß der Mensch in der Illusion lebt, er erfasse liebend ein „Anderes", während er tatsächlich immer wieder nur sich selbst — sein bloßes Spiegelbild liebend umfaßt. Für die Gottesliebe hat schon L. Feuerbach diese „Theorie" entwickelt; desgleichen August Comte.

1 Wie sie z. B. in W. Bölsches Schilderungen des „Liebeslebens der Tiere" sich aufs peinlichste ausdrückt. 2 Vgl. hierzu das sehr treffende bei R. Otto: „Das Heilige" II. Aufl. 1922. Ferner unsere Analyse des „religiösen Acts" in „Vom Ewigen im Menschen". Bd. I.

2. Die Gegebenheit der Wertgegenstände in der Liebe und im Hasse.

Liebe — sagten wir — ist die Bewegung in der Richtung „niederer Wert → höherer Wert"; und zwar ohne daß uns hierbei die beiden Werte gegeben sein müßten. Gemeinhin ist uns der niedrigere Wert gegeben, entweder in einem Fühlen des Wertes, der die Liebe erregt, wie im Falle, wo sofort der Liebesakt einsetzt; oder nach Stattfinden eines Vorzugsaktes zwischen mehreren gegebenen Gegenständen. Aber wie dies auch sei: „Liebe" beginnt erst zu dem betreffenden Gegenstande oder Wertträger, wenn jene Bewegung zu einem möglichen höheren Wert des geliebten Gegenstandes einsetzt, wobei noch völlig dahingestellt ist, ob dieser „höhere Wert" schon existiert (nur z. B. noch nicht „wahrgenommen", „entdeckt" ist) oder ob er noch nicht existiert und nur (im idealen und individual — nicht allgemeingültig bezogenen Sinne des Wortes) an ihm sein „soll"[1]. Gerade in dem Indifferentsein gegen diese zwei Fälle besteht ein Wesenszug der Liebe. Es wäre darum falsch, zu sagen, Liebe sei die Haltung, in der wir immer neue und höhere Werte an unserem Gegenstand gleichsam aufsuchen; solches Aufsuchen ist nur eine mögliche Folge der unerfüllten Liebe; aber auch falsch zu sagen, sie sei ein Streben, seinen faktischen Wert zu „erhöhen", sei es auch nur ihm ein Gutes „wünschen", für ihn erstreben oder „wollen"; einen Menschen z. B. zu „bessern" suchen oder ihm irgendwie zu helfen, Träger höherer Werte zu werden. Gewiß kann auch das eine Folge der Liebe sein. Wenn ich aber sagte: es werde im Falle der Liebe zu einer Person in der Bewegung der Liebe selbst ein „ideales Wertbild von ihr gleichsam vorgezeichnet", das nicht „entnommen" ist aus ihren empirischen Werten, die gefühlt sind, aber doch auf diese gefühlten Werte aufgebaut, so meine ich nicht, es sei dies gleichbedeutend mit einem Streben nach Werterhöhung des geliebten Gegenstandes, mit Bessermachenwollen usw. Ein solches Bessermachenwollen setzt 1. eine „pädagogische" Einstellung, die aktuelle Liebe sofort und notwendig verschwinden macht, 2. ist hier eine Schei-

1 Über den Unterschied des „idealen Sollens" vom Pflichtbewußtsein siehe mein Buch über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" a. a. O.

dung vollzogen zwischen dem, was der betreffende Mensch schon ist und was er noch nicht ist, und eben bloß werden „soll". Aber gerade gegen diese Scheidung ist die Liebe indifferent. Eben diese Scheidung ist es, die durchaus nicht bei der Liebe vorliegt; auch liegt keine Scheidung vor zwischen dem, was ich „empirisches Wertfaktum" und „ideales Wertbild" im obigen Falle nannte. Hier ist erst der allerschwierigste Punkt der Frage gegeben. Nicht eine strebende Zielsetzung oder wollende Zwecksetzung, hinzielend nach dem höheren Wert und seiner Realisierung, findet statt; sondern die Liebe selber ist es, die im Gegenstande nun den je höheren Wert ganz kontinuierlich, und zwar im Laufe ihrer Bewegung zum Auftauchen bringt — gleich als ob er aus dem geliebten Gegenstande selbst ohne jede strebende Betätigung des Liebenden (sei es auch nur „Wünschen" unsererseits) „von selbst" herausströme. Jeder Versuch, dieses Grundphänomen in das Entweder—Oder zu spannen: Entweder wird ein schon vorhandener Wert hier nur gesehen (so als ob die Liebe nur die Augen öffne für die vorhandenen höheren Werte, während der Haß die Augen schließe); oder sie sei nur „Anlaß" zum Schaffen und volitivem Erzeugen dieser Werte durch Erziehung zum Beispiel; oder sie schaffe aus sich heraus (ohne strebende Bemühung) die neuen Werte: sind Alles ganz rohe und unzureichende Bestimmungen, die gerade das Grundphänomen verstecken. Denn in keinem dieser Fälle ist Liebe gegeben. Wohl darf man sagen, echte Liebe öffne die geistigen Augen für immer höhere Werte des geliebten Gegenstandes; sie macht sie sehen und macht nicht etwa „blind" (wie ein sehr unsinniges Sprichwort, das offenbar bei Liebe nur an sinnliche Triebleidenschaft denkt, sagt). Was „blind" macht, ist nie die Liebe in der empirischen Gemütsbewegung, sondern die sie stets begleitenden sinnlichen Triebe, die die Liebe faktisch hemmen und einschränken. Aber es ist dieses die „Augenöffnen" eben nur eine Folge der Liebe, die sie hinsichtlich der Gradabstufung von „Interesse", „Aufmerksamkeit", „Bemerken", „Beachten" usw. hat. Sie selbst aber ist kein „suchendes Verhalten" nach neuen Werten an dem geliebten Gegenstande. Im Gegenteil! Ein solches Herumsuchen nach „höheren" Werten wäre zweifellos ein Zeichen eines bestehenden Mangels an Liebe;

es wäre zugleich ein gesteigertes Interesse für die „Vorzüge" und ein herabgemindertes Interesse für die „Fehler" des Gegenstandes, d. h. aber es befände sich dies Verhalten zum mindesten auf dem Wege zur Illusion. Die Echtheit der Liebe bekundet sich aber durchaus darin, daß wir die „Fehler" der konkreten Gegenstände wohl sehen, aber sie mit diesen Fehlern lieben. Und wie stünde es, wäre in der Liebe ein solches „Suchen", wenn sich die gesuchten höheren Werte nicht vorfänden? Dann müßte auf alle Fälle Enttäuschung eintreten und das „Suchen" aufhören. Aber was da aufhört, könnte sicher nicht die Liebe zum Gegenstande sein. Denn diese hört eben nicht dadurch auf, daß ich einen gesuchten Wert nicht antreffe. Es ist also nicht dieses Augenöffnen für höhere Werte als die gegebenen, was die Liebe zur Liebe macht, sondern es ist höchstens ihre Folge — und dies ohne dieses spezifische „Suchen". Sie öffnet die Augen für höhere Werte, als dem Interesse gegeben waren, das ja auch schon weit mehr ist als bloß „gesteigerte Aufmerksamkeit" — ja diese Steigerung erst seinerseits bewirkt.

Aber noch in einem anderen wichtigen Punkte würde diese Auffassung das Phänomen außer Sicht setzen. Wir sagten: Liebe ist gerichtet auf das „Höhersein eines Wertes"; das ist aber etwas anderes als gerichtet „auf einen höheren Wert"; suche ich „einen" höheren Wert an einem Gegenstand als der gegebene Wert ist, so bedingt schon dieses „Suchen" irgendeine Form der Erfassung des höheren Wertes seiner idealen Qualität nach. Der höhere Wert selbst aber, um den es sich bei der Liebe handelt, ist in keiner Weise vorher „gegeben", sondern erschließt sich erst in der Bewegung der Liebe — gleichsam an ihrem Ende. Nur die Richtung auf ein (qualitativ wechselnd bestimmtes) Höhersein des Wertes steckt notwendig in ihr.

Die zweite Deutung: Liebe sei wesentlich und nichts Anderes als Anlaß zum Schaffen des höheren Wertes durch Erziehung usw., habe ich schon zurückgewiesen. Ich setze noch hinzu, daß überhaupt ein Verändernwollen des geliebten Gegenstandes gar nicht in der Liebe als solcher liegt[1]. Es ist ganz richtig, wenn man sagt:

1 J. Cohn hat mir in seinem Buche „Geist der Erziehung" (Teubner, 1919), S. 221 die Meinung beigelegt, es sei „unvereinbar", ein Kind zu lieben und in

wir lieben (wesensgesetzlich) die Gegenstände, z. B. einen Menschen, wie sie sind. Auch wir sagen, es sei sogar wesensgesetzlich für Liebe, daß wir den Gegenstand lieben, wie er „ist", mit den Werten die er „hat"; und wir leugnen, daß in der Liebe ein Wert gegeben sei, der nur an ihm sein „soll". Jedes „du sollst so sein", gleichsam als „Bedingung" der Liebe genommen, zerstört ihr Wesen fundamental. Das ist z. B. äußerst wichtig für die rechte Auffassung der evangelischen Liebesidee — wie ich anderenorts genauer gezeigt habe (s. Formalismus in der Ethik). Jesus sagt nicht zu Maria Magdalena: „Du sollst nicht mehr sündigen; versprichst du mir das, so werde ich dich lieben und dir deine Sünde vergeben" (wie es z. B. Paulsen einmal deutete[1]). Sondern er gibt ihr die Zeichen seiner Liebe und der Vergebung der Sünden und sagt dann am Schlusse: „Gehe hin und sündige fortan nicht mehr". Und auch dieses Wort will Magdalena nur, die neue tiefe Bindung an ihn selbst sehen machen, und sie darin erblicken lassen, daß sie nun nicht mehr sündigen kann; es hat durchaus nicht den Sinn eines verpflichtenden Imperativs. Ähnlich ist in der Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die schon vollzogene Reue des Sohnes Grund und Bedingung für Verzeihung und Liebesaufnahme seitens des Vaters, sondern im staunenden Erblicken der väterlichen Liebe bricht erst die Reue machtvoll hervor. Der Satz also: „Liebe geht auf die Gegenstände, wie sie sind" ist zweifellos richtig. Darf man daher Liebe erwarten und findet den erzieherischen Gestus, ein „du sollst", so ist Trotz und verletzter Stolz die Folge. Das ist ganz in der Ordnung. Nur darf dieses „wie sie sind" eben nicht falsch gefaßt werden; es darf nicht gleichgesetzt werden mit: „wir lieben die Gegenstände mit den Werten, die wir an ihnen fühlen", „oder durch diese Werte hindurch die Gegenstände". Denn eben diese Auffassung nimmt der Liebe den Bewegungscharakter, der ihr nun einmal zugehört. Das „Sein", um das es sich hier handelt, ist

ihm Anlagen zu Werten zu sehen, die entwickelt werden sollen. Was ich aber behauptete, war nur, daß sich Liebe und pädagogische Einstellung als gleichaktuelle gleichzeitige Phänomene ausschließen. Auch das Folgende beruht auf Mißverständnis.

1 S. Paulsens Kritik des Jesusromanes von G. Frenssen: „Hilligenlei".

eben jenes „ideale Sein" ihrer, das weder ein existential-empirisches Sein ist, noch ein „Seinsollen", sondern ein Drittes, gegen diesen Unterschied noch Indifferentes. Dasselbe „Sein" z. B., das in dem Satze liegt: „Werde der du bist", der eben etwas anderes besagt als: „du sollst so und so sein", aber auch etwas anderes als „existentiales empirisches Sein". Denn was man in diesem letzteren Sinne „ist" braucht man nicht zu werden[1].

Völlig irrig wäre auch die dritte Deutung, die Liebe „schaffe" die höheren Werte am Anderen und sei in diesem Sinne eine Bewegung zum höheren Wert. Denn dies könnte ja nur bedeuten, der Liebende trage aus sich heraus Werte hinein in das Geliebte, d. h. er statte es mit mehr oder weniger eingebildeten Werten aus, die es faktisch gar nicht besitzt. Oder er „fühle seine eigenen Werte in den Gegenstand hinein". Das wäre Illusion. Natürlich gibt es solche „Illusionen". Aber sicher sind sie nicht durch die Liebe zum Gegenstand bedingt; sondern eben durch ihr Gegenteil, durch das Nichtloskommenkönnen von der Neigung zu den eigenen Ideen, Gefühlen, Interessen sind sie bewirkt. Die oft angeführte Neigung des Liebenden (besonders im Falle der Geschlechtsliebe), den Gegenstand der Liebe zu „überschätzen", zu „erhöhen", zu „idealisieren" usw., besteht einmal durchaus nicht immer da, wo sie angeführt zu werden pflegt. Häufig kommen nur die „kalten Anderen" zu dieser Meinung, weil sie die besonderen individuellen Werte nicht sehen, die im Gegenstande vorhanden sind, für die aber nur die Liebe das Auge schärft. Die „Blindheit" liegt dann auf der Seite der „kalten Anderen". Ja, das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nie aufgeht („Individuum ineffabile"), tritt nur in der Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor! Ist die Liebe weg, so tritt an die Stelle des „Individuums" sofort die „soziale Person", jenes bloße X verschiedener Beziehungen (z. B. „Onkelsein", „Tantesein"), das X einer bestimmten sozialen Wirksamkeit

1 Genauer verdeutlicht wird das hier Gesagte durch meine Lehre von der individuellen idealen Wertperson und ihrer „Bestimmung", wie ich sie im Buche „Der Formalismus usw." entwickelte. Was im empirischen Werden des Menschen „Entwicklung" ist, ist bezogen auf sein absolutes Sein und Sosein nur „Enthüllung".

(Berufes) usw. In diesem Falle ist es eben der Liebende, der mehr Vorhandenes sieht als die Anderen, und er ist es und nicht die „Anderen", die dann das Objektive und Wirkliche sehen. Nur die falsche subjektivistische Herabwürdigung des Wirklichen und Objektiven zum bloßen „Allgemeingeltbaren und -gültigen" — einer der größten Irrtümer der subjektivistischen Philosophie Kants[1] — würde notwendig zu einem anderen Schlusse führen. Aber allerdings: in vielen Fällen besteht wirklich eine solche Neigung zur „Idealisierung". Aber soweit sie besteht, kommt sie wahrlich nicht auf Rechnung der Liebe zum Anderen, sondern auf Rechnung der Hemmung, die Liebe in der Befangenheit in die eigenen Neigungen, Interessen, Ideen, Wertschätzungen findet; das aber ist eben eine Folge des partiellen „Egoismus", des Nichtherauskommens aus sich selbst und seinen von Leibempfindungen und Triebimpulsen durchsetzten seelischen Vorängen zum Gegenstand und dessen Wertgehalt. Man darf aber nicht den reinen, echten Fall der Liebe nach den möglichen hier vorliegenden Täuschungen beurteilen[2]. Es gibt z. B. auch eine „vermeintliche Liebe", die nur ein Anhangen ist, weil wir für Jemand „so viel getan", so viel „Energie und Sorge usw. in ihn hineingesteckt haben", nach Art der Ressentimentwertung: „Gut ist, was viel kostet." Oder „vermeintliche Liebe" aus Gewohnheit: ein Element in der sogenannten „Anhänglichkeit". Oder „vermeintliche Liebe" aus „Selbstflucht" („Nicht allein sein können") oder aus „Interessengemeinschaft", die auch die betreffenden Träger des Aktes selbst zur Täuschung führen können, sie „liebten" einen Gegenstand; oder pathologisches Gefangensein durch einen ähnlichen Zug des geliebten Gegenstandes mit einem früher geliebten Objekt; oder „Gesinnungsgemeinschaft", die auch nicht notwendig Liebe einschließt, sondern nur auf „Achtung" beruht. Oder „Schicksalsgemeinschaft" — wie z. B. „Kameradschaft", die von der auf Liebe ruhenden „Freundschaft" sehr verschieden ist. Nach keiner

1 Vgl. hierzu meine Abhandlung „Ressentiment im Aufbau der Moralen" a. a. O. und „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" a. a. O.

2 Vgl. hierzu, was ich über die irrige Methode, den normalen Fall nach den Täuschungen zu beurteilen in meinem Aufsatz: „Über Idole der Selbstwahrnehmung" a. a. O. gesagt habe.

dieser möglichen Täuschungen aber darf das Wesen der Liebe beurteilt werden.

Mit dieser Abweisung der drei falschen Deutungen des Phänomens, das Liebe (als Bewegung in der Richtung des „Höherseins des Wertes") darstellt, glaube ich das Grundphänomen erfaßbarer gemacht zu haben. Befreien wir nun dieses Phänomen von allem empirischen und sonstigen Beiwerk, so können wir auch sagen: Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht. Haß aber die entgegengesetzte Bewegung. Ob es sich hierbei um Selbstliebe oder Fremdliebe handelt, ist hier dahingestellt wie alle anderen möglichen Differenzierungen.

## *II. Grundwerte der Liebe und die „Liebe zum Guten"*

Liebe überhaupt ist auf Gegenstände des gesamten Wertreiches bezogen. Aber nicht jede Art der Werte, durch die sich Liebe auf Gegenstände richtet, gibt dem Akt einen sittlich wertvollen Charakter. Nun könnte man meinen, es sei z. B. Liebe zum Schönen, zur Erkenntnis kein sittlich wertvoller Akt; wohl aber die Liebe zum Guten. Dies aber wäre sehr irrig. Welchen Wert sollte die Liebe zum Schönen und zur Erkenntnis denn haben als einen sittlichen Wert? Die Liebe zum Schönen ist nicht selber schön, die Liebe zur Erkenntnis hat keinen Erkenntniswert. Auch diese Arten der Liebe sind Träger sittlicher Werte, sofern die Liebesakte als Personakte gefaßt sind. Ist es aber da nicht die Liebe zum Guten erst recht? Aber die Frage ist zuvörderst: Gibt es eine Liebe selbst zum Guten? Hier ist — wie ich anderwärts[1] zeigte — der große Umkehrpunkt der antiken von der christlichen Liebesidee! Nach jener gibt es eine Liebe zum „Guten", nach dieser ist die Liebe der Träger des Wertes „gut" in ursprünglichstem Sinne. Ich beantworte daher die Frage mit Nein! Es gibt Liebe zu allen Werten oder besser zu allen Gegenständen „auf Grund" aller Werte; aber

1 Siehe „Ressentiment im Aufbau der Moralen" a. a. O.

es gibt keine „Liebe zum Guten"! Ja Liebe zum Guten qua Guten ist selbst schlecht, da sie notwendig Pharisäismus ist; denn die Formel des Pharisäismus ist der Satz: „Liebe die Guten" oder „liebe die Menschen, sofern sie gut sind", und „hasse das Böse oder die Menschen, sofern sie böse sind". Liebe Alle, sofern sie Träger von Werten sind, ist mit Recht der christliche Satz — und die Bösen sogar in besonderem Maße[1]!

Doch warum dies? Aus dem einfachen Grunde, weil das sittliche „Gutsein" einer Person (in seinem ursprünglichen Sinne) — und für die absolute Sphäre sogar allein — sich nach dem Maße der Liebe bestimmt, die sie hat; auch der sittliche Wert einer „Gemeinschaft" z. B. nach dem Maße der in ihr überhaupt investierten Liebe. Es darf also gar keine Liebe „zu" einem „Guten" geben, das ihr gegenständlich werden könnte — eben da die Liebe — unter den Akten — Träger des Wertes „sittlich gut" im ausgezeichneten und ursprünglichsten Sinne ist. Wäre so etwas möglich wie eine echte Liebe zum Guten, so könnte ja die Liebe selbst nie Träger des Wertes sittlich gut im ursprünglichsten Sinne sein; sie ist aber der ursprünglichste Träger (unter den Akten) des „Guten". Eben an jener Bewegung vom niedrigen zum höheren Wert kommt der Wert „gut" zur ursprünglichsten Erscheinung. Es ist daher auch ausgeschlossen, sein eigenes Gutsein zu lieben. Denn man kann nicht das eigene Lieben einer anderen Person lieben. Man versetze sich doch in einen solchen, der vorgibt, er „liebe das Gute"! Wird er demjenigen helfen z. B., von dessen sittlicher Güte er sich nicht zuerst überzeugt hat? Aber wer sagt, daß — findet er ihn „böse" in irgendeinem Sinne — dieser Mensch „böse" wäre, wenn er nur genügend geliebt worden wäre? Sei es durch sich, sei es durch Andere! Wer sagt, daß er nicht in und durch den Aktus der Liebe ein Besserer würde? Hier liegt die scharfe Grenze zwischen echter und pharisäischer Moral! Wir zeigten anderwärts[2]: es gibt auch kein „Wollen des Guten um des

1 Man könnte meinen, man solle wohl „die" Guten und „die" Bösen lieben; aber gleichwohl „das" Gute lieben und „das" Böse hassen. Dies aber ist unannehmbar deswegen, weil es Liebe und Haß zu Werten oder Wertideen als selbständigen Gegenständen überhaupt nicht gibt; alle Liebe und aller Haß geht auf konkretes Seiendes.

2 Siehe „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" a. a. O.

Guten willen"! Wer einem Anderen hilft, „nicht als ob ihm an dessen Wohl oder Heil etwas gelegen wäre" — wie Kant sagt — sondern um „gut" zu sein; wer die fremde Person als Gelegenheit ansieht, selbst „gut zu sein", „gut zu handeln" usw., der ist und verhält sich nicht gut, sondern nur so, daß er ohne die tatsächliche Erscheinung des Wertes „gut" an seinem Sein, Wollen, Handeln bloß „urteilen könne": „Ich bin gut." Die Welt ist — wie Shaw einmal witzig sagt — kein moralisches Gymnasium, das zu dem Zwecke da wäre, unseren Charakter zu verbessern. Der Pharisäer will vor sich gut „erscheinen" — oder den Anderen oder Gott so „erscheinen"; — aber er *ist* dabei nicht gut. Und ich zeigte dort: es gibt auch kein „Gut-machen-wollen des Anderen", aus dem einfachen Grunde, weil „gut" ein Wert ist, der wesensgesetzlich nur an spontanen freien Akten und am Sein der Person haftet, die *wesensgesetzlich* von außen unbeeinflußbar sind. Genau so liegt es hier! *Im* Vollzug des Liebesaktes erscheint, erglänzt am Liebenden der Wert „gut" im ursprünglichsten Sinne! Jedes vermeintliche Gegenständlich-machen „des" Guten in der Liebe ist immer zweierlei: Entweder eine Täuschung, es sei das „Gute", was wir uns gegenständlich machen und nicht ein anderer Wert, oder die Täuschung, es sei Liebe, worin uns das Gute erscheint und nicht ein anderer Akt, z. B. das bloße Vorstellen und Fühlen des Guten, Sich-freuen über das Gute usw.

Dies gilt auch Gott gegenüber. Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe „zu Gott" als dem Allgütigen, d. h. einer Sache, sondern der *Mitvollzug* seiner Liebe zur Welt (amare mundum in Deo) und zu Sich selbst (amare Deum in Deo), d. h. das, was die Scholastiker, die Mystiker und vorher schon Augustin „amare in Deo" nannten. Wollen wir Gott die höchste sittliche Qualität in unendlicher Seinsweise zubilligen, so können wir dies nur, indem wir das Lieben (mit Johannes und Augustin) zu seinem innersten Wesen selber machen und sagen: Er *sei* „unendliches Lieben". An diesem *Kern* des göttlichen Aktzentrums haften erst seine „Allgüte" und seine absolute sittliche Vollkommenheit als „Attribute". Es gibt daher nur ein sittliches Grundverhältnis zwischen „Guten": die Gefolgschaft durch Nachfolge und durch Mitlieben. (Vgl. hierzu meine Ausführungen über Gottesliebe in

den „Problemen der Religion" im Buche „Das Ewige im Menschen", Bd. I.)

Aus diesem Tatbestand und aus dem von Erfahrung unabhängigen Satz, daß jede Liebe Gegenliebe setzt (so sie irgendwie erfahren wird) und insofern ein neues sittlich Gutes zur Erscheinung bringt — denn auch die „Gegenliebe" ist als Liebe wieder Träger von „sittlich gut" — ergibt sich ein Prinzip, das wir das „Prinzip der Solidarität aller sittlichen Wesen" nennen wollen. Es besagt, daß prinzipiell Jeder für Alle und Alle für Jeden mitverantworten, was sie sittlich wert sind; daß „Alle für Einen" und „Einer für Alle" „stehn", soweit es sich um die Gesamtverantwortung der Menschheit, als Träger aller sittlicher Werte vor der Idee des sittlich vollkommenen Wesens handelt; daß also auch Jeder an der „Schuld" eines Anderen „mitschuldig" ist und Jeder an den positiven sittlichen Werten Aller Anderen ursprünglich teil hat.

Das Prinzip ist erstens eine Folge davon, daß es keine Liebe zum Guten gibt: daß also der Bestand eines Bösen immer — ob empirisch nachweisbar oder nicht — in dem schuldhaften Mangel der Liebe Aller zum Träger des Bösen mitgegründet ist. Denn da Liebe Gegenliebe bestimmt, sofern sie gesehen ist — was sie nach den Gesetzen des möglichen Verstehens Anderer immer wesenhaft sein kann ohne vorherige Setzung der besonderen körperlichen Realität der Wesen und ihres kausalen Wirkens aufeinander — so ist auch jeder Bestand eines Bösen notwendig mitbedingt durch das Fehlen der Gegenliebe, diese aber durch einen Mangel an ursprünglicher Liebe. Diese Sätze sind ganz unabhängig von den faktischen empirischen Berührungen der Menschen miteinander; sie sind auch unabhängig davon, wer in concreto diese Schuld hat und wer nicht; wer die sittlichen Verdienste hat und wer nicht. Sie sind auch unabhängig vom Menschen als zufälliges irdisches Lebewesen. Es gibt also eine sittliche Gesamtschuld und ein ebensolches Gesamtverdienst der sittlichen Daseinsgemeinschaft von Personen als solcher, die niemals bloß die Summe der sittlichen Werte der einzelnen Wesen ist[1].

1 Die historische Bedeutung dieser Idee gegenüber der „modernen" Mora habe ich angedeutet in „Ressentiment im Aufbau der Moralen" a. a. O.

Ist aber nicht die Liebe zum Guten die sittliche Liebe, wodurch grenzt sich dann die sittliche Liebe ab? Denn sicher ist doch nicht jede Liebe überhaupt ein sittlich wertvoller Akt, wenn auch immer ein positivwertiger Akt; z. B. Liebe zum Schönen, zur Erkenntnis, zur Natur, zur Kunst, zu allen Sachwerten? Diese Akte sind sicher nicht unmittelbar Träger sittlicher Werte, wenn sie auch geistige Aktwerte sein mögen, deren Höhersein gegenüber niedrigerem Werte selbst wieder ihren personalen Träger auch sittlich vollkommener macht. Ich antworte hierauf: diesen besonderen Wert hat die Liebe, sofern sie Liebe der Person zur Person selbst ist.

## *III. Liebe und Person*

Es gibt Wertarten, die im Wesenszusammenhang zum Träger „Person" stehen und die nur einer Person zukommen können; solche sind z. B. „Tugendwerte". Es gibt aber auch außerdem noch den Wert der Person als Person selbst, d. h. als wesenhaften Trägers dieser Tugendwerte. Die Liebe zum Personwert, d. h. zur Person als Wirklichkeit durch den Personwert hindurch, ist die sittliche Liebe im prägnanten Sinne. Ich habe an einer anderen Stelle[1] den Begriff „Person" genau auseinandergesetzt. Nur darauf will ich hier aufmerksam machen, daß die sittlich wertvolle Liebe jene ist, die nicht die Person liebend ins Auge faßt, weil sie diese und jene Eigenschaften hat und Tätigkeiten ausübt, diese und jene „Begabung" hat, „schön" ist, Tugenden hat, sondern jene Liebe, die jene Eigenschaften, Tätigkeiten, Begabungen mit in ihren Gegenstand einbezieht, weil sie dieser individuellen Person zugehören. Sie allein ist darum auch „absolute" Liebe, da sie nicht abhängig ist vom möglichen Wechsel dieser Eigenschaften, Tätigkeiten[2].

Wo immer uns Individuen gegeben sind, da ist uns ein Letztes gegeben, das in keiner Weise aus Merkmalen, Eigenschaften, Tätigkeiten zusammengesetzt werden kann. Umgekehrt sind es in derjenigen Betrachtung, die allein zu Individuen führt, immer die

1 Siehe „Formalismus in der Ethik".

2 Schon Aristoteles hat dies in der „Nikomachischen Ethik" in seinem tiefsinnigen Kapitel über die Freundschaft scharf hervorgehoben.

Merkmale, Eigenschaften, Tätigkeiten, die solange einen nur abstrakten und allgemeinen Charakter haben, als wir nicht wissen, welches Individuums Merkmale, Eigenschaften sie sind. Nun gilt aber für die individuelle Person, daß sie uns überhaupt nur durch und im Akte der Liebe, d. h. also auch ihr Wert als Individuum nur in diesem Aktverlauf zur Gegebenheit kommt. Die Gegenständlichkeit als „Liebesgegenstand" ist gleichsam der Ort, wo allein die Person existiert und darum auch auftauchen kann. Eben darum ist es auch ganz irriger „Rationalismus", die Liebe zu einer individuellen Person noch irgendwie begründen zu wollen, z. B. in deren Eigenschaften, Taten, Werken, Verhaltungsweisen. Gerade bei dem Versuch, diese Begründung vorzunehmen, tritt uns das Phänomen der individuellen Personliebe scharf entgegen. Denn wir werden dann immer gewahr, daß wir jede einzelne dieser Tatsachen wechselnd und abtretend zu denken vermögen, ohne darum irgendwie aufhören zu können, diese Person zu lieben; wir gewahren weiter, daß die Summe der Werte, die ihre Eigenschaften und Tätigkeiten für uns haben, wenn wir sie gesondert betrachten und unsere Zuneigungsakte zu ihnen summieren, bei weitem nicht unsere Liebe zur Person zu decken vermögen. Da bleibt immer ein „unbegründbares" Plus[1]. Auch der ungemeine Wechsel in den Begründungen, die wir uns selbst zu geben pflegen, „warum" wir Jemand lieben, zeigt, daß diese Gründe alle nur nachträglich herbeigesucht sind und daß keiner der eigentliche „Grund" dafür ist.

Wie ist uns weiter die Person in der Liebe gegeben? Machen wir uns zunächst das klar: Obgleich Liebe als persönlichstes Verhalten dennoch ein durchaus objektives Verhalten ist, insofern und in dem Sinne „objektiv", als wir in ihr aus aller Befangenheit in unsere eigenen „Interessen", „Wünsche", „Ideen" heraustreten (in übernormaler Weise), so kann uns das, was an einem Menschen Person ist, doch niemals als „Gegenstand" gegeben sein. Weder in der Liebe noch in anderen echten „Akten", und seien es auch „Erkenntnisakte", ist es möglich, Personen zu vergegenständlichen. Person ist die unerkannte und im „Wissen" nie gebbare individuell erlebte Einheitsubstanz aller Akte, die ein Wesen voll-

1 Dasselbe gilt natürlich auch für den „Haß".

zieht; also kein „Gegenstand" geschweige gar ein „Ding". Was mir also noch gegenständlich gegeben sein kann, das ist immer nur 1. der fremde Körper, 2. die Leibeinheit, 3. das Ich und die zugehörige (vitale) „Seele". Das gilt auch für Jeden sich selbst gegenüber. Die Person kann mir nur gegeben sein, indem ich ihre Akte „mitvollziehe" — erkenntnismäßig im „Verstehen" und „Nachleben" — sittlich aber in der „Gefolgschaft". Der sittliche Kern der Person Jesu z. B. ist nur Einem gegeben: Seinem Jünger. Erst die Jüngerschaft öffnet die Pforte für diese Gegebenheit. Sie kann einem Jünger gegeben sein, der Nichts irgendwie „Historisches" von ihm weiß, Nichts von seinem äußeren Leben, ja nicht einmal von seiner historischen Existenz; denn schon sich als Jünger wissen — was natürlich das Wissen um historische Existenz des Meisters voraussetzt — ist ein Anderes als Jüngersein. Dagegen kann sie dem Theologen als Theologen, was immer er von seinem Lebensgange wisse (auch seine seelischen Erlebnisse eingeschlossen), nie und nimmer gegeben sein: Sie ist seinen Blicken notwendig „transzendent". Das vergißt unser gelehrter theologischer Intellektualismus jeden Tag!

Alle Werte, die an Körper, Leib, Seele haften, können uns noch gegenständlich gegeben sein; auch in der Liebe zu diesen Wertträgern. Nicht so die reinen Personwerte, d. h. der Wert der Person selbst. Wo immer wir noch einen Menschen irgendwie „vergegenständlichen", da entschlüpft uns seine Person aus der Hand, und es bleibt nur ihre bloße Hülle. Immerhin können wir die nichtsittlichen Werte einer Person selbst, z. B. ihren Wert als Intellekt oder als künstlerische Kraft, die wir im Nachleben erfassen, noch gegenständlich lieben; diese Wertträger werden uns noch durch das Nachleben „gegenständlich". Niemals aber können wir so ihren rein sittlichen Wert erfassen, da dieser ja selbst ursprünglich nur getragen ist vom Akte ihrer Liebe: dieser allerletzte sittliche Personwert ist uns daher nur im Mitvollzug ihres eigenen Liebesaktes gegeben. Wir müssen lieben, was das Vorbild liebt im „Mitlieben", um diesen sittlichen Wert zur Gegebenheit zu bekommen. Nur eines gibt es noch, wodurch uns — zwar nicht die Person selbst — aber doch ihr Selbst gegenständlich werden kann — und zwar in anderer Weise als dies unmittel-

bar durch die Ausdrucksphänomene hindurch der Fall sein kann. — Überall da, wo die geliebte Person von uns als weit überlegen empfunden wird, da tritt das Phänomen auf, daß wir uns dadurch ihres Personseins bemächtigen, daß wir die Akte ihrer eigenen Selbstliebe „mitvollziehen" und hinsehen, was uns in diesen mitvollzogenen Akten gegeben wird. Diese liebende Teilnahme z. B. an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ist es, die neuerdings Franz Brentano in seinem Aristotelesbuche schon in der Metaphysik des Aristoteles finden will (?) und welche einige Mystiker und Scholastiker das „Amare Deum in Deo" genannt haben. Der analoge Tatbestand ist uns aber auch zwischen Menschen wohl bekannt. Wir können einen Menschen unter Umständen mehr lieben als er sich selber liebt. Viele z. B., die sich selbst hassen, werden ja geliebt, und jede mitvollziehende Teilnahme an ihren Akten des Selbsthasses wäre ein „Sie-hassen". Aber es gibt Fälle, wo der Selbsthaß eines Menschen durch die Rede eines ihn Liebenden und von ihm in Gegenliebe zugleich Geliebten zerschmilzt: „Er dürfe den nicht so hassen, den dieser — der Liebende — so sehr liebe." Wo immer ein Mensch sich nicht selbst haßt, sondern sich selbst liebt, da ist seine Selbstliebe „mitzuvollziehen" wohl e i n e der Formen, welche die Fremdliebe annehmen kann.

### *IV. Die Formen, die Modi und die Arten von Liebe und Haß*

Was wir bisher als die Akte von Liebe und Haß aufgewiesen haben, sind nur jene letzten identischen A k t w e s e n h e i t e n, die in allen Differenzen, die diese Akte aufweisen, dieselben sind. Wir können sie nun aber nach drei Richtungen in ihrer Differenzierung charakterisieren, die ich ihre Verschiedenheiten nach den Formen, den Arten und den Modi von Liebe und Haß nenne. Entsprechend der Grundeinteilung aller Akte in vitale oder Leibakte, in rein psychische oder Ichakte und in geistige oder Personakte stellt sich uns auch Liebe und Haß in drei Daseinsformen dar: in der geistigen Liebe der Person, in der seelischen Liebe des Ichindividuums und in der vitalen oder Leidenschaftsliebe. Obzwar die vitalen, psychischen und geistigen Akte schon in sich als Akte verschieden sind und verschieden erlebt werden (nicht erst in

bezug auf ihre Träger), sind sie doch an diese Träger „Leib", „Ich" und „Person" wesenhaft gebunden. Gleichzeitig sind diese emotionalen Aktformen auch wesenhaft gebunden an bestimmte Arten von Werten als ihren noematischen Korrelaten. Die vitalen Akte an die Werte des „Edlen" und „Gemeinen" oder „Schlechten", die seelischen Akte an die Werte der Erkenntnis und des Schönen (Kulturwerte), die geistigen Akte an die Werte des Heiligen (und Profanen). Dementsprechend ist die höchste Form der Liebe jene zu Gegenständen (bzw. Personen), die den Wert „heilig" an sich tragen; die seelische Liebe, Liebe des Ich zu irgendwelchen Kulturwerten; die vitale Liebe aber Liebe zum Edlen. Zu Gegenständen, die lediglich den Wert „angenehm" an sich tragen, gibt es weder Liebe noch Haß; es gibt nur ein Fühlen (und seine reflexiven Modi wie „Genießen") des Angenehmen, es gibt auch ein „Interesse" an angenehmen und indirekt angenehmen, d. h. „nützlichen" Dingen, aber es gibt keine „Liebe" zu ihnen[1]. Denn wenn wir auch sprachlich z. B. sagen, daß wir „eine Speise lieben", so deckt die Sprache hier durchaus nicht das Phänomen. Die bloß „angenehmen" Dinge sind einer eigentlichen Liebe nicht fähig, wie sie auch keiner Werterhöhung in dem Sinne fähig sind, wie sie mit dem Wesen der Liebe notwendig verbunden sind. Darum gibt es auch keine „sinnliche Liebe", sofern das „sinnlich" als eine Artbestimmung der Liebe in dieser Wortverbindung gefaßt wird, und nicht etwa als ein Ausdruck, der nur sagen will, es sei in diesem Falle die Liebe von sinnlichem Fühlen und Empfinden begleitet und in sie eingewebt. Ein rein „sinnliches" Verhalten z. B. zu einem Menschen ist gleichzeitig ein absolut liebloses und kaltes Verhalten. Es stellt ja den Andern notwendig in den bloßen Dienst des eigenen sinnlichen Empfindens, seines Gebrauches und — höchstenfalls — seines Genusses. Es ist aber ein solches Verhalten mit jeder Art von Liebesintention auf den Andern als den Andern völlig unverträglich. In ethischer Hinsicht ist ein solches Verhalten voll berechtigt Gegenständen gegenüber, die keine anderen Werte als Werte des Angenehmen an sich tragen, d. h. aber immer gegenüber toten und als „tot" gegebenen Dingen. Findet es dagegen einem Gegenstande gegenüber statt, der überhaupt noch andere,

1 So schon richtig N. Malebranche in seiner „Recherche de la vérité".

und zwar „höhere" Werte als „sinnlich Angenehmes" phänomenal an sich trägt, und sei es nur der geringste und unbedeutendste vitale Wert, z. B. einer Pflanze oder einem Tier gegenüber, und findet außerdem nur es statt, nicht aber als bloße Begleiterscheinung zu anderen Gefühlsintentionen, so ist ein solches Verhalten „schlecht" oder „böse" („böse" im höchsten Maße dann, wenn es sich um eine Person handelt). Das gilt natürlich auch von jedem Verhalten gegen sich selbst, das solcher Art ist[1]. Auch hier liegt in diesem Falle natürlich keine „Selbstliebe" vor, sondern eine ebensolche Herabwürdigung der geistigen Person und des Leibes, wie es im gleichen Verhalten gegen Andere liegt. Die tiefe Geschiedenheit dieser drei Formen der Liebe kommt nun in einer Reihe von Tatsachen scharf zum Ausdruck.

Einmal in der Tatsache, daß dieselbe Person auf diesen drei Stufen ihrer Existenz und ihrer Werte in diesen drei Formen der Liebe und des Hasses gleichzeitig Gegenstand des Hasses und der Liebe sein kann (wobei „sinnliche Neigung" außerdem noch eine besondere Richtung nehmen kann). Wir vermögen einen Menschen z. B. tief zu lieben, ohne daß er uns doch eine „leidenschaftliche Zuneigung" einflößte; ja es kann uns gleichzeitig seine ganze vitale Erscheinung aufs Äußerste zurückstoßen; ebenso kommt es vor, daß Jemand eine starke Liebesleidenschaft (nicht etwa bloß eine „sinnliche Neigung") für einen Andern hegt, ohne daß darum auch seine seelische Existenz, seine Art zu fühlen, seine geistigen Interessen, seine Art der geistigen Form, Gestalt und Bildung Liebe einflößte. Es ist von Dichtern häufig der Typus Mensch geschildert worden, der zugleich leidenschaftlich liebt und das seelische Wesen des Andern haßt, sich selbst aber verachtet, da er eben da lieben muß, wo er die an sich werthöhere Stufe des Daseins und Wertes des Anderen hassen muß. Andererseits aber kann selbst im tiefsten, alle Stufen (außer der Person selbst) umfassenden Hasse doch die Liebe zum „Heile des Andern" bewahrt bleiben. Haß, der diese höchste Existenzstufe mit umfaßt, ist „teuflisch", Haß, der die seelische Existenz trifft, „böse", der vitale Haß nur „schlecht". Wir nennen gemeinhin Menschen, an

1 So auch mit Recht Kant in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" bei der Beurteilung der Onanie.

denen eine solche Geteiltheit und ein solcher „Widerstreit" ihres Hasses und ihrer Liebe stark hervortritt, „disharmonische Naturen". Aber schon die Tatsache, daß es all diese Arten von „Disharmonie" hier geben kann, spricht für die wesenhafte Trennbarkeit dieser Liebesfunktionen, die auch dort besteht, wo sie faktisch einträchtig zusammenwirken und sich in einem Gegenstande finden. Die „harmonische Natur" ist insofern nur ein besonderer „glücklicher Zufall". Überdies ist der etwaige Einwand, „disharmonische Naturen" solcher Art seien so selten, daß man ein allgemeines Gesetz über die Trennbarkeit dieser Liebesformen nicht daraus herleiten könne, damit zurückzuweisen, daß die völlig harmonische Natur in dieser Richtung sicher von nicht geringerer Seltenheit ist. Wenn uns z. B. Goethe eine solche verkörpert, so verkörpern uns andererseits andere große Menschen wie Schopenhauer, Luther, Augustin den entgegengesetzten Typus. Auch die vielbesprochenen Äquivokationen in der Anwendung des Wortes „Liebe" weisen auf diese drei Grundformen hin. Reden wir doch einmal von „Liebe" in jenem höchsten Sinne, wie das Wort z. B. in den Predigten Buddhas oder den Evangelien, z. B. in dem Satze: „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst" gemeint ist. Suchen wir uns solche Liebe zu veranschaulichen, so haben wir dabei die edelsten und heiligsten Erscheinungen unter den Menschen der Geschichte vor Augen. In zweiter Linie gebrauchen wir das Wort z. B. in den Zusammensetzungen „Freundesliebe", „eheliche Liebe", „Eltern- und Geschwisterliebe", wobei jedenfalls jene beseelte Liebe zu den fremden Individuen immer mitgemeint ist. Endlich gebrauchen wir das Wort „Liebe" ohne Zusatz als Bezeichnung der Liebesleidenschaft zwischen Mann und Weib. Dagegen setzt schon die Sprache rein sinnliche Beziehungen der Liebe, und zwar aller Liebe, entgegen.

Von diesen „Formen" der Liebe scheiden wir nun die „Arten" der Liebe. Sie betreffen solche Unterschiede, die noch als besondere Qualitäten der Gemütsbewegung selbst für uns fühlbar sind, ohne daß wir auf die wechselnden Objekte und ihre gemeinsamen Merkmale hinzusehen brauchen, die Gegenstände dieser Gemütsbewegungen werden. So meinen wir, daß z. B. Mutterliebe, kindliche Liebe, Heimatliebe, Vaterlandsliebe, Liebe im prägnanten Sinne

der „Geschlechtsliebe" schon als Gemütsbewegungen selbst untereinander verschieden sind, nicht aber erst dadurch, daß sie sich auf verschiedene Objektenkreise richten, wie z. B. Liebe zum Staat, Liebe zur Kunst usw. Sehen wir auf diese mit diesen Worten bezeichneten Tatsachen hin, so finden wir, daß hier schon die Regungen der Liebe, und zwar auf einem Punkte ihres Keimens, wo sie noch objektlos oder wo doch die empirische Natur, das Sosein des Objekts noch kaum gegeben ist, verschiedene gesonderte Qualitäten aufweisen. Sprachlich erscheint dieser Unterschied häufig durch die Bindung des Objektwortes mit dem Worte Liebe in ein und dieselbe Worteinheit und durch die Voranstellung des Objektwortes. So gibt es sprachlich keine „Staatenliebe" wie es eine „Heimatliebe" und eine „Vaterlandsliebe" gibt, sondern nur eine Liebe zum Staate; es gibt keine „Kunstliebe", wohl aber eine „Gottesliebe". Es gibt auch z. B. nicht eine „Vaterliebe" im selben Sinne wie es eine „Mutterliebe" gibt; das Wort Vaterliebe läßt uns sogar im Zweifel darüber, ob es sich hierbei um die Liebe des Vaters oder um die Liebe zum Vater handelt, während das Wort „Mutterliebe" (völlig entschieden) die Liebe der Mutter zum Kinde bezeichnet. Die Arten der Liebe bekunden sich also darin als echte Arten, daß sie in Regungen gegenwärtig sein können, ohne daß der Gegenstand (irgendwie) bildhaft gegeben ist, auf den sie sich richten. Sie sind echte Qualitäten der Akte selbst. Wer z. B. kein Vaterland und keine Heimat hat, der kann doch jene besonders qualifizierte Regung der Heimats- und der Vaterlandsliebe erleben, auch wenn sie keinen Gegenstand trifft, und insofern unbefriedigtes Sehnen verbleibt. Auch kann die Regung der Heimatsliebe z. B. in der Fremde plötzlich hervorbrechen, ohne daß noch irgendein „Gedanke" oder „eine Vorstellung" der Heimat wach würde. Wir erleben hier ein mächtig Treiben nach einem Fernen, ein Treiben eigener Art, und es bricht in uns eine Zärtlichkeit hervor für etwas, was in den Wertqualitäten des „Trauten", „Heimatlichen" vor uns steht; und wir vermögen lange vielleicht an diesem ungestillten Sehnen zu leiden, ohne zu wissen, es sei unsere Heimat, nach der wir verlangen. Ein ganz besonders deutliches Beispiel aber für eine echte Liebesart in diesem Sinne stellt die Mutterliebe dar. Das Dasein dieser Liebesregung (wie auch des

zu ihr gehörigen Triebes) ist durchaus nicht an irgendeine Form der Erfahrung der betreffenden Frau von „Kindern" gebunden; weder setzt das Dasein jener spezifischen „Mütterlichkeit" voraus, daß die betreffende Frau selbst Kinder hat, noch würde die Regung als solche verschwinden, wenn z. B. eine Frau nie Kinder gesehen hätte, desgleichen von dem Prozeß der Kindererzeugung keinerlei Vorstellung hätte. Nur diese echten Liebesarten daher sind es auch, die einer echten „Erfüllung" in einem gegebenen Objekte fähig sind. Liebesarten dagegen, die sich erst durch die Objekte überhaupt unterscheiden lassen, sind einer „Erfüllung" nicht fähig. So entspricht z. B. der „Mutterliebe" keine „Vaterliebe"; darum bleibt auch die Liebe des Mannes zum eigenen Kinde weit stärker bedingt durch die Liebe des Mannes zur Mutter, die das Kind geboren hat, als die Liebe der Mutter zum Kind durch die Liebe zum Vater des Kindes; auch weit stärker bedingt durch die besondere Erscheinung und den Charakter des Kindes. Natürlich ist auch die Liebe des Vaters zum Kind dadurch mitbestimmt, daß es „sein eigenes" Kind ist; aber dies doch erst durch die Vermittlung des Urteilsaktes, nicht auf jene unmittelbare Weise, die bei der Mutterliebe besteht. Jenes unmittelbare Fühlen des Kindes als „sein Kind", desgleichen das ursprüngliche Sehnen nach „Erfüllung" dieser zuvor schon gespürten Liebesart gehört zu der Konstitution des weiblichen Bewußtseins als solchen und hat keine Analogie im männlichen Bewußtsein. Dem entspricht es, daß auch nur die Frau eine ursprünglich triebmäßige Form des Strebens nach Fortpflanzung hat, wogegen beim Manne ein solches Streben nur Wunschcharakter, nicht Triebcharakter und Instinktcharakter hat und d. h. stets auf irgendwelchen „Gründen" beruht[1]. Derselbe Tatbestand kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Liebe des Vaters zum Kinde meist erst in einem fortgeschritteneren Stadium der kindlichen Entwicklung erwacht als bei der Mutter. Das heißt erst da, wo das geistig-psychische „Ich" des Kindes stärker zum Ausdruck kommt[2].

1 Die Fortpflanzung und Zeugung ist für den Mann im wesentlichen einfach „Folge" des Geschlechtsaktes und beruht nicht auf einem echten Fortpflanzungstrieb. So auch richtig der Gynokäloge Sellheim: „Das Rätsel des ewig Weiblichen."

2 Mit Unrecht leugnen einige Autoren Fortpflanzungsinstinkt und Fort-

Von den Arten der Liebe scheiden wir endlich die bloßen Modi der Liebe, die sich in bloßen Verbindungen von Liebesakten, besonders mit sozialen Verhaltungsweisen und Mitgefühlserlebnissen darstellen. Auch sie haben sich in der Sprache in besonderen Worten niedergeschlagen, wie z. B. Güte, Wohlwollen, Neigung, Zuneigung, Gunst und Gönnen, Liebenswürdigkeit (die sprachlich nicht etwa Würdigkeit, geliebt zu werden bedeutet, sondern ein aktives Verhalten bezeichnet), Zärtlichkeit, Höflichkeit, Freundlichkeit, Ergebenheit, Anhänglichkeit, Vertraulichkeit, Dankbarkeit, Erkenntlichkeit, Pietät usw. Von ihnen stellt der eine Teil Erscheinungen dar, die nicht zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören, sondern erst auf der Stufe einer gewissen geschichtlich gewordenen Bildung existieren. So sind Güte, Wohlwollen, Dankbarkeit, Zärtlichkeit z. B. sicher allgemein menschliche Modi der Liebe, die unabhängig von der Stufe der historischen Bildung vorkommen. Nicht dagegen „Liebenswürdigkeit", „Höflichkeit", „Pietät" usw.

---

pflanzungstrieb auch beim Weibe. Z. B. Max Marcuse in seinen sehr lesenswerten „Wandlungen des Fortpflanzungs-Gedankens und -Willens". Zu weit geht andererseits Topp, wenn er (Mtlg. mediz. Zentralztg. 1906, 10) von einer Entartung des „gesunden natürlichen Fortpflanzungstriebs zum Geschlechtstrieb" (auch im Manne) spricht und zwar in den historischen Zeiten. Auf alle Fälle aber ist es richtig, daß in der tierischen Entwicklung der Geschlechtstrieb von einem Fortpflanzungstrieb „maßgeblich gestaltet und geleitet" war (wie auch Marcuse zugesteht). Landmann hat (nach Marcuse, S. 10) in seinem Buche „Grundfragen der Lebensreform" I. Bd. für die Säugetiere der gemäßigten Zone folgende fünf Grundgesetze abgeleitet; „1. Der Beginn der Fortpflanzungsfähigkeit und des geschlechtlichen Empfindens fällt mit dem vollendeten Körperwachstum zusammen; 2. der Zeitpunkt der Paarung (Brunst) wird rückwirkend bestimmt von der für die Geburt günstigsten Jahreszeit; 3. die Geburt erfolgt stets zu derjenigen Jahreszeit, die für Mutter und Kind die besten Ernährungsmöglichkeiten bietet; 4. nach der Empfängnis verschwindet das geschlechtliche Verlangen des Weibes und hört die Absonderung von Brunstgeruch auf, entfällt auch für den Mann der Anreiz zur Begattung; 5. solange das Junge der Ernährung durch die Mutter bedarf, schweigt bei ihr der Geschlechtstrieb."

Er meint, daß sich der Geschlechtstrieb erst während der Eiszeit von der Brunstperiodik befreit und damit vom Fortpflanzungstrieb abgespalten habe. Wie weit die Brunstperiodik noch in Resten auch im heutigen Menschen vorhanden sei, ist eine dem Maße nach noch unentschiedene Frage. (S. die Literatur bei Marcuse a. a. O., S. 11.)

Solchen Modi der Liebe stehen Modi des Hasses an der Seite, die ich hier nicht näher aufführe. Endlich scheiden wir die „Modi" von bloßen Verbindungen von Gemütsbewegungen, in denen Haß und Liebe nur einen Bestandteil darstellen, ohne indes dem Ganzen seinen Grundcharakter zu geben. So z. B. Treue und Demut (für die Liebe), Neid, Scheelsucht, Eifersucht usw. für den Haß.

## *V. Die Grenzen naturalistischer Liebestheorien*

Wir hatten schon gelegentlich der Betrachtung der Sympathietheorien zurückgewiesen: 1. Die Theorien, die Liebe aus dem Mitgefühl (über das Wohlwollen hinweg) erklären, dieses aber auf Nachahmung, Reproduktion und Einfühlung oder auf eine Illusion zurückführen wollen. 2. Die Theorien, die das Mitgefühl aus dem sozialen Instinkt und Impuls verständlich machen wollen. Es ist nun diese letztere ursprünglich „phylogenetische" Theorie, welcher der ältere und jüngere Positivismus (zuerst L. Feuerbach) eine andere, und zwar 3. eine geschichtsphilosophische Gedankenreihe zur Seite gestellt hat, die wieder den historischen Übergang bildet zu einer sehr modernen, 4. „ontogenetischen" Theorie der Liebe, die — wäre sie wahr — Alles, was wir sagten, illusorisch machen würde. Das ist die Theorie Sigmund Freuds. Diese vier Theorien zusammengenommen sei mir erlaubt als die „naturalistische Theorie der Liebe" zu bezeichnen.

Es gibt einen Instinkt und Trieb, der — auf alle Fälle bei zweigeschlechtlichen Tieren — immer gleichzeitig ein sozialer Trieb ist (auch bei den nicht herdenmäßig lebenden Tieren), das ist der Trieb der Geschlechter zueinander. Daraus meint man schließen zu dürfen, er sei die „Wurzel" aller Arten der sozialen Triebe überhaupt; ein sehr fragwürdiger Schluß, da doch gerade die Tatsache, daß alle zweigeschlechtlichen Tiere den Geschlechtstrieb besitzen, aber nicht alle den sozialen Trieb, eher die Unabhängigkeit beider voneinander zeigt. Es gibt auch keine Anhaltspunkte, anzunehmen, es hätten die nicht herdenmäßig lebenden Tiere irgendwie einen geringeren Grad des Geschlechtstriebes (bzw., was ich hier nicht trenne, Fortpflanzungsinstinkt). Gleichwohl sucht schon Feuer-

bach zu zeigen, daß alle sozialen Triebe und die sie begleitenden heteropathischen Gefühle, die auch er mit den sympathischen fälschlich identifiziert, dadurch sich gebildet hätten, und (damit auch die auf ihnen beruhenden „Formen der Vergesellschaftung") daß sich vom Geschlechtstrieb, in dem Maße, als er sich durch irgendwelche Ursachen in seiner Betätigung gehemmt zeigte, Teiltriebe abspalteten, die sich zunächst auf die Kinder, und zwar primär seitens der Mutter richteten, um von ihnen dann auch auf den Vater gegenüber Kindern und Mutter, — auch außerhalb der momentanen eigentlichen geschlechtlichen Verbindung — überzugehen. Die schon im Tierreich weitverbreitete „Mutterliebe" (die auch, wo einheitliche Elternliebe zu den Kindern nicht besteht, vorhanden ist) sei die zweite der Wurzeln der sozialen Trieb- und Sympathieformen, resp. der mit ihr verbundene Brutpflegeinstinkt. So entstünden dann in dritter Linie die Gegenliebe der Kinder für die Eltern und die Geschwisterliebe, und damit die in der „Familie" wirksamen Liebesbande. Es entstünde, indem diese Triebe sich auf immer größere Kreise der Wesen richteten, die mit der Familie in eine für deren Schicksal und Wohlfahrt wirksame Verbindung traten, die Liebe zur Gens, die „Stammesliebe", die „Volks- und Vaterlandsliebe", ein Prozeß, der in der Bildung einer „universalen Menschenliebe" seinen letzten Abschluß suchen und finden müsse. Sukzessive „Ausdehnung" der Triebe und der Sympathiegefühle durch „Übertragung" vom ursprünglichen Objekt auf die mit dessen Wohl und Interesse irgendwie kausal verknüpften Wesen: Das ist das Prinzip, nach dem die „Entwicklung der Liebe" und ihrer Arten verständlich gemacht werden soll. Die primäre Rolle der Mutterliebe schien durch die besonders von Bachofen behauptete und für viele Völker erwiesene Tatsache bestätigt zu werden, es habe bei allen Völkern zunächst einen Rechts-, Sitten- und Kulturzustand gegeben, den Bachofen „Mutterrecht" nannte, indem hier die Mutter im Zentrum der Familie steht, der heiratende Mann in das Haus der Tochter eintritt und auch die Tochter an erster Stelle erbt[1]. Die Gottesliebe aber ist (nach Feuerbach) immer nur Liebe zu einem eingebildeten Wesen, in dem die „Idee der Menschheit" hypostasiert wird und deren In-

1 Siehe hierzu Bachofen: „Das Mutterrecht."

halt ganz von dem besonderen historischen Erlebnisinhalt der Völker abhängt.

Soweit hatte die „naturalistische" Theorie drei sich gegenseitig stützende und tragende Teile gewonnen. 1. Jene ältesten englischen Theorien von Mitgefühl (Nachahmung, Einfühlung, Reproduktion, Illusion usw.). 2. Die phylogenetische Theorie Darwins und Spencers. 3. Die geschichtsphilosophische Theorie, deren weiteren Ausbau wir hier nicht verfolgen.

Ihren Schlußstein und damit auch ihre volle einheitliche Geschlossenheit aber erreichte die „naturalistische Theorie" erst durch die Hinzufügung einer noch sehr jungen ontogenetischen Theorie der Liebesarten, welche den allgemeinen Bestand an Prinzipien der Erklärung seitens der englischen Assoziationspsychologie und ihrer Sympathielehre in sich aufnahm und voraussetzt, mit ihrer Hilfe aber versuchte, den typischen und gleichzeitig auch den atypischen Gang zu begreifen, den in einem menschlichen Individuum die Ausbildung der Liebesregungen, ihrer wechselnden Objekte, ihrer Arten und Formen nimmt. Dies nun geschah durch Sigmund Freud und seine Schule. Ihr diesbezügliches Hauptwerk ist die Arbeit Freuds: „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". Neuerdings wendet sich die Schule wieder zu ihrem geschichtsphilosophischen Ausgangspunkt zurück[1]. Ich habe nicht die Absicht, Freuds Theorie im einzelnen hier zu entwickeln und einer Kritik zu unterwerfen. Nur auf ihre Erklärungsprinzipien will ich kurz hinsehen. Sie geht von einer vor Freud in der Tat viel zu wenig bekannten Tatsachengruppe aus: Von der Tatsache, daß nicht erst im Alter der Pubertät, sondern bereits im ersten Augenblick seiner Geburt der Mensch einen Trieb nach der Gefühlsempfindung der geschlechtlichen Wollust zu besitzen scheint. Solche Empfindungen hat der Säugling z. B. nach Freud beim Lutschen — „Wonnesaugen"; desgleichen bei allen zufälligen mechanischen oder sonstigen (z. B. bei der Säug-

1 Sofern sie diese Grundsätze auch zum historischen Verständnis der Mythen, der Religion, der Rechtsbildungen anwendet. Siehe besonders die Zeitschrift „Imago". Vgl. ferner S. Freud: „Totem und Tabu" und sein früher zitiertes Buch über Massenpsychologie. Eine gute Einführung in das Theoretische bei S. Freud gab K. Mittenzwey in der „Zeitschr. f. Pathopsychologie", hrg. von W. Specht. Vgl. ferner Jung: „Die Wandlungsformen der Libido".

lingspflege, beim Baden usw.) ausgelösten Reizungen derjenigen Zonen seines Körpers, die Freud die „erogenen Zonen der Frühzeit" nennt und die mit den der Fortpflanzung dienenden Organen primär durchaus nicht zusammenfallen, sondern viel weiter über die Leibesoberfläche ausgedehnt sind. In diesen Empfindungen, auf die — sind sie einmal durch zufällige Reizung hervorgebracht — sich auch sekundär Triebimpulse richten, sie neu hervorzubringen und zu wiederholen, soll nun gleichsam das letzte Aufbaumaterial für alle faktischen, im Alter der Reife vorfindbaren Arten sympathischer Gefühle und der Arten der Liebe gelegen sein — bis zu den höchsten „sublimiertesten" und „geistigsten" Formen hinauf. Den Triebimpuls, solche Empfindungen herzustellen, nennt Freud „libido". „Libido" ist also durchaus nicht gleichbedeutend mit „Geschlechtstrieb". Freud sagt nicht, es sei der „Geschlechtstrieb" die Wurzel aller Arten von Liebe. Im Gegenteil: Der Geschlechtstrieb ist nach ihm überhaupt kein angeborener einfacher „Trieb", sondern ein sehr kompliziertes psychisches Bauwerk, das sukzessiv in jedem Individualleben neu entsteht und erworben wird; und das im strengen Sinne des Wortes („Trieb zum andern Geschlecht") ja auch gar nicht immer erworben wird, wie der ungemein reichhaltige Tatbestand der sexuellen Perversionen zeigt. Die „Perversionen" aber sind nach Freud keine Abirrungen eines primär vorhandenen Geschlechtstriebes, sondern sie sind eine Fixierung von ursprünglicheren und im Kindesalter allgemein verbreiteten Verhaltungsweisen. Wo immer nämlich ein Objekt Empfindungen der vorher genannten Art hervorbringt, da richtet sich die libido auch auf dieses Objekt. Ist sie aber einmal reicher entfaltet, so geht sie zunächst durchaus nicht primär auf das andere Geschlecht überhaupt, sondern sie „tastet" sozusagen nach allen möglichen Richtungen. Daher Freuds Satz: „Der Mensch ist polymorph pervers geboren." Daß sie schließlich die „Objektbindung" an ein Exemplar des anderen Geschlechts findet, das ist nach Freud nur ein besonders günstiger durchschnittlich sehr häufiger Zufall. Jeder Perversion ist also zugleich „Infantilismus", eine Hemmung der durchschnittlichen Entwicklung und eine Fixierung einer früheren Stufe. Auch die Neurosen werden von ihm in großer Zahl auf solche „Entwick-

lungshemmungen" zurückgeführt. Die Richtung auf das andere Geschlecht stelle sich nur da ein, wo der typisch normale Rückgang der Empfindlichkeit aller „erogenen Zonen der Frühzeit" bis zum Verschwinden stattfände und so die Wollustempfindung nur in den der Fortpflanzung dienenden Organen möglich bleibt. Dies findet mit erreichter Pubertät im allgemeinen statt, und damit erst entsteht — durchschnittlich — der normale Geschlechtstrieb.

Das Einzelne dieser Entwicklung zu schildern, liegt hier kein Anlaß vor. Für uns sind an dieser Stelle nur die Begriffe „libido" und „Geschlechtstrieb" von Wichtigkeit.

Wie soll es nun weiter zur Ausbildung der verschiedenen Arten der Liebe kommen? Darauf antwortet Freud mit zwei erklärenden Grundbegriffen: 1. Dem der „Verdrängung der libido". 2. Dem der „Sublimierung der libido". Kräfte, die diese „Verdrängung" leisten sollen, sind zunächst solche Gefühle und Impulse, welche das Leben selbst ausgebildet hat, um die libido in arterhaltungszweckmäßiger Weise einzuschränken: solche sind Ekel, Scham und „die moralischen Vorstellungsmassen", sowie die zur Inzestschranke führenden Gefühle. Sie machen, daß die libido, wo sie sich regt, zurückgedrängt und gleichsam gestaut wird; sie wirkt dabei aber im „Unterbewußtsein" weiter, wie die Analyse der Träume (der Nacht- und Tagesträume) zeige. Auf dieser Zurückdrängung der libido und aller Inhalte, auf die sie sich richtet, soll nun einmal die Ätiologie der meisten Neurosen beruhen. Zu solchen kommt es dann, wenn die libido ihren ursprünglichen Inhalt im Unterbewußtsein festhält (sei es, daß dieser pervers ist oder normal), aber als „verdrängt" zu keiner Befriedigung gelangt. In diesem Falle transformiert sich — nach Freud — die verdrängte „Affektmenge" (Impuls + Gefühle) in die mannigfaltigen Ausdrucksweisen und Symptome der Neurose (z. B. Krämpfe usw.). Anders aber ist es, wenn die „libido" und die in ihr enthaltene Triebenergie von ihrem ursprünglichen Inhalt, der Wollustempfindung und allen in Beziehung zu ihr stehenden Objekten losgelöst wird, und sich durch immer verfeinerte reproduktive Reste der Wollustempfindung (auf die bei Freud schließlich alles Wertbewußtsein überhaupt zurückgeht) auf andere Ob-

jekte verschiebt, die nun unabhängig von ihrer Beziehung zur ursprünglichen Wollustempfindung „um ihrer selbst willen" geliebt werden. Diesen Vorgang nennt Freud „Sublimierung". Auf „Sublimierung" der verdrängten „libido" beruht hiernach alle Kultur der Gesellschaft, der Erkenntnis, der Kunst, der Zivilisation, soweit es sich um das psychische Triebrad handelt, das alle diese Betätigungen treibt. Nur wo die „Sublimierung" nicht normal erfolgt und trotzdem verdrängt wird, entsteht die Neurose bzw. durch Fixierung einer Entwicklungsphase die Perversion.

## *VI. Kritik der naturalistischen Theorie und Grundzüge einer auf die Phänomene aufgebauten Theorie*

### 1. Liebe und Trieb

Heben wir — wie es für alle erklärende Theorie Voraussetzung ist — die phänomenologische Reduktion, d. h. das prinzipielle Absehen von der realen Beschaffenheit der Träger der Akte und der Setzungsform ihrer Inhalte nunmehr auf, so ist klar, daß die Wesenheiten von Liebe und Haß, desgleichen ihre Formen, Modi und Arten, nur in den konkreten und äußerst komplexen Tatsachen auftreten, welche die Besonderheit der menschlichen Organisation und ihrer realen Umwelt mit sich bringen. So ist beispielsweise die vitale Liebe und ihr Wertbereich — „edel" und „gemein" (oder „schlecht") —, noch eine echte Wesenheit, nicht bloß der Akt der Liebe selbst. Denn „Leben" ist selbst eine Wesenheit und nicht ein an den empirisch existierenden Organismen bloß abstrahierter Begriff. Die phänomenologische Fundierung der Biologie vermag zu zeigen, daß nicht nur die lebendige Form und Bewegung, sondern auch „Geburt" und „Tod", „Wachstum" und „Erblichkeit" und noch gar viele biologische Grundbegriffe Begriffe mit besonderen phänomenalen Fundamenten darstellen, die von der Beobachtung der irdischen Organismen und der Induktion aus diesen Beobachtungen ganz unabhängig sind. Das gilt auch für die vitale Liebe, die nach unseren früheren Bestimmungen nichts enthält als eine Bewegung in der Richtung der Werterhöhung vom Gemeinen zum Edlen. Wie diese Bewegung aber für die besonderen Arten von faktischen Organismen sich betätigt,

unter welchen Begleiterscheinungen und auf welche Weise sie sich kausal verwirklicht, dies sind Dinge, die ganz jenseits der Phänomenologie liegen. Daß z. B. die vitale Liebe im Menschen, ja in allen zweigeschlechtlichen Tieren, eine innige Verbindung eingeht mit der als Qualität gleichfalls selbständigen Art der Geschlechtsliebe, das ist sicher kein Wesenszusammenhang; wobei ich die schwere Frage hier dahingestellt sein lasse, ob „männlich" und „weiblich" selbst noch echte Wesenheiten oder bloß Erfahrungsbegriffe sind. Daß nun aber gar die Geschlechtsliebe als ein empirischer Tatbestand im Menschen zu diesen und jenen Betätigungen führt, von diesen und jenen Organempfindungen begleitet ist, desgleichen, was für Organe hierbei mitwirken und auf welche Weise und wodurch die Energiemenge der Triebe, die diesen Betätigungen dient, mit den Energiemengen anderer Triebe auf Grund der Begrenztheit der vitalen Energie des Menschen und ihren durch seine Organisation bestimmten Verwendungsmöglichkeiten sich ausgleicht: das sind Fragen, die auf alle Fälle für eine beschreibende und erklärende Ontogenie und auch Phylogenie der menschlichen Geschlechtsliebe vorliegen und die mit Phänomenologie Nichts mehr zu tun haben.

Ehe ich auf dieses ontogenetische Problem und seine Erörterung durch die naturalistische Theorie eingehe, sei aber zunächst an den Kernpunkt der naturalistischen Theorie die Axt der Kritik gelegt.

Dieser „Kernpunkt" besteht — neben der schon zurückgewiesenen Meinung, es lasse sich der Akt der Liebe überhaupt als ein „Komplex" oder ein „Entwicklungsprodukt" einfacherer geistiger Elemente erklären — in ihrem völligen Übersehen der Ursprünglichkeit der „geistigen" und „heiligen" Liebe ebensowohl wie der „beseelten Individualliebe". Nicht darin besteht der Fehler der naturalistischen Theorie, daß sie die mit diesen Worten bezeichneten Tatsachen wohl sähe, aber falsch und unzureichend „erklärte". Nein! Sie sieht diese Tatsachen überhaupt nicht; sie ist recht eigentlich blind dafür. Sie sieht die Phänomene nicht, in denen eine, nicht nur unserer faktischen Lebensorganisation, sondern eine dem Wesen alles Lebens, ja (in der „heiligen Liebe") einer sogar dem Wesen aller „seelischen" Ordnung überlegene

Schicht von Akten und Werten in die Erscheinung tritt — von welcher es völlig gleichgültig ist, auf welcher Stufe der Entfaltung der menschlichen Geschichte sie zu Tage kommt; und auch gleichgültig, ob sie bei vielen Menschen oder nur bei wenigen zum Durchbruche gelangt. Sähe die naturalistische Theorie die Phänomene der heiligen und der seelischen Liebe: sofort würde sie auch sehen, daß man sie aus keinem Tatbestand, der zur vitalen Sphäre und Liebe gehört, verständlich machen und herleiten kann. Aber dies ist eben der Grundfehler dieser und anderer Meinungen der naturalistischen Theorie: Ihre ganze Einstellung macht sie blind dafür, daß im Laufe der Entwicklung des Lebens und der Menschheit völlig neue Akte und Qualitäten auftreten und auftreten können; daß diese Qualitäten wesentlich sprunghaft erscheinen und niemals als bloß gradmäßige Fortbildungen des Alten so angesehen werden können, wie dies für die körperliche Organisation der betreffenden Lebewesen wenigstens prinzipiell möglich ist[1]. Ihre Einstellung macht sie damit auch blind dafür, daß im Laufe der vitalen Entfaltung prinzipiell neue und tiefere Seins- und Wertstufen und auf ihnen ganze Reiche von Gegenständen und Werten für das sich entwickelnde Leben in Sicht treten können; ja daß vor dem sich entfaltenden Leben diese Seins- und Wertereiche ihre Qualitätenfülle erst zu eröffnen und zu erschließen beginnen. — Für die naturalistische Theorie treten ja prinzipiell bloß neue und neue illusionäre Inhalte zwischen die Lebewesen und die Welt (Farben, Töne, Werte usw.). Ein Lebewesen, das nur feste Körper und Bewegung empfindet, stünde nach ihr den „Dingen an sich" am nächsten. Jede neue Qualität bedeutet ihr eine neue Illusion. Die Grundtatsache, daß die „wahre" Welt immer „reicher" ist als die gegebene, verkennt die naturalistische Theorie prinzipiell. Sie ist wie die naturalistische Philosophie überhaupt eine prinzipielle Spekulation „à baisse". Sie kommt mit dem falschen Grundaxiom an Alles heran, es habe das jeweilig Einfachste und Wertniedrigste (das — es ist wahr — für einen auf Lenkung und Beherrschung der Welt bedachten „Menschen-

1 Siehe hierzu C. Stumpfs feinsinnige Ausführungen in seinem Vortrage: „Die Entwicklungsidee in der Philosophie." Ferner meine in Bälde erscheinenden Vorträge über „Entwicklungsstufen der Seele."

verstand" am leichtesten zu fassen ist, und zwar darum, weil es prinzipiell am beherrschbarsten, desgleichen am verbreitetsten und auch am leichtesten mitteilbar ist im Gegensatz zum Verwickelten und Werthöheren) auch den Charakter eines ontologischen Prius und einer ontologischen „Ursache": als müßten sich das Sein und die Werte nach den Bequemlichkeitsbedürfnissen eines für praktische Zwecke schematisierenden „Verstandes" richten. Gewiß: „selten" ist — seltener sogar wie jede Art von genialer Intellektualität — das Phänomen der „heiligen Liebe"; dazu absolut unbeherrschbar, durch kein „Experiment", noch auch durch Erziehung hervorzurufen. Ist es da und schaubar, so *sehen* es selbst nur Wenige; und nun gar seinen Wert voll und adäquat erfassen, das — sahen wir — ist schon an die geistige Kongenialität der Jüngerschaft geknüpft. Aber ihren Rang in der Bestimmbarkeit der Daseinsrelativitäten bis zur Absolutheit, sowie ihren Rang in der Reihe nach höherer und niedriger Stufe in der objektiven Wertordnung erweisen die Inhalte und Werte durchaus eben nicht durch ihre Häufigkeit, Mitteilbarkeit und ihre sogenannte „Allgemeingültigkeit"; nicht auch nach dem auf menschliche praktische Ziele bezogenen und von ihnen abhängigem Maß ihrer „Begreiflichkeit"; sondern allein durch ihre innere phänomenale Natur bestimmt sich ihre Absolutheit und ihre Werthöhe.

Dies nun gilt zuvörderst auch für die heilige Liebe: Wir sehen die von ihr erfüllten Menschen nicht etwa unwillig und mit Pein, sondern willig und selig jeglichen Schmerz und Tod erleiden; nicht Menschen, denen das Leben kein hohes Gut mehr wäre — wie könnten sie es sonst „opfern"? —, sondern Menschen, die es als hohes Gut lieben — nur ein Anderes noch mehr; Menschen, die durchaus den Schmerz erleiden, nicht etwa abgestumpft dagegen sind —, bei denen aber dieses „Erleiden" des Schmerzes durch die Liebe und Treue, die in ihm für ihr Heiliges zum Ausdruck kommt, mit einer Seligkeit begleitet ist, vor deren Glanz alle Freuden und alles Glück des Lebens nur ein ins Matte verblaßtes Gut und ein Geringes ist. Wir sehen sie andererseits frei z. B. die „Armut" auf sich nehmen wie Buddha oder wie Franziskus von Assisi — nicht als ein „Übel", welches die Armut *sicher* auf Lebenswerte bezogen ist, sondern wie „eine strah-

lende Geliebte und Braut" — wie z. B. Franziskus sie vor sich sah vor seiner „ersten Bekehrung" nach dem fröhlichen Mahle mit seinen jungen ritterlichen Genossen, von denen jeder ein Liedchen gesungen hatte auf die künftige Braut; als eine „strahlende Geliebte" darum, weil sie den Akt der heiligen Liebe, den Franziskus so stark aus seinem Zentrum hervorbrechen fühlte, weniger hemme als der Reichtum, der unseren Geist auf das Materielle richtet und uns in das Materielle verflicht[1].

Die naturalistische Psychologie und Ethik kann diese und tausend ähnliche Tatsachen, in denen das Phänomen der heiligen Liebe eingeschlossen ist, nur auf sehr wenige Weisen deuten: Entweder als eine „Perversion" des gesunden Lebenstriebes oder als eine „lebensfeindliche" Richtung des Fühlens und Strebens, oder als inneres Symptom vitaler Dekadenz, oder als „Ressentiment". (Also etwa so: Franziskus z. B. konnte seinen Reichtum nicht ordentlich verwalten, er konnte nicht tun, was der Vater von ihm verlangte, und sagte nun nach dieser erlebten Ohnmacht, er „wolle" lieber ganz arm sein, damit die Plackerei aufhöre.) Oder sie deutet die Phänomene als eine im Grunde illusionäre „Sublimierung der libido" auf „Gottesliebe", „Weltliebe", „Dienst an aller Kreatur" usw. Schaut nicht — fragt man hier — aus dem Bilde der „Braut und Geliebten", als die ihm die „Armut" erscheint, und nicht auch daraus, daß er sich selbst als „Troubadour Gottes" fühlt, aus vielem Ähnlichen, aus seiner frommen Beziehung zur heiligen Klara die allmächtige „libido" heraus? Die Erklärung nun aus Perversion und Ressentiment ist hier gar zu töricht als daß man sie beachten müßte. Muß denn schon Jemand Gott und die Welt lieben und gütig sein gegen alles Lebendige, weil er nicht mit der Verwaltung seines Besitzes fertig wird? Das geht doch leichtsinnigen Verschwendern und Lebemännern ebenso! Und ist eine Ressentimentliebe und Schätzung der Armut, weil man nicht die Kräfte fühlt, Reichtum zu erwerben oder zu verwalten, nicht etwas Anderes als das Verhalten des „reichen Jünglings" im Evangelium, dem Franz folgte? Für ihn ist nicht die Armut Träger des positiven Wertes als solche, sondern der freie autonome Geistesakt,

1 Manches gute über die „begierdelose Liebe" findet sich bei Walther Rathenau in seinem Buche „Mechanik des Geistes".

der den Reichtum hingibt (voll „largesse" dahingibt) und in dessen Vollzug der reiche Jüngling nicht wertärmer, sondern unermeßlich wertreicher wird als er war; in dem er sich mit dem Werte von einer Höhe adelt, der seiner Natur und seinem Wesen nach allen Lebenswerten überlegen ist? Und „Sublimierung"! Die naturalistische Ethik verwechselt hier beständig Kern und Schale. Greifen die heiligmäßigen Menschen, um die Glut ihrer Liebe zu den geistigen und göttlichen Dingen denen verständlich, ja sie sich selbst in Worten „verständlich" zu machen — in Worten unserer für so Seltenes nicht gemachten Sprache — nach Bildern, Ausdrücken, Gleichnissen, die aus einer Sphäre stammen, da auch der Alltagsmensch jene Glut der Liebe empfindet, die sie für jene geistigen Dinge haben, — so meint man gleich: Das ist ein verhüllter, maskierter oder feiner „sublimierter" Geschlechtstrieb! Aber warum hat er sich denn „verhüllt", „maskiert", „sublimiert" z. B. für den jungen, schönen, kraftvollen, reichen, überall geliebten Franziskus? Warum hat er es nicht wie seine Genossen gemacht? Daß abgelebte Greise, daß alte Betschwestern — nach dem bekannten Sprichwort — ihre Ohnmacht in eine Tugend umdeuten, — die man dabei aber doch selbst als echte „Tugend" voraussetzt — wie in allem Pharisäismus — das weiß man. Aber was soll dies hier?

Aber dasselbe gilt schon für die seelische Liebe. Die naturalistische Theorie kann natürlich jene Liebe zur individuellen Seele — wie immer sie sich einbette, als in Freundschaft, Ehe usw. — die sich mit dem Wechsel der Leidenschaften (mit Altern z. B. in der Ehe und der in ihr sich vollziehenden Veränderung der Leidenschaftsbeziehung) erhält und davon unberührt bleibt — nicht verständlich machen. Denn gemessen an aller Liebe, die nur auf Steigerung der Lebenswerte ausgeht und auf sie bezogen ist, kann die seelische individuelle Liebe n u r als eine „Abirrung", als eine falsche Fixierung und gleichsam Vergaffung in das individuelle Ich eines Anderen gelten. Denn allen Kräften, die das Leben tragen und seine Steigerung und Erhaltung, ist es an erster Stelle zu tun um die Steigerung und Erhaltung der Art und nicht des Individuums, geschweige des seelischen Ichindividuums. So ist es durchaus verständlich, daß überall da, wo z. B. das Geschlechterverhältnis nur oder doch vorwiegend an den biologischen Werten

gemessen wird, die Ehe und andere Formen der Geschlechtsverbindung nur als „Formen der Fortpflanzung" gelten — wie es z. B. Tacitus in der Germania von den germanischen Frauen berichtet, daß sie im Mann nicht das Individuum, sondern „den Vater der Kinder" lieben —. So ist es heute noch z. B. in Japan der Fall, wo die Idee einer geschlechtlichen Liebe zum anderen Individuum fast unbekannt ist; damit aber auch die Idee reiner und absoluter Monogamie. Sehr klar kommt dieser Zusammenhang von Monogamie und seelischer Individualliebe bei den polygamen Völkern wie den Mohammedanern zum Ausdruck, wo gleichzeitig der Frau die „Seele" abgesprochen wird (Koran). Die Japaner z. B. kennen keine eigentliche individuelle Liebe zwischen den Geschlechtern; sie lösen das menschliche Individuum in eine Reihe von Merkmalen auf, insonderheit von vitalen Merkmalen (Statur, Haare, Gang, Stimme usw.); und die Geschlechtsliebe wird dadurch erklärt (im Zusammenhang mit dem Ahnenkultus), daß im Gegenstand der Liebe Merkmale vorhanden seien, die auch schon die Ahnen des Liebenden bereits geliebt haben. Das macht uns auch wohl begreiflich, daß die Eltern es sind, die vorwiegend über den Eheabschluß entscheiden, da sie dies ja darum können, weil die Liebesintention der Kinder nur die Vererbung ihrer eigenen Intentionen darstellen soll. Darin liegt es, daß bis vor kurzem das Gesetz galt, es könne eine Ehe auch auf Verlangen der Schwiegermutter geschieden werden; daß überhaupt die Ehe hier eher ein Teil der Großfamilie ist als die Familie ein Teil und die Blüte der Ehe; ja daß jedes Individuum nur als „Sohn des X" auch im Namen bezeichnet wird, und Anderes mehr.

Die Idee der „Monogamie" ist aus den naturalistischen Voraussetzungen eben nie abzuleiten. Denn „einzig" ist nur Liebe zum Individuum; gibt es eine solche nicht, dann ist Monogamie ungegründeter Zwang. Fast alle modernen Vorschläge zur Beseitigung der Monogamie, da sie „die Art schädige" (z. B. v. Ehrenfels), stehen bereits unter dieser naturalistischen Voraussetzung[1]. Nur wenn die Ehe als ein in einem seelischen Liebesverhältnis fundiertes Institut zur Fortpflanzung

1 Vgl. meinen Vortrag über „Weltanschauung und Bevölkerungspolitik", s. Kongreßbericht der Kölner Tagung vom J. 1921.

gedacht ist und gleichzeitig die Geschlechtsliebe nicht als eine gleichförmige Liebe gedacht ist, die nur zwei reale Träger körperlich verschiedenen Geschlechts ausüben, sondern als eine Liebesart, die bereits rein seelisch eigentümlich qualifiziert ist, hat die Monogamie eine letzte phänomenologische Fundierung. Denn nur dann besteht ihre Gültigkeit unabhängig von der zufälligen Ausstattung des menschlichen Organismus und gälte auch für Welten, in denen diese eine ganz andere ist. Der alte Satz, es würden die „Ehen im Himmel" geschlossen, ist nur ein mythologischer Ausdruck für die Tatsache, daß die „monogamische Ehe" auf dem möglichen Bestand eines Wesenszusammenhanges beruht, der zwischen zwei Individuen (weiblich und männlich) als solchen — sofern sie als Wesenheiten, nicht also erst durch diese realen Körper identifizierbar gedacht sind — besteht, so daß alle empirischen Zufälligkeiten in dem Sichfinden der Paare nach Zeit, Ort, gemeinsamer Gesellshaft usw. — eben nur als Wege zur Gewinnung dieser die Ehe erst rechtfertigenden Einsicht, alle positiven monogamischen Eheinstitute aber als bloße mit der Zivilisation und Kultur wechselnde Bestimmungssätze darüber aufzufassen sind, unter welchen Bedingungen der Staat oder die positive Kirche den wahren Bestand eines solchen Wesenszusammenhanges (für den Durchschnitt der Fälle) annimmt. Alle Vorschläge für „Ehe auf Zeit", wie sie früher z. B. in Japan bestand, oder für „Versuchsehe" usw. beruhen daher auf Voraussetzungen, für die Geschlechtsliebe noch nicht mit seelischer Individualliebe durchdrungen vorgestellt wird[1].

Gehen wir wieder zu dem Grundirrtum der naturalistischen Theorie zurück. Wie verhält sich die heilige Liebe und die seelische Liebe zu unserem Triebsystem? Alles Streben, ja auch alle „Tendenz" (das phänomenologische Fundament des Begriffes der Lebenskraft) ist in Akten irgendeines Werthabens (beim Streben auch Wertbewußtseins) fundiert; nicht notwendig in „Idee", „Vor-

1 Nicht ausgeschlossen ist mit Obigem die rechtlich positive Scheidbarkeit der Ehe; nur bedeuten die betreffenden staatlichen und kirchlichen Gesetze über Scheidung nichts Anderes als die Angabe der Bedingungen, unter denen eine Ehe entweder rechtmäßig nicht geschlossen ist oder unter denen anzunehmen ist, es habe das Wesensband der Ehe nie bestanden.

stellung", auch im formalsten Sinne (etwa dem des Leibniz), — wie die intellektualistische Philosophie meinte, die „Wert" fälschlich auf „Sein" und „Vollkommenheit" zurückführte. Alle Begriffe des „Wachstums", der „Entwicklung", erst recht des „Fortschrittes" (ein Begriff, der bereits positive dingliche Voraussetzungen macht und bereits die Idee des Zwecks voraussetzt, was die obengenannten vitalen Begriffe noch nicht tun), enthalten dieses formalste Element. Alle bloß unwillkürlichen und nicht vom Ich ausgehenden, sondern phänomenologisch an das Ich herankommenden Strebungsregungen sind wohl „blind" im intellektuellen Sinne, nicht aber sind sie es im Sinne einer sie fundierenden Wertgerichtetheit überhaupt. Ja die Wertgerichtetheit ist in der Ordnung des Ursprungs einer Triebregung schon auf einer Stufe des Bewußtseins da, wo noch das Bewußtsein des Strebens selbst fehlen kann, so daß eine Unterdrückung des eventuellen Strebens noch möglich ist, dessen Keimen sich durch dies Wertbewußtsein „ankündigt"[1].

Dies Alles aber verkennt die naturalistische Theorie. Sie will darum auch die Liebe aus blinden (nicht nur intellektualblinden, sondern auch wertblinden) „Trieben" ableiten, den Begriff des Wertes überhaupt aber erst gewinnen auf Grund der Beziehung eines wertindifferenten Gegenstandes auf ein vorhandenes (an sich blindes) Streben. Aber Liebe und Haß fundieren alles andersartige Wertbewußtsein (Fühlen, Vorziehen, Werturteil) und natürlich erst recht alles Streben und Tendieren, die selbst durch ein Werthaben fundiert sind. Ein jedes Wesen erstrebt, was es liebt und widerstrebt dem, was es haßt. Und nicht liebt es das, was es erstrebt, und haßt das, dem es widerstrebt. Die Art der Gegebenheit des Liebens und Strebens (Formen, Arten, Modi), erst recht die Art von deren empirischer Realisierung, ist hierfür vollständig gleichgültig.

Nun ist aber das prinzipielle Verhältnis der Liebe zum Trieb nicht das von der naturalistischen Theorie angenommene Verhältnis: Liebe sei selbst ein Trieb oder ein genetisches Produkt aus Trieben und Triebverbindungen, sondern ein völlig anderes. Wir können es formulieren in der Weise: 1. Da und nur da realisiert sich in einer gegebenen biopsychischen Organisation ein Liebesakt, wo auch

1 Siehe hierzu: „Formalismus in der Ethik".

eine Triebregung für den gleichen Wertbereich vorhanden ist, auf den die Bewegung der Liebe abzielt. 2. Aus dem gegebenen objektiv bestehenden Reich von Wertqualitäten werden für ein reales Wesen nur diejenigen Werte herausgeschnitten als „mögliche Liebeswerte" für es, deren real dingliche Träger auch sein Triebsystem irgendwie affizieren[1]. Insofern ist das Triebsystem wohl für den jeweiligen Sondergehalt der Werte im Sinne seiner Auswahl und Differenzierung, nicht aber seinem phänomenologischen Gehalte nach bestimmend; das Triebsystem und seine „Dringlichkeitsgliederung" ist auch für die Ordnung dieser Auswahl noch verantwortlich; aber in keinem Sinne für den Liebesakt selbst, noch für den Wertgehalt, desgleichen für das Höhersein oder Niedrigersein des Wertes. Also 1. für die reale Art der Auslösung des Liebesaktes. 2. für Auswahl und Ordnung der Auswahl der Werte, nicht aber für den Liebesakt und dessen Inhalte (Wertqualitäten) und die Höhe des Wertes und seine Stelle in der Rangordnung der Werte — ist das Triebsystem bestimmend. In einem Bilde gesagt: die Triebregungen sind gleichsam die Fackeln, die ihren Schein auf die objektiv bestehenden Wertinhalte werfen, welche für die Gegenstände der Liebe bestimmend werden können. Darum ist das prinzipielle Verhältnis der „Liebe" zum „Trieb" überhaupt nicht ein Verhältnis der positiven Produktion so, als produzierte der Trieb Liebe oder ginge diese „aus ihm hervor", sondern ein Verhältnis der Einschränkung und der Selektion; was wir vorhin äquivok „Auslösung" nannten, ist aber kein Kausalverhältnis, sondern ein Verhältnis der Daseinsrelativität: real empirische Lebewesen einer bestimmten Beschaffenheit vermögen nur zu lieben, was gleichzeitig relativ auf ihr besonderes Triebsystem ansprechend ist und für es wichtig.

1 Daß sich vitale Liebe und entsprechendes Verhalten z. B. Mitteilung, „Schenken" von Nahrung schon bei Tieren findet, hat W. Köhler in seiner vorzüglichen Beschreibung der Affekte und affektiven Verhaltungsweisen der von ihm beobachteten Schimpansen auf Teneriffa sehr gut gezeigt. S. „Psychologische Forschung" (Springer 1921) I. Bd. 1 u. 2. Heft. „Zur Psychologie der Schimpansen." Ebenso klar geht aber aus den hier mitgeteilten Tatsachen hervor, daß diese Liebe an die Auslösung durch Triebzustände (z. B. Sexualperioden) und ferner an die anschauliche Gegenwart gcknüpft ist. Tierische „Anhänglichkeit" (z. B. des Hundes an seinem Herrn) hat dagegen mit Liebe nichts zu tun.

Diese theoretischen Sätze, die durchaus nicht phänomenologisch einsichtig sind, haben gleichwohl eine phänomenologisch einsichtige Basis.

Es gehört zweifellos zur Stärke der naturalistischen Theorie, daß sie eine Reihe Tatsachen zu erklären scheint, die zunächst unter unseren Voraussetzungen als unerklärbar erscheinen könnten, die aber richtig gesehen nur ihre Stützen sind. Wir können sie zusammenfassen unter den Begriff des „Interessenperspektivismus", unter dessen Herrschaft alle unsere menschlichen faktischen Liebesregungen (auch alle Mitgefühlsregungen und Wertschätzungen) stehen. Wieso nimmt Mitgefühl so stark ab, oder scheint abzunehmen mit der sinnlichen Nähe und Ferne der geliebten Objekte? Sodann mit der — nicht immer einfach „räumlichen" und „zeitlichen" — aber auch in dieser Daseinsform mit zum Ausdruck kommenden Nähe und Ferne, Bedeutendheit und Unbedeutendheit eines Gegenstandes für unsere triebbedingten „Interessen"? Sehen wir einen geliebten Menschen lange nicht, so nimmt unser Attachement an ihn langsam ab. Lesen wir in der Zeitung, daß 1000 Japaner ertrunken oder selbst 20 Millionen Russen verhungert sind, so erregt dies unser Mitgefühl meist weniger, als wenn sich unsere Frau in den Finger schneidet oder das Söhnchen Karl Magendrücken hat. Wieso wirken eine bloße Erzählung eines Unglücksfalls und Anwesenheit bei ihm so sehr verschieden? Wieso erscheint die Familienliebe so oft in der Geschichte als Feindin der Stammesliebe, die Stammesliebe als Feindin der Volks- und Vaterlandsliebe, diese als Feindin der Menschenliebe; die Gottesliebe selbst als Feindin der echten Menschenliebe? Und warum breitet sich so langsam das Mitgefühl und die Liebe von dem „engeren" zu dem „weiteren Kreise" aus? Und was heißt hier „enger" und „weiter"? Doch wohl: 1. Der Grad der „Ansprechbarkeit" unseres Triebsystems durch die Kreisobjekte; 2. die Dringlichkeit des „Triebes"; 3. die Stärke der „Triebregung".

Gewiß, diese Tatsachen bestehen; aber die Frage ist 1. Wie sehen diese Tatsachen faktisch aus? Wie kommen wir über die Unbestimmtheit ihrer Fassung hinaus? 2. Wie sind sie zu deuten?

Die naturalistische Theorie, die diese Tatsachen durch eine all-

mähliche „Ausbreitung" von Liebe und Mitgefühl durch „Übertragung" der Triebrichtung erklärt (Feuerbach z. B. vom Objekt des Geschlechtstriebes auf das Kind, von hier auf den Vater, endlich auf „Familie", „Gens", „Stamm" usw.), macht damit diese „Ausbreitung" einfach zur Steigerung einer Wechselwirkung und Wechselabhängigkeit der Triebe und der Interessen. Auch Spencer verfährt nach diesem Prinzip. Aber sieht die Theorie dabei zunächst die Tatsachen richtig?

Ich meine: Nein.

## 2. Die Tatsachen der Interessenperspektive

Zunächst ist diese Theorie von einer grundirrigen Voraussetzung über den Wert der Liebe hinsichtlich der puren Größe und Weite ihres Objektenkreises geleitet; daß z. B. „Vaterlandsliebe" schlechter sei wie „allgemeine Menschenliebe"; daß Familienliebe schon als solche schlechter sei wie Vaterlandsliebe, Selbstliebe schlechter wie Freundliebe usw. Das aber kommt 1. daher, daß sie diese Arten der Liebe als echte Arten der Liebesbewegung nicht anerkennt und meint, sie aus ein und derselben Liebesart + quantitativer Steigerung des Menschenkreises herleiten zu können, der ihr Objekt ist. 2. Verkennt diese Theorie mit der Wesensbezogenheit von Liebe auf die Werte und die Werterhöhung, daß die mit der Größe des Kreises noch fühlbaren und richtig fühlbaren Werte immer mehr periphere und „niedrigere" Werte werden, d. h. sich vom „Personwert" der sinnlichen Zustandssphäre zu bewegen; und daß dieses Gesetz Nichts zu tun hat mit der abnehmenden und zunehmenden Zahl der Träger jener zentralen und peripheren Werte. Die Liebe zur Menschheit ist (wie groß diese auch sei, je nach der wechselnden Zahl der Erdbevölkerung) als Liebe zu dieser Gattungseinheit immer notwendig auch Liebe nur durch diejenigen Werte hindurch, die den Einzelnen und ihrer Summe als bloßer „Exemplare" dieser Gattung, nicht als Franzosen, Engländer, Deutsche usw. zukommen und gemeinsam zukommen k ö n n e n. Dies sind aber gleichzeitig immer nur die niedersten vitalen und an erster Stelle die sinnlichen Annehmlichkeitswerte, nicht die Werte des Edlen, die vielmehr an erster Stelle an die Rasseneinheit und ihre Unterarten geknüpft sind; noch weniger

die geistigen und die heiligen Werte. 3. Verkennt sie, daß mit der Abwendung von der Richtung auf die Individualität und ihre Werte auch die Liebe von selbst und wesensgesetzlich an Wert abnimmt und daß der Wert der Individualität als Glied des größeren Kreises nicht etwa aus historisch variabeln Umständen, sondern wesensgesetzlich (und ganz unabhängig von der Zahl der Glieder des Kreises) nicht mehr in demjenigen Grad der Adäquation gegeben sein kann wie der Individualwert im kleineren Kreise. Ich denke hier nicht nur an die „Einzelindividualität", sondern auch an die „Gesamtindividualität" der jeweiligen „Kollektivdinge". Die reale Gattung „Mensch" z. B. kann als ein Kollektivindividuum gefaßt sein. Sie ist vom Begriff „Mensch" verschieden. Dieses „Individuum" ist dann das gesamte Menschengeschlecht im Gesamtablauf seiner Geschichte, dieses eine große lebende, kämpfende, leidende Wesen — gegenübergestellt dem ganzen All der Welt! Es kann als solches Gegenstand der Liebe sein. Dieses „Individuum" enthält freilich in sich alle Werte der Geschichte, auch die allerhöchsten. Es wäre in der Tat liebens-würdiger als jedes besondere Volk. Aber wem ist dieses „Individuum" mit seinen Werten gegeben? Ich meine: die Adäquationsunterschiede, mit der uns die Individuen „Menschheit", „Volk", „Familie" als Wertträger gegeben sind, wurzeln nicht in Verhältnissen, die durch positive historische Prozesse variabel sind, so variabel auch die zahlenmäßige Ausdehnung der jeweils so qualifizierten „Kreise" sein und so sehr auch die Interessenverknüpfungen der Gruppen im faktischen Sinne verschieden seien. Diese „Grundgliederungen" der Menschheit sind konstitutiv für die Geschichte, und nicht durch sie überwindbar[1]. Gewiß ist das Individuum „Menschheit" an sich würdiger geliebt zu werden wie z. B. jedes Volk und Vaterland! Dies aber schon nicht mehr unter der Voraussetzung, daß auch wieder ein Mensch qua Mensch Träger des Liebesaktes ist; denn mit ihm ist auch bereits gesetzt, daß ihm das Ganze des Artkollektivindividuums, dessen Glied er ist, in seiner Eigenschaft als Wertträger niemals mit gleicher Adäquation gegeben sein kann, wie diejenigen Teilkollektivindivi-

1 Vgl. meine Lehre von den Wesensformen der Gruppen im Buche „Der Formalismus in der Ethik".

duen, denen er als Glied notwendig angehört. Darum ist für einen Menschen die Vaterlandsliebe z. B. wesensgesetzlich eine wertvollere Liebe als die Liebe zur Menschheit; sie ist es, da das Vaterland wesensgesetzlich eine größere positive Wertfülle für die mögliche Erfahrung eines Menschen überhaupt repräsentiert als die „Menschheit". Nur Gott liebt die Menschheit als historisches Gesamtindividuum mehr wie ein Volk; nur Gott darf es und hat gleichsam „das Recht dazu".

Die „allgemeine Menschenliebe" der positivistischen Schulen ist indes überhaupt nicht diese eben beschriebene „Liebe zur Menschheit" — als Individuum, als ein Ganzes in Zeit und Raum, dessen Glieder miteinander nach unserem früheren Prinzip „solidarisch" sind, wo und wann immer sie tatsächlich gelebt haben mögen; sondern sie ist jene sehr fragwürdige vorgegebene Liebe zu dem jeweiligen Querschnitt dieses Zeitindividuums, d. h. der gegenwärtig lebenden Menschheit, deren Glieder dann nur dahin betrachtet werden, was sie an Werten „gemeinsam" haben; desgleichen wieder was an Gemeinsamkeit den verschiedenen qualitativ differenten Querschnitten in der Progression der Zeit eigen ist. Hierdurch lösen sich mit den Wertdifferenzen aber auch die im Range nach höchsten Werte am ehesten auf, bis am Ende des Gedankenprozesses die (pure) Sinneslust der Masse als Masse zurückbleibt! Daß diese Liebe zur „größten Zahl" aber (wie z. B. Bentham sagt) in Wirklichkeit Haß ist, Haß gegen die positiven und auch noch als positiv gegebenen Werte in „Heimat", „Volk", „Vaterland" und „Gott", ein Haß, der, indem er die Menschheit bloß ausspielt gegen diese Wertträger spezifisch höherer Werte, sich nur durch eine Täuschung als „Liebe" darstellt, — das habe ich in meinem Aufsatz über „Ressentiment im Aufbau der Moralen" gezeigt. Wir scheiden daher diese Idee der „Menschheit als Individuum", dieses große Ganze als ein leidendes, sich freuendes, kämpfendes Wesen — solidarisch unter sich gegenüber dem Weltall, und ein nur von Gott in seinem Werte noch adäquat erfaßbares und durch seine Liebe liebbares Wesen — von der „Menschheit als Masse", die mehr zu lieben als Volk und Vaterland und gar als Gott nicht nur böse und unsittlich ist, sondern faktisch die Betätigung eines durch Ressentiment erfolgten Um-

sturzes der Wertordnung ist, durch die eine steigende Werterniedrigung der Menschheit — als Individuum — notwendig intendiert wird. Und noch Eins: Da die Liebe zur Menschheit als Individuum Liebe zu einem Gegenstande ist, der Gott und nur Gott — allein — in seiner Werttotalität gegeben ist, so gibt es nur eine Liebesintention zur Menschheit als Individuum; das ist jene, die durch Gott hindurch führt, die Gottes auf die Menschheit gehenden Liebesakt „mit"vollzieht, ohne daß dem Träger dieses mitvollziehenden Aktes je auch gegeben wäre, was Gott in seiner Liebe und nur Ihm gegeben ist; d. h. die wahre Liebe zur Menschheit ist fundiert im „amare in Deo".

Nicht also in räumlicher und zeitlicher Entfernung und kausaler Berührungslosigkeit und mangelnder Interessensolidarität beruht jene „Triebperspektive" der Liebe und des Mitgefühls. Sie beruht nicht in solchen Dingen, die durch die Zivilisation (auch durch die gesteigerte historische Erinnerung im Sinne von gesteigerter „Lebensgeschichtlichkeit", die mit Fortschritt der bloßen Wissenschaft von der Geschichte nichts zu tun hat), sowie durch die gesteigerte Kommunikation, durch die gesteigerte Verzahnung der jeweiligen Interessenziele der tatsächlichen Menschheit usw. historisch sehr veränderlich sind: Sondern sie liegt im Wesen des Menschen als dieses Artwesens. Ja, dieselbe beruht — abgesehen von den Sonderheiten wie Familie, Vaterland usw. — auf einem Grunde noch höheren Ranges; als „Interessenperspektivismus" überhaupt beruht sie und steht sie im Wesenszusammenhang mit dem Wesen alles Lebendigen, zu dem irgendeine positive Form des Triebsystems notwendig gehört. Nicht also dieser Perspektivismus, sondern nur seine besonderen Einheiten sind „menschlich" (z. B. Familie, Gens, Vaterland). Bei anderen Lebewesen treten andere Einheiten an seine Stelle; aber auch für alle „mögliche Lebensentwicklung" bleibt dieser Perspektivismus Voraussetzung. Z. B. auch für einen eventuellen „Übermenschen".

Hierauf nun gründet der Satz: „Das in der Interessenperspektive Nähere zu lieben ist wertvoller als das Fernere zu lieben — sofern der Träger dieser Liebe ein Lebewesen ist." Dies drückt auch der Begriff der „Nächstenliebe" aus, den man sehr irrig durch eine „Fernstenliebe" ersetzen wollte (Fr. Nietzsche).

### 3. Das Problem der „Übertragung"

Die naturalistische Theorie sieht aber noch in ganz anderer Richtung die Tatsachen falsch. Sie verkennt, daß es ein phänomenologisches Gesetz ist, daß die Liebe durch Werte hindurch auf die jeweiligen Dinge gerichtet ist, und daß sie eine Bewegung zum „Höhersein des Wertes" darstellt; auch da, wo dieser höhere Wert in seinem Sosein, seiner Qualität noch nicht „gegeben" ist. Da sie erst durch Werte hindurch auf konkrete Dinge sich richtet, sind immer in ihrer Intention auch die noch nicht gefühlten und „gegebenen" Werteträger desselben Wertes der Dinge in der Liebe mitintendiert. Das heißt, es besteht für die jeweilig gefühlte Wertgestalt immer eine Art „Werthintergrund", der sich in der Interessenperspektive allmählich verliert. So sieht das Auge der Liebe in jedem Lebewesen ein „Lebendiges", das Wort hier nur als diese besondere Wertqualität des Lebendigen als solchen genommen. Da wir nur, wo es Lebensphänomene gibt, den jeweiligen Träger dieser Phänomene faktisch „lebendig" und „Organismus" nennen, so gibt es für uns auch nur faktischen Lebenswert, wo und wann dieses Wertphänomen vorliegt. Es gehört so zum Wesen der Liebe, daß das, was sie liebt, was im Akte phänomenologisch „gegeben" ist, immer mehr ist, als was der Liebende an Werten gerade jetzt fühlt. Darum bedarf es nicht jenes „Mechanismus der Übertragung der Liebe von Ding zu Ding", von Kreis zu Kreis, welche die naturalistische Lehre annimmt. Nur für das Lebhaftwerden des schon im Liebesakt mitintendierten Inhalts, sein scharfes Heraustreten aus dem mitgemeinten Hintergrund bzw. für seine Bindung an dies und jenes besondere Objekt — bedarf es des Triebmechanismus der „Übertragung". Dieses Transzendenzwertbewußtsein verkennt der Naturalismus. Die Theorie verkennt, daß wir lieben und hassen können, was wir nie „erfahren" haben im Sinne der sinnlichen und aller durch reale Anwesenheiten und Reize vermittelten „Erfahrung"; daß wohl aber Liebe und Haß mit bestimmen, was wir so erfahren aus dem unendlichen Erfahrbaren; sie verkennt weiter die Tatsache des „Erfüllungsphänomens", das eintritt, wenn uns dinglich entgegentritt, was zunächst in der Liebesintention vorgegeben war: „Dies ist es, was ich

liebe." So spricht es tiefsinnig für die Gottesliebe Blaise Pascal aus: „Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte." Die naturalistische Lehre verkennt weiter, daß Liebe eine Bewegung ist und kein „ruhender Zustand", der mechanisch von Objekt zu Objekt (vom Teil eines Objektes auf einen zweiten) zu „übertragen" wäre (wie z. B. eine sogenannte Stimmungsausstrahlung in der „Laune"); und zwar eine Bewegung, die wesensgesetzlich das Höhersein des Wertes des geliebten Gegenstandes intendiert. Mit diesen Tatsachen aber bedarf es keiner solchen „Übertragung" mehr, wie sie die naturalistische Lehre meint.

Nehmen wir Beispiele: Die Übertragung z. B., die Feuerbach annimmt. Die jede Ausübung des Geschlechtsaktes begleitende Sympathielust am Gegenstand, die mit dem Aktus zunächst schwindet, soll zunächst von der Mutter auf das Kind als Ergebnis des Vorgangs, und zwar zunächst als auf einen „Teil von sich selbst", vom Kinde aber auf den Vater „übertragen" werden u. s. f. Aber niemals war einem Menschen (hier der Frau) der andere Teil „zunächst" nur als das gleichgültige X eines Lusterregers gegeben; es war immer das Leben in diesem Menschen, seine besonderen Qualitäten als „edel" und „gemein", es war immer und überall auch sein „Menschsein" als Wert mitgegeben (wie primitiv auch der Begriff des Menschen sein mochte); es war diese Lust auch immer als „Erfüllung" einer Regung von Geschlechtsliebe und als Befriedigung eines Sehnens gegeben, das nicht erst auf Grund der tatsächlichen Empfindung der Wollust (auch wenn die durch „zufällige" Reizung vorher erzeugte Lust miteingeschlossen wird) vorhanden war, sondern durch sie eben nur „befriedigt" war. Auch ein Mann und eine Frau, die nie Fremdgeschlechtlichkeit erfahren und wahrgenommen hätten, würden diese Art des Sehnens, die Geschlechtsliebe und -trieb heißt, erfahren haben. Völlig unabhängig aber hiervon ist im Menschen gegenwärtig die Mutterliebe und das Muttersehnen, die „Mütterlichkeit". Mutterliebe und Trieb zur Fortpflanzung (sofern und in dem Maße als Liebe den Trieb bewegt, ist immer auch Trieb zur Höherhinaufpflanzung durch Wahl des Gatten mit den edelsten Qualitäten) ist etwas Selbständiges und bedarf durchaus weder der

Übertragung der Liebe von seinem Erzeuger auf das Kind (viele Mütter lieben ihre Kinder auch als Kinder des ungeliebten Mannes), noch ist sie gar ein „erweiterter Egoismus" zu dem, was früher Teil des eigenen Leibes war und durch eine Illusion gleichsam immer „noch" als „Teil" empfunden würde. Wohl gibt es diese „Illusion". Wir finden sie sogar sehr häufig bei Müttern, die ihre Kinder nie als selbständige individuelle Lebewesen und als selbständige Iche auch bei ihrer beginnenden Reife anerkennen wollen; die sie auch erwachsen zum kleinen Kind herabzudrücken tendieren, die sie nur in dieser dumpfen organischen Weise, nicht aber als selbständige Wesen, sondern nur so, als seien sie wirklich noch „Teile ihrer selbst" auffassen können. Aber es sind die Mütter, die eben keine echte Mütterlichkeit haben, es sind die schlechtesten, es sind nicht die besten Mütter! Aber wir kennen auch jene wohl ein wenig resignierte, aber tiefe und stille Mütterlichkeit von Frauen, die ein angenommenes Kind wie ihr eigenes behandeln und die selbst nie Kinder hatten; wir kennen solche Mütterlichkeit bei vielen Jungfrauen und Heiligen; und das christliche Bild der „jungfräulichen Mutter" aller Menschen hat jedenfalls als Symbol der „puren" Mütterlichkeit seine tiefe Wahrheit und seinen hohen Wert.

Genau so wenig war je die kindliche Liebe zu den Eltern eine bloße „Übertragung" der, durch die Wohltaten der Erziehung erregten Lustgefühle auf ihre Erreger; sondern immer war die Liebe der Kinder zu den Eltern ungemein u n a b h ä n g i g von dem Quantum und der Art dieser erlebten Lustgefühle. Darum war bei allen Völkern auch das Gebot der Elternliebe völlig unabhängig von der Behandlung der Kinder durch die Eltern. Auch „Dankbarkeit", die ihrer Natur nach durch ihren Liebesbestandteil weit hinausgeht über allen „Entgelt" (es ist ja auch n o t w e n d i g ausgeschlossen, daß Kinder je den Eltern „vergelten" können), deckt nicht das ganze Gefühl. Es besteht darin noch ein Anderes, was sich auch bei von Pflegeeltern gut erzogenen Kindern zeigt, die z. B. ganz früh die Mutter bei der Geburt verloren haben und deren Vater schon vor der Geburt starb, in ihrem Sehnen nach „wirklichen" Eltern: Eine Liebe für die Wesen, die ihnen das „D a s e i n gaben". Historisch erscheint daher der Muttermord, später erst

auch der Vatermord als das schrecklichste Verbrechen — auch da noch, wo die Eltern jede Art der Reizung zur Tat gegeben hatten. Analoges ließe sich auch für die „Geschwisterliebe" erweisen. So ist also die „Familie" als Ganzes ein Bauwerk der Liebe, das von vornherein auch nur als Ganzes existieren konnte und dessen Pfosten in der Seele des Menschen qualitativ und von vornherein verschieden sind. Es ist nun aber auch jedes Glied der Familie von jedem Glied derselben auch wieder auf dem Werthintergrunde der ganzen Familie (wie groß oder klein sie immer sei) geliebt. Nur dadurch begreift sich die so gesteigerte Solidarität von Schuld und Verdienst, die gerade bei der primitiven Familie die allerstärkste ist. Selbst bei uns, wo die Familie so sehr durch Industrialismus und fortschreitendes Enterbungsrecht in der Auflösung begriffen ist, besteht noch dies starke Solidaritätsbewußtsein, wenn z. B. ein Mitglied entehrt oder beleidigt wird.

Und was nun so im kleinen gilt, gilt auch im großen. Auch die Familie ist geliebt auf irgendeinem immer mitintendierten Werthintergrund der Gens und des Stammes, der Stamm des Volkes, des Volkes der Nation, der Nation der Menschheit. Nie hat es ein Volk gegeben, das sich „ganz allein" auf der Erde selbst erlebt hätte — ganz allein in Zeit und Raum und vor den Sternen; auch wenn es kein anderes Volk empirisch kannte, wenn es sich nie die Frage vorgelegt hätte, ob es allein sei — es hätte aber ein Mitglied ihm gesagt: „Wir sind ganz allein in dieser Welt", so wäre jeder erschauert. Und eben in diesem „Erschauern" wäre hervorgetreten, daß der ursprünglich intendierte Gegenstand der Liebe größer und weiter war als dies Volk.

Aber auch die Menschheit war nie und nirgends für den Menschen als isolierter Wertgegenstand seiner Liebe gegeben. Auch für sie bestand immer der „Werthintergrund" irgendeiner Form des „Göttlichen". Diese Richtung seiner Liebe auf die Wertqualität des Göttlichen ist von den positiven Vorstellungen über die „Götter" ganz unabhängig und geht der Bildung dieser Ideen voran. (Vgl. mein Buch: Vom Ewigen im Menschen, Bd. I.)

Jener „Übertragung" also bedarf es nicht, sofern man die Tatsachen richtig sieht.

### 4. Die gleichmäßige Erweiterung von Liebe und Haß

Aber auch in einem anderen Sinne ist die positivistische Theorie falsch. Sie vergißt, genau wie auch Darwin in seinen phylogenetischen Betrachtungen, daß die „Erweiterung der Kreise" nicht nur die Liebe, sondern auch den Haß erweiterte; daß die steigende „Solidarität der Interessen" aber die in der Welt vorhandene Liebe nie um ein Haar vergrößern kann; sondern höchstens die Folge hat, daß immer mehr sinnliche Wohlvergrößerung, die früher nur durch Liebe möglich war, nunmehr bei sich steigernder „Solidarität" nicht mehr durch Liebe allein zu bewirken möglich ist, sondern schon durch den Mechanismus der ineinandergreifenden Triebverzahnung herbeigeführt wird. So ist eine gute Arbeitsteilung ohne Liebe freilich dem Wohle der Gesamtheit förderlicher als eine schlechte mit Liebe[1]. So erspart etwa die antiseptische Wundbehandlung viel „Liebe" in der Pflege der Wunden. Aber hat dies zur Folge, was Spencer meint: Die Liebe würde darum immer überflüssiger in der Welt und desgleichen alles endgültige Lust-„Opfer", das sie bringt; und das „Endziel" wäre eine — bei völliger Jnteressensolidarität — sich ergebende „absolut liebeleere" Welt? (Spencers „Soziales Gleichgewicht".) Hier verkennt die naturalistische Lehre wieder, daß Liebe eine Bewegung zum Höhersein des Wertes ist. Sie verkennt damit auch, daß sich, ist eine Wohltat einmal, — ist irgendeine Realisierung von Werten überhaupt einmal triebmäßig geworden, die Liebe eben den höheren Werten zuwendet, deren Realisierung noch nicht triebmäßig geworden ist; daß sie also einen Vorstoß macht in das noch bis dahin unbekannte Wertreich in der Richtung „höher". Das aber liegt selbst in ihrem Wesen! Darum ist die Idee eines „endgültigen sittlichen befriedigenden Zustandes der Menschheit ohne Opfer und Liebe" Widersinn; selbst wenn es einen zivilisierten und hinsichtlich der zivilisatorischen Werte „vollkommenen" Zustand gäbe — die Liebe wäre nie „erfüllt". Denn das Transzendieren der gegebenen positiven Werte in die Richtung „höher" ge-

1 So bemerkt Adam Smith mit Recht und es wird immer die Aufgabe der Wirtschaftspolitik bleiben, diese Interessenverzahnung auf die Stufe höchster Vollkommenheit zu bringen.

hört zu ihrem phänomenologischen Wesen. Eine vollkommen zivilisierte Welt aber könnte gleichzeitig eine absolut haßerfüllte Welt sein, d. h. eine „teuflische Welt". —

Der letzte Teil der naturalistischen Theorie — die Theorie Freuds — arbeitet aber mit nicht weniger irrigen Grundvoraussetzungen.

### 5. Zu Freuds Ontogenie[1]

Das Unternehmen einer Ontogenie der sympathischen Gefühle und der Liebe, wie es Freud vorgenommen, ist ohne Zweifel als solches ein eminent verdienstliches. Betrifft es doch eine Aufgabe, welche bisher so gut wie völlig übersehen worden ist. Auch darin ist ein zweifelloses Verdienst der Arbeiten Freuds und seiner Schule zu sehen, daß er der Regsamkeit der Sympathiegefühle und der Liebe und ganz besonders deren erotischen und geschlechtlichen Arten in der ersten Kindheit (bis zum 6. Jahre) seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Ein ganz neues Land der Kindesseele ist in der Tat hier entdeckt worden. Auf alle Fälle ist auch richtig beobachtet, daß den Regungen des eigentlichen und gewöhnlich sog. „Geschlechtstriebes" in der Zeitphase vor der Pubertät andere erotisch gefärbte Zuwendungen zu Objekten vorausgehen, die einem besonderen Studium zu unterwerfen sind. Auch daß die „Fixierung" solcher Zuwendungen (im Gegensatz zu ihrem typischen sukzessiven Wegfall in einem normalen Entwicklungsgang) für die Gestaltung des ferneren Liebeslebens und Lebens überhaupt in besonderem Maße bestimmend werden können, ist von Freud und seiner Schule mit einem großen Tatsachenmaterial gezeigt worden. Er vermochte so eine Menge seelischer Erkrankungsformen, z. B. auch viele Arten von geschlechtlichen Perversionen noch genetisch zu verstehen, die man früher ohne weiteres einer angeborenen „Anlage" zuschrieb — hiermit natürlich auch auf jeden Versuch, die kranken Individuen zu heilen, Verzicht leistend.

Und hier erwähne ich, ehe ich auf Einzelnes eingehe, einen Punkt, in dem die Freudschen Ideen mir unsere Vorstellung

1 In diesem Buche wird Freuds Lehre von der Genese der Liebesarten nur kurz behandelt; Eingehenderes darüber bringt der 2. Band dieses Werkes, der „Vom Schamgefühl" handelt.

von der seelischen Kausalität überhaupt gefördert zu haben scheinen. Die Freudsche Methode vermag vielleicht einmal dies Eigentümliche einem ganz neuen Verständnis näherzuführen, was wir das „Schicksal" eines Menschen nennen[1]. „Schicksal" ist ja nicht mit all dem gleich, was von außen her uns an Reizursachen und Bewegungen trifft. Es wird andererseits auch in keinem Sinne bewußt ausgewählt. Es scheint ein Gesamtinbegriff für all dasjenige zu sein, von dem wir gemeinhin zu sagen pflegen: „daß dies und jenes nur einem solchen Menschen begegnen und passieren konnte". Das „Schicksal" ist die Reihe, die Schar der „Begebenheiten", die wir, obgleich wir sie in keiner Weise „gesucht", „vorausgeahnt", „erwartet" oder „erwählt" haben, doch in einer ganz einzigen Weise als „zu unserem Sosein gehörig" empfinden, — wenn sie dagewesen sind; und die in ihrer Gesamtheit eine Einsinnigkeit des Lebensverlaufes darstellen, die als Gesamtgestaltung die Marke der Individualität dessen trägt, zu dem der Verlauf gehört. Von dem „Schicksal" in diesem Sinne nun meint Freud, daß es in den Eindrücken und, nach seiner Meinung, vorwiegend in den erotischen Eindrücken der ersten Kindheit recht eigentlich in den Grundlinien präformiert werde. Sieht man tiefer, so hat Freud sich damit einer Idee genähert, die vielleicht geeignet ist, den bisherigen Gegensatz der „nativistischen" und „empiristischen" Anschauungen gleichzeitig zu schlichten und sie durch eine neue Grundannahme zu ersetzen. Der „Empirismus" hat prinzipiell bisher angenommen, es sei gleichgültig, wann und an welcher Stelle eines seelischen Gesamtverlaufes die betreffende „Erfahrung" stattfinde, gleichgültig für ihre Wirkungsart und Wirkungsgröße. Aber diese Voraussetzung ist prinzipiell irrig[2]. Jede Erfahrung bis zur einfachsten Empfindung hat nach ihrer Wirkungsgröße und Wirkungsart für die Formung des Gesamtlebens des Individuums einen bestimmten und einzigartigen Stellenwert in der typischen Entwicklung und Reifung des Menschen. So kann

1 Über die Gesetze der Bildungsweise der sog. „Schicksale" von Einzelnen und Gruppen vgl. die Theorie der Vorbildwirksamkeit, die ich im 2. Bd. des Buches „Vom Ewigen im Menschen", betitelt „Über Vorbilder und Führer" entwickele.

2 Vgl. den wichtigen Unterschied, den Koffka in „Die Grundlagen der psychischen Entwicklung" 1921. S. 27 macht, zwischen „Lernen" und „Reifung".

ein Kindheitserlebnis von Hause aus ganz anders wirksam sein, als wenn derselbe objektive Reiz und die ihm entsprechende mögliche Erlebniseinheit, später in das Leben desselben Menschen eintritt. Dieses Kindheitserlebnis kann „gefährlich", jenes „ungefährlich", dieses für das ganze Leben bestimmend, jenes nur für den Moment oder auf kurze Dauer bedeutsam und von dem Individuum abgleitend sein. Es ist das nicht etwa so gemeint, daß eine Erfahrung, ein Eindruck, ein Erlebnis naturgemäß in seiner Gesamtwirkung auf das Ich auch von den früheren Erlebnissen, die der Mensch z. B. reproduziert, und deren „Spuren" er vorfindet, abhängig sei; diese Selbstverständlichkeit und die daraus hervorgehende Verschiedenheit der Wirkung der Erlebnisse an verschiedenen Stellen, und bei verschiedenen Altersstufen der menschlichen Entwicklung hat auch der Empirismus natürlich niemals übersehen. Ja, sie allein hat er gekannt. Aber gerade darin besteht sein Irrtum, daß er, anstatt eine Art von Verschiedenheit der Wirkung des Eindruckes in seinen verschiedenen Stellenwert innerhalb einer typischen Lebensgeschichte zu setzen, vermeint, alle Verschiedenheit daraus herleiten zu können, daß der Eindruck da und dort verschiedene Spuren andersartiger Erfahrungen vorfindet. Nun ist es aber zum Wesenscharakter der psychischen Kausalität gehörig, daß jedes Erlebnis nur ein einziges Mal das ist und sein kann, was es ist, und nur einmal seine ihm eigentümliche Wirkung abgibt. Diese Eigenart der psychischen Kausalität gewinnt nun ihren ganz besonders prägnanten Sinn durch jene Einsicht Freuds, daß ein psychisches Erlebnis in Wirkungsart und Wirkungsgröße (und zwar unabhängig von der Besonderheit früherer psychischer Erlebnisse) sich nach dem Stellenwert mitbestimme, den es innerhalb der Gesamtentwicklung eines Menschen habe. Ein Eindruck bestimmt, sofern er im unentwickelten Zustand, wo sich das Wesen noch jenem Grenzfall nahe findet, der mit den Worten, daß noch „Alles aus Allem werden könne", etwa bezeichnet ist, besonders in einer Hinsicht andersartig das Leben, als wo er im entwickelten Zustande das Wesen trifft: Er wird dann wie zu einer „Form der Auffassung", wie zu einer „Kategorie" — gleichsam — für alles spätere Leben und „mögliche" Leben; er grenzt

Möglichkeiten und Spielräume für das spätere Leben in eigentümlicher Weise ab. Er macht, daß eine gewisse Art von Begebenheiten, von „Schicksalsdeterminanten" gleichsam, von nun an eine Bevorzugung, erlebt zu werden, genießen; andere Begebenheiten und Erlebnisse aber eben hierdurch — dauernd — Absperrung finden. Ein „Empirismus", der es sich zum durchgängigen Prinzipe machen würde, vom ersten Augenblick der Entstehung des Menschen an, die Bedeutung der Eindrücke und Erfahrungen immer auch nach dem jeweiligen Stande der Entwickeltheit und Unentwickeltheit des betreffenden Individuums genau abzuschätzen, wäre vielleicht imstande, sehr Vieles verständlich zu machen, was dem alten „Empirismus" versagt blieb; der ja nur in der Häufung der Erfahrungen und ihrer Verknüpfungen miteinander Prinzipe für das Verständnis ihrer verschiedenartigen Wirkungen gesehen hatte! Sicher beruhen z. B. die sonderbar und merkwürdig verkehrten Sätze, die uns Schopenhauer über „die Weiber" auftischt, auf Erfahrungen, die Schopenhauer im Laufe seines Lebens gemacht hat. Er vermag sich, wie so viele in solchen Fällen, die auf Beweiskraft ihrer „Lebenserfahrung" pochen, durchaus auf „seine Erfahrungen" zu berufen; daß aber Schopenhauer gerade d i e s e Erfahrungen und k e i n e anderen gemacht hat, daß in ihm eine Einstellung lag, die aus allen Erscheinungen des Weiblichen, die ihm begegneten, gerade die seinen späteren Ansichten entsprechenden, zu s e i n e r „Erfahrung" werden ließ, das ist ein Punkt, der mit der Frage nach der Gegründetheit solcher Ansichten auf objektive „Erfahrungen" (im Unterschied von Einbildung, Illusion, falscher Auffassung) noch gar nicht berührt ist. Es scheint uns hier zweifellos, daß das schon von früh auf negative und ablehnende Verhältnis zu seiner Mutter (das „Mißlingen der normalen Übertragung der libido auf die Mutter", wie Freud sagen würde) eine negative, mißtrauische und von negativen Werten regierte Auffassungsform in Schopenhauer erzeugte, durch welche es ihm eben zum „Schicksal" wurde, nur auf solche Frauen „aufzumerken" und sie dadurch erst genauer kennen zu lernen und zur Grundlage seines Urteils zu machen, die sich in jene „Form" einfügten; und die jenem, schon aus den betreffenden frühen Kindheitseindrücken resultierenden „Vorurteil" faktisch entsprachen. —

Bisher zu keinerlei Klarheit gebracht ist hingegen die Scheidung der Begriffe „libido" und „Geschlechtstrieb" bei Freud. Was soll eigentlich das Wort „libido" für eine besondere Tatsache bezeichnen, sofern in ihr noch keineswegs die Tatsache des Geschlechtstriebes vorausgesetzt sein soll, dieser vielmehr erst als eine besondere, in den „meisten Fällen" eintretende Entwicklungsphase der libido angesehen werden soll? Nimmt man, wie es Freud tut, an, es sei die Wollustempfindung und das sie begleitende sinnliche Gefühl eine letzte eigentümliche Qualität, und es würden solche Empfindungen zunächst auf mechanische Weise durch eine zufällige Reizung der erogenen Zonen des Säuglings erzeugt, so könnte man geneigt sein, alles Streben nach einem Wiederhaben so gearteter Empfindungen mit dem Namen „libido" zu bezeichnen. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit festzustellen, ob die jenen Reizungen entsprechenden Empfindungen des Säuglings diese besondere Qualität besitzen, muß aber schon jene Vorstellung, wonach „libido" nicht ein ursprüngliches Verlangen bedeutet (das durch das Eintreten solcher Empfindungen „erfüllt" werden mag), sondern erst entstünde auf Grund der Erfahrung solcher Empfindungen, von vornherein zurückgewiesen werden. Es ist für die Entwicklung der Freudschen Theorie ein charakteristischer Vorgang gewesen, daß der Begriff der „libido", je mehr er für die Erklärung der verschiedenartigen Liebesbeziehungen leisten sollte, immer mehr einer Formalisierung anheim fiel. So bemerkt Freuds Schüler Jung einmal, man dürfe unter libido eigentlich nichts anderes verstehen, als „das Streben" schlechthin[1]. Daß mit einem solchen Begriff, der alles Charakteristische eingebüßt hat, wenig auszurichten ist, ist wohl selbstverständlich. Versteht man unter „libido" aber ein ursprüngliches Verlangen nach Empfindungen von der Qualität der Wollust, so ist demgegenüber einzuwenden, daß kein Streben von Hause aus auf die Verwirklichung von Empfindungen, sondern jedes auf irgendwelche Inhalte gerichtet ist, deren Realisierung dann wohl von solchen Empfindungen begleitet sein mag[2]. Wir können daher den Begriff „libido" noch am

1 Siehe Jung: „Wandlungsformen der Libido" (s. Jahrbuch für psycho-analytische Forschung).

2 Vgl. meine Analyse des Strebens und Wollens im Formalismus in der Ethik, 2. Aufl.

ehesten die Fassung geben, daß wir jeden strebenden Akt als zur libido gehörig bezeichnen, der von Empfindungen nach der Qualität der Wollustempfindungen in seiner Realisierung begleitet ist. Die Tatsachen, die Freud anführt, zeigen nun aber keineswegs, daß die „libido" nicht mit der ursprünglichsten Form der Regung des Geschlechtstriebes zusammenfalle. Das freilich ist selbstverständlich, daß mit solchen Regungen in den ersten Kinderjahren noch keinerlei Bildvorstellung des anderen Geschlechtes und der für die Triebbefriedigung besonders in Betracht kommenden Eigenschaften desselben verknüpft sind. Insofern können diese Regungen als „objektlos", resp. in späteren Phasen der Entwicklung über ihr Objekt noch in hohem Maße „schwankend", angesehen werden. Aber es ist gleichwohl schon hier dieselbe qualitative Färbung, die der entwickelten Geschlechtsregung eigentümlich ist, und dieselbe Richtung auf die besonderen qualitativen Werte der Andersgeschlechtlichkeit bereits mit jenen Strebungen verknüpft. Daß also der Geschlechtstrieb aus einer ganz andersartigen Tatsache, d. h. einem Streben nach einer bestimmt qualifizierten Lust im Einzelleben jeweilig erst entstehe, und daß diese Entstehung ein mehr oder weniger zufälliges „glückliches" Zusammentreffen äußerer mechanischer Umstände sei, bei deren Unterbleiben es zur Bildung eines Geschlechtstriebes eben nicht komme, ist eine Behauptung, die nicht im entferntesten aus den von Freud angeführten Tatsachen folgt. Nur soviel ist richtig, daß der Stufe, auf der der Geschlechtstrieb sein besonderes Bildobjekt in der Vorstellung des anderen Geschlechts gefunden hat, eine andere vorausgeht, in der dieses noch nicht statthat, sondern die Triebregung auf die bloßen Werte der Andersgeschlechtlichkeit gerichtet ist, ohne noch diese bereits qualitativ bestimmten Werte an bestimmte Bildobjekte gebunden vorzufinden. Die Übergänge von dieser einen Stufe zur andern sind in der Beobachtung der kindlichen Entwicklung ungemein in die Augen fallend; der Stufe der eigentlichen Gerichtetheit auf das andere Geschlecht in seinem wahrnehmbaren Dasein geht ein ahnendes und gleichsam noch im Dunkeln tastendes gefühlsmäßig gegebenes Fragen voraus, was es wohl mit der als ursprüngliche Richtung bereits erlebten Triebbewegung und was es wohl mit der früher erfahrenen Verschiedenheit der Geschlechter

für eine „Bewandtnis" habe. Eben dieses dunkelahnende Verhalten, das sich dann durch irgendein plötzliches Erfüllungserlebnis, das sich an irgendeine Art der realen Beziehung zum anderen Geschlechte knüpft, seine Lösung findet, ist für eine bestimmte Phase der Ausbildung des objektbewußten Geschlechtstriebes ungemein charakteristisch. In der Theorie Freuds dagegen finden diese Tatsachen keinerlei Verständnis. Schon seine Konstruktion der „libido", und erst recht des daraus resultierenden „Geschlechtstriebes" stellt nur eine sehr grobe Anwendung der herkömmlichen assoziationspsychologischen Strebensauffassung überhaupt dar. So denkt man sich hier ja auch den Tatbestand des Hungerns des Säuglings etwa auf folgende Weise entstanden: Die Lippen des Säuglings wurden zunächst ganz mechanisch mit der Mutterbrust in Berührung gebracht, worauf wiederum mechanisch die Auslösung des Saugmechanismus erfolgt; es resultiert die Geschmacksempfindung der süßen Milch und der damit begleitenden Lust; es wird die vorher bestandene rein zuständliche Unlust aufgehoben; und es wird bei wiederholtem Eintreten dieser Unlust die ganze Reihe der ihrer Aufhebung vorangegangenen Erlebnisse reproduziert; es stellt sich also z. B. ein assoziatives Bild der Mutterbrust und der früher erlebten Empfindungen beim Saugen ein, wodurch dann nun erst die Tatsache des „Hungerns" entstanden sein soll[1]. Aber faktisch ist das „Hungern" von vornherein eine gerichtete, mit Appetit und eventuell Ekel verbundene instinktive Triebregung, die nicht einfach durch die Sättigung aufgehoben, sondern die durch sie „befriedigt wird"; und von vornherein ist in ihr, wenn auch kein Bild der Nahrung und der zu ihr führenden Tätigkeit (und deren äußerer Bedingungen), so doch der Wertcharakter der Nahrung gegeben. Nicht nur das Streben überhaupt ist eine auf Empfindung, Gefühl und Vorstellungsabläufe unreduzierbare Tatsache, sondern auch die qualitative Richtung des Strebens und hier des leiblich lokalisierten „Aufstrebens" sind ursprüngliche Tatsachen. Darum ist auch niemals verständlich zu machen, wie aus bloßen zufällig mechanisch erzeugten Wollustempfin-

1 Daß auch die Saugbewegungen des Kindes auf echten Instinkten, nicht auf Reflexen beruhen, zeigt eingehend und mit viel Beachtenswertem über „Instinkt" überhaupt K. Koffka a. a. O.

dungen, das was Freud „libido" nennt, entstehen soll. Auch die libido ist eine ursprüngliche Strebenstatsache, bestimmt in ihrem Objekte durch eine Regung der vitalen Liebe, die von Hause aus von dieser Strebenstatsache verschieden ist. Und sie ist es auch dann, wenn sie noch nicht zum bildmäßig bestimmten Geschlechtstrieb (die vitale Liebe aber zur Geschlechtsliebe) fortentwickelt ist, und die Intention auf das andere Geschlecht nur in Form einer noch bildfreien Wertrichtung in sich trägt. In diesem Sinne also ist der Geschlechtstrieb durchaus „angeboren". Was sich hier „entfaltet", was „reift" und sich „entwickelt", das ist nicht eine assoziative Zuordnung eines bloß allgemeinen Luststrebens oder Wolluststrebens zur Idee des anderen Geschlechtes überhaupt, sondern allein die phasenrythmisch erfolgende Zuordnung eines auf das andere Geschlecht überhaupt bereits gerichteten Triebes zu einem bestimmten Gegenstande des anderen Geschlechtes. Freud vermeint durch die Tatsache der großen Mannigfaltigkeit von Perversionen seine Ansicht, es wäre der Geschlechtstrieb überhaupt erst sukzessiv in jedem Einzelleben auferbaut, erhärten zu können. Denn nicht wie es der Ausdruck „Perversion" nahelegt, seien die damit bezeichneten Tatsachen Verkehrungen und Abirrungen eines angeborenen Geschlechtstriebes, sondern sie seien vielmehr die ganz allgemein verbreiteten primitiven Formen von libidinösen Regungen überhaupt, das „Material" gleichsam, aus dem auch der Aufbau des normalen Geschlechtstriebes stets erfolge. D. h. Perversionen sind nach Freud bloße Fixierungen kindlicher Entwicklungsstufen, nicht Abirrungen eines ursprünglichen Triebes, sondern vielmehr die Reste von Stufen der Entwicklung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt — im normalen Falle — überwunden zu werden pflegen. Freud drückt das so aus: es werde „der Mensch polymorph pervers geboren". Nun sind es aber gerade die Perversionen, die am meisten geeignet sind, Freuds Ansicht zu widerlegen; denn gerade sie zeigen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, daß auch in ihnen noch die Richtung der Regung auf die „andere" Geschlechtlichkeit erhalten ist; wenn auch die der anderen Geschlechtlichkeit entsprechenden Werte nicht an einem Gegenstand des wirklichen anderen Geschlechtes, sondern sei es an sich selbst (Autoerotismus), sei es

am (wirklich) gleichen Geschlechte vorgefunden und erstrebt werden. Bei allen homosexuellen Perversionen z. B. findet sich die Tatsache, daß eine Verteilung der Geschlechtsqualitäten stattfindet, insofern der eine Teil immer die Rolle des Mannes, der Andere die Rolle der Frau dabei „spielt". Nicht umsonst ist der Femininismus in seelischer und körperlicher Hinsicht überhaupt die notwendige Begleiterscheinung der männlichen Homosexualität. Es ist hier nicht der Ort auf eine genauere Beschreibung der mannigfaltigen Perversionen einzugehen; doch ist es bisher der große Fehler all ihrer Beschreibungen gewesen, daß man anstatt von den Intentionen und ihren Wertrichtungen auszugehen, sie nur objektiv definierte. Aber es ist z. B. leicht zu zeigen, daß auch die faktische Verschiedengeschlechtlichkeit die homosexuelle Intention durchaus nicht ausschließt[1]. Dasselbe gilt nun aber auch für all das, was Freud über die Stufen anführt, auf denen es von der noch völlig richtungslosen libido zur Ausbildung ihrer normalen Objektbindung an das andere Geschlecht und dessen wesentliche Geschlechtseigenschaften kommen soll. Als solche Stufen erscheinen bei ihm z. B. die Liebe des Sohnes zur Mutter, der Tochter zum Vater, die Liebe verschiedengeschlechtlicher Geschwister usw., Liebesregungen, die zuerst geschlechtlich gefärbt, erst später nach vollzogener normaler Objektbindung einer „Sublimierung" fähig sein sollen. An diesen Beobachtungen ist nur das Eine richtig, daß vor der normalen Bindung des Geschlechtstriebes an das wirkliche und nicht zur Familie gehörige Geschlechtswesen mancherlei probeweises Herumtasten des Triebes stattfindet. Immer aber ist eine Perversion, gleichgültig auf welcher Lebensstufe sie stattfindet, eine Abirrung des normalen Triebes, die mehr oder weniger krankhaft ist, und also in keiner Weise als etwas generell „Angeborenes" bezeichnet werden kann. So mag es z. B. häufig vorkommen, daß die in ganz selbständigen Gefühls- und Strebenswurzeln gegründete Liebe des Kindes zu den Eltern, auch des Sohnes zur Mutter, der Tochter zum Vater, dann und wann verwechselt wird oder vermischt wird mit geschlechtlichen Trieb- und Liebesregungen. Die Behauptung Freuds aber, es stamme die

1 Vgl. hierzu die durch das oben Gesagte angeregten früher angeführten Arbeiten von K. Schneider.

kindliche Liebe aus jenen geschlechtlichen Regungen, oder sie stelle, im günstigsten Falle, eine bloße „Sublimierung" ihrer dar, es stamme aus gleicher Quelle die Geschwisterliebe usw. ist als eine irrige Auffassung der betreffenden Tatsachen zurückzuweisen. Es bestehen vielmehr von vornherein ursprünglich verschiedene Qualitäten der Liebe, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können und in denen die elementarsten qualitativen Beziehungen des Menschen zu seinesgleichen gleichsam in der Struktur der Seele selbst vorgebildet sind. Freud aber macht sich in allen seinen diesbezüglichen Deduktionen auch hier — wie an so vielen anderen Stellen seiner Werke — des methodischen Irrtums schuldig, den normalen Fall aus den Tatsachen des annormalen verständlich machen zu wollen und damit die Tatsachen auf den Kopf zu stellen.

Dagegen müssen wir in gewissen Grenzen die Freudschen Ansichten gegen einen Einwand verteidigen, den sie häufig erfahren haben. Man hat argumentiert: Wozu denn überhaupt die besondere Bevorzugung des Geschlechtstriebes in dem Versuche, die verschiedenen qualitativen Liebesbeziehungen unter Menschen verständlich zu machen? Der Geschlechtstrieb spiele doch bei dem Zustandekommen dieser Beziehungen durchaus keine wesentlich andere Rolle, als z. B. Hunger und Durst oder irgendwelche andere, mehr oder weniger angeborene Triebe, wie das triebmäßige Verlangen fremder Wertschätzung, Achtung, Macht, Geltungstrieb und dergleichen. Wenn wir Wesen lieben, auf die sich der Geschlechtstrieb richtet, so sei dies keine prinzipiell andere Tatsache, wie wenn wir etwa diejenigen lieben, die uns ernähren und versorgen (z. B. die „patriarchalische" Liebe des Dieners zur Herrschaft) oder die sonst zu irgendeiner Triebbefriedigung mitwirken. In dieser Analogisierung stecken indes zwei große Irrtümer. Einmal glaubt man hier die Tatsache der Geschlechtsliebe zusammensetzen zu können aus einem ganz allgemeinen undifferenzierten Liebesgefühl (aus Wohlwollen) und einem völlig blinden und wahllosen Geschlechtstrieb, der erst durch die Verknüpfung mit jenen auf prinzipiell außergeschlechtliche Tatsachen gehenden Liebesgefühl, wie z. B. Schönheit, Lebenskraft usw., sekundär „individualisiert" würde. So hat z. B. Lipps die Geschlechts-

liebe als einen „beseelten Geschlechtstrieb" auszudeuten versucht, d. h. als eine Verbindung einer rein seelischen Sympathie (die er dann durch „Einfühlung" erklärt) den mit (an sich wahllosen) Geschlechtstrieb[1]. Dem gegenüber bemerke ich, daß die Geschlechtsliebe durchaus keine solche „Verbindung", sondern eine besondere Liebesart im früher bestimmten Sinne darstellt; und es ist weiter hervorzuheben, daß sie schon als die zentralste Funktion der vitalen Liebe überhaupt, noch völlig abgesehen von allen seelisch sympathischen Beziehungen (und damit auch von aller etwaigen „Einfühlung" von Ichbestimmtheiten in die fremde leibliche Erscheinung) eine Wahl an den ihr entgegentretenden Erscheinungen vornimmt, und das edle, blühende und kraftvolle Leben vor dem gemeinen, matten und absterbenden bevorzugt. Mag auch eine absolute Individualisierung der Geschlechtsliebe so, daß sie auf ein Wesen allein gerichtet und allein in ihm befriedigt wird, nicht stattfinden (ohne das Hinzutreten einer Erfassung des fremden Ichindividuums in einem von der Geschlechtssphäre unabhängigen geistigen Liebesakt), so ist doch auch ohne das Hinzutreten eines solchen, doch die Geschlechtsliebe bereits „Liebe", nicht etwa ein bloß genereller Trieb und vermag auch aus sich heraus bereits eine Wahl an den entgegentretenden Erscheinungen zu vollziehen, die über einen blinden und generellen Geschlechtstrieb weit hinausgreift. Zweitens aber ist es doch wohl kein Zufall, daß man in der vitalen Sphäre überhaupt die Geschlechtsliebe als „die" Liebe schlechthin sprachlich bezeichnet, nicht aber z. B. diejenige Liebe, die durch Befriedigung der Nahrungssorgen ausgelöst sein mag. Denn innerhalb unseres vitalen Triebsystems und des ihm entsprechenden Systems von Liebesregungen ist der Geschlechtstrieb und die Geschlechtsliebe der primäre und in dem Sinne — wie Freud prinzipiell richtig sieht — fundierende Faktor so, daß alle anderen Arten der vitalen Liebe und des vitalen Trieblebens, in dem Maße ihre volle Lebendigkeit verlieren und einer gewissen Verdorrung und Rückbildung verfallen, wie es jener zentralste Trieb des Lebens tut[2]. Auch die Liebe zum „Leben",

1 S. Th. Lipps: Grundfragen der Ethik.

2 Die sexuale Theorie des Alterns überhaupt ist gewiß noch nicht voll bewiesen (da sich Tatsachen, wie z. B. die ungefähr gleiche Lebensdauer des so

schlechthin, das Geöffnetsein der Seele gegen seine mannigfaltigen Erscheinungen im vitalen Nachfühlen und Mitfühlen; auch die Liebe zur Natur im unreflektierten Sinne, kann sich ohne ein gewisses Maß der Regsamkeit dieses zentralsten Triebes nicht ausbilden. Jede Entwicklungsstörung in dieser Richtung hemmt irgendwie die Hingabe an alle vitalen Werte mit und stumpft zugleich alle Arten des Lebensgefühles ab. Insofern ist die Geschlechtsliebe nicht bloß eine Art der vital bedingten Liebe, sondern sie ist gleichzeitig Grundart und Fundament aller anderen Arten der vitalen Liebe und gleichsam deren zentralste Funktion. Darum sehen wir auch, wie trotz der größeren Dringlichkeit, z. B. des Nahrungstriebes (im Verhältnis zur Selbsterhaltung des Individuums) die Befriedigungen dieses und auch anderer sehr dringlicher Triebe, der Befriedigung des durch die Geschlechtsliebe auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Geschlechtstriebes, hintangesetzt zu werden pflegen, und es kaum ein „Opfer" an sonstigen vitalen Werten gibt, das nicht für die Geschlechtsliebe unter Umständen gebracht würde. Dem Geschlechtstrieb entspricht ein Nahrungstrieb, aber der Geschlechtsliebe entspricht eben keine „Nahrungsliebe" oder „Ernährerliebe". Jene Analogisierung übersieht daher eine Reihe wichtiger Tatsachen.

Es ist die Geschlechtsliebe, die im Unterschiede vom Geschlechtstrieb (der als solcher wahllos auf das andere Geschlecht gerichtet ist), also schon aus sich heraus eine Auswahl vornimmt, die prinzipiell in der Richtung der „edlen" Lebensqualitäten erfolgt. In dieser Funktion kann nun die Geschlechtsliebe von keinerlei vernunftgemäßer, etwa auf Wissenschaft und objektive Erfahrung über die beste Art der Fortpflanzung gegründeten Einrichtung zur Förderung der Rasse irgendwie ersetzt werden. Gegen eine ganze Reihe von heutigen Arten der sogenannten „Rassenethik" und „Rassenpolitik" ist dieser Satz geradezu als ein Axiom hervorzu-

---

viel später seine Sexualkraft verlierenden Mannes mit der sie früher verlierenden Frau bisher entziehen), hat aber gleichwohl eine solche Fülle von Tatsachen für sich anzuführen, daß sie große Aussicht auf endgültige Bestätigung besitzt. Auch Steinachs Verjüngungsexperimente sprechen für sie, nicht minder die vergleichenden Ergebnisse der Forschung über die Beziehung von Alter und Fortpflanzung derselben Pflanzen- und Tierrassen in verschiedenen Milieus.

heben. Vermöge seiner kann es eine direkte, auf Veredlung der Rasse gerichtete Politik, d. h. eine solche, die die für die Fortpflanzung geeignetsten Individuen nach irgendwelchen objektiven Merkmalen zur Paarung zu bringen suchte, ohne dabei die durch die Geschlechtsliebe vollzogene und allein vollziehbare unmittelbare Wahl als ausschlaggebenden Grund der Paarung heranzuziehen, von Hause aus nicht geben. Auch diese Ideen haben eine völlig irrige mechanische Grundvorstellung vom Leben überhaupt zum Hintergrund. Alle auf Veredlung der Rasse abzielenden Bestrebungen und Einrichtungen haben sich vielmehr jener im Menschen, ja in jedem Lebewesen zweigeschlechtlicher Art ursprünglich liegenden, wählenden Kraft der Geschlechtsliebe zu bedienen und mit ihrem „unersetzlichen" Dasein zu rechnen. Darum besteht die wahre und echte „Rassenpolitik" allein darin, die falschen Ablenkungen der Regungen ursprünglicher Geschlechtsliebe, sei es durch Nützlichkeitsüberlegungen, sei es durch die Richtung auf die bloße Befriedigung des Geschlechtstriebes, sei es durch die einseitige Einstellung auf den sinnlichen Genuß, oder irgendwelche andere analoge Faktoren, nach Möglichkeit durch eine richtige Erziehung aufzuheben. Hier ist es nicht die „Erfahrung" und die darauf gebaute wissenschaftliche Überlegung, sondern in gewissem Sinne umgekehrt die Aufhebung der Verschüttung und Verhüllung der instinktiven Regungen der Geschlechtsliebe durch die „Erfahrung" und durch bloße intellektuelle Überlegung, was zu einer wahren Förderung der Rasse führen kann.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Freudsche Versuch, die verschiedenen Qualitäten der Liebe aus einer einzigen Qualität, die er „libido" nennt, abzuleiten, durchaus als mißlungen zu betrachten ist. Und ebensowenig läßt sich, wie wir zeigten, Liebe überhaupt auf einen bloßen Trieb zurückführen. Freud vermeint nun, insbesondere mit Hilfe eines Begriffes eine solche Ableitung auch der „höheren" Qualitäten aus der libido gleichwohl leisten zu können; das ist der Begriff der „Sublimierung". Ist ein Impuls der libido „zurückgedrängt" oder automatisch „verdrängt", so vermag, meint Freud, die in ihm befindliche Energie auch anderen Objekten und Aufgaben, z. B. auch geistiger Natur, aller Art von

Kulturbetätigung, Berufsarbeit zugeleitet zu werden. Auch alle höheren Arten der Liebe, alle Arten der Seelengüte, z. B. sollen eine solche „Sublimierung" verdrängter libido darstellen. Nun müssen wir uns zunächst über das Eine im höchsten Maße wundern, wieso es überhaupt unter den Freudschen Voraussetzungen zu irgendwelcher Eindämmung und Zurückdrängung der libido kommt. Freud sagt, diese „verdrängenden Mächte" würden in der Entwicklung des Einzellebens zum Teil „selbst aufgebaut", wie z. B. Ekel und Scham, teils bestünden sie in „moralischen Vorstellungsmassen", die dem Individuum von außen zugeführt werden, darunter an erster Stelle in den Regeln der in der Gesellschaft herrschenden Geschlechtsmoral, z. B. Verbot des Inzest, Eheformen, die ökonomisch oder religiös kausiert sind, usw. Nun ist es aber schon schwer begreiflich, wie es — nimmt „libido" schließlich (wie bei Freud) den Charakter der seelischen Gesamtenergie überhaupt in Anspruch — aus ihr heraus zu einem Aufbau von Mächten überhaupt kommen soll, die doch gerade, wie Freud meint, zur Verdrängung und Eindämmung der libido berufen sind. Hier erscheint die libido wirklich fast wie ein mythologisches Wesen; sie gleicht aufs Haar dem Fichteschen „Ich", das „sich selbst Schranken setzt". Noch weniger aber kann man verstehen, woher denn diese „moralischen Vorstellungsmassen" ihrerseits gekommen sind, welche die libido des Individuums von „außen her", seitens „Gesellschaft und Staat" usw. beschränken und zurückdrängen sollen. Sind nicht auch „Gesellschaft und Staat" in der Seele des Menschen verwurzelt? Wie sollen die „moralischen Ideen" aber unter Freuds Voraussetzung auch nur möglich sein? Hier gerät Freud in eine offenbare Zirkelerklärung. Alle höheren moralischen Gefühle und Aufgaben, und damit doch wohl auch die moralischen Motive selbst, sollen ein Ergebnis „sublimierter libido" sein. Um diese „Sublimierung" aber ihrerseits verständlich zu machen, setzt Freud voraus, es gäbe eine „Moral", kraft deren Geboten eine Verdrängung der libido und damit ihre mögliche Zuleitung an „höhere Aufgaben" könne geleistet werden[1]!

[1] Über eine große geschichtsphilosophische Teilwahrheit, die Freuds Lehre sowohl der einseitig ökonomischen, als der machtpolitischen, als rein ideolo-

Vor allem aber ist zu fragen, was mit dem Worte „Sublimierung" hier überhaupt gemeint ist. Nach Freuds Darstellung hat es den Anschein, als nehme er an, es entsprängen die Akte geistiger Betätigung, wie sie in aller Erkenntnis und Kunsttätigkeit, in allem Wirken im Beruf sich betätigen, aus verdrängter libido. Sollte das wirklich Freuds Meinung sein, so erübrigt sich hier eine Diskussion; denn eine geistige Alchymie, durch deren Künste aus „libido" „Denken" und „Güte" und dergleichen gemacht wird, ist uns bisher absolut unbekannt geblieben. Es ist also ganz selbstverständlich, daß nicht nur das ganze Reich dieser Akte überhaupt auf alle Fälle vorauszusetzen ist, sondern auch, daß in jedem Falle, da die Theorie zur Erklärung eines individuellen Lebensvorganges Verwendung finden soll, die spezifischen Begabungen, sowie die spezifischen Interessenrichtungen auf Anwendungsgebiete dieser Begabungen vorausgesetzt werden müssen. Man mag z. B. auf die Freudsche Art erklären wollen, wieso das strategische, staatsmännische Genie Napoleons sich schließlich in seinen Feldzügen und in seiner realen Staatskunst auswirkte, und der Meinung sein, es wäre diese Auswirkung unterblieben, wenn er mit Josephine Beauharnais glücklicher gewesen wäre als er gewesen ist. Aber jene Begabung selbst aus den mit dieser erotischen Beziehung verbundenen Enttäuschungen und Verdrängungen seiner älteren Wertherschen und Rousseauschen Neigungen zur „Liebesidylle" verständlich machen zu wollen, das Werden seines kriegerischen und machtpolitischen Ehrgeizes usw., wäre natürlich ein absurdes Unternehmen. Soll also das Wort „Sublimierung" hier einen vernünftigen Sinn haben, so kann es nur besagen wollen, es sei durch diesen Vorgang einer Zurückdrängung der libido den dispositionell vorhandenen geistigen Befähigungen und Interessenrichtungen eine Energie zugeleitet worden, die ihnen sonst bei schrankenloserer Hingabe an die „libido" versagt geblieben wäre. Daß nun in der Tat auf Grund der Begrenztheit der gesamten psychischen Energie eines Menschen eine fruchtbare geistige, kulturelle, berufliche Betätigung, daß auch

gischen Geschichtslehre gegenüber enthält, vgl. meine Abhandlung „Die Ordnung der historischen Kausalfaktoren" in meinem Buche „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre" (Bd. IV).

die Betätigungen der höheren Formen der Sympathie und der Liebe bis zu einem gewissen Grade davon abhängig sind, daß der Geschlechtstrieb einer bestimmten Ordnung und Herrschaft unterworfen wird, duldet keinen Zweifel. Aber nicht etwa diese altbekannte Wahrheit ist es, die Freud im Auge hat, auch wenn wir den Begriff der „Sublimierung" in dem letzteren, vernünftigeren Sinne nehmen. Das Eigentümliche seiner Meinung besteht vielmehr darin, daß er voraussetzt, es käme den mannigfaltigen geistigen Aktarten eine zu ihnen selbst gehörige „Energie" ursprünglich überhaupt nicht zu, so daß alle und jede Energie, die sie erhalten sollen, überhaupt nur auf Kosten der Energie der libido ihnen zugeführt werden kann. Das von Freud angenommene Grundverhältnis zwischen „libido" und „geistiger Betätigung" besteht also darin, daß der eine Teil notwendig an Energie verlieren muß, was der andere gewinnt. Wäre diese Annahme Freuds wahr, so wäre damit in das Wesen des Menschen ein absolut tragisches Moment verlegt. Unser Wertbewußtsein gibt uns evident die geistigen Güter als „höher" als alle bloß „sinnlichen" und „vitalen" Güter zu erkennen[1]. Andererseits müßte in demselben Maße, als auch eine praktische Hingabe an dieses evidente Wertbewußtsein erfolgte, der Mensch als Lebewesen sich selbst und die lebendigen Wurzeln seiner Existenz und seiner Fortpflanzung notwendig zerstören. Nur die Wahl wäre ihm gelassen: zwischen einem Verzicht auf geistige Betätigung und der Hingabe an einen Primitivismus, der ihn — je konsequenter er erfolgt — dem Tiere um so näher rückte einerseits; und einer Kultur der geistigen Betätigung, aber einem gleichzeitigen Verzicht auf die Betätigung der zentralsten Lebensenergie und des mit ihr verbundenen Glückes (und schließlich der Fortpflanzung seiner selbst) andererseits. Im selben Maße, als die geistige Kultur eines Individuums oder einer Gruppe wüchse, müßte das Individuum und müßten die Völker, die sie tragen, auch zur Enthaltung und schließlich zum Absterben verurteilt sein; wogegen die schließliche Herrschaft denjenigen Völkern gehören müßte, die es vermeiden, den geistigen Akten Energie zuzuleiten, und damit den

1 Vgl. hierzu mein Buch: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" a. a. O.

die Fortpflanzung tragenden Kräften Energie zu entziehen. Aber eben in der Annahme dieses Grundverhältnisses scheint uns Freud prinzipiell zu irren. Es kommt nach unserer Meinung allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein selbständiges Maß von seelischer Energie zu, das durchaus nicht aus der Triebenergie der libido entnommen ist. Wohl mag bei der Begrenztheit der seelischen Gesamtenergie eines Menschen eine übermäßige, der Harmonie und dem Gleichgewichte der seelischen Kräfte nicht entsprechende Inanspruchnahme der Energie einer dieser Schichten dazu führen, daß auch den übrigen Schichten hierdurch Energie *entzogen* wird, sofern nämlich alle den verschiedenen Schichten zugehörigen Energien an der begrenzten Gesamtenergie des Menschen teilnehmen, und aus ihrem Fond nur solange herzugeben vermögen, als es gleichzeitig diese Gesamtenergie und ihr inneres Verteilungsgesetz gestattet. Aus dieser Regel heraus sind die vielfachen Erscheinungen der geschichtlichen *Vor*herrschaften eines Triebes vor anderen, ferner die Tatsachen der „Surrogatbildungen" zu verstehen.[1]. Aber dieses Verhältnis ist ein ganz erheblich verwickelteres, als es Freud voraussetzt. Die Tatsachen der Verminderung der Bevölkerungsvermehrung bei steigender intellektueller Kultur lassen in den Grenzen, in denen sie stattfinden, sich wohl auch unter der Annahme unseres Grundverhältnisses verstehen, und beruhen außerdem darauf, daß — wo eine solche Proportion in besonderem Maße stattfindet — das diese Völker beherrschende „Kulturideal" ein *einseitig* „intellektualistisches" ist; nicht aber darauf, daß wahre und echte Kultur, die die Gemütskräfte, und damit *auch* die zur förderlichen Auslese der zur Fortpflanzung gelangenden Individuen fördernden Kräfte, gleichmäßig einer Bildung und Veredlung unterwirft, diese Folge haben müßte. Hätte andererseits Freud in seiner Grundannahme recht, so müßte man erwarten, daß überall da, wo eine dauernde geschlechtliche *Askese* geübt wird, die erfahrungsgemäß zu einem Verdorren und Absterben der geschlechtlichen Sympathie und des Geschlechtstriebes führt, wie z. B. in

1 Wir werden in einem bes. Bändchen dieses Werkes diese Tatsachen genauer erforschen.

den Mönchsklöstern, die höchsten geistigen Energien gefunden werden müßten, und demgemäß auch die höchsten geistigen Kulturwerke aus ihnen hervorgingen; davon indes zeigt die Erfahrung trotz aller Leistungen der Klöster nichts. Oder aber die verdrängten Energien der libido müßten den anderen möglichen Weg, der ja nach Freud gleichfalls für sie offensteht, gefunden haben, und zu einer seelischen Erkrankung, d. h. zur Neurose notwendig geführt haben. Aber auch davon zeigt die Erfahrung nichts, was Freuds Gesetz bestätigen könnte. Was wir bei Freud vollständig vermissen, sind bestimmtere Angaben, worin sich denn eine berechtigte und notwendige „Beherrschung" der libido und des Geschlechtstriebes von einer „Verdrängung" derselben unterscheidet, die nach ihm eine Hauptquelle für die Nervenkrankheiten darstellen soll; und gleichzeitig eine bestimmt umschriebene Angabe der differenziellen Bedingungen, die von der verdrängten libido einmal in die Richtung der „Sublimierung", ein andermal in die Richtung der „Erkrankung" führen sollen. Solange diese beiden Punkte eine genaue und präzise Aufklärung nicht erfahren haben, trägt die Freudsche Theorie die große Gefahr in sich, einmal auch die Ethik in die ganz falsche Alternative: „Primitivismus" oder „Askese", hineinzudrängen; und andererseits die nicht minder große Gefahr, die Grenzen zwischen sittlich notwendiger und berechtigter Herrschaft über den Geschlechtstrieb und einer falschen, zur Krankheit führenden „Verdrängung" desselben zu verschleiern[1].

1 Ein Versuch zu einer philosophisch wesentlich anders orientierten Auffassung und Interpretation der durch die Freudsche Schule aufgefundenen Tatsachen, welche der unsrigen nahesteht, ist jüngst von James J. Putnam, Professor der Neurologie an der Harvarduniversität, gemacht worden in seinem Aufsatz: „Über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung." (S. Imago, 1912 Heft 2, Mai.)

# C. VOM FREMDEN ICH

## *1. Bedeutung und Ordnung der Probleme*

Erst in vieljähriger Arbeit an den Problemen, die wir im „Anhang" der 1. Auflage dieses Buches berührt hatten, ist uns die ganze Bedeutung und das ganze Gewicht der Frage deutlich geworden, die man kurz als Frage der Wesens-, Daseins- und Erkenntnisgründe der Verknüpfung von Menschenichen und Menschenseelen bezeichnen kann. Daß die Lösung dieser Frage allein die Soziologie philosophisch zu fundieren vermag, hat schon Th. Lipps mit Recht hervorgehoben[1]. Daß sie (besonders in ihrem erkenntnistheoretischen Teile) nicht minder wichtig ist für die Theorie der Geisteswissenschaften, wird aus Folgendem erhellen und ist von O. Külpe im zweiten Teile seines Buches über die Realisierung mit Recht hervorgehoben worden. Auch W. Dilthey[2], E. Becher[3] und E. Spranger[4] haben dies richtig erkannt — wenn auch noch lange nicht in der Ausdehnung und dem Maße, in dem dieser Satz für die Erkenntnistheorie des Fremdverstehens gilt, z. B. auch für die Frage, ob und wie weit Fremdverstehen durch unser Wissen von der Natur und durch die Realsetzung von Natur fundiert sei, welche Grenzen Fremdverstehen überhaupt besitze und welche besondere Grenze wiederum innerhalb der Wesens-

1 Th. Lipps: „Das Bewußtsein von fremden Ichen".

2 W. Dilthey: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"

3 E. Becher: „Über Natur- und Kulturwissenschaften", Duncker & Humblot, 1922.

4 E. Spranger: „Über Lebensformen", 2. Aufl.

arten sozialer Gruppen und historischer Zusammenhänge[1]. B. Erdmann hat in seiner bekannten Akademieabhandlung über unseren Gegenstand und in seinem letzten Werke über „Reproduktionspsychologie" gleichfalls hervorgehoben, daß hier ein Grundproblem, ja „das" Grundproblem einer Fundierung der Geisteswissenschaften vorliege. Daß auch die Lösung der axiologischen Probleme des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft eine Lösung dieser Frage sowohl nach ihrer ontisch-metaphysischen Seite als nach ihrer erkenntnistheoretischen notwendig in sich schließen, hatte ich in meinem Buche über den Formalismus in der Ethik gelegentlich der Begründung, die ich dem „Solidaritätsprinzip" als oberstem Axiom aller Sozialphilosophie und Sozialethik zu geben suchte, deutlich hervorgehoben. Daß unsere Frage für die Erkenntnistheorie und Methodik aller empirischen Psychologie und Psychiatrie fundamental ist, haben H. Münsterbergs an J. G. Fichte orientierte Lösung unseres Problems in den „Grundzügen der Psychologie" und Kronfelds Arbeit zur Erkenntnislehre der Psychiatrie deutlich gezeigt. Diese Wissenschaften setzen ja Existenz und Erkennbarkeit fremdseelischer Prozesse bereits voraus; und es sollte selbstverständlich sein, daß sie die hier vorliegenden philosophischen Probleme schon darum nicht von sich aus zu lösen vermögen. Die Grenze aller vergegenständlichenden Psychologie überhaupt (und der Experimentalpsychologie im besonderen) kann ja erst deutlich und falsche Ansprüche dieser Wissenschaften, können erst sinnvoll abgewehrt werden, wenn Natur und Schichtung seelisch-geistigen Seins genau festgestellt ist, bis zu der „Beobachtung" überhaupt, ferner die Grenze bis zu der das pure Reaktionsexperiment (bei dem „Beobachter" der Versuchsleiter ist) und das durch „systematische Selbstbeobachtung" unterstützte Experiment (bei dem Beobachter die Versuchsperson ist) schließlich aber das nur der Veranschaulichung eines „Gemeinten" dienende (nichtinduktive) phänomeno-

1 Sehr deutlich tritt dies z. B. bei O. Spengler hervor, der bei seiner Voraussetzung der vollständigen Gebundenheit des erkennenden Geistes durch die „Kulturseele", also auch ihres Verständnisspielraumes gar nicht mehr zeigen kann, wie er selbst (als Glied des spätabendländischen Kulturkreises) die fremden Kulturkreise verstehen kann, die er zu „verstehen" vorgibt. Vgl. „Der Untergang des Abendlandes II. Bd. S. 25 ff.

logische Experiment vorzudringen vermögen. Aber nicht minder ist die Erkenntnislehre und Metaphysik der Biologie, wie H. Driesch[1] sehr schön gezeigt hat, schon darin an unserer Frage interessiert, als nur die Angabe der Erkenntnismittel und der „Kriterien" für die Annahme von „Bewußtsein", „Empfindung", „Seelisches" überhaupt in der Reihe der Lebewesen uns lehren kann, wie weit sich je Bewußtsein, Seele usw. und deren Grundarten und Verknüpfungsformen über die Welt hin ausdehnten und wie in Kinder-, Tier-, eventuell Pflanzenpsychologie (als Teilen der selbständigen Entwicklungsbiologie) es zu erforschen sei[2]. Auch die Philosophie des Ausdrucks und des sog. Ursprungs der Sprache, ferner die Philosophie der Zeichen und Symbole (Semiotik), ist aufs innigste an unserer Frage interessiert. Schon die früher aufgewiesene Art und Weise, wie sich seit dem Vorgang des Descartes eine falsche mechanistische Metaphysik der organischen Welt mit einer falschen projektiven Einfühlungstheorie, die uns die „Erscheinungen" des Lebens durch projektive Einfühlung verständlich machen wollte (nachdem Leben als objektives Naturdasein mechanisch weg-erklärt war), gegenseitig zum Schein der Begründung der Wahrheit beider Lehren unterstützt haben, mag zeigen, wie tief unsere Frage auch in die höchsten ontischen Probleme der Philosophie hineinreicht.

Eine ganz selbständige Bedeutung aber hat unser Problem (sie bliebe als die wichtigste bestehen, wenn alle anderen der ebengenannten Interessen wegfielen) für den Menschen als Menschen selbst. Denn was überhaupt der Mensch dem Mensch zu sein vermag (oder auch nur möglicherweise einst zu werden) und was nicht — sei es in Liebe oder Haß, in Vereinigung und Verständigung jeder Art oder im Kampfe — was er noch zu „verstehen" vermag und wie er es vermag, was noch zu verstehen und was nicht zu verstehen, sondern nur noch zu „erklären"; in welchen Grundarten möglicher Gruppenbildung ferner er noch diese oder jene Daseins- und Erlebnisschichten des Nebenmenschen und Mitmenschen zu er-

1 Hans Driesch: „Philosophie des Organischen", 2. Aufl. S. die Schlußabschnitte.

2 Viel Gutes und Treffendes hierüber gibt neuerdings K. Koffka: „Die Grundlagen der psychischen Entwicklung," 1921, Verlag von A. W. Zickfeldt.

fassen und zu würdigen vermag, das Alles hängt doch davon ab, welcher Art letzter Seinsverkettungen zwischen Mensch und Mensch (in den verschiedenen Stufen der Daseinsrelativität des Menschseins selbst) und in letzter Linie der absoluten Daseinssphäre bestehen und bestehen können. Die Metaphysik des Wissens des Menschen vom Menschen, des möglichen „Habens" des Menschen — d. h. die Frage, wie die tief verborgenen ontischen und erkenntnismäßigen Beziehungsarten des Menschen zum Menschen dem Weltgrund eingeordnet sind und welcher Art von „Verkehr" des Menschen mit dem Menschen durch den Weltgrund und durch seine Vermittlung überhaupt möglich sind und welche nicht — das entscheidet allein im letzten Grunde, was der Mensch für den Menschen ist und bedeutet. Max Weber und Ernst Troeltsch vor allen haben in höchst dankenswerter Weise deskriptiv aufgeklärt, was die metaphysischen und religiösen Erkenntnissysteme — die diese Frage immer verschieden beantwortet haben — in der Geschichte für alle Soziallehren und realen Sozialsysteme bedeutet haben. Dagegen ist eine rein sachlich gerichtete Meta-soziologie nur sehr sporadisch[1] bisher unternommen worden, und wir zehren hier noch vielfach von den bloßen Erbgütern der historischen Religionen und Metaphysiken (z. B. Hegels, E. v. Hartmanns, Leibnizens metaphysischem Monaden- und Seelenindividualismus) — von Erbgütern, die nach meiner Meinung, so hoch sie zu achten sind, nicht mehr angemessen sind dem, was wir wissen oder doch noch eben gerade wissen können[2].

Der hauptsächliche Fehler der bisherigen Behandlung der Frage — dessen wir uns überdies selbst in der ersten Auflage dieses Buches noch da und dort anklagen müssen — bestand: 1. in der ungenügend klaren Scheidung der Probleme; 2. in der Verkennung der Ordnung, in der sie zu stellen sind; 3. in der mangelhaften systematischen Verbindung ihrer Lösungen.

1 Einiges sehr Gute bei N. Hartmann: „Metaphysik der Erkenntnis."

2 Wie fundamental unsere Frage ist für eine „Soziologie der Erkenntnis" wird das vom Kölner „Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften" zur Herausgabe projektierte Sammelbuch „Über Soziologie der Erkenntnis" in den von mir gegebenen Beiträgen zu zeigen suchen.

Was den ersten Punkt betrifft, so sind sechs Fragen zu unterscheiden, die bisher zu sehr zusammengeworfen worden sind. Ich zähle sie auf.

1. Welches Wesensverhältnis besteht zwischen Ich und Gemeinschaft überhaupt — sowohl im ontischen Sinne als im Sinne des Wesenswissens? Oder besser: Besteht hier ein Wesensverhältnis evidenter Zusammengehörigkeit (mit strenger Absehung vom Dasein irgendeines bestimmten zufälligen Ichs und einer zufälligen Gemeinschaft)? Oder besteht überall nur faktische Verbindung? Bestehen ferner verschiedenartige echte Wesensverknüpfungen zwischen den Vitalwesen „Menschen" und den Geist- oder Vernunftwesen „Menschen" oder ist eine dieser zwei Relationen nur eine „zufällige" usw.?

2. Die im strengen Sinne erkenntniskritisch-logische Frage: Welches Recht besteht, daß ein bestimmtes Individuum — am einfachsten — daß „ich" (d. h. der Schreiber dieser Zeilen) a) Existenz von bestimmter Gemeinschaft überhaupt, b) eines bestimmten anderen Ichs in Form eines Realurteils setze? Diese Frage wurde zum großen Schaden für die Förderung der Sache selten[1] geschieden von der Wesensfrage, deren Lösung schon gegeben sein muß, wenn diese Frage (sinnvoll) gestellt wird. Th. Lipps warf die erkenntniskritische Frage zu sehr mit den Fragen des Ursprungs und der psychologisch-empirischen Entstehung des Wissens von fremden „Ichen" zusammen, von denen beiden sie weitgehend unabhängig ist. Das ist heute bei O. Külpe, E. Becher und Anderen klar erkannt. So gut wie gar nicht erkannt ist aber, daß die Lösung dieser Frage über drei ganz andre Fragen noch gar keinen Aufschluß gibt: 1. Was ist das gegenständliche Realitätsmoment überhaupt und wie ist es wesensmäßig einem geistigen Subjekt als solchem gegeben? 2. Was ist psychische, resp. geistige Realität irgendeines Bewußtseinsich und eines Ich-, bzw. Selbstbewußtseins überhaupt (gleichgültig, ob es mein eigenes „Ich" sei oder das eines Anderen) im Unterschied von allem bloßen Bewußtsein „von" dieser Realität (und wie ist diese Realität gegeben)? 3. Wie ist und wodurch ist Realität eines fremden seelisch-geistigen Zentrums überhaupt ursprüng-

1 S. II. Teil.

lich gegeben — hinaus über bloßes Urteilswissen von einem fremden Bewußtseinsich und seiner Inhalte? Denn es ist eine große Täuschung aller Erkenntnistheorie (nicht nur jener der fremden Seele) zu meinen, es sei das Was- und das Gegebenheitsproblem von Realität selbst irgendwie gelöst, wenn man nur Kriterien dafür aufstellt, unter welchen Bedingungen, sei es einem im Sosein schon bestimmten Gegenstande (oder einem gegenstandsunfähigem Seienden, wie etwa „Akt", „Aktzentrum", „Persona") Realitas beizulegen oder umgekehrt der vor-gegebenen Realitas von Etwas (=X) ein bestimmtes Soscin beizulegen sei. Auch der extrem pathologische „Autist" (im Sinne der angeführten Fälle Bleulers z. B.) zweifelt urteilsmäßig nicht an dem Sachverhalt, daß fremde Bewußtseinssubjekte existieren und ist doch zeitweise jedes Realitätsbewußtseins seiner menschlichen Umwelt vollständig verlustig.

3. Das Problem des Ursprungs von Gemeinschafts- und Fremdbewußtsein überhaupt, d. i. das transzendentalpsychologische Problem des Wissens von fremden Ichen, das mit der Rechtsfrage der Urteilssetzung so wenig zu tun hat als mit dem Problem der empirischen sog. Entstehung und Entwicklung des Fremdbewußtseins im Ablauf eines Lebens vom Kind zum Erwachsenen. Hier handelt es sich vielmehr — wie bei allen echten „Ursprungs"fragen — um die Frage, an welcher Stelle in der Ordnung der „Fundierung" der Wissensintentionen (resp. der ihnen zuzuordnenden realgeistigen Akte der Person) das Bewußtsein von Gemeinschaft und anderen Ichen einsetzt, resp. welche Art Wissensakte je schon vollzogen sein müssen, wenn Fremdwissen einsetzt, also z. B. darum, ob Fremdichwissen am eigenen Ich gewonnenes Ichbewußtsein überhaupt voraussetzt (wir werden Ja! zu antworten haben); ob es auch Selbstbewußtsein im Ursprung voraussetze (wir werden Nein! zu antworten haben); ob es ferner Gottbewußtsein (im formalsten Sinne) entweder voraussetze, gleich ursprünglich mit ihm sei oder ihm in der Ordnung des Ursprungs folge (wir glauben, zeigen zu können — im Gegensatz zu Descartes —, daß es dem Gottesbewußtsein folge), ob Fremdichbewußtsein (im Sinne fremdgeistigen Ichs) ein Wissen um die Sphäre von Natura und ob ein Wissen um „Realitas" in

dieser „Sphäre" (also „reale Außenwelt") schon voraussetze, gleichursprünglich mit diesem Wissen sei oder dieses Wissen dem Fremdichwissen folge (wir glauben uns für „geistiges Ich", für das dritte Glied der Disjunktion entscheiden zu müssen). Nur das, was wir Bestand von „idealem Zeichensinn" überhaupt nennen können, werden wir als Voraussetzungsgegebenheit für die Aktualisierung des Aktes vom Fremdwissen fremder geistiger Subjekte zulassen. Dagegen wird es anders stehen mit der Frage nach dem Ursprung des Wissens um fremde vitalpsychische menschliche (resp. untermenschliche) Subjekte. Auch hier ist zu fragen: Ist dieses Wissen vorhergehend, gleich ursprünglich oder folgend dem Wissen um Natur (der Sphäre und der Realität nach)? Wir werden zu antworten haben, daß unser erstes Wissen um Natur selbst Wissen um Ausdruck von Lebewesen ist, also seelische Erscheinungen (die immer nur in Strukturzusammenhängen überhaupt gegeben sind) primär stets in Ausdruckseinheiten gegeben sind. Ist es ferner vorhergehend, gleichursprünglich oder folgend dem Wissen von (toter) Körperwelt? Wir werden „vorhergehend" zu antworten haben. So ist dem Primitiven ähnlich wie dem Kinde das Phänomen des „Toten" überhaupt noch nicht gegeben; alles Gegebene ist ein großes Ausdrucksfeld, auf dessen Hintergrund sich je gesonderte Ausdruckseinheiten abheben. Ist es ferner vorhergehend, gleichursprünglich oder folgend dem Wissen um organische Form (beim Menschen „Leib") und Allem, was mit ihr wesensmäßig mitgegeben ist (Umwelt, spontane Bewegung usw.)? Wir werden antworten: gleichursprünglich. Erst von der Ganzheit des „beseelten Leibes" geht die Differenzierung des Wissens in einer Richtung zum Leib-körper — in der andern zu einer „Innenwelt" des Mitmenschen.

Es wird damit klar sein, was wir mit „Ursprungsfrage" meinen. Alle so wichtigen Ursprungsfragen in der Erkenntnistheorie (im Unterschied von Erkenntniskritik, die es mit Rechts- und Kriteriumsfragen zu tun hat) haben das Eigene, daß sie zu stellen sind ganz unabhängig von bestimmten zufälligen Gegenständen des Wissens und nicht minder unabhängig von jeder bestimmten Phase der empirischen Entwicklung eines bestimmten konkreten Menschen in seinem Wissen um diese zufälligen realen Gegen-

stände (etwa der Genesis und Entwicklung des Wissens eines bestimmten Kindes um seiner Mutter seelische Existenz und ihres psychischen Lebens dem Gehalt nach). Die bloße Ordnungsgesetzlichkeit der Fundierung der auf eine Soseinseinheit von Gegenständen (z. B. Raum, Zeit, Körperdinge) gerichteten Akte schneidet eben jede „Phase" der empirischen Entwicklung eines Menschenwissens in der objektiven Zeit; sie schneidet auch interindividuelle Entwicklung durch vererbte Dispositionen. Sie hat nichts zu tun mit Ausdehnung, Einfachheit und Kompliziertheit dieses Wissens, nichts mit seiner Adäquation und Inadäquation (resp. Wissensfülle) erst recht nichts mit seinem ihm zugehörigen Urteil „Wahrheit" oder „Falschheit" (im materialen und formalen Sinn). Und doch ist die Ursprungsfrage die erkenntnistheoretische Frage katexochen — nicht aber die sog. Rechts- und Kriteriumsfrage, die es nur mit logischer Erkenntniskritik zu tun hat.

Zur Ursprungsfrage des Wissens um unsere psychische Mit-, Vor- und Nachwelt gehört auch die bisher kaum gesehene Fragenreihe, welche Ordnung des Ursprungs bestehe zwischen dem Wissen um die verschiedenartigen Wesensformen von Gruppen, die wir in der Wesenslehre der menschlich-sozialen Gruppen — wie ich sie schon in meinem Buche über Formalismus in der Ethik zu begründen begonnen habe — unterscheiden müssen, bestehe. So etwa läßt sich zeigen, daß das Wissen um Existenz und Sosein fremden Seelenlebens in der Gruppe vom Wesen „Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen" das Wissen um Existenz vom Sein und Sosein fremder Personen innerhalb der „Gesellschaft" bereits voraussetzt; daß das vermittelte Wissen um den Anderen, das in der Gruppenart der „Gesellschaft" stattfindet, das der Gegebenheit nach weit unmittelbarere Wissen, das wir von Anderen nur in der „Lebensgemeinschaft" (primär Familie) gewinnen können, wieder voraussetzt; daß aber auch dieses Wissen nur entspringen kann, weil wir auf sehr früher Kindheitsstufe, deren seelische Struktur der Struktur entspricht, die wir auch der Herde, Horde, Masse zuerkennen müssen, durch echte Einsfühlung und echte „Traditio" fremdseelische Inhalte und Funktionen unbewußt in uns auf-

nehmen (resp. Dispositionen für das Wiedererwachen dieser Inhalte und Funktionen) — Inhalte, die wir später oder die wir in anderer soziologisch-seelischer Gruppenstruktur als eben „Horde, Masse, Herde" hätten gar nicht aufnehmen können. Auch die Tiefenunterschiede des seelisch-geistigen fremden Subjekts, in die unser Wissen von Anderen einzudringen vermag, sind hier zu bestimmen. Sie enden im schlechthin inintelligiblen Sein der fremden Person, z. B. den nicht mehr „gegenstandsfähigen" Akten der Person (die im höchsten Falle nur mit- resp. nachzuvollziehen sind), ferner an der absolut intimen Inhaltssphäre fremdgeistigen Seins, die selbst der freie Akt freier Mitteilung des anderen Subjekts nicht mehr zu „geben" vermag. Auch die diesen absoluten Grenzen voranliegenden Tiefenunterschiede der Verstehbarkeit sind streng gebunden an die Formen der Gruppen (etwa Freundschaft, Kameradschaft, Bekanntschaft, dem Du-, Sie-, Ihr-, Er-verhältnis schon der Anrede; ferner je an Ehe, Familie, Heimat, Gens, Stamm, Volk, Nation, religiöse Gemeinschaft, Kulturkreis usw.). Und auch zwischen diesen Gruppen bestehen gesetzmäßige Ursprungsverhältnisse möglichen Wissens voneinander. Und wiederum bestehen solche Verhältnisse in den möglichen Wissensakten um die Vergangenheit überindividueller Gemeinschaft, wie sie in durch Blutserbe vermittelten Verständnisdispositionen, echter Traditio und bloßem historischen Verstehen durch Zeichen (Quelle, Monument usw.) gegeben sind.

Es ist diese Frage nach der Ursprungsordnung und Fundierungsordnung der Wissensakte um Gemeinschaft, die in ihrer Beantwortung auch fundamental ist für die Schichtenordnungslehre, die wir in der Ethnologie zwischen Kulturdenkmälern zu vollziehen suchen und dem ihnen entsprechenden geistig-seelischen Status der Gruppen, resp. ihrem besonderen Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Die Soziopsychologie und Psychosoziologie des primitiven Denkens[1], Wollens, Fühlens kann nach empirischer Feststellung des hier Wißbaren nur durch diese philosophische Ursprungslehre aufgehellt werden. Es war ein ganz tiefliegender Fehler der bisherigen philosophisch-er-

1 Diese treffende Unterscheidung hat H. L. Stoltenberg s. Soziopsychologie I. Teil. Berlin, Curtius 1914.

kenntnistheoretischen Bemühungen um unsere Frage nach dem Wissensursprung des fremden Ich, daß man häufig Lösungen gab, die z. B. nur für den gebildeten Nordeuropäer von heute auch nur in ernste Frage gezogen werden können — was, wie wir sehen werden, z. B. offensichtlich gilt für die ursprungsmäßig (also nicht nur „rechtfertigend" oder gar empirisch-psychologisch) gemeinte „Analogieschlußlehre", aber nicht minder auch für die Nachahmungs- und Einfühlungstheorie von Lipps und die rein assoziationspsychologische Reproduktionslehre B. Erdmanns. Man hielt daher häufig sich widersprechende Theorien für absolut geltend, die nur relative Geltung in Gruppenzusammenhängen bestimmter Struktur besitzen. Sieht man ihre relative und gruppenmäßig wie schichtenhistorisch (im Unterschied von chronologisch-historisch) nur begrenzte Bedeutung ein, so zeigt sich, daß der „Widerspruch" gar nicht besteht. So ist die Lipps'sche Theorie nicht einfach „falsch", sondern sie ist für die massenpsychologische Struktur annähernd richtig; die Analogieschlußlehre ist auch ursprungsmäßig, ja in gewissen Grenzen sogar empirisch-psychologisch für den Europäer in „Gesellschaft" und für die zur Gesellschaft gehörige „Wissenschaftsstruktur" nicht unrichtig.

Die Theorie, die ich im Folgenden entwickele, und „Wahrnehmungstheorie des fremden Ich" nannte, ist richtig auch nur für die Art, wie sich Menschen in der Lebensgemeinschaft gegeben sind. Aber aus dieser Relativierung mancher bisheriger Theorien folgt natürlich keineswegs, daß es überhaupt nur relative Theorien vom Ursprung des Wissens um das andere Ich geben könne. Es gibt vielmehr zweifellos auch eine absolute Theorie, die nur formal genug sein muß, um diese relativen Theorien als Teiltheorien für besondere Fälle von Wesensgruppierungen und Entwicklungsphasen der menschlichen Beziehungen in sich aufzunehmen.

4. Ganz verschieden von den bisher genannten Problemen ist nun jenes der empirischen Psychologie des Einzelnen (als Normal- und differentieller, resp. Pathopsychologie) und der empirischen Entwicklungspsychologie des Menschen als Gattungswesen in bezug auf Entstehung und Entwicklung des Wissens konkreter Menschen um konkrete psychische Mit- und Umwelten.

Daß rein auf sich gestellt die empirische Psychologie keinen Zugang besitzt zu den hier behandelten philosophischen Fragen, leuchtet sofort ein. Sie setzt ja schon bei Beginn jeder Untersuchung all dasjenige, was hier in Frage steht, in Form von naiver Setzung einfach voraus. Sie setzt voraus, daß es andere beseelte Menschen und Tiere tatsächlich gibt, die man in ihrem seelischen Sein auch erkennen könne. Sie setzt das genau im selben Sinne voraus, wie sie voraussetzt, es gäbe einen realen Abfluß von Erlebnissen in der objektiven Zeit, es gebe nicht nur die wesensmäßig immer nur je gegenwärtigen Erlebnisbewußtheiten, sondern auch reale gegenwärtige, vergangene und zukünftige Erlebnisse, die in diesen Erlebnisbewußtheiten eben (je mehr oder weniger „adäquat") zum „Bewußtsein", ferner stufenförmig zu innerer Wahrnehmung, Beachtung, Beobachtung gelangen. Sie setzt endlich die Mitteilbarkeit alles dessen voraus, was durch innere Wahrnehmung und Akt, — resp. Funktionsreflexion und was durch Beobachtung in unmittelbarer Retention der Erlebnisse festgestellt und dann in Urteilsaussagen gefaßt worden ist; und sie setzt voraus die „Verstehbarkeit" dieser Mitteilungen. Was innere Wahrnehmung sei, wie in ihr in einer Mehrheit von Akten strenge Identifizierbarkeit des wahrgenommenen Gegenstandes seitens einer Mehrheit von Wahrnehmenden möglich sei, das kann nicht die empirische Psychologie selbst feststellen; diese Feststellung ist Sache der Wesensontologie des Psychischen und der Erkenntnistheorie und -kritik der Psychologie. Dasselbe gilt für die Erkenntnis der Bedingungen „innerer Wahrnehmung" eines Psychischen und den Grenzen dieser Wahrnehmung und den Bedingungen ihrer Vorschiebbarkeit auf adäquatere Stufen. Wir bezeichnen dieses Problem als Problem des „inneren Sinnes". Nichts ist doch — so scheint mir — gewisser wie der Satz, daß es eine Wissenschaft von nichtidentifizierbaren Gegenständen überhaupt nicht geben kann. Die von Manchen versuchte Definition des Psychischen, es sei das, was je nur „Einem" gegeben sei, schlösse daher — wäre sie richtig — jede empirische Psychologie aus. Denn nicht nur in mehreren Akten des Einzelwesens muß das diesem Einzelwesen gegebene Psychische identifizierbar sein, sondern auch von einer Mehrheit von Personen. Nur eine realistische Psycho-

logie, in der der Gehalt der inneren Wahrnehmung vom Wahrgenommenen, d. i. dem real psychischen Bestande genau unterschieden wird, führt hinaus über die unmittelbare Bewußtseinsgegenwart. Man verkenne doch nicht, daß Bewußtsein als Solches, d. h. wesensgesetzlich nur Bewußtseinsgegenwart ist (auch wenn Gegenwarts-, Vergangenheits-, Zukunftsbewußtsein wieder als Teilinhalte in es eingeschlossen sind). Bemerken, Beachtung, Beobachtung, die — in dieser Ordnung sich voraussetzend — in der Ursprungsordnung der Wissensakte von Psychischem niemals das innerlich Wahrgenommene selbst, sondern nur das in Retention noch Gegebene betreffen können, können wiederum in Wesen und Leistungsgrenzen nicht von der empirischen Psychologie selber untersucht werden — die sich ja ihrer als Erkenntnismittel bereits bedient —; diese Fragen gehören der Erkenntnistheorie der Psychologie als Problem an. Ist die Selbstbeobachtung als Aktart an Ursprung früher, gleichursprünglich oder später als die Fremdbeobachtung (so wie etwa die innere Selbstwahrnehmung sicher „früher" ist als die innere Fremdwahrnehmung)? Oder ist sie nur ein analogisches Verhalten zu sich selbst, „gleich als ob man ein Anderer wäre[1]", wie schon Th. Hobbes — wie uns scheint — mit Recht gesagt hat. Und nicht minder ist die Erkenntnistheorie des Verstehens wieder Voraussetzung, nicht Klärungsobjekt der empirischen Psychologie. „Aussagen" der Versuchsperson über das, was sie etwa in experimentell unterstützter Selbstbeobachtung gefunden hat, müssen doch wohl vom Versuchsleiter zuerst „verstanden", ja mit-gedacht, nach-gedacht werden, bevor das Ausgesagte den Anspruch hat, die Feststellung einer „wissenschaftlichen Tatsache" zu sein. Nicht die empirische Psychologie kann dieses Verstehen dieses Mit- und Nachdenken klären: Es ist eine sozialerkenntnistheoretische Voraussetzung ihres Verfahrens.

Nur darum haben wir gegenwärtig keinerlei klare und sichere Vorstellungen über die Wesensgrenzen der Erkenntnis empiri-

1 Innere Beobachtung ist auch künstliche Unterbrechung des Lebensabflusses, d. h. ein Verhalten zur Erlebnisgegenwart „gleich als ob" sie schon fertig und vergangen wäre.

scher Psychologie, weil wir nur erste schwache Anfänge einer ontischen Eidologie der psychischen Realität und einer Erkenntnistheorie der Psychologie und der experimentellen Psychologie im besonderen besitzen. Die Frage z. B. der Wiederholbarkeit der psychischen Vorgänge in einer Mehrheit von Subjekten und die Frage, welche Grundarten von „Vorgängen" also überhaupt „wiederholbar" und experimentell wiederherstellbar sind und welche nicht, ferner in welchen Entwicklungsphasen des Einzelnen und der Gruppen noch Wiederholbarkeit möglich ist und in welcher Annäherung[1], muß doch wohl zuerst geklärt sein, wenn man die dauernden Erkenntnisgrenzen des induktiven Experiments einigermaßen übersehen will. Daß jeder Akt möglicher Beobachtung die Erschauung des Wesens der zu beobachtenden Tatsache voraussetzt, ist gegenwärtig noch entfernt nicht genügend anerkannt. Vor allem vermissen wir jede klare Einsicht über die ontischen Wesensgrenzen des gegenstandsfähigen Psychischen überhaupt. Das Ganze des noetisch-psychischen Seins ist ja nur zu einem Teile „gegenstandsfähig", und der gegenstandsfähige Teil des ganzen noetisch Psychischen ist selbst wieder nur zu einem sehr kleinen Teile (ohne wesensgesetzliche Veränderung seines Soseins) beobachtbar und wiederholbar; und wieder nur zu einem Teile ist das beobachtbare Psychische experimentell zielmäßig unter Leitung einer vorangegangenen Wesensanalyse seiner variierbaren Komponenten auch zu beeinflussen. Wir hören heute so häufig seitens derjenigen Experimentalpsychologen, die sich die experimentelle Erforschung der „höheren" Funktionen (des Denkens, Wollens, der religiösen Akte usw.) zum Gegenstande machen, es müsse „alles" geistig seelische Sein experimentell erforscht werden. Dem gegenüber ist festzustellen, daß der gesamte Inbegriff der noetischen Akte nicht etwa vermöge prinzipiell verschiebbarer Wissens- und Methodengrenzen, sondern seinem ontischen Wesen gemäß weder innerlich „wahrnehmbar", noch bemerkbar, beachtbar und beobachtbar — noch geschweige gar experimentell beeinflußbar ist und je sein kann: daß es also geradezu das der menschlichen Natur Wesentliche (im Unterschied vom Tier), nämlich die „Vernunft" selbst

1 Vgl. hierzu auch Koffkas vorher zitierte Arbeit.

ontisch verleugnen heißt, wenn man sagt: Mir soll nur als daseiend gelten, was experimentell zu erforschen ist. Alles, was experimentell zugänglich sein kann, liegt ausschließlich in den Grenzen des vitalpsychischen, zielmäßig automatischen Seins und Geschehens, d. h. unterhalb des Reiches der „freien" geistigen Personakte. Nur deren Wirkungen auf das vitalpsychische Sein und Geschehen einerseits, die Auslösebedingungen des Stattfindens geistig-personaler Akte bestimmten Wesens andererseits, liegen noch innerhalb des objizierbaren Seins, mit dem es experimentelle empirische Psychologie allein zu tun hat. Gewiß war es ein erheblicher Fortschritt, daß die neueste Psychologie angefangen hat, die Grenze des assoziativ mechanischen Schemas (und auf objektiver Seite des Benehmens- und Leistungsprinzips) zu erkennen, auf das sie noch H. Münsterberg festlegen wollte; daß sie in der „puren" Empfindung einen nur durch Absehen von den Aufmerksamkeitsdifferenzen und Wertvorgegebenheiten — sowie durch Absehen von den je verschiedenen Gestaltintentionen langsam eruierbaren hypothetischen Grenzgegenstand erkannte, der niemals „Faktum" ist; in der Assoziation nach Berührung und der durch Assoziationsdispositionen ermöglichten mechanischen Reproduktion aber nur eine wechselnd große Hemmungskomponente für den nach „Aufgaben", „Zielen" von Triebimpulsen oder Willensakten geleiteten automatischen Gang des Lebens der Seele erkannte. Aber sie gäbe sich meines Erachtens einer ganz groben Täuschung hin, wenn sie damit vermeinte, über das vital gebundene Seelenleben als mögliches Korrelat des „inneren Sinnes" hinausgekommen zu sein und bei der Erforschung des geistig-noetischen Seins angelangt zu sein. Hier liegt ein ganzes Seinsgebiet, das vielmehr überhaupt empirischer Psychologie (sei sie experimentell oder nicht) transintelligibel ist; und dies auf Grund seines ontischen Wesens; es ist nicht so, als ob in Noetik und Psychologie nur ein Unterschied der Methode oder des „Gesichtspunktes der Betrachtung" vorliege (wie etwa Windelband, Münsterberg, Natorp u. A. meinten). Entscheidend ist vielmehr hier zweierlei: 1. daß (geistige) Person qua Person überhaupt nicht objizierbares Sein ist, sondern genau wie der „Akt" (und Person ist nur zeit- und raumfreie Aufbauordnung

von Akten, deren seiende konkrete Ganzheit jeden Einzelakt mitbestimmt, deren Ganzheitsvariation ferner jeden Einzelakt mitvariiert, d. h., wie ich zu sagen pflege, Person ist „Akt-substanz") dem Dasein nach nur durch Mit-vollzug (Mit-denken, Mit-wollen, Mit-fühlen, Nach-denken, Nach-fühlen usw.) einer Seins-teilnahme fähiges Sein. Diese Seinsteilnahme allein tritt hier an die Stelle des Wissens um objizierbare wißbare Gegenstände und vermag es, da Wissen selbst nur eine Abart von Seinsteilnahme — nämlich die Seinsteilnahme am gegenstandsfähigen Sein—, „Bewußtsein" im subjektiven Sinne aber wieder nur eine Art des „Wissens" ist, nämlich das Wissen durch Reflexion auf den wissengebenden Aktgehalt. Ihrem Sosein und ihren noetischen Aktkorrelaten nach aber ist Person und ist ihre Noesis (ist „Geist") nur verstehbar. „Verstehen" ist also mindestens eine gleichursprüngliche originäre Quelle von Tatsachen und Anschauungsgegebenheiten, wie „Wahrnehmen" (also auch „innerliches" Wahrnehmen) —, das seinerseits in der Ursprungsordnung der Akte Voraussetzung ist für alle innere und Selbstbeobachtung. Das Verstehen ist keineswegs nur Fremdverstehen (etwa auf Grund des an mir selbst innerlich Wahrgenommenen). Es ist ebenso ursprünglich Selbst-verstehen. (Fremdverstehen ist nur das Verstehen, das „Vernehmen" zur Voraussetzung hat, d. h. Empfangen eines frei und spontan Ausgesagten, dessen Haben durch kein nur spontanes Wissen und Erkennen des Vernehmenden ersetzbar ist.) Verstehen ist ebensowohl als Akt-, wie als objektives Sinnverstehen die von allem Wahrnehmen verschiedene und keineswegs auf Wahrnehmen fundierte Grundart der Teilnahme eines Seins vom Wesen des Geistes am Sosein eines anderen Geistes — so wie Selbstidentifizierung und Mitvollzug die Grundart der Teilnahme an seinem Dasein ist[1]. Darum ist aber auch verstehende Psychologie als Erkenntnis konkreter Personen und konkreter Sinnzusammenhänge ihrer Noemata nicht etwa bloß methodisch ver-

1 Ist Gott als Person gedacht, so ist Wissen um diese Person ebensowenig als Gegenständliches denkbar, sondern nur als cogitare, velle, amare „in Deo", d. h. als Mitvollzug des göttlichen Lebens und „Vernehmen" seines Wortes, durch das er sein Dasein als Person allererst selbst bezeugt. (Vgl. „Das Ewige im Menschen" I.)

schieden von aller Psychologie gegenstandsfähigen psychischen Realseins, sondern ontisch; und es ist falsch zu meinen, die experimentelle beobachtende Psychologie könne in irgendeinem Stadium ihrer Entwicklung das leisten, was verstehende Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften leisten will. — Es ist aber nun zweitens entscheidend, daß Person und Geist ein Seiendes darstellen, das seinem Wesen nach allem spontanen Erkennen (im schärfsten Gegensatz zum toten Sein und zu allem „Vitalem") transintelligibel ist, da es ja in ihrem freien Ermessen liegt, sich vernehmbar zu machen und sich zu erkennen zu geben — oder nicht. Personen können eben — schweigen und ihre Gedanken verschweigen. Und das ist ein ganz Anderes als bloß nichtreden. Es ist ein aktives Verhalten, durch das sie ihr Sosein allem spontanen Erkennen im beliebigen Maße — ohne daß damit ein automatisch sich einstellender Ausdruck und dessen Erscheinung am Leibe notwendig verknüpft zu sein braucht — selbst verbergen können[1]. Die gesamte Natur kann nicht „schweigen". Natur ist darum mit Einschluß des Seelisch-Vitalen, das ja stets ein streng eindeutiges Parallelglied in den leiblich physiologischen Vorgängen hat, wenigstens prinzipiell spontan erkennbar.

Der empirischen Psychologie sind also für unser Problem engste Grenzen gezogen.

5. Eine vollständige Theorie über die Erkenntnis von Gemeinschaft und fremdem Ich (Realich, Seele) müßte nun aber auch die Metaphysik dieser Erkenntnis und damit auch die Wirkverhältnisse von Seele auf Seele (Geist- und Vitalseele) mitenthalten. Es ist meines Erachtens irrig, wenn E. Becher[2] meint, man könne die erkenntnistheoretische Frage (die er überdies der nur erkenntnislogischen und kritischen gleichsetzt) ganz und gar loslösen von

1 Selbstverstehen — im Ursprung die Voraussetzung dafür, daß eine Person einer andern zu verstehen geben kann (durch Sichwahrnehmbarmachen und Sichvernehmenlassen), was sie ist, denkt, will, liebt usw. — ist sogar in hohem Maße an die Technik des Schweigens geknüpft. Darum das „sanctum silentium" in so vielen religiösen und metaphysischen Gemeinschaften (Buddhisten, christlichem Mönchstum, Quäkern usw.). Vgl. hierzu die schöne Studie von Odo Casel. O. S. B. über das „sanctum silentium" innerhalb der antiken Mysterien (Bonner Dissertation).

2 S. C. Becher: „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften" S. 283 u. d. F.

der metaphysischen Frage. Das ist zwar methodisch notwendig und möglich, aber sachlich undurchführbar. Ich gebe ein Beispiel, um das Gesagte zu exemplifizieren. Der strenge epiphänomenalistische Parallelismus, der alles psychisch Reale und jeden psychischen Kausalzusammenhang leugnet, müßte z. B. folgerichtig auch für jede über den Bewußtseinsaugenblick hinausreichende Selbsterkenntnis nicht minder einen „Analogieschluß" als „Rechtfertigung" (wenn auch nicht Erkenntnisquelle) annehmen, als ein solcher von E. Becher angenommen wird für die Rechtfertigung der Existenzannahme fremden Bewußtseins. Die „wahren", alle epiphänomenale Bewußtseinsgegebenheiten vermittelnden kontinuierlichen Kausalketten physischer Art wären doch bei intra- und interindividueller Kausalität sozusagen nur verschieden lang. Der idealistische oder streng monistische Parallelismus müßte ontische und phänomenale Telepathie erwarten lassen, der letztere wenigstens die Erscheinungen der Telepathie, und beide Lehren würden es geradezu zum immerwährenden „Wunder" machen, daß normaliter immer physische Realvermittlung im menschlichen Fremderkennen stattfindet. Eine Analogieschlußlehre zur „Rechtfertigung" würde beiden metaphysischen Annahmen nicht entsprechen; denn diese geht immer davon aus, daß uns primär von Anderen nicht das konkrete Ganze des beseelten Leibes (wie z. B. W. Wundt ganz folgerichtig zu seinem Parallelismus lehrte), sondern primär nur die „physischen Zeichen" am Leib-Körper gegeben seien. Auch E. Bechers eigene metaphysische Annahme eines überindividuell Psychischen scheint mir mit seiner Analogieschlußlehre nicht sinnvoll kompatibel. Wozu ein Analogieschluß vom physischen Zeichen aus (nicht im Sinne der psychologischen Ursprungsfrage dieses Wissens, als welche er sich auch bei Becher verstehen ließe, sondern zur „Rechtfertigung"), wenn ein direkter Konnex zweier Ichsubstrate über das „überindividuelle Psychische" hinweg metaphysisch wahrscheinlich sein soll? Die (überlieferte) Analogieschlußlehre entspricht eben nur als erkenntnistheoretisches Pendant einer ganz bestimmten Metaphysik: der Cartesianischen, Lotzeschen dualistischen Substanzenlehre und Wechselwirkungslehre ohne Annahme eines überindividuellen Psychi-

schen. Und analog ist es für alle erkenntnistheoretischen Idealisten (H. Rickert, Husserl u. A.) entweder ein „ungerechtfertigtes" Wunder, daß Realität des fremden Ich überhaupt angenommen wird (wenn nämlich das Ich als in sich selbst, nicht erst durch seinen empirischen Inhalt oder die Leibbeziehung als individuiert gilt — denn aus Bewußtseinsidealismus plus dieser Annahme müßte eigentlich der Solipsismus folgen), oder es ist das ungerechtfertigte Wunder, daß im Gesamtgehalt des „Bewußtseins überhaupt" (das ja auch das je individuelle Ich noch als gegenständlichen Inhalt haben soll) es überhaupt individuelle Ichzentren gibt, die von ihrer Existenz erst noch besondere Kenntnis nehmen müssen.

Diese Beispiele sollen hier nur zeigen, daß in unserer Frage zwischen erkenntnistheoretischer und metaphysischer Lehre eben doch eine logische Stileinheit bestehen muß und daß es nicht angeht, anzunehmen, es sei hier jede Erkenntnistheorie mit jeder Metaphysik kompatibel. Da wir aber in letzter Linie alles „Wissen" selber noch metaphysisch verständlich zu machen haben, so ist die Metaphysik des Fremdwissens sogar die einzige abschließende Lösung unserer Frage. Freilich hängt sie dann mit dem Leib-Seeleproblem zu eng zusammen, daß sie sich von ihm gar nicht trennen läßt. Aber da unsere Methoden eben den Sachen zu folgen haben und nicht die Sachen den Methoden und Wissenschaftsfächern, so ist dieser für alle Philosophie so schwierige Umstand der sachlichen Untrennbarkeit der Fragen eben unumgänglich.

Um so wichtiger ist, sich über die Sachordnung der Probleme ganz klar zu sein, deren Verfolg zu dieser abschließenden Lösung der Frage allein den Weg weisen kann. Diese Ordnung aber ist (wie unseres Erachtens bei aller Metaphysik — oder besser bei allen Metascienzen) die folgende: Gemeinsame Grundlage sowohl der erkenntnistheoretischen als der metaphysischen Untersuchung muß sein erstens die eidologische daseinsfreie Erkenntnis des Wesensverhältnisses von Ich und Gemeinschaft überhaupt; zweitens die genaue Eruierung des Tatbestandes in der natürlichen Weltanschauung. Auf sie folgt unmittelbar die erkenntnistheoretische Ursprungsfrage des Wissens ums fremde Ich, und auf diese Frage folgt die erkenntniskritische Rechtferti-

gung dieses Wissens im Falle empirischer Erkenntnis. Erst wenn Beides erledigt ist, kann und soll die verstehende und beobachtende Psychologie gehört werden.

6. Das Problem von Individuum und Gemeinschaft und dasjenige vom „Ich" und „Anderen" als seelischer Subjekte ist endlich auch in fundamentalstem Sinne ein Wertproblem, sowohl ein ethisches Problem als ein Rechtsproblem. Gibt es doch eine ganze Reihe von Philosophen, die sogar von dieser Seite her die Existenz fremder personaler Subjekte überhaupt erst zu rechtfertigen versucht haben — und die jede andere Existenzsetzung derselben erst als abgeleitet von dem Gegenstand der Idee eines „verantwortlichen Wesens" überhaupt ansehen. Am einseitigsten, klarsten und schärfsten hat schon J. G. Fichte die Frage von dieser Seite aufgenommen. Er argumentiert etwa so: Aus einem ursprünglichen Pflichtbewußtsein, resp. reinem Sollensbewußtsein (das ihm mit Kant die Voraussetzung aller Werterfassung und aller praktischen Entscheidungen nicht nur, sondern auch aller theoretischen Bejahung und Verneinung von Sachverhalten ist im Sinne seiner Deutung des „Primates der praktischen Vernunft vor der theoretischen") als dem Kern und Wesen des reinen „Ich" ist zu „fordern", daß es auch fremde Ichsubjekte geben müsse, „gegen die" „ich" (irgendwelche) Pflichten haben kann. Jede theoretische Einsicht über die Existenz des fremden Ich sei von dieser praktischen Evidenz meines, aller theoretischen Existenzsetzung vorhergehenden Pflichtbewußtseins abhängig. Dieser Gedanke J. G. Fichtes ist neuerdings besonders von H. Münsterberg[1] wieder sehr ernstlich aufgenommen worden. Auch für Münsterberg beruht unsere primäre Überzeugung von der Existenz fremder Personen weder auf Schluß noch auf Wahrnehmung oder Einfühlung und Nachahmung usw., sondern auf einem Akt der „Anerkennung" (im ethisch-praktischen Sinne) und „Würdigung" der fremden Person als Ausgangspunkt (X) freier Akte möglicher Gegenanerkennung und Gegenwürdigung. Sowohl der Gegenstand „Natur", als der Gegenstand des „Psychischen" (als des Restes der jeweils noch nicht zu „Natur" vergegenständlichten Bewußtseinsgegebenheit, welcher Rest nur „Einem" gegeben ist) hat diese An-

1 H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie. I. Teil.

erkennung und Würdigung fremder verantwortlicher Willenssubjekte schon zur Voraussetzung.

Als eine primär ethische Theorie des fremden Ich ist auch die Ansicht A. Riehls zu bezeichnen, der die Überzeugung von der Existenz des fremden Ich aus der „Sympathie" verstehen möchte[1]. Auch H. Cohen steht dieser Grundansicht nicht so ferne, wenn er die Existenz der „Personen" überhaupt aus der Anerkennung eines Menschen (sofern dieser bloßer Naturgegenstand ist) als öffentlich rechtlicher Person überhaupt erst herleitet, so daß eine Person so lange (auch als intime, sittliche, religiöse Person) als nichtexistent zu gelten hätte, bevor sie nicht als sogeartete „juristische Person" anerkannt ist[2].

Diese exklusiv ethischen oder gar juristischen Theorien müssen auf alle Fälle abgelehnt werden. Sie stellen die pure Umkehrung dar der antik-platonischen und aristotelischen Gleichsetzung des „Guten" mit dem „Da-seienden" (omne ens est bonum), des positiven Wertgrades mit dem Seinsgrade — eine Gleichsetzung, die sich z. B. in dem griechischen Worte ἐσθλός (der Edle und Freie), d. h. der, der „ist", so plastisch darstellt. Die Einseitigkeit und Verkehrtheit beider Lehren haben wir andernorts abgelehnt und unsere Ablehnung begründet (s. Formalismus in der Ethik). Diese Ablehnung darf aber den relativen Wahrheitswert dieser beiden Lehren nicht übersehen lassen.

Ich sehe ihn darin, daß, obzwar das Dasein der Person in der ontischen Ordnung notwendig ihrem Wert vorhergeht, mit ihrem So-sein (als Individuum) in dieser Ordnung aber gleichursprünglich ist, in der Ordnung für uns (πρὸς ἡμᾶς) es in der Tat die Wertgegebenheit der Person ist, die zwar nicht ihrer Daseinsgegebenheit — wie unsere ethische Lehre will —, wohl aber ihrer So-seinsgegebenheit in der Ordnung vorhergeht. Daß die Wertgegebenheit der Person der Daseinsgegebenheit überhaupt vorhergehe (nicht nur ihrer Soseinsgegebenheit), ist wesensgesetzlich unmöglich, da es daseinsfreies Wertsein nicht geben kann — weder in der Sphäre der Gegebenheit, noch in der Sphäre des

1 S. A. Riehl: „Kritizismus", Bd. 2. vgl. O. Külpes Kritik in seinem Buche „Die Realisierung" 2. Bd.

2 H. Cohen: „Ethik des reinen Willens."

Seins. Und dies gilt um so mehr, wenn der weitere Irrtum noch hinzukommt, die Wertgegebenheit, die alles ideale Sollen und erst recht alle „Anerkennung" idealen Sollens schon fundiert, erst auf die Akte der Anerkennung und Würdigung gründen zu wollen. Dieser Akt der „Anerkennung und Würdigung" träfe doch vollständig ins „Leere", wenn ihm nicht Persondasein von etwas (X) und Wertsein dieses Daseienden bereits vorgegeben ist.

So wenig aber die Person (als „freies" sittlich verantwortliches Aktzentrum) vor ihrem Dasein nur „gälte" und „Anerkennung" verdiente, oder auch nur vor ihrem Dasein so „gegeben" wäre, so ist doch Eines an dieser Theorie ganz richtig: Daß nämlich aus den puren Wertverhältnissen und ihren entsprechenden Wertverhaltungsbeziehungen zwischen Personen eigene (d. i. autonome) und von den (theoretischen) Seinsgründen unabhängige emotionale Wissensevidenzen für das Wertsein (und darum auch für das Dasein[1]) fremder Personen und Gemeinschaften solcher erwachsen. D. h. es wäre in der Tat ein großer Irrtum, zu sagen, daß etwa ein nur rein fühlendes, liebendes und hassendes und wollendes Wesen (ohne jede Spur von theoretischem, d. i. gegenstandsfassendem Verhalten) überhaupt keinerlei Evidenz vom Dasein fremder Personen besitzen könnte. Auf den indirekten Wegen des Wesenszusammenhangs, der Dasein und Wertsein (resp. Daseinsurteil und Werthalten) notwendig aneinanderkettet, vermöchte ein solches (fingiertes) rein wertendes und praktisches Wesen sehr wohl auch Dasein dessen festzustellen, dem gegenüber es Verantwortung, Pflicht, Sympathie hat. Das sittliche Bewußtsein für sich allein ist in der Tat eine indirekte, nicht aber eine direkte, geschweige gar eine primäre „Gewähr" nicht nur für mögliches Wertsein, sondern auch für das Dasein fremder Personen. Nicht nur dieser oder jener sittliche Akt, sondern alle sittlich relevanten Akte, Erlebnisse und Zustände — soweit in ihnen die Wesensbeziehung auf andere sittliche Personwesen intentional eingeschlossen ist (Schuld, Verdienst, Verantwortung, Pflichtbewußtsein, Liebe, Versprechen, Dank usw.) — weisen in der Tat schon von sich aus kraft ihrer Aktnatur auf

1 Insofern eben zu jedem Wertsein von Etwas auch ein Dasein desselben Etwas notwendig „gehört".

fremde Personwesen hin — ohne daß darum diese fremden Personen schon in der zufälligen Erfahrung müßten vorher gegeben sein; ohne daß man vor allem zur Annahme berechtigt wäre, es seien diese Akte — wir nennen sie wesenssoziale Akte — erst in tatsächlichem Verkehr des Menschen mit dem Menschen entsprungen und entstanden. Gerade diese Akte und Erlebnisse zeigen vielmehr bei genauerer Untersuchung, daß man sie nicht auf eine Zusammensetzung einfacherer vorsozialer Akte und Erlebnisse plus zufälliger Erfahrung anderer Menschen zurückführen kann. Sie zeigen, daß schon dem essentiellen Bestande des menschlichen Bewußtseins nach jedem Individuum die Gesellschaft auch irgendwie innerlich gegenwärtig ist und daß der Mensch nicht nur Teil der Gesellschaft ist, sondern auch die Gesellschaft als Beziehungsglied ein wesentlicher Teil von ihm; daß das Ich nicht nur ein „Glied" des Wir ist, sondern auch das Wir ein notwendiges Glied des Ich[1]. Ja, man wird fragen müssen, ob diese wesensmäßige Hinordnung des individuell-singulären Ich auf mögliche Gemeinschaft nicht auch eine mehrfach qualifizierte sei, so daß vor und unabhängig von aller zufälligen empirischen Kenntnisnahme und unabhängig von aller faktischen Wechselwirkung der Menschen untereinander die Hinordnung auch auf eine Mehrheit wesensverschiedener Gruppenarten und gemeinsamer Gruppenwerte durch rein immanente Untersuchung und Erkenntnis des wesenhaften Aktbestandes jedes Ich aufgefunden werden könnte. Als ein Spezialfall dieser Gemeinschaftsarten, zugleich aber als grundlegende und oberste Bedingung für die ideale Möglichkeit des Stattfindens aller anderen läßt sich die Gemeinschaft jeder Person mit Gott als der Person der Personen herausstellen — gegründet in den religiösen Akten der Gottesliebe, Gottesehrfurcht, Gottesfurcht, Verantwortlichkeit und Mitverantwortlichkeit „gegenüber" Gott, Schuldbewußtsein, Dankbarkeit usw. angesichts Gottes[2]. Es ist — insbesondere — die ethische Evidenz der ob-

1 So hat einmal J. Plenge diese meine Ansicht glücklich formuliert. Siehe J. Plenge: „Über christlichen Sozialismus".

2 Die Wesenskriterien für den „religiösen Akt", d. h. die Kennzeichen, bei deren Gegebenheit Liebe, Furcht, Dankbarkeit „religiösen" Charakter haben, habe ich eingehend entwickelt im „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd.

jektiven Verbindlichkeit von Akten des Versprechens überhaupt, die ohne Rekurs auf Gott als Gegensubjekt eines, allen anderen im Ursprung vorhergehenden Personverhältnisses überhaupt nicht verständlich ist. Und es ist ferner klar, daß je nach der Art wie in einer bestimmten religiösen Gottes- und Weltanschauung diese Sozial- und Gemeinschaftsbeziehung zum höchsten Wesen angeschaut, gefühlt und gedacht ist, auch alle andersartigen ethischen Verhältnisse der Person zur Menschengemeinschaft und ihren Grundarten (auch zur untermenschlichen lebendigen Natur) grundverschieden sich gestalten müssen. Dieser oberste Grundsatz zu aller Religionssoziologie und religiösen Gottes- und Weltanschauungslehre ist nicht der historischen Erfahrung entnommen; vielmehr muß diese Erfahrung unter seiner Leitung und Führung analysiert werden, um die inneren notwendigen Sinnzusammenhänge zwischen religiösen Systemen und Systemen der sozialen Gemeinschaft jeder Art zu eruieren[1]. Wie jeder Erkenntnistheorie des fremden Ich nach Vorhergesagtem eine bestimmte Metaphysik der ontischen Sozialbeziehungen entspricht, so entspricht auch beiden wiederum ein ideal zugehöriges System der Sozialethik und ein ideal zugehöriges religiöses System (oder antireligiöses System).

Es führt auch hier in große Irrtümer, wenn man z. B. in der Art der südwestdeutschen Schule die Wertprobleme von den Daseinsproblemen ganz unabhängig behandeln will, — so, als ob jede beliebige Überzeugung über das metaphysisch-ontische Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft mit jeder Wertlehre über das Verhältnis von Wert der Person zum Wert der Gemeinschaft vereinbar sei. Man frage sich doch etwa ernstlich, ob es möglich ist, zugleich die metaphysische substantiale Existenz der Geistperson zu leugnen (wie Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Hartmann usw.), sie also als Modus oder Funktion eines und desselben unendlichen Geistes anzusehen und zugleich ihr etwa im Sinne des Wertpersonalismus und Individualismus einen Vorzugswert vor

1 Eine konkrete Schilderung dieser Beziehungen zwischen christlichen Kirchen, Sekten und sonstigen innerhalb der Gruppen hat in ausgezeichneter Weise E. Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" entwickelt.

dem Ganzen der Gemeinschaft zu geben, dessen Glied sie ist. Oder umgekehrt: diese substanziale Existenz zu behaupten, zugleich aber Wertsozialist zu sein im Sinne der Behauptung, daß die Person ihren Wert erst durch das Verhältnis empfange, in dem sie zum Ganzen einer Gemeinschaft (etwa ihrem „Gesamtwillen") stehe (z. B. W. Wundt). Der pluralistische Materialismus und das Wertsystem des Kampfsingularismus (zu dem z. B. auch der Marxistische Klassenkampf „Sozialismus" gehört[1]) entsprechen genau so notwendig einander wie sich entsprechen der Harmoniesingularismus und Wertindividualismus (z. B. des englischen klassischen Liberalismus) und das System des Deismus; oder wie sich entsprechen Monismus, Pandaimonismus, Pantheismus aller Art und das Wertsystem des echten (organischen) Sozialismus (d. h. das singuläre Individuum ist für das „Ganze" da); und wie sich entsprechen der personalistische Solidarismus mit dem Theismus (unserer These gemäß, wonach Person und das Ganze selbständig und füreinander da sind, aber niemals nur füreinander, sondern beide zugleich für Gott als Person und erst „in" Gott auch ihrerseits füreinander).

Nicht minder entsprechen sich im Sinne der Sinnzusammengehörigkeiten, welche die reine apriorische Weltanschauungslehre feststellt, die erkenntnistheoretischen und ethischen Gedankensysteme. Die uralte „Kontrakttheorie", die historisch aus der Schule Epicurs hervorgewachsen ist, entspricht z. B. genau der Analogieschlußlehre und der Lehre von der Subjektivität der Qualitäten und Formen (samt zugehörigem Nominalismus der Begriffe). Denn kann ich irgendeinen Bewußtseinsinhalt, z. B. das Blau dieses vor mir liegenden Bleistiftes mit einem anderen Menschen identisch gemeinsam wissend haben — nicht erst so also, daß es „zwei" Blau gäbe, die nur gleichartige Wirkungen eines qualitätslosen Dinges auf meine und des Andern Sinnesnerven und Seele sind, so entfällt ja schon der Analogieschluß für „jeden" fremden Bewußtseinsinhalt.

Diese und ähnliche „Zusammengehörigkeiten" müssen also wohl

1 Ganz klar ist noch dieser Wesenszusammenhang auch historisch ausgeprägt bei Demokrit, Epicur, Lucretius Carus, die Natur wie Gesellschaft auf Kraft und Stoß letzter Elemente zurückzuführen — ferner bei T. Hobbes.

geachtet werden. Auch die systematische Philosophie bedarf eben zu ihrem Fortschritt zwar nicht notwendig der chronologisch vorschreitenden „Geschichte der Philosophie", wohl aber der reinen und angewandten philosophischen Weltanschauungslehre, die — ohne über Wahrheit und Falschheit etwas auszusagen — die wesensgesetzlich notwendige Ideenzusammengehörigkeit der Teile philosophischer System-typen einer selbständigen Untersuchung unterzieht.

Die Lehre vom Stufenreich der Sympathie, von Einsfühlung bis zur akosmistischen Personliebe, würde vollständig ausgebaut, uns auch erst philosophisch zu durchleuchten vermögen alles das, was in der Geschichte von Sitte, Brauch und Recht von den Primitiven bis zur Gegenwart mit dem großen Problem „solidarischer Haftung", Ursprung und Lösung je neuer Solidaritäten (Assoziation und Dissoziation der Gruppen) zusammenhängt. Die verschiedenen Systeme der Blutrache z. B. sind in ihrer Entwicklung bis zum staatlichen Strafrecht allesamt auf verschiedene Strukturen sympathetischen Verhaltens gegründet[1]. Ihre Geschichte ist eine fortlaufende Auflösung älterer Einsfühlungen bis zu immer mehr distanziiertem Mitgefühl und schließlich zur Gleichgültigkeit[2]. Die „Expansion" der Sympathien und die qualitative Erhebung und Vergeistigung der Sympathien (in positivem Liebes- und negativem Haß-Sinne) bedeutet immer zugleich neue Bindung und neue Lösung solidarischer Gruppeneinheiten. Auch die wechselnden sozialphilosophischen Theorien der Gesellschaft selber müssen in

1 Daß der zur Konstitution der Idee der Strafe notwendige Vergeltungsgedanke und -Impuls auf keine Weise hergeleitet werden könne aus der Sympathie eines Dritten mit dem Racheimpuls des widerrechtlich Geschädigten, habe ich im „Formalismus in der Ethik" gezeigt. Vgl. auch meine Abhandlung über „Reue und Wiedergeburt" in „Vom Ewigen im Menschen", I. Bd.

2 Der „Fremde" kann geradezu (als Phänomen) definiert werden als der Mensch, im Verhältnis zu dem ursprüngliches Mit- und Nachfühlen seiner in Ausdruck (Tracht, Kleidung) unmittelbar (also ohne „Deutung", „Nachdenken", „Schluß") zutagetretenden Erlebnisse nicht mehr möglich ist. Diese „Unsicherheit" ihm gegenüber (die dem natürlichen Gemeinschaftswesen schon der fremde Dialekt bereitet) läßt ihn — solange Geist und Gemüt vorwiegend gemeingebunden sind — so leicht als „Feind" empfinden, auf alle Fälle als den Gemeinschafts-„Anderen", d. h. einen solchen, der an der identisch gemeinsamen „Sinnwelt" der betreffenden Gemeinschaft nicht mehr teil hat.

ihren Teilwahrheiten aus dem vorhergehenden Wechsel der Sympathiestrukturen erkannt werden. Die Kontrakttheorie z. B. ist ursprünglich sicher fundiert im Fremdheitsempfinden zu dem sozialen Gegenüber, mit dem man es zu tun hat (genau wie die Lehre vom Analogieschluß als psychologische Lehre). Wahrscheinlich ist sie zuerst überall da entstanden, wo eine Bevölkerung eines Gebietes oder einer geschlossenen „Landschaft" in höherem Maße durch äußere Ansammlung (Einwanderung usw.) wuchs als aus ihrem eigenen Blute. So wird sie schließlich die „Gesellschafts"theorie *κατ' ἐξοχήν*. Ebenso klar ist, daß umgekehrt die Lehre des Aristoteles, es sei *ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*, welche durch die an ihn und die Philosophie der Stoa anknüpfenden kirchlichen Naturrechtslehrer zu der Lehre eines „ursprünglichen Gattungsinstinktes" fortgebildet wird, der den Menschen schon vor aller Erfahrung und vor allen „Versprechungen und Verträgen" sittlich und rechtlich an die Gemeinschaft binde, nur eine Formalisierung und Erweiterung darstellt der erkenntnismäßigen und moralischen Beziehungen der Menschen, die in der Form der Lebensgemeinschaft (soweit sie Blut, Tradition, Landschaft und natürliche Sprache, „natürlich" im Gegensatze zu personal geformter Bildungssprache, zusammenschließen) bestehen, auf das Verhältnis zur gesamten Gattung. Als universal geltenwollende Theorien müssen daher beide Lehren abgelehnt werden.

### *II. Die Du-Evidenz überhaupt.*

In meinem Buche „Formalismus in der Ethik" habe ich an dem Gedankenexperiment des (erkenntnistheoretischen) „Robinson" d. h. eines Menschen, der nie Wesen seinesgleichen oder Zeichen und Spuren von ihnen irgendwelcher Art wahrgenommen oder sonstwie von der Existenz solcher Wesen Erfahrungen gemacht hätte, die Frage vorgelegt, ob ein solcher „Robinson" ein Wissen um die Existenz von Gemeinschaft und analogischer geistig-psychischer Subjekte wie er selbst ist, haben könne oder nicht; und ob er noch wissen könne, daß er zu solcher Gemeinschaft „gehöre". Ich bejahte beide Fragen und behauptete, es würde ein solcher „Robinson" nie denken: „Es gibt keine Gemeinschaft und ich gehöre zu

keiner; ich bin allein in der Welt"; es würde ihm auch nicht die Wesensanschauung und die Idee einer Gemeinschaft schlechthin fehlen; sondern er würde denken: „Ich weiß, daß es Gemeinschaft gibt und daß ich zu einer (oder mehreren) gehöre; aber ich kenne nicht die Einzelwesen, die sie ausmachen und die empirischen Gruppen solcher, aus denen die überhaupt existierende Gemeinschaft zusammengesetzt ist". Ich habe im „Anhang" zur ersten Auflage dieses Buches (das vor dem „Formalismus" erschien) diese beiden Fragen: Wesenswissen um Gemeinschaft und um Du-Existenz überhaupt und Wissen um die zufällige Existenz eines Gliedes von Gemeinschaft, resp. einer bestimmten historischen Gemeinschaft noch nicht genau unterschieden. Nachdem ich in allen meinen Vorlesungen seit der 1. Auflage des Formalismus meine Lehre stets mit der schärfsten Unterscheidung dieser beiden Fragen und der Antworten auf sie vorgetragen habe, durfte es mir nicht ein Tadel und Vorwurf, sondern eine besondere Freude sein, in dem 1920 erschienenen Buche Johannes Volkelts: „Das ästhetische Bewußtsein" (C. H. Beck, München) gleichfalls eine „ursprüngliche Gewißheit vom Du", ja „einen Wesenszusammenhang der Gewißheit des Ich von sich selbst und vom Du" (S. 117) in aller Reinheit anerkannt zu sehen. Freilich ist J. Volkelts Begründung seines Satzes eine ganz andere als diejenige, die ich schon im „Formalismus" gab und erst recht als die etwas ausführlichere, die ich hier vorlege. Volkelt spricht von einer „intuitiven Gewißheit" — wie er sie in seinem Buche „Gewißheit und Wahrheit" (1918 S. 539) in ihrer Wesensallgemeinheit genauer charakterisiert hat, von einem „unmittelbaren Erfassen von etwas Unerfahrbarem". Da ich Volkelts erkenntnis-theoretische Grundlehren in keinem Punkte (und auch nicht in seiner Lehre von der „intuitiven Gewißheit") teile und insbesondere ein „unmittelbares Erfassen von etwas Unerfahrbarem" nicht annehmen kann, ja diese Lehre als einen objektivistischen Dogmatismus ansehen muß, dessen Folgen gar nicht abzusehen wären, hat es wenig Zweck, mich hier mit ihr kritisch auseinanderzusetzen. Nach meinem Formalismus hat die Evidenz und die nur der zufälligen, beobachtenden, induktiven „Erfahrung" gegenüber allerdings auch objektiv und subjektiv apriorische Evidenz des Robinson von der Existenz

irgendeines „Du" überhaupt und seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft eben doch eine bestimmte Anschauungsgrundlage — nämlich das bestimmte und wohlumgrenzte Leer-bewußtsein resp. Nichtdaseinsbewußtsein (im Sinne zufälligen Daseins eines vorgegebenen echten Wesens) für emotionale Akte, wie sie z. B. die Akte in den „echten" Arten der Fremdliebe darstellen; für Strebensakte dürfte man auch sagen: das „Mangelsbewußtsein", das „Nichterfüllungsbewußtsein", das unser Robinson immer und wesensgesetzlich dann erleben würde, wenn er Geistes- und Gemütsakte vollzieht, die nur mit möglichen sozialen Gegenakten zusammen eine objektive Sinneinheit bilden können. Aus diesen wesensmäßig bestimmten und unverwechselbaren Leerstellen gleichsam des Auftreffens seiner intentionalen Aktvollzüge würde ihm also nach unserer Meinung die höchst positive Anschauung und Idee von etwas aufgehen, was als Sphäre des Du da ist und wovon er nur kein Exemplar kennt. Von einer sogenannten „eingeborenen Idee" (virtuell oder aktuell) war und ist dabei keine Rede und ebensowenig von einer „intuitiven Gewißheit von etwas Unerfahrbarem", da es ja durchaus bestimmte Selbsterfahrungen — allerdings eidologisch geschaut und betrachtet — sind, an denen resp. an deren positiv erlebtem „Leergang" Robinson sich diese Idee des „Du", diese Idee der „Gemeinschaft überhaupt" bildete.

Hans Driesch hat sich in seiner „Philosophie des Organischen" (2. Aufl. S. 528—534) in sehr interessanter Weise mit Th. Lipps, meiner älteren Auffassung im „Anhang" und J. Volkelt auseinandergesetzt. Die empiristische Analogieschlußlehre genügt auch ihm nicht. Daß andererseits (wie er gegen mich einwendet) „die Schau des besonderen Du zum mindesten durch die anschaulich wahrgenommenen Bewegungen des fremden Leibes vermittelt sei", gebe ich für die Existenz fremder „Psychoide" (in Driesch's Sprache) und deren realpsychischer — resp. bewußtseinsmäßigen streng parallel zugeordneter Innenseite vollständig zu. Nicht vermag ich es zuzugeben für die Annahme der Existenz geistiger Personen, deren Annahme (wie Folgendes zeigt) nur vernünftige Sinngehalte in irgendwelchem objektivem Zeichenmaterial voraussetzt — keineswegs notwendig Leibgegebenheit. Für Driesch selbst kom-

men zum Analogieschluß (den er sekundär beibehält) indes noch hinzu: 1. die apriorische, nur schaubare Kategorie der „Ganzheit", die sich empirisch am eigenen Leib und fremden Leib gleich ursprünglich erfüllt, ferner auch erfüllt an meinem Seelenleben; 2. das Wissen um „Parallelkorrespondenz" zunächst meiner Leibesganzheit zu meiner Seelenganzheit. Da Beides mir gegeben ist, nehme ich nun per Analogieschluß auch fremde Seelen resp. die ihnen zugrunde liegenden Bewußtseinsvorgänge an. Wir sagen (in unserer Terminologie) nichts Anderes, als daß die Duwelt oder die Gemeinschaftswelt genau so eine selbständige Wesenssphäre des Seienden ist, wie die Außenweltsphäre, die Innenweltsphäre, die Leib-Umweltsphäre, die Sphäre des Göttlichen. Für jede echte unreduzible „Sphäre" des Seienden gilt aber, daß sie als Wesensganzheit der Realsetzung jedes möglichen Gegenstandes in ihr als „Hintergrund" vorgegeben ist; daß sie also keineswegs nur die Summe aller zufälligen Fakta in ihr bildet. Diese Lehre von der Vorgegebenheit bestimmter Seinssphären, die zu je ganz bestimmten Aktarten in strenger Korrelation stehen, und zwar für jedes mögliche menschliche „Wissen von Etwas", bildet — wie sich in anderem Zusammenhang genauer zeigen wird — eine allgemeine erkenntniseidologische Voraussetzung für die hier vertretene Theorie der Erkenntnis überhaupt. Immer und überall muß dieses „Sphärenproblem" scharf getrennt werden 1. vom Realitätsproblem, z. B. Realität der Außenwelt, Realität des Göttlichen usw.; 2. von der Frage, welche so bestimmten realen Fakta oder Vorkommnisse es in einer dieser vorgegebenen Sphären tatsächlich gibt.

Nicht bestimmt (oder doch nur ungenügend) war aber sowohl im „Formalismus" wie im „Anhang" von uns noch der sehr tiefgreifende Unterschied der Gegebenheit fremder einheitlicher psychophysischer Vitalzentren (eine Frage, die auf Mensch, Tier und Pflanze gleichmäßig geht) und fremder personhafter Geistzentren — und wieweit es für beider Annahmen einen apriorischen Faktor gibt oder nur für eine der beiden. Denn nicht nur in der Sphäre der geistigen Akte (erkennender und moralischer z. B.) darf die Frage nach apriorischer Vorgegebenheit des „Du" überhaupt ergehen, sondern nicht minder in der Sphäre all derjenigen psychischen Vitalformen des Wissens (Instinkt) und des

Strebens (ursprünglich „gerichtete" Triebfaktoren), die ein von den noetischen Akten und Gesetzen ganz unabhängiges Sein, Wesen und Gesetzlichkeit besitzen. Gibt es einen ursprünglichen Vitalinstinkt jedes Lebewesens für alles Lebendige und einen analogen Trieb (feindlich oder freundlich) des Lebewesens zu Lebewesen überhaupt, der allen bestimmten Erfahrungen vorhergeht? Gibt es einen Instinkt des Menschen für den Menschen überhaupt (und einen analogen „allgemeinen menschlichen Geselligkeitstrieb") oder ist triebhafte und instinktbedingte Gesellung (in Vereinigung oder Kampf) nur eine objektive Folge artspezifischer Instinkte und Triebe, z. B. der Fortpflanzungs- und Geschlechtstriebe, spezifizierter, d. h. auf bestimmte Arten von Lebewesen von Hause aus und präempirisch „eingestellter" Beuteappetite und analoger Macht-Herrschafts-Bewältigungs- und ihnen entsprechender Ergebungs-Dienstschafts-, Hingabe-Nachahmungstriebe[1]? Nur wenn die Regung dieser Instinkte und Triebfaktoren jeder Art vor Empfindung und Wahrnehmung des fremden Leibes 1. vorhergehen, 2. das Überschwelligwerden der durch Reize und sensorische Prozesse je immer nur „möglichen" Empfindung und Wahrnehmung bereits mitbedingen und leiten, 3. zustandegekommene Wahrnehmungsinhalte des Leibes, z. B. der Geschlechtsorgane und geschlechtlich bedingter Äußerungen, z. B. Lockruf, Gesang der Vögel in der Brunstzeit, präempirisch auf ihren „Sinn" zu deuten und zu „interpretieren" (gleichsam) vermögen, dürfen sie als präempirische Vitalfaktoren für das Haben fremder Vitalpsyche angesprochen werden.

### *III. Die Fremd-Wahrnehmung.*

Die Schwierigkeiten dieses Problems sind meist dadurch erst selbst gemacht worden, daß man annahm, es sei Jedem „zunächst" nur das eigene Ich und dessen Erlebnisse „gegeben", und unter

1 Daß der Begriff des richtungsspezifizierten Triebs (praeempirisches Streben) so wenig wie der des richtungsspezifizierten Instinktes (praeempirisches Vitalwissen) in keiner Weise sog. „angeborene Vorstellungen" voraussetzt, ist schon erwähnt worden.

Vgl. zu dieser Frage S. Freud „Ichanalyse und Massenpsychologie", der einen allgemeinen Gesellungstrieb leugnet.

ihnen sei es wieder nur ein Teil von Erlebnissen, Bildern usw., die sich auf andere Individuen beziehen. Die Frage ist dann: 1. Wie kann dieser Teil unterschieden werden von dem anderen Teil, der sich in Jedem auf sein eigenes Erleben bezieht? 2. Wie erhält der Teil, der sich auf Andere bezieht, die Rechtsbefugnis, faktisch die Existenz Anderer zur Erkenntnis zu bringen? Sowohl die Theorie, daß es „Analogieschlüsse" seien, die dazu führen, bei Wahrnehmung von unseren eigenen Ausdrucksbewegungen gleichartigen Ausdrucksbewegungen, die wir als Folgen unserer individuellen Ichtätigkeit erleben, auf gleichartige Ichtätigkeiten im Anderen zu schließen; als die besonders von Th. Lipps vertretene Theorie, daß jene Annahme ein durch einen „Einfühlungsprozeß" des Ich in die fremde Körpererscheinung fundierter „Glaube" an fremde seelische Existenzen sei, waren bisher Mittel, jene Schwierigkeiten zu lösen[1]. Beide Theorien vermögen ihr Ziel indes nicht zu erreichen.

Die Lehre vom Analogieschluß als Ursprungslehre haben bereits Riehl und Lipps einer vernichtenden Kritik unterzogen. Einmal besteht — wie schon Hume erwähnt — jener Glaube zweifellos auch bei Tieren, die sicher keine „Analogieschlüsse" machen. W. Köhler sagt in seinen Untersuchungen „Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn": „Es ist nicht schwer, etwa alle Schimpansen der Station auf einmal genau auf die gleiche Stelle sehen zu machen, indem man plötzlich den heftigsten Schreck markiert, und dabei wie gebannt auf den gewünschten Punkt starrt. Sofort fährt auch die ganze schwarze Gesellschaft zusammen — wie vom Blitze getroffen und starrt an die gleiche Stelle — selbst wenn da gar nichts zu sehen ist. Nach der üblichen Auffassung implicirt das einen Analogieschluß auf „mein Bewußtsein".

Auch einem 25 Tage alten Säugling wird man schwerlich Ana-

1 Lipps führt auch die Existenz des vergangenen Seelenlebens, von dem uns gleichfalls nur ein als „Erinnerungsbild" gedeutetes Bild „gegeben" sei, sowie die Annahme der Existenz einer Außenwelt auf einen blinden Glauben zurück. Dies ist mindestens konsequent. Lipps erreicht hierdurch, daß die Existenz des fremden Ich wenigstens nicht minder und anders gewiß ist, als die Existenz des vergangenen Seelenlebens und der Außenwelt.

logieschlüsse zutrauen dürfen. Und doch erklärt Miss Ghinn[1] von ihrer Nichte, daß sie schon um diese Zeit Interesse an menschlichen Gesichtern kundgegeben habe — lange bevor sie auf einfache Farbenreize reagiert. Ähnlich sind die Klangeinheiten der menschlichen Stimme, nicht etwa einfache Schallreize dasjenige, was zuerst Aufmerksamkeit und Interesse erweckt. Nach W. Sterns Untersuchungen zur Psychologie der Kindheit läßt sich schon im zweiten Lebensmonat beobachten, daß das Kind gegen Stimme und Antlitz der Mutter nicht gleichgültig bleibt, sondern „zu einem leisen Lächeln" veranlaßt wird. In der Mitte des 1. Lebensjahres läßt sich ein differentes Verhalten auf differente Ausdruckseinheiten der Elterngesichter feststellen. Ganz richtig bemerkt Koffka hierzu: „Dann bliebe die Ansicht, Phänomene wie „Freundlichkeit" und „Unfreundlichkeit" seien ganz primitiv, primitiver als etwa die eines blauen Flecks." (S. 96 a. a. O.). Aus diesen und ähnlichen Tatsachen folgern wir, daß „Ausdruck" sogar das Allererste ist, was der Mensch an außer ihm befindlichem Dasein erfaßt; und daß er irgendwelche sinnliche Erscheinungen zunächst nur soweit und insofern erfaßt, als sich seelische Ausdruckseinheiten in ihnen „darzustellen" vermögen. Nicht nur vom „Analogieschluß" ist hier keine Rede; es kann ebensowenig die Rede sein von den komplizierten „Assimilationsprozessen", die B. Erdmann in seinen Arbeiten annimmt, um das erste „Verstehen" zu erklären[2]. Die Empfindungsfetzen, aus denen die Assoziationspsychologie unser Weltbild zusammenwachsen läßt, sind eben — pure Fiktionen. Man darf vielleicht angesichts der Primitiven — wie sie Levy-Brühl gut beschrieben hat — noch weiter gehen und sagen: Primär ist Alles überhaupt Gegebene „Ausdruck", und das, was wir Entwicklung durch „Lernen" nennen, ist nicht eine nachträgliche Hinzufügung von psychischen Komponenten zu einer vorher schon gegebenen „toten", dinglich gegliederten Körperwelt, sondern eine fortgesetzte Enttäuschung darüber, daß sich nur einige sinnliche Erscheinungen als Darstellungsfunktionen von Ausdruck bewähren — andere aber nicht. „Lernen" ist in diesem Sinne zunehmende Ent-seelung — nicht aber Beseelung.

1 Ghinn M. W. The Mental Development of a Child. P. Univ. of Calif. Stud, Vol. 1—4.

2 B. Erdmann: „Reproduktionspsychologie".

Man darf aber weder dem Kinde, noch darf man den Primitiven das Weltbild des Erwachsenen und Zivilisierten unter- und einlegen, um dann reale Prozesse anzunehmen, die dieses Weltbild zu dem des Kindes und des Primitiven erst umzugestalten hätten. Mit Recht hat Levy-Brühl dieses Verfahren bei H. Spencer und Anderen getadelt[1]. Wir haben ferner zwar ein Bewußtsein von unseren Ausdrucksbewegungen — aber soweit wir nicht an Spiegel denken und Ähnliches — doch nur in der Form von Bewegungsintentionen und Folgen von Bewegungs- und Lageempfindungen, während uns von anderen Wesen doch an erster Stelle nur die optischen Bilder dieser Bewegungen gegeben sind, die jenen uns gegebenen Daten zunächst in Nichts gleichen oder ähnlich sind. Faktisch steht denn auch die Sache so, daß wir „Analogieschlüsse" nur da machen, wo wir bereits die Annahme der Existenz einiger beseelter Wesen machen und Kenntnis ihrer Erlebnisse haben, aber bei Gegebenheit von Ausdrucksbewegungen, die denen uns bekannterer anderer Wesen ähnlich sind, Zweifel haben, ob einer Bewegung der Sinn einer Ausdrucksbewegung zukommt (z. B. bei niederen Tieren). Aber auch in diesem Falle (analog verhält es sich z. B. auch bei der Beurteilung von Bewegungen Geisteskranker oder im Falle, da wir Simulation fürchten) trägt der Analogieschluß nie zur Annahme der Existenz von Beseelung überhaupt hin, sondern allein zu Annahmen, ob in jenem bestimmten Falle[2] eine solche vorliegt, bzw. welche besondere Erlebnisqualität hier stattfinden mag, z. B. Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Lust usw. Drittens ist es zweifellos, daß wir auch bei solchen Tieren die Existenz von Beseelung annehmen, deren Ausdrucksbewegungen (und „Handlungen") den unsrigen menschlichen in

1 Vgl. hierzu auch Koffkas treffende Ausführungen a. a. O., S. 224—248 über „Kinderwelt".

2 Becher sagt hierzu: Wenn in einem besonderen Fall Fremdbeseelung vorliegt, so liege damit eben auch Fremdbeseelung überhaupt vor. Das ist unbestreitbar. Entscheidend aber ist, daß die Auffassung einer Bewegung oder einer Körperbeschaffenheit als „Ausdruck" die Annahme der Beseeltheit des Organismus als eines Ganzen schon voraussetzt und daß auf eine besondere Qualität (Lust usw.) nur geschlossen werden kann, wenn sowohl die wirkliche Beseeltheit als die spezifische Beziehung von Erlebnis und Ausdrucksqualität vorgegeben ist.

Nichts gleichen, z. B. bei Fischen, Vögeln usw. Endlich führte auch jener Analogieschluß — auch wenn er geübt würde und das Material für ihn vorhanden wäre, und er überall geübt würde, wo jene Annahme besteht — auf keinen Fall zum Inhalt der in Frage stehenden Annahme. Denn logisch richtig (und keine quaternio terminorum) wäre ja der Analogieschluß nur dann, wenn er dahin lautete, daß wenn gleiche Ausdrucksbewegungen da sind, wie ich sie vollziehe, auch mein Ich hier noch einmal vorhanden sei — nicht aber ein fremdes und anderes Ich. Soll der Schluß ein fremdes, von meinem Ich verschiedenes Ich setzen, so ist er ein falscher Schluß, eine quaternio terminorum[1]. Endlich beachte man den Inhalt dieser Annahme! Dieser enthält, daß es andere seelische Individuen gibt, die als solche von meinem Ich verschieden sind. Der Analogieschluß könnte aber auf alle Fälle nur soweit zur Annahme fremder Iche führen, als diese meinem Ich gleich sind; niemals also zum Bestande fremder seelischer Individuen.

Aber auch die Glaubens- und Einfühlungstheorie führt nicht zum Ziele. Was sie gibt, ist eine Hypothese über den Hergang, auf den es zu dieser Annahme kommt. Aber niemals vermag sie uns des Rechtes dieser Annahme zu versichern. Nur ein blinder „Glaube", nicht eine evidente Einsicht, oder auch nur eine begründete Annahme (wie es der Analogieschluß seiner Natur nach immerhin wäre), ist es, was die Theorie verständlich machen würde. Denn daß nun der Prozeß der Einfühlung mit wirklicher Beseelung der Körper, in die wir „einfühlen", zusammenträfe, das wäre hier ein purer „Zufall". Darum vermag auch die Einfühlungslehre in keiner Weise irgendwelchen Unterschied aufzuweisen, der einmal zwischen demjenigen Kreise von Fällen, wo wir fälschlich ein Ich oder eine Seele einfühlen (wie z. B. bei aller primitiv

1 Der versuchte Nachweis E. Bechers, daß hier keine Quaternio vorliege (a. a. O.) erscheint uns nicht gelungen. Es handelt sich nicht darum, wie wir zur Annahme einzelner Erlebnisse kommen, die nur die unsrigen nicht sind; sondern wie wir zur Annahme eines fremden Ich kommen, das „unsere" Erlebnisse aus dem Grunde nicht hat, da sie seine, d. i. des fremden Ichs Erlebnisse sind. Fremdes Ichsein ist uns vor einzelnen Erlebnissen des fremden Ich gegeben. Der Schritt vom eigenen zum fremden Ich ist ein ganz anderer Schritt, als etwa der Schritt von einem gegebenen fremden Ich zu einem zweiten, dritten usf.

kindlichen und mythologischen Beseelung des Toten) und den anderen Fällen besteht, wo außerdem noch faktische Beseelung vorhanden ist, wie z. B. beim Mitmenschen; auch vermag die Theorie nicht die Einfühlung als Erkenntnisquelle der Existenz fremder Iche von der bloß ästhetischen Inhalts- und Soseins-Einfühlung des Ich zu scheiden, z. B. in ein Porträt, oder des Hamlet, dieser Person der künstlerischen Welt in den Körpergestus eines Schauspielers. Es ist eben hier gar nicht zu sagen, auf welches Datum hin der Prozeß der „Einfühlung" des eigenen Ich stattfinden soll. Genügen dazu etwa irgendwelche optische Wahrnehmungsinhalte? Sicher nicht, da wir ja nicht in ganz beliebige optische Inhalte „einfühlen". Man sagt, optische Inhalte von „Ausdrucksbewegungen" oder zum mindesten von Verhaltungsweisen irgendwelcher belebter Wesen seien nötig. Aber diese Antwort fördert die Sache nicht. Daß die optischen Bilder irgendwelcher Bewegungen Bilder von Ausdrucksbewegungen sind, das ist eine Einsicht, welche die Kenntnis des Bestandes eines fremden beseelten Etwas eben bereits voraussetzt. Ihre Auffassung als „Ausdruck" ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Annahme. Der Hinweis aber auf belebte Wesen genügt hier darum nicht, da ja nach der Einfühlungstheorie ein selbständiges objektives, in der äußeren Wahrnehmung gegebenes „Lebensphänomen", dessen Erscheinungsgegenstände uns darum „belebt" hießen, weil sie dieses Ur-Phänomen an sich haben, gar nicht existieren soll; sondern auch die Erscheinung des Belebten überhaupt selbst wieder durch Einfühlung unseres eigenen Lebens-gefühls, d. h. eines psychischen Tatbestandes, erklärt werden soll[1]. Es wäre also eine doppelte Einfühlung, mit der hier zu rechnen wäre: Einmal eine Einfühlung unseres „Lebensgefühls" in gewisse sinnliche Komplexe, und eine weitere „Ich einfühlung", die wieder in das Ganze dieses schon „belebten" Komplexes hinein

1 Ich gedenke an anderem Orte zu zeigen, wie irrig die mit der mechanistischen Biologie seit Descartes Hand in Hand gehende „Einfühlungstheorie" die Lebenstatsachen interpretiert. Es gibt kaum eine wichtigere Aufgabe zurzeit für die Philosophie, als eine phänomenologische Grundlage für die Lebenserkenntnis zu geben und damit der Biologie im Zusammenhange der Erkenntnistheorie ihr gleichermaßen von Chemie und Physik wie von Psychologie unabhängiges Recht zu geben.

erfolgte. Dann wäre die Frage aber nur verschoben. Denn dann ist zu fragen: Bei welchen objektiven Daten ist die Einfühlung des „Lebensgefühls" berechtigt[1]? Endlich führt auch die Einfühlungstheorie nicht zum Inhalt jener Annahme, der Existenz fremder Iche, und zwar zu der Annahme fremder Ichindividuen. Auch sie vermöchte doch nur den Glauben zu stützen, daß mein Ich dort „noch einmal" vorliege, niemals aber, daß dieses Ich ein fremdes und anderes Ich sei. Nur durch eine Täuschung hindurch vermöchte sie jene Annahme zu stützen[2]. Man beachte ferner die Tatsache, daß wir nicht nur wissen, daß es fremde seelische Ichindividuen gibt, sondern auch wissen, daß wir diese niemals adäquat, in ihrem eigentümlichen individuellen Wesen, erfassen können. Aber eben dieses wissen wir noch! Es steht nicht so, daß wir nur darum, weil wir das erfaßte Ich zu einem anderen Körper gehörig erleben, es als eine besondere Individualität erfassen; sondern wir wissen, daß auch das Ich selbst ein „Individuum" ist, das wir erfassen, und zwar ein von unserem Ich verschiedenes Individuum, und nur darum wissen wir, daß es ein „anderes" ist; nicht aber ist es uns ein Individuum, weil es ein „anderes" ist. Um von der Existenz eines individuellen Ich zu wissen, bedarf es durchaus nicht des Wissens um seinen Körper. Auch wo uns irgendwelche Zeichen und Spuren seiner geistigen Tätigkeit gegeben sind, wie z. B. ein Kunstwerk oder die fühlbare Einheit eines willentlichen Wirkens, erfassen wir hierin ohne weiteres ein tätiges individuelles Ich. Mit Recht sagt Xenopol über die Annahme der Existenz historischer Personen: Würde man von dem Bericht ausgehen müssen, ein Individuum sei körperlich von Jemand gesehen worden, so dürften wir z. B. Pisistratus keine historische Existenz zuschreiben. Denn Niemand von unseren Verfassern der Quellen hat ihn gesehen. Dahingegen spüren wir deutlich die individuelle Einheit seines politischen Wirkens innerhalb der politischen Händel

1 Außerdem: Wie will man das „Lebensgefühl" näher bestimmen, wenn die Erscheinung des „Lebens" erst auf einer Einfühlung beruhen soll und man sich dabei nicht an einer schon vorausgesetzten Lebenserscheinung orientieren darf?

2 Wäre aber diese Täuschung einmal erkannt, so wäre doch der Solipsismus die einzige logische Folge.

Athens; und dies genügt, um ihm Existenz zuzuschreiben. Dahingegen schreiben wir z. B. dem Teufel keine Existenz zu, ob ihn gleich eine sehr große Anzahl von Berichterstattern leibhaftig gesehen haben wollen[1].

Überhaupt wäre es eine Annahme ohne allen Grund, daß sich das Bewußtsein, sei es erst durch seine Ausdruckstätigkeit, bzw. durch ein zu ihm gehöriges Leibbewußtsein — objektiv aber erst durch die körperlichen Korrelaterscheinungen im Nervensystem und ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten Körper — oder auch, daß es sich erst durch die besonderen empirischen Erlebnisinhalte (wie sie in der inneren Wahrnehmung gegeben sind) als ein individuelles Ich darstelle; wogegen es unabhängig von diesen Differenzierungsmomenten nur die Idee eines „Bewußtseins" überhaupt, die bloße „Form eines Bewußtseins" wäre. Vielmehr könnten auch ganz gleiche Körper und ganz gleiche Inhalte des Leibbewußtseins noch verschiedenen seelischen Ichindividuen zugeordnet sein. Auch gleiches „Verhalten" und „Betragen" kann ganz verschiedene seelische Sinnkorrelate besitzen. Ich sage zwar nicht (mit Lipps): Nur darum ist mein Leib der „meinige", weil ich — „mich" — als Individuum, und mich als dieses erlebende Individuum darin tätig weiß. Dies scheint mir zuviel gesagt. Aber ich erlebe meinen Körper als meinen (und auch den fremden Körper als zu einem Anderen gehörig), da es dieselbe konkrete einheitliche Person ist, der ich Beides, das Ich und den Leib (als Seelen- und Körperleib) zugehörig weiß. Sowohl das Ich wie der Leib findet in der erlebbaren Zugehörigkeit zur einheitlichen Person seine letzte Individualisierung[2].

Und ebensowenig ist es erst das, was ich denke, fühle, will usw., d. h. der Inhalt des Bewußtseins, was die Individualisierung des Ich ergibt. Genau dieselben Erlebnisse (wie sie einer ideal vollkommenen inneren Wahrnehmung erscheinen), könnten auch

---

1 Schließlich müssen wir zu allen „vernünftigen" Sinneinheiten, die wir in irgend „einer Materie" ausgeprägt finden, bestimmte wesensmäßig zu ihnen gehörige Akte annehmen, zu diesen Akten aber ein Personzentrum, das der Materie diesen „Sinn" einbildete.

2 Zum Begriff der „Person" siehe meine Abhandlung: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" II. Teil, a. a. O.

noch verschiedenen individuellen Ichs zugehören. Ein seelisches „Individuum" ist niemals der bloße „Zusammenhang" oder die „Summe" seiner Erlebnisse; oder eine „Synthese" solcher, deren Subjekt nur mehr eine sogenannte „überindividuelle" Bewußtseinstätigkeit wäre, ein „Bewußtsein überhaupt". Umgekehrt vielmehr ist jedes Erlebnis selbst nur dadurch ein konkretes Erlebnis (nicht mehr der bloße Begriff oder Aspekt eines solchen), daß ich in ihm gleichzeitig ein Ichindividuum erfasse; oder daß es mir Symbol für den Bestand eines solchen wird[1]. Aus diesem Grunde erfasse ich primär von Anderen nie bloß einzelne Erlebnisse, sondern immer den psychischen Ganzheitscharakter des Individuums in seinem Gesamtausdruck. Kleine metrische Veränderungen der Körper (Nase, Mund, Augen usw.), an denen er haftet, können ihn vollständig verändern; erhebliche andere ihn ganz unverändert lassen. Daß Jemand mir freundlich oder feindlich gesinnt ist, erfasse ich in der Ausdruckseinheit des „Blickes", lange bevor ich etwa die Farben, die Größe der „Augen" anzugeben vermag.

Doch fragen wir nun, ob der zweifache Ausgangspunkt beider Theorien denn phänomenologisch richtig ist: 1. Es sei uns „zunächst" immer nur das eigene Ich „gegeben". 2. Was uns von einem anderen Menschen „zunächst" gegeben sei, das sei allein die Erscheinung seines Körpers, dessen Veränderungen, Bewegungen usw., und erst fundiert auf diese Gegebenheit komme es — irgendwie — zur Annahme seiner Beseeltheit, zur Annahme der Existenz des fremden Ich.

Beide Annahmen geben sich mit Vorliebe als „selbstverständlich" aus; und beide berufen sich gerne darauf, daß es doch eben gar nicht „anders sein könne". Können wir denn je andere Gedanken denken, andere Gefühle fassen als eben die „unsrigen"? Und können wir anders die Existenz eines fremden Menschen kennen lernen, als daß wir „zunächst" seinen Körper wahrnehmen? Was sollten wir denn zunächst Anderes von ihm wahrnehmen als eben seinen Körper? Nur von ihm gehen doch Reize auf unsere Sinnesorgane aus; nur durch die Vermittlung solcher

1 Vgl. hierzu meinen Aufsatz über „Idole der inneren Wahrnehmung" I. Teil, desgleichen H. Bergson: Introduction à la Métaphysique.

physischer Vorgänge sind die seelischen Individuen miteinander verknüpft.

Doch bedenken wir: Vor Nichts hat sich der Philosoph so zu scheuen als davor, etwas als „selbstverständlich" zu nehmen und davor, daß er, anstatt darauf hinzusehen, was gegeben ist, darauf hinmerkt, was nach irgendeiner vorausgesetzten realistischen Theorie etwa „gegeben" sein „kann". Es ist nun aber klar, daß bei obigen Voraussetzungen der phänomenologische Standort völlig verlassen ist und ihm ein realistischer supponiert wird — und zwar heimlich supponiert wird.

Wer sagt ferner denn, daß es das eigene Ichindividuum und seine Erlebnisse sind, die in der Anschauungsrichtung, durch die wesenhaft überhaupt nur Psychisches, ein Ich und seine Erlebnisse zu erfassen sind, nämlich in der Richtung der „inneren" Anschauung oder Wahrnehmung, „zunächst" „gegeben" sind? Wo liegt der phänomenologische Ausweis dieser Behauptung[1]?

Daß doch „Jeder nur seine Gedanken denken, seine Gefühle fühlen kann", was bedeutet dieser Satz? Was ist daran „selbstverständlich"? Doch nur dies, daß, wenn wir einmal ein reales Substrat der Erlebnisse, die z. B. ich habe, voraussetzen — gleichgültig welcher Art — dann alle Gedanken und Gefühle, die „ich" denke und fühle, eben zu diesem realen Substrat gehören. Das ist ein tautologischer Satz. Zwei reale Substrate, zwei Seelensubstanzen z. B. oder zwei Gehirne können freilich nicht „ineinander" treten oder die eine in die andere hinüberwandern. Aber lassen wir doch an dieser Stelle solche fragwürdigen metaphysischen Hypothesen zunächst beiseite! Lassen wir sie aber ernsthaft beiseite und überhaupt alle realistischen Voraussetzungen, und treiben wir pure Phänomenologie, so verliert jener Satz jede Spur von Selbst-

1 „Innere Wahrnehmung" ist als Aktrichtung verschieden von „äußerer Wahrnehmung" (in deren Wesen es noch nicht liegt, daß sie durch Sinnesfunktionen, geschweige durch Sinnesorgane erfolge). Dieser Unterschied hat selbstverständlich gar nichts zu tun mit dem, was für ein gesetztes Individuum „außerhalb" und „innerhalb" ist. Zur Erfassung von Psychischem „gehört" wesenhaft „innere Wahrnehmung", wobei es ganz gleichgültig ist, ob der Wahrnehmende „sich selbst" oder einen Anderen wahrnimmt. Vgl. über diese Begriffe auch den Aufsatz über „Idole der inneren Wahrnehmung" in „Vom Umsturz der Werte". 2. Aufl.

verständlichkeit. Nichts ist dann gewisser als dies, daß wir sowohl unsere „Gedanken" als die „Gedanken" Anderer denken, unsere Gefühle wie die Anderer (im Mitfühlen) fühlen können. Reden wir denn nicht Tag für Tag davon? Unterscheiden wir nicht fortwährend z. B. „unsere" Gedanken und diejenigen, die wir gelesen haben oder die man uns mitteilte? „Unsere" Gefühle von solchen, die wir nur „nachfühlen" oder von denen wir (in nachträglicher Prüfung, unbewußt) angesteckt waren? Nicht „unser" Wollen von dem Wollen, dem wir nur „gehorchen" und das uns dabei „als" fremdes Wollen vor Augen steht; sowie unser echtes eigenes Wollen von dem Wollen, das uns zwar in einer Selbsttäuschung „als" unseres „gegeben" ist, das uns aber z. B. ein Anderer in der Hypnose suggeriert hat usw.? Wir finden schon in diesen sehr trivialen Beispielen eine Reihe „möglicher" Fälle dessen, was hier „selbstverständlich" unmöglich sein soll.

Es kann sein, daß unser Gedanke uns auch „als" unser Gedanke gegeben ist; der Gedanke eines Anderen „als" der Gedanke eines Anderen z. B. beim bloßen Verstehen einer Mitteilung. Das ist der normale Fall.

Es kann aber auch sein, daß der Gedanke eines Anderen nicht „als" solcher, sondern „als" unser Gedanke gegeben ist. Das ist der Fall z. B. bei sogenannten „unbewußten Reminiszenzen" an Gelesenes oder Mitgeteiltes. Es ist auch der Fall, wo wir durch echte Tradition angesteckt fremde Gedanken, z. B. die unserer Eltern, Erzieher für unsere eigenen Gedanken halten; wir denken sie dann (oder auch fühlen gewisse Gefühle) „nach", ohne uns dabei der Funktion des Nach-denkens und Nach-fühlens phänomenal bewußt zu sein. Eben hierdurch sind sie uns „als unsere" gegeben.

Es kann auch sein, daß ein Gedanke oder ein Gefühl, das unser ist, uns „als" Gedanke oder Gefühl eines „Anderen" gegeben ist. So pflegten die mittelalterlichen Schriftsteller gerne eigene oder doch Gedanken ihrer Zeit in die Quellen und Schriften des klassischen Altertums „hineinzulesen", z. B. in Aristoteles christliche Ideengänge hinein zu interpretieren. Während die neuere historische Tendenz darin besteht, Gedanken, die unbewußt aufgenommen und tausendmal gedacht sind, „als" eigene und neue Gedanken zu erleben und auszugeben, bestand die ältere (mittelalter-

liche) darin, Gedanken, die faktisch eigene und neue Gedanken waren, aus solchen Schrifttümern herauszulesen, die mit einer besonderen „Autorität" umkleidet waren. Der Fall der „Einfühlungstäuschung" ist der zweite. Eben da der Prozeß des Einfühlens hier nicht gegeben ist, erscheint dann das Selbsterlebte als das Erlebnis des Anderen, „als" aufgenommen.

Können aber — wie diese Beispiele zeigen — dieselben Erlebnisse „als unsere" und „als die Anderer" gegeben sein, so gibt es auch den Fall, daß ein Erlebnis einfach „gegeben" ist, ohne noch, sei es als eigenes oder fremdes, gegeben zu sein; wie es z. B. immer da zunächst ist, wo wir zweifeln, ob das Eine oder Andere der Fall ist[1].

Diese Stufe von „Gegebenheit" ist es aber, die den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet für die Entfaltung der allmählichen, immer bestimmteren Zuteilung des so „gegebenen" Erlebnismaterials an „uns selbst" und „Andere"; für die immer bestimmtere Requirierung des „Eigenen", und die Zurückstoßung des „Fremden". Nicht so also verhält es sich — wie jene Theorien annehmen —, daß wir aus einem „zunächst" gegebenen Material „unserer" Eigenerlebnisse uns Bilder der fremden Erlebnisse aufzubauen hätten, um diese Erlebnisse dann — die uns niemals unmittelbar als „fremde" aufzuweisen wären — in die körperlichen Erscheinungen der Anderen einzulegen; sondern ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenter Strom der Erlebnisse fließt „zunächst" dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse sukzessive und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden. Was aber immer als Wesenszusammenhang in diesem Prozesse fungiert, ist allein der Satz, daß 1. jedes Erlebnis zu einem Ich überhaupt gehört, und wo immer ein Erlebnis gegeben, auch

1 Gewiß! Rein formal „ichbezogen" ist auch in dieser Gegebenheit der „Gedanke", da dies zu seinem Wesen gehört. Aber dieses „Ich" ist nur ein Stellenwert in der Mannigfaltigkeitsform und Einheitsform des Bewußtseins, Nichts Erlebtes — geschweige das „eigene" Ich, das nur im Gegensatz relativ zu einem „fremden", „anderen" gegeben sein kann.

ein Ich überhaupt mitgegeben ist; 2. daß dieses Ich wesensnotwendig ein Ichindividuum sei, das in jedem Erlebnis selbst gegenwärtig ist, sofern es adäquat gegeben ist; das also nicht erst durch deren „Zusammenhang" konstituiert ist; 3. daß es Ichheit und Duheit überhaupt gibt. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein „erlebtes" Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben.

Gibt es aber eine vorherrschende, generell menschliche Neigung zu einer der beiden vorher genannten Richtungen möglicher Täuschung, so ist es sicher nicht die sogenannte Einfühlungstäuschung, durch die wir Selbsterlebtes in Andere einlegen, sondern die entgegengesetzte Richtung, in der wir fremde Erlebnisse als unsere eigenen erleben. Das heißt: „Zunächst" lebt der Mensch mehr in den Anderen als in sich selbst; mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum. Belege hierzu sind sowohl die Tatsachen des kindlichen Lebens als die Tatsachen alles primitiven Seelenlebens der Völker. Die Ideen und Gefühle und Strebensrichtungen, in denen ein Kind lebt, sind — abgesehen von den generellen, wie Hungern, Dürsten usw. — zunächst ganz und gar diejenigen seiner Umwelt, seiner Eltern, Verwandten, größeren Geschwister, Erzieher, seiner Heimat, seines Volkstums usw. Eingeschmolzen in den „familiären Geist", verbirgt sich ihm sein Eigenleben zunächst fast völlig! Wie ekstatisch verloren und wie hypnotisiert von den Ideen und Gefühlen dieser seiner faktischen Umwelt, gelangen ihm auch nur aus seinen Erlebnissen diejenigen über die Schwelle seiner inneren Beachtung, die in die soziologisch bedingten Schemata hineinpassen, die gleichsam das Bett des psychischen Stromes seiner psychischen Umwelt bilden! Erst sehr langsam erhebt es — gleichsam — sein eigenes geistiges Haupt aus diesem über es hinbrausenden Strome und findet sich als ein Wesen vor, das auch zuweilen eigene Gefühle, Ideen und Strebungen hat. Dies aber findet erst in dem Maße statt, als es die Erlebnisse seiner Umwelt, „in" denen es zunächst lebt, indem es sie mit-lebt, objektiviert und damit „Distanz" zu ihnen gewinnt. Was es an seelischem Erlebnismaterial so fast „mit der Muttermilch" einsaugt, das ist nicht etwa ein Ergebnis einer als „Mit-

teilung" erlebten Übertragung von Ideen usw. Denn für die „Mitteilung" ist wesentlich, daß wir den „mitgeteilten Inhalt" zunächst als Erlebnis des „Mitteilenden" verstehen und, indem wir ihn „verstehen", gleichzeitig sein Herkommen von dem Anderen miterleben. Eben dies Moment fehlt aber bei derjenigen Art der Übertragung, die zunächst zwischen dem Individuum und seiner Umwelt stattfindet. Ein gefälltes Urteil, der Ausdruck einer Gemütsbewegung usw. wird hier nicht zunächst „verstanden" und als die Äußerung eines fremden Ich erlebt, sondern es wird mit-vollzogen, ohne daß selbst das „mit" in diesem „Mitvollzug" zur phänomenalen Gegebenheit käme; das heißt aber, es wird je primär „als" eigenes Urteil und „als" eigene Gemütsbewegung erlebt. Erst in der Erinnerung gewinnt dann meist dieses Erlebnis, sofern zur Zeit der Erinnerung der Prozeß der Sonderung des Selbsterlebens vom Fremderleben (und hierdurch erst auch der einzelnen Erlebnisinhalte) durch Reifung — nicht durch Erfahrung — fortgeschritten ist, den Charakter eines von Außen her Aufgenommenen. Ehe ein Kind aber auch nur von ferne das Stadium erreicht hat, in dem es einer schärferen Scheidung zwischen sich und seiner seelischen Umwelt fähig wird, ist sein Bewußtsein bereits angefüllt mit Ideen und Erlebnissen, deren faktische Herkunft ihm vollständig verborgen ist und die es — wenn es anfängt seine eigenen, jenseits dieser ursprünglichen Gemeinschaftsschwelle liegenden Erlebnisse zu erfassen — darum nun auch zum Verständnis seiner Umwelt zu verwenden vermag, weil sie selbst ja in dieser ihren Ursprung haben[1].

Eben diese Eingeschmolzenheit in die Seele der Gemeinschaft und in die Schemata und Formen dieser Strömung zeigt auch alles primitive Menschentum. Wie die Macht der Sprache tief hineingreift in das einsame und stille Leben der Seele, und wo die Worteinheit oder die sonstige sozial gültige Ausdrucksform eines Erlebnisses fehlt, dieses selbst sich nicht gesondert herauszuheben

1 Auf dieser Tatsache beruht es, daß ein volles Verständnis der Geistesgeschichte eines Volkes (oder einer religiösen Gemeinschaft) in letzter Linie nur demjenigen möglich ist, der zu der Gruppe gehört und durch ihre „Tradition" gegangen ist. Zu dieser Erkenntnis kommt auch Lamprecht in seinem Aufsatz: „Kulturpolitik" (s. „Deutsche Revue", Dez. 1912).

pflegt aus dem Strom des Erlebens — so ist es überhaupt die mögliche soziale Relevanz und Wichtigkeit eines Erlebnisses, die sich wie eine seligierende Form der möglichen Auffassung zwischen die pure innere Wahrnehmung und das Erleben einschaltet und so gerade das individuelle Eigenleben dem erlebenden Individuum gleichsam überschattet und verbirgt. Wenn wir es heute als „pathologisch" ansehen, wenn ein Mensch unwillkürlich sein Erleben nach der Beachtungsform und den Wertungsrichtungen seiner Umwelt zu formen scheint (z. B. als ein Symptom der Hysterie), so ist dieser heute als „pathologisch" angesehene Zug wie so viele ähnliche Züge ein Charakteristikum primitiven Lebens überhaupt[1]. Der Racheimpuls des Gliedes der Familie oder der gentilen Einheit gegen jede Verletzung oder Beleidigung eines Gliedes derselben Einheit z. B. resultiert nicht aus „Mitgefühl" (das ja gerade die Gegebenheit des Leides als fremden voraussetzt), sondern aus einem Erleben dieser Verletzung oder Beleidigung unmittelbar als „eigener"; eine Erscheinung, die ihren Grund eben darin hat, daß das Individuum zunächst weit mehr in der Gemeinschaft als in sich selbst lebt.

Wie ist nun Wahrnehmung fremden Seelenlebens möglich? Wenden wir uns von dieser phänomenologischen Feststellung, daß ein psychisches Erleben durch „innere Wahrnehmung" gegeben sein kann noch indifferent, ob es „mein" Erleben oder (im Sosein) das eines Anderen ist, nun zu der Frage, wie solches möglich sei. Ist denn „innere Wahrnehmung" nicht auch eo ipso „Selbstwahrnehmung"? Ist es möglich, das Ich und Erleben eines Anderen innerlich „wahrzunehmen"?

Die „selbstverständlich" verneinende Antwort, die diese Frage bisher fand, resultierte einfach daraus, daß man die Sphären innerer „Anschauung" (sowie die Sphären des inneren Wahrnehmens, Vorstellens, Fühlens und analoger Unterschiede) und die Sphäre des „inneren Sinnes" bisher nicht unterschieden hatte.

---

1 Dieser Primitivismus kommt auch gegenwärtig in den psychischen Massenerscheinungen wieder zur Geltung, von denen leicht zu zeigen wäre, daß sie Vieles enthalten, was für das Individuum als „pathologisch" angesehen werden müßte. Man kann z. B. eine ganze Reihe für die Hysterie charakteristische Erscheinungen in den massenseelischen Prozessen wiederfinden.

„Innere Anschauung" ist aber durchaus nicht durch die Objektbestimmung definiert, daß der so innerlich Anschauende „sich selbst" wahrnähme. Ich kann „mich selbst" ja ebenso „äußerlich wahrnehmen" wie einen Anderen; jeder Blick auf meinen Körper, jede Betastung des eigenen Leibes lehrt es. Betaste ich mit dem Mittelfinger meinen Daumen, so besteht bei Doppelempfinden doch ein und derselbe Empfindungsinhalt an den Oberflächen zweier verschiedener Organe. Innere Anschauung ist also eine Akt-richtung, zu der zugehörige Akte wir uns selbst und Anderen gegenüber vollziehen können. Diese Akt-richtung umspannt dem „Können" nach von vornherein auch Ich und Erleben des Anderen, genau so, wie sie mein Ich und Erleben überhaupt, nicht etwa nur die unmittelbare „Gegenwart" umspannt. Gewiß bedarf es gewisser Bedingungen, daß mir im Akte innerer Anschauung fremde Erlebnisse erscheinen. Aber solcher bedarf es nicht minder dafür, daß ein eigenes Erleben mir erscheine. Gewiß gehört zu ihnen auch die ontische Bedingung, daß mein Körper Wirkungen erleidet, deren Ursachen im Körper des Anderen liegen oder von ihm ausgehen. Z. B. muß mein Ohr von den Luftwellen seiner Wortlaute getroffen werden, wenn ich ein Gesprochenes verstehen soll. Aber diese Bedingung braucht durchaus nicht den Aktus meines Verständnisses dieser Worte eindeutig zu determinieren; daß sie besteht ist auch daraus verständlich, daß wesensgesetzlich 1. zu jedem Akte möglicher innerer Wahrnehmung ein solcher möglicher äußerer Wahrnehmung gehört, 2. zum Akte äußerer Wahrnehmung aber faktisch auch eine äußerlich „sinnliche" Grundlage. Der Vorgang, durch den dem Individuum A ein Erlebnis des Individuum B gegeben wird, muß in diesem Spielraum ganz so verlaufen, „als ob" dieses Erlebnis zuerst gewisse körperliche Veränderungen in B hervorrufen müßte, diese aber körperliche Veränderungen in A, an die sich ein dem Erlebnis des B gleiches oder ähnliches Erlebnis des A schlösse (als Wirkung); während de facto die innere Wahrnehmung des A das Erlebnis des B von vornherein unmittelbar zu fassen vermag, und jene Kausalprozesse nur die Auslösungen des Stattfindens jenes Aktes und zugleich die Auswahl des bestimmten Inhalts innerhalb der mög-

lichen Sphäre der inneren Fremdwahrnehmung bedingen[1]. Im Falle der Richtigkeit dieser Erklärung würde sich das objektive Geschehen durchaus nicht anders abzuspielen haben als nach der bisherigen Deutung, nach der die innere Wahrnehmung eines Jeden allein auf die eigenen psychischen Erlebnisse beschränkt ist und eine Übertragung eines Erlebnisses von B auf A objektiv nur so erfolgen kann, daß das Erlebnis von B auf dessen Körper, dieser Körper aber auf den Körper von A, dieser letztere aber auf dessen „Seele" einwirkt und hier ein gleiches Erlebnis kausal erzeugt, die Erkenntnis des Erlebnisses von B aber auf einem Schlusse oder einer Einfühlung des Erlebnisses von A in B beruhte.

Im Sinne unserer Deutung müßten wir sagen: der Akt innerer Anschauung von A umspannt nicht nur dessen eigene Seelenvorgänge, sondern dem Rechte und der Möglichkeit nach das gesamte existierende Reich der Seelen — zunächst als einen noch ungegliederten Strom von Erlebnissen. Und wie wir unser Gegenwartsich von vornherein auf dem Hintergrunde des Ganzen unseres zeitlichen Erlebens erfassen — nicht aber erst durch Synthesen des Gegenwartsichs mit erinnerten früheren Ichzuständen bilden — ebenso erfassen wir auch unser eigenes Ich immer auf dem Hintergrund eines immer undeutlicher werdenden allumfassenden Bewußtseins, in dem auch das Ichsein und Erleben Aller Anderen als prinzipiell „mitenthalten" gegeben ist. Nicht also das Wahrnehmen der fremden Iche und ihrer Erlebnisse, sondern nur der jeweilig besondere Gehalt, der uns aus diesem großen Ganzheitsgehalt gerade lebhaft wird, das Hervortauchen eines Ich und seines Erlebens aus dem großen Gesamtstrom des universellen Seelenlebens wäre es, was dann „bedingt" wäre, durch die Prozesse, die zwischen unseren Leibkörpern stattfinden. Der eigentümliche Wechselprozeß des Sichselbst- und Andereverstehens, den Schiller in die Worte faßt:

---

1 Daß der Reiz auch in der äußeren Wahrnehmung nie das Sosein des Wahrgenommenen bestimmt, sondern nur das Wahrnehmen dieses und keines andern Soseins, daß ferner dasselbe gilt für das Verhältnis des Erinnerns zu Reproduktion und Assoziation, kann nur in der Gesamtdarstellung der hier zugrunde liegenden allgemeinen Erkenntnislehre gezeigt werden.

Willst du die Anderen verstehen, blick in dein eigenes Herz",
„Willst du dich selber verstehen, sieh, wie die Anderen es treiben,
gewänne aber nach dieser Auffassung eine ganz andere Verständlichkeit als in jener ersten. Jeder, der fremde Sprachen lernte, weiß, daß ihm auch der besondere Bau von Bedeutungseinheiten sowie die übrigen Grundeigenschaften der eigenen Sprache erst hierdurch bekannt werden. Und gilt das weniger für alle nationalen, heimatlichen, beruflichen und sonst durch eine Gruppeneinheit geeinten Richtungen des Erlebens und Betragens? Es ist eben derselbe Aktus der Unterscheidung in einem zunächst wenig geschiedenem Ganzen, durch den uns gleichzeitig das Eigene und Fremde zum klaren Bewußtsein kommt.

Es ist ein Grundgebrechen der Theorien, welche die Erkenntnis fremder Iche aus „Schlüssen" oder Prozessen der „Einfühlung" herleiten wollen, daß sie von vornherein dazu neigen, die Selbstwahrnehmung ebenso an Schwierigkeit zu unterschätzen, als sie die Fremdwahrnehmung darin überschätzen. Man versteht hier gar nicht mehr, daß gerade die „Selbsterkenntnis" seit alters als die „schwerste" bezeichnet worden ist; und daß z. B. Nietzsche das tiefsinnige Wort prägen konnte: „Jeder ist sich selbst der Fernste" (sc. für die Erkenntnis und — setze ich hinzu — gerade darum, weil er sich praktisch „selbst der Nächste" ist).

Was man nämlich nicht beachtet, ist, daß jenes Maß von Lebhaftigkeit auch eines eigenen Seelenvorganges, die nötig ist, damit er aus dem vagen Ganzen des eigenen jeweiligen Totalerlebens heraustrete, ebensowenig bloß an den Akt innerer Anschauung gebunden ist, wie der fremde Seelenvorgang, sondern gleichfalls daran, daß er auf die periphere Zone des Leibichs (oder des Ichleibes) bestimmte wirksame Veränderungen zu setzen vermag. Ein Eigenerlebnis kommt zu gesonderter Wahrnehmung erst in dem Maße, als es sich in Bewegungsintentionen und (zum mindesten) in Ausdruckstendenzen entlädt. So ist es eine leicht konstatierbare Tatsache, daß eine starke Unterdrückung des Ausdrucks einer Gemütsbewegung immer auch die Tendenz hat, sie gleichzeitig aus der inneren Wahrnehmung zu verdrängen! Die Freude, deren Ausdruck oder die Liebe, deren Ausdruck gehemmt wird, bleibt auch für die innere Wahrnehmung nicht etwa ein-

fach dieselbe, sondern verflüchtigt sich. Gelänge das Unmögliche, auch die inneren, im Ichleib lokalisierten Ausdruckserscheinungen zu annihilieren, so würde das Erlebnis zwar noch das Ganze der inneren Anschauung irgendwie modifizieren; aber es würde überhaupt nicht mehr zu gesonderter Wahrnehmung kommen. So ist auch das Verstehen und das innere Nachsprechen eines Gelesenen so eng miteinander verknüpft, daß bei Festbindung der Zunge auch das Verständnis einer gelesenen Zeitung sich stark herabsetzt. Diese und analoge Tatsachen zeigen, daß auch vor der auf uns selbst gerichteten inneren Anschauung nicht unmittelbar, sondern nur durch die Wirkung des Erlebnisses auf den Zustand des Leibes vermittelt, dieses Erlebnis zur Abhebung auf dem Gesamtstrome des Lebens gelangt. Es besteht daher in diesem Punkte im Grunde gar kein so prinzipieller Unterschied zwischen der Selbst- und der Fremdwahrnehmung. Hier und dort kommt es nur zu einer solchen, sofern der Leibzustand irgendwie modifiziert wird und der wahrzunehmende Ichzustand sich in irgendeine Art des Ausdrucks oder irgendeiner anderen Leibmodifikation umsetzt. So erfasse ich nicht nur z. B. die künstlerische Konzeption eines Anderen durch den Prozeß und das Ergebnis ihrer Darstellung; sondern auch die eigene künstlerische Konzeption wird im Prozesse der Darstellung erst reif und erhält nur ihre bestimmte Gliederung, sofern sich dieser Prozeß daran knüpft[1]. Wie der Maler erst im Prozeß der Darstellung in die Farben-, Licht- und Schattenfülle seines äußeren Gegenstandes eindringt, nicht aber zuerst sieht, um dann darzustellen — so ist auch alle Selbstwahrnehmung daran gebunden, daß sich das Wahrzunehmende in Ausdruckstendenzen umsetze.

Es wäre also eine ganz irrige Vorstellung, daß wir uns und unsere Erlebnisse zuerst einfach wahrnehmen, um dann in bloßer additiver Hinzufügung auch noch unsere Ausdruckstendenzen und -bewegungen und Handlungen, sowie ihre Wirkung auf unsere Leibzustände zu erfahren. Eine solch rein „innerseelische" Selbstwahrnehmung ist eine bloße Fiktion. Vielmehr erfolgt die Glie-

1 Siehe hierzu die Kunsttheorie K. Fiedlers, insbesondere seine Schrift: „Ursprung der Kunsttätigkeit."

derung und die Zuwendung gewisser Lebhaftigkeitswerte an den seelischen Strom, die uns bestimmte Teile seiner zur inneren Wahrnehmungshelle führen, selber schon nach Maßgabe der möglichen Ausdruckseinheiten, desgleichen der möglichen Handlungseinheiten (und ihrer „Bedeutung" für den Leibzustand), die sie zu bestimmen imstande sind. Auch das Wesen unseres sittlichen „Charakters" erfahren wir nicht vollständig losgelöst von der Handlungssphäre, etwa durch eine pure, vorhergehende Selbstschau, sondern nur im Verlaufe unserer Handlungen selbst. Hieraus wird es auch begreiflich, wie sehr die spezifische Richtung der jeweiligen Selbstwahrnehmung, die Selektion dessen, was wir an uns wahrnehmen und nicht wahrnehmen, abhängig ist von den bestehenden Beachtungsrichtungen, die unsere Umwelt auf unser Ich hat. Ein Erlebnis, dessen allgemeinen Charakter — daß es z. B. „Mitleid" ist oder „Racheimpuls", „Scham" oder „Freude" — wir in den Beachtungsrichtungen der Umwelt überhaupt gelegen wissen — ohne daß es darum momentan beachtet zu sein braucht — hat auch für uns selbst eine weit größere Chance, von uns wahrgenommen zu werden. Und uns selbst unbewußt formt sich — im weitgehenden Maße — unser Erleben gemäß der Gliederung der Beachtungsrichtungen unserer Umwelt. Auch die Sprache und ihre psychologischen Bedeutungseinheiten werfen ihr gliederndes, artikulierendes Netz zwischen unsere Beschauung und unser Erleben. Wofür es in unserem Erleben ein Wort zur Aussprache gibt — und das ist stets ein Erleben, das es, als durch die gemeinsame Sprache herausgehoben, auch für die „Anderen" geben muß — das geht als Erleben ganz anders in unsere Selbstwahrnehmung ein als das, was „unsagbar" ist. Es ist dem Unsagbaren vor-gegeben. Darum erfüllen auch die Dichter — und alle Sprachschöpfer — denen „ein Gott gab, zu sagen, was sie leiden" eine weit höhere Funktion als die Funktion, ihre Erlebnisse schön und groß auszudrücken und sie so den Aufnehmenden, gemäß den diesen schon gegebenen Erlebnissen wiedererkennbar zu machen. Indem sie vielmehr die herrschenden Schemanetze, in welche die gegebene Sprache unser Erleben gleichsam einfängt, durch die Schöpfung neuer Formen des Ausdrucks überflügeln, machen sie die Übrigen auch an deren eigenem Erleben

erst sehen, was in diese neuen reiferen Formen des Ausdrucks gehören mag; und sie erweitern eben hierdurch die mögliche Selbstwahrnehmung der Übrigen. So machen sie einen wahren Vorstoß in das Reich der Seele und werden gleichsam zu Entdeckern in diesem Reiche. Sie sind es, die neue Furchungen und Gliederungen in die Auffassung des Stromes hineinziehen, und so den Aufnehmenden erst zeigen, was sie erleben. Das ist ja die Mission aller echten Kunst: Weder Gegebenes zu reproduzieren (was überflüssig wäre) noch in subjektivem Fantasiespiel Etwas zu erschaffen (was ephemer und notwendig für Alle Andern ganz gleichgültig sein müßte); sondern vorzustoßen in das All der Außenwelt und der Seele, um hier Objektives und Seiendes sehen und erleben zu machen, was Konvention und Regel bisher verbarg. Die Geschichte der Kunst ist in diesem Betracht ein sukzessiver Eroberungszug der anschaulichen Welt — der Innen- und Außenwelt — für die mögliche Erfassung; und zwar für eine Art von Erfassung, die keine Wissenschaft je zu geben vermöchte.

Ein Gefühl, das z. B. heute Jeder in sich wahrnimmt, mußte für die distinkte Wahrnehmung einst durch eine Art von „Dichter" erst der fürchterlichen Stummheit unseres inneren Lebens abgezwungen werden; analog wie volkswirtschaftlich heute „Massenartikel" ist, was zuerst einmal Luxus war (z. B. Kaffee, Tee, Pfeffer, Salz usw.) — —

Es gibt zwei metaphysische Theorien über den Zusammenhang zwischen Seele und Leib, die das Verständnis der Tatsachen der Erkenntnis fremden Seelenlebens am meisten erschweren. Die eine ist die alte Vorstellung der Wechselwirkung zweier Substanzen, d. h. die Lehre von einer in sich abgeschlossenen „Seelensubstanz", die nur durch kausale Wirkungen auf den ihr zugehörigen Körper und dessen Wirkung auf andere Körper auf die Seele des B einwirken könnte. Die andere ist die des sog. „psychophysischen Parallelismus", nach dessen vorherrschender Deutung für jedes psychische Erlebnis des A im Leibe des A ein eindeutiges Korrelat da sein soll, also eine psychische Wirkung von A auf B gleichfalls durch die Wirkung der Leiber von A und B aufeinander vermittelt sein müßte.

Nach beiden Theorien wäre eine innere Fremdwahrnehmung

ausgeschlossen. Nach beiden lebte jeder Mensch in seinem eigenpsychischen Gefängnisse und müßte warten, was der metaphysische Kausalnexus in es hineinzaubert[1].

Aber diese Theorien verfehlen beide die Tatsachen und lassen die Phänomene unbeachtet[2]. Alles, was körperliche (objektiv aufweisbare) Begleiterscheinungen hat am Gegebenen der inneren und äußeren Anschauung, das ist nicht der pure Soseins-Gehalt dieser Anschauung, sondern allein die Gegebenheit jenes Teiles ihres Gesamtgehaltes, der zum Leib noch eine Wirkbeziehung hat. Nur die faktischen (darum nicht auch ohne weiteres „gegebenen") vitalen Bewegungsimpulse des Leibes und seiner wechselnden Zustände haben im Nervensystem korrelate Begleiterscheinungen. Und nur darum, weil die Modifikation des (inneren) Leibsystems auch eine Bedingung ist für das Heraustreten der psychischen Vorgänge aus dem, worauf die innere Beschauung abzielt, in die Sphäre möglicher „Wahrnehmung", gilt mittelbar auch, daß es für jede (wahrzunehmende) Scheidung, Auswahl, Abhebung aus dem Gesamtleben körperleibliche Nervenströme gibt, die nicht für den Gehalt des Erlebens selbst, wohl aber für dessen Wahrnehmung eine eindeutige Bedingung sind. So ist der Leib als Ganzes nur ein Analysator sowohl für die Außenwelts-gegebenheit und das was sich auf ihr „abhebt" wie für den psychischen Strom, der seine Schranken fortwährend zu überströmen tendiert. D. h. Gehirn und Nervensystem und alles in ihm stattfindende Geschehen ist alleinbestimmend für die Wahrnehmung, nicht für Stattfinden und den Gehalt der seelischen Prozesse. Nicht „wesentlich" anders ist für das Physische die Funktion des Ner-

1 Versteht man diesen Parallelismus als eindeutige gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung jeder psychischen und jeder physischen Veränderung, so müßte man auch für die Luftwellen und Lichtwellen, die mein Hören und Sehen des B vermitteln, „psychische" Begleiterscheinungen annehmen, die natürlich nur zugunsten der Hypothese erfunden wären. Auch schlösse diese Annahme die Annahme einer psychischen Fernwirkung ein, wie schon Sigwart (Logik II) mit Recht hervorhebt. Vieles Treffende auch bei K. Österreich in seinem Buche über die okkulten Phänomene.

2 Die hier sehr vag skizzierte Theorie von Leib und Seele wird voll verständlich werden erst durch den 2. Band einer Metaphysik, mit deren Veröffentlichung ich demnächst beginnen werde.

vensystems wie für das Psychische. Es ist Bedingung der Wahrnehmung ihres Soseins, nicht ihres Soseins selber — geschweige gar ihres Daseins. So wenig es für Existenz und Eigenschaft des Mondes und der Sonne leiblich bestimmte Prozesse gibt, ohne die jene Körper nicht existieren könnten — sondern nur für die Art und Weise, wie sie uns gegeben sind (als diese Lichtkreise am Himmel der Nacht), so wenig gibt es für die Existenz und die Eigenschaften eines seelischen Vorgangs im Nervensystem eindeutige Bedingungen; wohl aber eindeutige Bedingungen für die Art von deren Gegebensein in der inneren Wahrnehmung; d. h. der Leib ist in seinen „Variationen" allein die Bedingung für die Gesichter, die „Ansichten", die unser Erleben für den inneren Sinn annimmt, niemals aber für dieses Erleben selbst.

Nicht also eine unmittelbare Kausalverkettung oder auch nur eine eindeutige Abhängigkeitsverkettung existiert zwischen dem seelischen Erlebnis und dem Vorgang im Nervensystem. Vielmehr existiert allein eine indirekte Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem jeweiligen Sondergehalt der inneren Sinnes-Wahrnehmung (als der Unterscheidungsfähigkeit für Tatsachen der inneren Anschauung) und jenen Prozessen; diese Beziehung aber dadurch vermittelt, daß allen Modifikationen des einen Leibes gleichzeitig zwei andere Modifikationen entsprechen: 1. Nervenprozesse im Körperleib, 2. die Auswahl dessen, was von dem seelischen Totalerleben in die innere Wahrnehmung fällt durch Modifikationen der Leibseele[1].

Aus dem Gesagten werden nun aber eine Reihe von Tatsachen verständlich, die bisher zu wenig beachtet worden sind. Was wir durch Fremdwahrnehmung niemals „wahrnehmen" können, das sind allein die fremden erlebten Leibzustände, d. h. vor allem die Organempfindungen und die mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle. Diese sind es, welche diejenige Art von Scheidung von Mensch zu Mensch bewirken, welche die obengenannten Theorien

1 Eben derselbe Sachverhalt besteht auch für die äußere Wahrnehmung. Es ist ein Irrtum zu meinen, ihr Gegenstand, die Natur, habe ein wesentlich anderes Verhältnis der Abhängigkeit zum Leibe wie das seelische Geschehen. In allen Naturerscheinungen steckt vielmehr gleichfalls ein vom Leibe ontisch abhängiges und unabhängiges Moment.

für das Ganze der seelischen Erlebnisse annehmen. Wenn man — sehr irrig — versucht hat, das Psychische überhaupt vom Physischen dadurch abzuscheiden, daß man sagte: „psychisch" sei was jeweilig „nur Einem" gegeben sein könne, so gilt dieser Satz faktisch allein für die Organempfindungen und die sinnlichen Gefühle[1]. Niemals kann ich den Schmerz oder die sinnliche Lust an einer Speise, die ein Anderer hat, wahrnehmen. Ich kann allein eine selbsterfahrene ähnliche Empfindung reproduzieren und schließen, daß der Andere bei analogen Reizen ein Ähnliches wie ich selbst erlebe. Nicht aber kann ich sie so nacherleben oder miterleben, wie z. B. ein geistiges Gefühl der Trauer. Die wechselnden Zustände des Leibes in Empfindung und Gefühl sind eben schlechthin gebunden an den bestimmten Leib des Individuums. Man kann daher streng dasselbe Leid (wenn auch auf eine individuell verschiedene Weise) „fühlen", nie aber denselben Schmerz empfinden; hier bestehen immer zwei verschiedene Empfindungen. So kann man auch dasselbe Rot empfinden (ohne die Farbe bereits auf eine Bewegung zu reduzieren), denselben Ton c hören wie ein Anderer; aber die sich dabei einmischenden Organempfindungen in Auge und Ohr kann nur der Besitzer dieser Organe erleben.

Genau in dem Maße daher, als ein Mensch vorwiegend in seinen Leibzuständen lebt, muß ihm daher das seelische Erleben seiner Mitmenschen verschlossen bleiben (freilich auch sein eigenes seelisches Erleben). Und nur in dem Maße, als er sich über diese erhebt und sich seines Leibes als eines Gegenstandes bewußt wird, seine seelischen Erlebnisse aber reinigt von den immer mitgegebenen Organempfindungen, breitet sich ihm der Tatbestand des fremden Erlebens vor dem Blicke aus.

Es ist also nicht der Akt der inneren Wahrnehmung, der es zu seinem Wesen hätte, immer nur auf das seelische Erleben des Wahrnehmenden gehen zu können — als fiele „innere Wahrnehmung" und „Selbstwahrnehmung" zusammen. Vielmehr behaupten wir, daß vom Akt der inneren Wahrnehmung und seinem Wesen aus gesehen, sowie in bezug auf die Tatsachensphäre, die

1 Über den Begriff der „sinnlichen Gefühle" siehe meine Abhandlung „Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik," II. Teil a. a. O.

in innerer Wahrnehmung erscheint, jeder das Erleben der Mitmenschen genau so unmittelbar (und mittelbar) erfassen kann, wie sein eigenes. Das ist allein nur die unaustilgbare Verschiedenheit der Leibzustände, insofern sie auch auf die Auswahl dessen bestimmend wirken, was da vom rein seelischen Leben in innerer Wahrnehmung erscheint und welche in dieser Funktion „innerer Sinn" heißen, was macht, daß dem B auch bei demselben faktischen Erlebnis wie dem des A, immer ein anderes „Bild"[1] von ihm gegeben ist als dem A.

Man hat (und zwar in verschiedener Weise) den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß jede mögliche Erkenntnis und Bestimmung seelischer Erlebniseinheiten nur dadurch möglich sei, daß eine „Bestimmung" von der Seite des äußeren Naturgegenstandes vorgenommen werde. So meint Natorp — in seiner „Einleitung in die Psychologie" — aller Psychologie müßte die „Objektivation" des Gegebenen zum äußeren Naturgegenstande (vermittels der „transzendentalen Synthesis") vorhergehen; und erst von diesem Ausgangspunkte her sei durch ein rekonstruktives Verfahren das psychische Erlebnis, sowohl in der Art einer „Beschreibung" als erst recht einer „Erklärung" zu „bestimmen", eine Empfindung z. B. durch den physikalischen Reiz. Ähnlich sucht Münsterberg den Naturgegenstand als das X zu bestimmen, das in einer Mehrheit individueller und interindividueller Subjektakte noch identifizierbar sei — so daß der Begriff des „Psychischen" gleich dem Inbegriffe dessen wird, was jeweilig nur in einem Subjektakt „gegeben" sein kann, was also erst recht auch nur „Einem" gegeben ist. Nach diesen Lehren wäre es ex definitione ausgeschlossen, daß wir ein Fremdpsychisches „wahrnehmen" können; ja sogar die Wahrnehmung eines Eigenpsychischen wäre hierdurch nur indirekt möglich, indem wir nämlich vom Gegenstand des äußeren Naturseins ausgehen, um unser Erleben als sein „Korrelat" zu bestimmen. Es ist die logische Folge dieser Thesen, daß es einen lebendigen Eigenzusammenhang der seelischen Welt überhaupt nicht gibt — weder einen individuellen noch einen interindividuellen; denn nur der jeweilige Rest des „Gegebenen", der

1 Dieses „Bild" ist selbstverständlich kein besonderer realer „Gegenstand", sondern nur eine beschränkte „Ansicht" des fremden Erlebens.

in die Konstruktion des Naturgegenstandes und der Kausal- und Gesetzeszusammenhänge des Leibkörpers jeweilig nicht eingeht, und von dem darum auch eo ipso nicht anzunehmen ist, daß er auch selbst wieder in sich einen kontinuierlichen begreiflichen Zusammenhang bilde, wäre hiernach mit dem „Psychischen" identisch. D. h. der Epiphänomenalismus und das methodische Ziel, alle rationale Verknüpfung der psychischen Erlebnisse erst durch Aufweisung der physiologischen und physikalisch-chemischen Korrelatvorgänge im Nervensystem zu suchen, ist die natürliche Konsequenz dieser Voraussetzungen.

Diese Theorien zeigen aber im Grunde nur das eine, daß wir in der „natürlichen Weltanschauung", in der wir „zunächst" ganz in die Außenwelt hineingerissen sind, häufig der Täuschung verfallen, etwas als das psychische Erlebnis selbst zu nehmen, das uns faktisch nur als physischer Gegenstand gegeben ist. Besonders H. Bergson kommt das Verdienst zu, gezeigt zu haben, wie wir Alle dazu neigen, eine raumartige Mannigfaltigkeit in die toto coelo verschiedene Mannigfaltigkeit der Seele hineinzulegen[1]. Was also eine besondere, vielleicht schwer überwindbare Täuschungsrichtung der inneren Wahrnehmung ist, das machen diese Theorien zur „Bedingung psychischer Erfahrung überhaupt". Auf diese Weise werden diese Theorien auch dazu geführt, anstatt im Leibe und seinen Veränderungen eine bloß einschränkende Bedingung für die Wahrnehmung des realen Seelenlebens zu sehen, die eindeutig bestimmende und unabhängig variable Kausal-Reihe zu erblicken, von deren Zusammenhang das seelische Geschehen selbst „abhängig" sei. Diese Folgen ergeben sich durch die falsche Ansetzung, es sei „psychisch, was jeweilig nur Einem gegeben" sei, bzw. was durch eine Mehrheit von Subjektakten nicht identifizierbar sei. Wäre das Psychische jeweilig „nur Einem" gegeben, so könnte es aber auch nie mitteilbar sein. Hier bemerkt man, daß diese Theorie eben vom Psychischen überhaupt aussagt, was faktisch nur für die Leibempfindungen und die sinnlichen Gefühle gilt[2]. Sie muß daher in ihrer Ausführung immer in den Sensua-

1 H. Bergson: „Les Données immediates de la conscience", Paris, F. Alcan.

2 Ich sehe davon ab, daß es völlig irrig ist, anzunehmen, es genüge das Prinzip der Identität, um die mechanische Reduktion der Erscheinungen zu

lismus münden, d. h. in den unmöglichen Versuch, die Gesamtheit der Erlebnisse auf „Empfindungen" und deren Derivate zurückzuführen[1]. Es ist eben völlig unrichtig, es sei ein psychisches Erlebnis in einer Mehrheit von Akten nicht identifizierbar. Können wir nicht „dasselbe" Leid, dieselbe Liebe zu verschiedenen Zeiten bald „mehr" bald „weniger" fühlen oder uns desselben Erlebnisses mehrfach „erinnern", ein und dasselbe Gefühl z. B. aktuell erleben und es nachfühlen? Sagen wir nicht ganz allgemein in der Psychologie, daß dieselbe optische Empfindung bald zu einem Sehinhalt wird oder in einen solchen eingeht, bald nicht (wie bei hysterischer Blindheit), oder bald „bemerkt", bald nicht bemerkt, „beachtet" und nicht beachtet wird? Wer behauptet, es gehöre zum Wesen des Psychischen, daß es nie in einer Mehrheit von Akten identisch sein könne, der verwechselt zunächst die Sphäre der psychischen Phänome mit der psychischen Wirklichkeit; er verwechselt aber weiter die Sphäre der Phänome überhaupt, d. h. das für jeden Gegenstandsbereich unmittelbar Gegebene mit dem Psychischen. Dieses tat auch W. Wundt, wenn er das Psychische gleich der „unmittelbaren Erfahrung", das Physische gleich der „mittelbaren Erfahrung" setzt. Faktisch aber gibt es innerhalb der äußeren Wahrnehmung und der inneren Wahrnehmung und dementsprechend innerhalb des Naturseins wie des seelischen Seins sowohl die Stufe unmittelbarer als mittelbarer Gegenstände[2].

Aber eben da Psychisches auch in einer Mehrheit von Akten gegeben sein kann, kann dasselbe Psychische auch verschiedenen

---

begründen — wie Münsterberg meint; „derselbe" Ton kann aber faktisch wahrgenommen, vorgestellt, erinnert werden; desgl. von einer Mehrheit von Subjekten empfunden — ohne daß es nötig wäre, ihn — nur um der Identifizierung willen — als Bewegung zu bestimmen. Über die wirklichen Gründe, die zur mechanischen Reduktion der Naturerscheinungen führen werde ich an anderer Stelle das Wesentliche sagen.

1 Es ist daher wohl begreiflich, daß Münsterberg der Psychologie die Aufgabe erteilt, schließlich alle psychischen Erscheinungen, auch das „Wollen" in „Empfindungen" „umzuarbeiten", ein Wort für das mir das Verständnis abgeht.

2 Analoges führt neuerdings auch O. Külpe aus in seinem Buche: „Die Realisierung". Vgl. dazu in meinen Aufsatz über „Idole der inneren Wahrnehmung", I. Teil, die auf E. Husserls Logosaufsatz gehende Anmerkung. Vgl. ferner die ausgezeichnete Behandlung der Frage bei M. Geiger: „Vom Unbewußten", ein Fragment. (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.)

Individuen gegeben sein. Wie wir dasselbe Leidenserlebnis zu verschiedenen Zeiten unseres Lebens „nachfühlen", uns seiner „erinnern", es bald mehr und weniger „leiden" können, so können wir es auch „miteinander" leiden als ein und dasselbe. Niemals können wir freilich dieselbe (auf bestimmte Leibteile lokalisierte) Sinneslust oder denselben Schmerz empfinden. Diese Zustände hat Jeder für sich und sie können nur „gleich", niemals identisch sein. Dagegen können sehr wohl zwei Menschen dasselbe Leid fühlen; streng dasselbe, nicht nur ein „gleiches" Leid; mag es dabei auch durch verschiedene Organempfindungen verschieden gefärbt sein. Wer behauptet, daß Psychisches jeweilig nur Einem gegeben sei, wird auch niemals verständlich machen können, was Sätze eigentlich meinen wie: „Es ging dieselbe Begeisterung durch die Reihen der Soldaten"; „es war eine Freude, ein Leid, ein Entzücken, das die Bevölkerung ergriff" usw. Sitte, Sprache, Mythos, Religion, Märchen- und Sagenwelt, wie will man sie verstehen unter der Voraussetzung, daß psychisch nur sei, was „jeweilig Einem" gegeben ist?

Das Gesagte zeigt: Diese Theorien verwechseln das, was Jedem durch den inneren Sinn an seinem (und aller Anderen) psychischen Erleben gegeben ist, mit dem Dasein und Sosein von Psychischem überhaupt. Dieser Irrtum wäre aber nicht größer als der Irrtum wäre, wenn man sagen wollte, die Natur bestehe nur in der Summe der Fetzen, die in die sinnliche Wahrnehmung aller Menschen fallen. Denn faktisch steht die Sache hier genau so wie dort. Auch in der äußeren Wahrnehmung (als selbständiger Aktintention) erfassen wir jeden Ausschnitt ihres Soseins auf dem Hintergrund des Ganzen der „Natur"; in jedem solchen Akt wird Existenz der Natur als Sphäre gewiß — ohne daß es eines „Schlusses" oder einer „Einfühlung" bedarf. Und auch hier ist zwischen dem Aktsubjekt der Wahrnehmung, die dem Rechte und Können nach auf das Ganze der Natur geht, und ihrem Gegenstande, der Leib eingeschaltet und die Einheit seines Empfindens (d. h. der „äußere Sinn"), der nur dasjenige zum Inhalt der Wahrnehmung auswählt, was für die möglichen Verhaltungsweisen des Leibes von Wichtigkeit wird. Und gleichwohl diese „Inhalte" für jedes Individuum andere und andere sind — auch bei den-

selben Gegenständen — zweifeln wir nicht, daß es dieselbe eine Natur ist, die wir in diesen Inhalten wahrnehmen[1].

Es ist ein wesentlicher Einwand gegen die Behauptung, Seelisches sei, was „nur Einem" gegeben ist, daß — wären die Gründe dieser Thesen richtig — dieselben Gründe auch zur Behauptung führen müßten, daß auch Natur „nur Einem" gegeben sei. Zu dieser These führt ja in der Tat der „subjektive Idealismus". Mit Recht hat man gegen ihn eingewandt, daß — wäre seine Argumentation richtig — nicht nur die Existenz der Außenwelt und der Materie, sondern genau so die Existenz des vergangenen Bewußtseinsinhalts und die Existenz fremder Iche bestritten werden müßte. Hier bleibt eben nur die Existenz des momentanen Ich eines Solipsisten von unangreifbarer Gewißheit! In der Tat nähern wir uns einem solchen Momentansolipsisten genau in dem Maße an, als wir in unserem Leibe leben. So wichtig diese Schlußfolgerung ist, so wichtig ist aber auch die andere: Wer die Wahrnehmbarkeit fremder Iche und ihrer Erlebnisse bestreitet, der muß mit denselben Gründen, auch die Wahrnehmbarkeit der Materie bestreiten. Es ist dabei nicht ohne Interesse, zu sehen, daß in der Geschichte der Philosophie die Existenz einer realen Natur so viel häufiger bestritten wurde als die Existenz eines fremden Ich — obzwar doch niemand die Wahrnehmbarkeit der Natur, fast alle aber die Wahrnehmbarkeit fremden Seelenlebens geleugnet haben. Zu verstehen ist dies daraus, daß unsere Überzeugung vom Dasein des fremden Ich tiefer und früher ist, als unsere Überzeugung vom Dasein der Natur.

2. Doch wenden wir uns nun dem anderen Teile der „selbstverständlichen" Voraussetzungen der beiden genannten Theorien zu.

Wie, frägt man, soll ich denn an einem anderen Menschen etwas Anderes wahrnehmen können, als seinen „Körper" und seinen Gestus?

Nun zeigen aber zunächst sehr einfache phänomenologische Betrachtungen, daß hier zum mindesten gar Nichts „selbstverständlich" ist. Sicher ist es wohl, daß wir im Lächeln die Freude, in

1 Von der spezifischen „Realitätsgegebenheit", die nach unserer Meinung mit der Sphärenexistenzfrage nichts zu tun hat und die erst als „Widerstand" gegen unser volitives Verhalten zur Gegebenheit kommt, ist hier noch nicht die Rede.

den Tränen das Leid und den Schmerz des Anderen, in seinem Erröten seine Scham, in seinen bittenden Händen seine Bitten, in dem zärtlichen Blick seiner Augen seine Liebe, in seinem Zähneknirschen seine Wut, in seiner drohenden Faust sein Drohen, in seinen Wortlauten die Bedeutung dessen, was er meint, usw. direkt zu haben vermeinen. Wer mir sagt, das sei aber keine „Wahrnehmung", da es keine sein „könne"; es „könne" aber keine sein, da eine Wahrnehmung nur ein „Komplex sinnlicher Empfindungen" sei, und es sicher für Fremdpsychisches keine Empfindung gäbe — und sicher erst recht keine Reize — den bitte ich, sich von so fragwürdigen Theorien doch zum phänomenologischem Tatbestand zurückzulenken. Dann ist aber zunächst nicht mehr nötig, als daß er diese genannten Fälle mit solchen vergleiche, wo faktisch das vorliegt, was er — auf Grund seiner Theorien — auch hier anzunehmen apriori geneigt ist. Nämlich ein nachweisbarer Schluß. So z. B. kann ich durch eine Reihe von Handlungen des Menschen, der kurz vorher mit mir sprach und dessen Gefühle und Absichten ich wahrzunehmen meinte, zum Schlusse gedrängt werden, daß ich ihn entweder mißverstand und mich getäuscht habe; oder daß er mich angelogen, bzw. simuliert hat. Hier ziehe ich dann faktisch Schlüsse auf seine Erlebnisse. Ähnlich, d. h. schließend von seinem Ausdruck auf seine Gedanken und Gefühle, kann ich mich eventuell aber auch von vornherein verhalten. Z. B. wenn ich mit Jemand zu tun habe, von dem ich befürchte, er sei verrückt oder wahnsinnig; oder da, wo ich Simulation befürchte, bzw. eine Absicht der Täuschung, d. h. aber überall, wo ich mein innerlich wahrnehmendes Nacherleben seiner Erlebnisse irgendwie anormal gehemmt finde oder aus bestimmten positiven, aber selbst wieder der Wahrnehmung (in letzter Instanz) geschuldeten „Gründen" eine Inadäquatheit von Erlebnis und Ausdruck, bzw. eine (automatisch bedingte oder willkürliche) Trennung dieses symbolischen Zusammenhangs — der von den Sondererlebnissen und Erfahrungen der Individualität unabhängig ist — anzunehmen gezwungen bin[1]. Da und nur da

1 Vgl. jetzt das über den Zusammenhang von „Erlebnis und Ausdruck" von Koffka a. a. O. Ausgeführte. Auch Koffka bestreitet eine bloß „erworbene" Verbindung.

beginne ich zu „schließen". Hierbei ist aber nicht zu übersehen, daß sich die materialen Prämissen dieser Schlüsse auf schlichte Wahrnehmungen an dem betreffenden Menschen oder an anderen Menschen aufbauen; sie setzen also jene unmittelbaren Wahrnehmungen voraus. So sehe ich z. B. nicht nur die „Augen" eines Andern, sondern auch, „daß er mich ansieht", ja selbst, „daß er mich so ansieht, als wolle er vermeiden, daß ich sehe, daß er mich ansieht"! So nehme ich noch wahr, daß er zu fühlen nur „vorgibt", was er gar nicht fühlt, daß er das mir bekannte Band zwischen seinem Erleben und dessen „natürlichen Ausdruck" zerreißt und eine andere Ausdrucksbewegung an die Stelle setzt, wo sein Erleben ein bestimmtes Ausdrucksphänomen forderte. So vermag ich sein Lügen z. B. nicht nur durch den Nachweis zu wissen, er müsse gewußt haben, was er anders darstellt und die Sache verhalte sich anders, als er sagt; sondern unmittelbar vermag ich unter Umständen sein Lügen selbst wahrzunehmen, gleichsam den Aktus des Lügens selbst. So kann ich auch sinnvoll Jemand sagen: „Sie meinen Etwas Anderes, als was Sie sagen; Sie drücken sich schlecht aus"; d. h. ich erfasse seinen Meinungssinn, der ja hier sicher nicht aus seinen Worten erschlossen sein kann, da ich diese Worte sonst eben nicht nach der mir schon vorher gegebenen „Meinung" korrigieren könnte.

Man sagt vielleicht: diese Unterschiede bestehen; aber sie sind Unterschiede nicht der Wahrnehmung und des Schließens, sondern nur eines einfachen und primitiven Schließens, oder eines „unbewußten" Schließens mit einem verwickelten und bewußten Schließen. Doch lassen wir doch diese nur zugunsten einer falschen Theorie gemachten Einwände, mit denen man Alles und Nichts beweisen kann[1].

Sehen wir nun, wie es sich mit der Behauptung verhält, man

1 Die psychologische Herkunft dieser „Theorie" ist leicht nachzuweisen. Sie stellt sich uns — historisch gesehen — als Glied der Gruppe spezifischer Aufklärungstheorien (Vertragstheorie für den Staat, Konventionstheorie für die Sprache usw.) dar, die sämtlich die ursprüngliche „Gemeinschaft" nach Analogie mit einer „künstlichen" „Gesellschaft" beurteilen, in der das Mißtrauen zur konstanten Einstellung geworden ist. Vgl. Ressentiment a. a. O.

Man beachte auch: Schließend verhalten wir uns häufig auch unseren eigenen Erlebnissen gegenüber. So, wenn wir sagen, „was muß ich für ein

„könne" eben Nichts Anderes „wahrnehmen" als „zunächst" fremde Körper und deren Bewegungen.

Was wir an fremden Menschen, mit denen wir leben, wahrnehmen, das sind „zunächst" weder „fremde Körper" (sofern wir uns nicht gerade in einer äußeren ärztlichen Untersuchung befinden), noch sind es fremde „Iche" und „Seelen", sondern es sind einheitliche Ganzheiten, die wir anschauen — ohne daß dieser Anschauungsinhalt zunächst „zerlegt" ist in die Richtung der „äußeren" und „inneren Wahrnehmung". Wir können uns auf Grund dieser Gegebenheitsstufe dann sekundär entweder in der Richtung der äußeren oder der inneren Wahrnehmung verhalten. Daß aber mit einer solchen individuellen Leibeinheit, die uns „zunächst" „gegeben" ist, überhaupt ein möglicher Gegenstand gegeben ist, der einer inneren und einer äußeren Wahrnehmung zugänglich ist, das ist im Wesenszusammenhang dieser Inhalte der Anschauung gegründet — der sogar meiner Selbstwahrnehmung bereits zugrunde liegt — nicht aber durch Beobachtung und Induktion an mir selbst gewonnen. Der Zusammenhang gilt generell für das Wesen lebendiger Formen überhaupt[1].

Die „Erscheinungen" an dieser individuellen Leibeinheit sind aber „zunächst" nicht weniger psychophysisch indifferent wie diese Einheit selbst. Man mag sie selbst wieder analysieren in z. B. Einheiten von puren Farbenqualitäten, Linien und Formeinheiten, Einheiten des Wechsels, der Bewegung und Veränderung! Gleichwohl ist jede „Ausdruckseinheit" dieser Stufe der Erschei-

Mensch sein, daß ich dies tat"; oder wenn wir an uns selbst eine Stimmung erklären wollen, die uns auf Grund unserer Situation unverständlich ist usw.

1 Dies gilt auch niederen Tieren gegenüber; man mag die Krümmungsbewegungen eines durchschnittenen Wurmes durchaus „mechanisch" erklären und als Physiologe (so Jacques Loeb) über die Rede lächeln, der Wurm „krümme" sich vor „Schmerz" (da sich dessen Teile ohne den Kopf gleichfalls krümmen). Auf Grund der Möglichkeit dieser mechanisch-kausalen Erklärung den Schluß zu ziehen, es sei diese Bewegung nicht gleichzeitig eine Ausdruckserscheinung eines Schmerzes (denn der Wurm empfinde keinen Schmerz da, wo der Kopf fehle), ist natürlich ganz unsinnig. Der Schluß ist so unsinnig, wie der Schluß wäre, es könne das Erröten eines Menschen kein „Ausdruck" der Scham sein, da es ein (sicher) mechanisch erklärbarer Blutzufluß in die Wange sei. Was hätten denn symbolische Funktionen wie es Ausdruckserscheinungen sind, mit mechanisch kausaler Erklärung zu tun?

nung eine Einheit, die dem Ganzen als individuellem Ganzen dieser lebendigen Formeinheit zugeordnet ist. Auf dieser Stufe ist eine solche Erscheinungseinheit noch ganz ohne symbolische Funktion — sei es für die in äußerer Wahrnehmung gegebene Körpereinheit — und deren Teile — sei es für die der inneren Wahrnehmung zugeordnete Ich- und Erlebenseinheit des betreffenden Individuums — und seiner Teile. Die „Erscheinungen" dieser Stufe gehen nun aber in ganz verschiedene Einheitsbildungen und Strukturen solcher ein, je nachdem sie (im Akte äußerer Wahrnehmung) die symbolische Funktion gewinnen, den Körper des Individuums (und seine Variationsreihe in bezug auf die Variation anderer umgebender Körper) oder aber (im Akte innerer Wahrnehmung) das Ich des Individuums (und seine Variationsreihe gegenüber der Variation der umgebenden Iche) zu symbolisieren. So ist erst in diesen verschiedenen Richtungen der Wahrnehmung — und je nach dem Stattfinden der einen oder der anderen — die eine Einheitsbildung derselben Reizfolgen als eine Erscheinung, in der uns der Körper des fremden Individuums zur Wahrnehmung kommt (bzw. als eine Erscheinung, die anschauliche Folge ist von Umwelteindrücken); eine andere Einheitsbildung derselben Reizfolgen aber als eine Erscheinung, in der uns das Ich des fremden Individuums zur Wahrnehmung kommt bzw. als eine Erscheinung, die anschauliche Ausdrucksfolge ist der Innenwelt, gegeben. Eben darum ist es wesensgesetzlich ausgeschlossen, die Einheit einer „Ausdruckserscheinung" (z. B. ein Lächeln, ein drohendes oder gütiges oder zärtliches „Blicken") jemals in eine noch so große Summe von Erscheinungen zu zerlegen, deren Glieder noch identische Einheiten wären für eine Erscheinungseinheit, in der wir den Körper bzw. eine Eindruckseinheit seitens der physischen Umwelt, wahrnehmen. Gehe ich in der Einstellung der äußeren Wahrnehmung den mir in ihr gegebenen Erscheinungseinheiten nach, die noch zu Ansichten für auch beliebig kleine Teile des Körpers des Individuums werden können, so treffe ich auch bei allen möglichen Verknüpfungen dieser Einheiten niemals die Einheit des „Lächelns" an oder der „Bitte" oder des „drohenden Gestus" usw. Und so ist eine Rotqualität, die mir als Belag einer körperlichen Backenoberfläche vor Augen liegt, nie

und niemals die Einheit des „Errötens", in dessen Rot eine nachgefühlte Scham gleichsam „endet". In dieser Backenröte kann dieselbe primäre Erscheinung der Rotqualität ebensogut „Erhitzung", „Zornesröte", „orgiastische Röte" und den roten Schein einer Laterne anzeigen.

Wir verstehen vielleicht von hier aus ein wenig besser jene vermeintliche „Selbstverständlichkeit", daß wir „ja nur fremde Körper" „wahrnehmen" können. Macht man zuerst Farben, Töne, Formen usw. zu „Empfindungen", während es „Qualitäten" sind, die in Begleitung von Empfindungen erscheinen; macht man außerdem „Wahrnehmung", die sich nicht auf „Empfindungen", sondern auf solche Qualitätenkomplexe aufbaut, (nie aus ihnen „besteht") gar noch zu „Empfindungskomplexen"; vergißt man aber dann, daß man nach dieser Auffassung der „Wahrnehmung", (in ihrer zweifachen Irrtümlichkeit), doch „Körper" ebenso wenig je „wahrnehmen" kann wie z. B. „Iche", und meint, sie gleichwohl — bei diesen Voraussetzungen — „wahrnehmen" zu können, so ergibt sich der sonderbare Schluß: Man könne zwar fremde Körper „wahrnehmen", fremde Iche aber nicht. Eine Summe z. T. falscher tatsächlicher Annahmen, verbunden mit einer quaternio terminorum führt zu diesem „Resultat".

Es könnte uns darum hier gleichgültig sein, welcher Theorie der Wahrnehmung man huldigt. Wer meint, der Inhalt der „Wahrnehmung" sei ein Komplex von Empfindungen und Derivaten solcher, z. B. erregter Gedächtnisspuren früherer Empfindungen, der bilde sich doch auch nicht ein, einen fremden Körper „wahrnehmen" zu können. Wer meint, „Wahrnehmung" impliziere stets ein Urteil, der sehe ein, daß man dann auch dieses (sonderbare) „unmittelbare" Urteil fällen kann, daß der Andere Scham erlebt; sagt man, sie enthalte einen „Schluß" (aber einen „unbewußten"), so gestatte man auch in der seelischen Fremdwahrnehmung solche unbewußten „Schlüsse"[1]. Daß physikalische,

1 Der Sensualismus kann sehr naiv sein. Hume wundert sich darüber, daß die Menschen sich so bekämpften und haßten, nur weil sie „gelb", „schwarz" oder „weiß" aussehen. So faßt er die Rassenkämpfe und den Rassenhaß auf! Wir dagegen erlauben uns anzunehmen, daß die Amerikaner die Neger nicht darum hassen, weil sie „schwarz" sind; denn es ist bisher nicht nachgewiesen.

chemische usw. Reize meinen Körper treffen müssen, die vom Körper des Andern ausgehen, fordert noch keineswegs, daß mir auch ein fremder Körper gegeben sein müsse — oder daß mir einzelne diesen Reizeinheiten entsprechende Sinneserscheinungen — Laute, Farben, Gerüche usw. — zuerst bewußtseinsmäßig „gegeben" sein müssen, bevor mir etwa „Freundlichkeitsausdruck" usw. gegeben ist. Immer und überall sind uns je, sind auch dem Tiere und dem Primitiven Ganzheitsstrukturen primär „gegeben" und sinnliche Erscheinungen nur soweit, als sie als Fundamente dieser Strukturen fungieren, — als sie ferner Zeichen- und Darstellungsfunktionen für diese Ganzheiten übernehmen können.

---

daß die Amerikaner auch schwarze Tücher und Kleider hassen; sondern daß sie in der schwärzlichen Menschenfarbe den Neger wittern! (S. Humes Englische Geschichte.)

# NAMENREGISTER


Allers, R. s. Vorrede.
Aristoteles 97, 99, 100, 165, 175, 191, 194, 269.
Augustinus 189, 197.
Averroes 142.

Baader, Fr. v. 100, 168, 171.
Becher, E. 37, 40, 64, 74, 244, 248, 259 ff., 276—77.
Bergson, H. 29 ff., 37, 40, 53, 64, 73, 87, 97, 281, 298.
Biese, A. 111.
Bleuler 67, 249.
Blüher, H. 171.
Bölsche, W. 180.
Brentano, F. 194.
Bruno, G. 90.
Buddha 90—95.

Campanella 128.
Casel, O. 18.
Clifford, W. C. 4.
Cohen, H. 263.
Cohn, J. 183.

Dante 111.
Darwin, Ch. 15, 155 ff.
Descartes 111, 278.
Dilthey, W. 64, 81, 244.
Driesch, H. 32, 37, 40, 64, 73, 84—90, 148, 246, 271 ff.

Ehrenfels, v. 212.
Ekkehart 91.
Epikur 267.
Erdmann, B. 245, 253.

Fabre, J. 29.
Fechner, Th. 96, 97, 100.
Fénelon 91.
Feuerbach, L. 180 ff., 222.
Fichte, J. G. 64, 142, 245, 257, 262 ff.
Fiedler, K. 291.
Franz, v. Assisi 103 bis 110, 310.
Freud, S. 14, 23, 42, 136, 138, 203—206, 226—43, 273.
Frobenius 19, 24.

Gebsattel, v. 47.
Geiger, M. 299.
Ghin 275.
Goethe 90, 96, 97, 140, 197.
Grotjahn, H. 134, 140 ff.
Guyau, J. M. 74.
Guyon, Mdme. 91.

Hartmann, E. v. 27, 40, 64, 71—72, 73, 74, 79—81, 83, 87, 142, 247, 266.
Hartmann, N. 78, 247.
Hegel 40, 64, 73, 84 ff., 86, 142, 247, 266.
Heiler, Fr. 91.
Hertwig, O. 148.
Hesiod 97.
Hildebrand, A. v. 97.
Hildebrand, D. v. 103, 104.
Hobbes, Th. 255, 267.
Hume, D. 274, 306.
Husserl, E. 299.
Hutcheson 154.

Jaensch, E. 23, 31, 33.
James, W. 43.
Jaspers, K. 176, 178.
Ingarden, R. S. 74.
Joel 111.
Jörgensen 105.
Jung 230.

Kant, J. 196.
Kluckhohn, P. 110, 138.
Koffka 7, 66, 227, 232, 246, 256, 275, 276, 302.
Köhler, W. 215, 274.
Kramer, E. 62, 163, 167.
Kronfeld 245.
Külpe, O. 4, 244, 248.

Lamprecht, K. 268.
Landmann 200.
Laotse 97.
Lavater 96.
Le Bon, G. 25.
Leibniz 247.
Lessing, Th. 94.
Levy Brühl 18, 43.
Lipps, Th. 6, 16, 17, 20, 51, 236, 244, 248, 274 ff., 280.
Lodge, O. 87.
Loeb, J. 304.
Lucretius Carus 267.
Lucka, E. 110,
Luther 197.

Malebranche, N. 100, 169, 171, 195.
Marcuse, M. 200.
Mjoens, A. 143.
Molinos 91.
Morgan Lloyd 43.
Münsterberg, H. 64, 245, 257, 262, 298.

Natorp, P. 257, 297.
Nietzsche, Fr. 1, 15, 45, 62, 167, 174.
Novalis 96.

Oesterreich, K. 24, 294.
Otto, R. 180.

Paulsen 184.
Paulus 101 ff.

Pawlow 27.
Petrarca 111.
Pfänder, A. 176.
Platon 97 ff. 138, 177.
Putnam, J. 243.

Rádl, E. 97, 148.
Rhode, E. 18.
Riehl, A. 4, 263, 274.
Rodin 96.
Rousseau 1.
Russel, B. 126.

Sabatier, P. 109.
Schelling 40, 64, 87, 90, 100.
Schilder, P. 19, 20.
Schneider, K. 55, 234.
Schopenhauer 1, 21, 37, 40, 57—63, 74, 92, 93, 132, 136, 138, 229.
Sellheim 199.
Shaftesbury 154.
Simmel, G. 133 ff., 138 ff.
Smith, A. 3, 154.
Sombart, W. 128.
Spencer, H. 15, 35, 61, 155, 157, 225.
Spengler, O. 245.
Spinoza, B. 81, 90, 142, 169, 266.
Spranger, E. 244.
Stein, Edith 5, 10, 77.
Steinach 237.
Stern, W. 275.
Stoltenberg, H. L. 173, 252.
Störring, G. 51.
Stumpf, C. 163.

Tagore, R. 82 ff. 93.
Telesio 128.
Thomas von Aquino 142.
Tolstoi 57, 61.
Troeltsch, E. 247.

Uexküll 35.

Vico 128.
Volkelt, J. 64, 270 ff.

Wagner, R. 25.
Weber, M. 247.
Westermann, O. 18.
Windelband 257.
Witasek 10.
Wundt, W. 64, 267, 299.

Zahn 36.
Ziegler 94, 103.

# SACHREGISTER

Abendmahl 100.
Ahnenidentifizierung und -kult 114.
Akosmistische Personliebe und Panentheismus 153.
Allgeist 88.
Allseitige Ausbildung der Gemütskräfte 121 ff.
Altern 236.
Altruismus, Egoismus, Selbstliebe 174 ff.
Amare deum et in deo 120, 189 ff.
Amour passion 137.
Amour pur 91.
Analogieschlußlehre 274—277.
Anhänglichkeit 186.
Arten der Liebe, echte, 194—200.
Ausdehnung der Liebe 202, 216, 221—226.
Ausdrucksfeld 6 ff., 275 ff.
Autismus 67.

Bedauern, Erbarmen, Rührung 160.
Begründung der Liebe, nachträgliche 172.
Besessenheit 24.
Bewußtseinsspaltung 24.
Bezauberung 83.
Biologie und Lebensgefühl 279.
Biologische Begründung der monogamischen Ehe 212 ff.
Brutpflegeinstinkt 27.
Bürgerlicher Typus und Liebesauffassung 149.

Christliche Gemütsgestalt 99—102.
— Liebe 81, 99 ff.
— Naturentseelung 99.

Darstellungsprozeß 291.
Duevidenz 269—273.

Egozentrische Illusion 67.
Einfühlung, projektive, 9; — ästhetische 278.
Einfühlungsinstinkt 29 ff.
Einheit und Vielheit der Vitalzentren 87—89.
Einsfühlung 16—40; — hypnotisch bedingte 19 ff.; — ideopathische u. heteropathische 17; — indische 93; — kindliche 24; — kosmovitale 96, 123; — und Masse 26; — mütterliche 27 ff.; — pathologische 14, 23; — primitive 17; — sexuelle 25; — und Sphäre der menschlichen Natur 35—40.
Einsgefühl und Metaphysik 84—87.
Ekstasis 9.
Empirismus und Nativismus 227 ff.
Epiphänomenalismus 297 ff.
Erbarmen 43.
Erfüllungsphänomen 199.
Erkenntnisfunktion des Mitgefühls 65—66.
Erkenntnislehre der Psychologie 253—259.
Erlebniserweiterung durch Verstehen 56.
Eros, platonischer 98; — und Agape bei Franz v. Assissi 110.
Expressive Auffassung der Naturgebilde 96.

Familie 224.
Fortpflanzungs-instinkt 26; — -wunsch und — -trieb 141.
Fortschritt, Verlust, Bewahrung seelischer Funktionen 33 ff.
Franziskanische Bewegung und Renaissancepantheismus 106.
Fremde, der, 268.
Fremdes und Eigenes, nachträgliche Scheidung 290.
Fremdheitsempfinden 268.
Fühlfunktionen und Gefühlszustände 46.
Fundierungsgesetze der Sympathie 112—120.

Ganzheitsgegebenheit des Menschen 304.
Gefühls-ansteckung 12—16; —-empfindung 54ff.; — -entwicklungsgesetze 114; — -perversionen 161; — -stufen 54.
Gegenliebe 190.
Geistige-seelische-vitale-„sinnliche" Liebe 194.
Gemütsgestalten 90—114.
Genetische Theorien des Mitgefühls 40—57.
Geschlechtsliebe als Liebesart 136, 194 ff; Wesen der — 133, 235 ff.; — und Geschlechtstrieb 201 ff.; 207—216; — nach Freud 203; — und Fortpflanzung 235; — und Opfer 140; romantische — 137; — und Triebverdrängung 136; — und Zeugung 142 ff.
Geselligkeit u. Sympathie 157.
Geselligkeitstrieb 273.
Glaube nach Paulus 202.
Glaubenstheorie des fremden Ichs 277 ff.
Gott und Einzelperson 147 ff.; — und Seele 152.
Grausamkeitswollust 12.
Grenze des Mitgefühls 53.
Gruppe 261.

Harmonische Natur und dualistischer Typus 197.
Heilige Liebe 209—212.
Heilssolidarität 153, 190.
Herrschaftsgedanke über die Natur und kosmovitale Einsfühlung 123.
Herzenswandlung 68.
Heteropathie, nicht Mitgefühl 158.
Hineinversetzung in das fremde Ich 43—46.
Historie und Sympathie 5, 56.
Humanität, Ursprung der 112.
Hysterie und Abhängigkeit vom Zuschauer 49.

Ichbezogenheit der Erlebnisse 284.
Ichgegebenheit 281.
Illusionen der Liebe 185.
Illusionstheorie 44 ff.
Indische Einsfühlung 93.
Individuelle Person und Entwicklung 51.
Individuum und Liebe 218 ff., 236 ff.
Infantilismus 21.
Innerer Sinn 300.
Innere Wahrnehmung 282, 287 ff.
Instinktsympathie 29 ff.
Interessenperspektivismus der Sympathie 217—220.
Interessensolidarität und Liebe 225 ff.

Japanische Liebesauffassung 212.
Jüdische Naturauffassung 99.

Kausalformen des Psychischen 38.
Kausalität, psychische und Schicksal 228.
Kindliche Sexualität 231 ff.
Kontraktlehre 267, 269.
Kooperation sympathetischer Funktionen 120 bis 154.
Körper und Ausdruck 6, 302 ff.
Kreatianismus 146, 151.
Kriegsmentalität 39.
Kulturkritik des kapitalistischen Zeitalters 124 ff.
Kynismus und Priestermoral 136.

Leidenssucht 61; Leidenstechnik 95; Leidens- und Genußfähigkeit 46.
Libidobegriff 130 ff.
Liebe, Wesen der 164, 169—187 (Definition 187); — und Grenzbewußtsein 83; — zum Guten 187—191; — und Haß = keine sozialen Akte 173; — und Individualitätserfassung 183, 191 ff.; — kein Streben 181; — und Mitgefühl 163—168; — und Monismus 79 ff.; — und Ressentiment 168; Liebespflicht 184; — und Vernunft 172; — und Wert 177 ff., 214 ff.

Masse 25 ff.
Materialismus und Zeugung 143.
Menschenliebe u. Gottesliebe 116—120, 129 ff.
Metaphysik der Fremderfassung 293 ff.; — der Geburt 129—143; — der Geschlechtsliebe 129 ff.; — der Liebe 79—84; — des Mitgefühls 57 bis 90.
Mitgefühl 10; — und Liebe 163, 168; — und Menschenliebe 115 ff.; — patriarchalisches 50; — und Person 76; — und Reproduktion 51—55; — und Scham 167.
Miteinanderfühlen 9 ff.
Mitleid u. Mitfreude 160 ff.; — und Mitleidsprovokation 162.

Mönchstum und Sublimierung 242.
Mutter und Kind 26.
Mutterliebe 28, 189 ff.
Mütterlichkeit 223 ff.
Mysterien 18.

Nachahmen 7.
Nachfühlen 4 ff.
Naturalistische Erklärung der geistigen und heiligen Liebe 210 ff.
Naturalistische Liebestheorie 201—243.
Naturbeherrschung und Sympathie 99 ff.
Naturlehre, mechanische und projektive Einfühlung 112, 267, 278.
Nominalismus u. Fremdbewußtsein 267.

Ontogenie der Liebe 226—243.
Organologische und mechanische Weltansicht 97.

Patriarchalisches Mitgefühl 50.
Person 76, 141 ff.; — -liebe 191.
Perversionen 233 ff.
Phylogenie der Sympathie 154—159.
Pietät 42.
Primitives Bewußtsein 17 ff.
Problemordnung des fremden Ich 248—269.
Prohibition 142.
Projektive Einfühlung 9.
Prostratismus 50.
Protestantismus 111.
Psychoanalyse 16, 226 ff.
Pubertätseinstellung 128.

Quietismus 91.

Rassenpolitik, Grenzen der 238.
Rationalisierung der Fortpflanzung 134 ff.
Realismus in der Psychologie 300 ff.
Religionssoziologie, oberster Grundsatz der 266.
Renaissancepantheismus 111.
Reproduktion und Mitgefühl 51—55;
Richtung der sozialpsychischen Entwicklung 285 ff.
Robinsonexperiment 269 ff.
Roheit 12.
Romantische Bewegung 112.

Schicksalsbildung 227.
Schmarotzertypus 48.
Scholastische Seelenlehre 89.
Selbst-beurteilung 2; — -erleben und Fremdverstehen 53; — -flucht 186; — -haß 194; — -liebe 165.
Sentimentalismus 180.
Sittenreformen und Mitgefühl 155.
Sittliches Bewußtsein und Fremdexistenz 264 ff.
Solipsismus 67.
Soziales Gleichgewicht 225.
Subjektiver Idealismus u. Fremdich 301.
Subjektivität der Qualitäten und Fremdbewußtsein 267.
Sublimierung 211, 238 ff.
Sympathieethik 1—4, 43, 162.

Tatwamasi-, Neti-, Yogatechnik 94.
Theistische Deutung der Sympathie 77 ff., 265.
Tierschutz — Antivivisektions-Landschaftsschutz 126.
Traditionsbildung u. -auflösung 40—43, 286.

Ueberindividuelles Leben 73 ff.
Uebertragung 211—224.
Umwelt und Selbstauffassung 292.
Unersetzlichkeit der Personen in der metaphysischen Ordnung 153.
Unio mystica 36.
Unterwerfungstrieb 21.
Urphänomene der Sympathie 64.
Ursprungsfrage der Fremderkenntnis 249 ff.

Vampyrismus, seelischer 48.
Vaterlandsliebe, Heimatsliebe 198, 217 ff.
Verbindungen, emotionale 200.
Verdrängung 239.
Vererbung von Talent und Genie 143.
Verschmelzungserlebnis 25, 36.
Verstehen 8; — sgrenzen 78.
Vorziehen und Liebe 170.

Weib und Kind im kapitalistischen Zeitalter 125.
Welt, wahre und illusionäre nach der naturalistischen Wertauffassung 208.
Wertblindheit 2.
Wesensformen der Gruppen 261.
Wesensidentität der Personen 83.
Wohlwollen 164.

GEDRUCKT BEI POESCHEL & TREPTE IN LEIPZIG