



ZUR
PHÄNOMENOLOGIE UND THEORIE
DER
SYMPATHIEGEFÜHLE
UND
VON LIEBE UND HASS

MIT EINEM ANHANG
ÜBER DEN GRUND ZUR ANNAHME DER EXISTENZ
DES FREMDEN ICH

VON

MAX SCHELER



HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1913

Vorwort.

Die nachfolgende Arbeit ist in einem größeren Zusammenhang von Forschungen entstanden, welche der philosophischen Ethik eine phänomenologische Basis zu geben bestimmt waren. Wenn ich sie hier gesondert von diesem Zusammenhang und vor dem Werke, das dessen Darstellung bringen soll, der Öffentlichkeit übergebe, so leitet mich hierbei der Gedanke, daß einmal der Gegenstand nicht nur für den Ethiker, sondern auch für den Erkenntnistheoretiker und Psychologen, die sich für die Wertseite der Tatsachen des Mitgefühls und der Liebe und des Hasses weniger interessieren, eine genügende Anziehungskraft ausüben möchte; sodann aber die Überzeugung, daß der Gegensatz des Urteils, der über den sittlichen Wert des Mitgefühls und der Liebe (z. B. zwischen Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, zwischen den Freunden einer Sozialpolitik und den Rasseethikern) besteht und auch das breitere Bildungsinteresse so sehr in Anspruch genommen hat, weit weniger in den verschiedenartigen Wertmaßstäben beruht, an denen diese Gemütsbewegungen dort und hier gemessen werden, als in einer unzureichenden Auffassung und Sonderung der hierher gehörigen Phänomene selbst.

Gleichzeitig möchte die kleine Schrift ein Beispiel dafür sein, auf welche Weise Untersuchungen über die Phänomenologie des Gemütslebens zu führen sind.

Wie sich den ethischen Prinzipienfragen das Problem des Mitgefühls und der Liebe einordnet, kann der Leser aus der Lektüre meiner gleichzeitig mit dieser Schrift erscheinenden Abhandlung im „Jahrbuche für Philosophie und Phänomenologie“ (Niemeyer, Halle a. S.) betitelt: „Der Formalismus

in der Ethik und die materiale Wertethik“ ersehen; wie sich moralgenealogisch die Schätzungen des Mitgeföhls und der Liebe aber im Laufe der Abwandlung der jeweilig herrschenden Moralen in der Geschichte Westeuropas entwickelt haben, ist in meiner Abhandlung „Ressentiment und moralisches Werturteil“ (W. Engelmann, Leipzig 1912) einer Schilderung unterzogen worden.

München im Oktober 1912.

Max Scheler.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
A. Das Mitgeföhls.	
I. Die sogenannte Sympathieethik	1
II. Scheidungen in den Phänomenen des „Mitgeföhls“.	4
III. Genetische Theorien des Mitgeföhls.	14
IV. Phylogenetische Entstehung und Ausdehnung des Mitgeföhls	31
V. Mitleid und Mitfreude und ihre Arten	37
VI. Zum ethischen Wert des Mitgeföhls	40
VII. Verhältnis von Liebe und Haß zum Mitgeföhls	41
B. Liebe und Haß.	
I. Zur Phänomenologie von Liebe und Haß	45
1. Negatives	45
2. Positive phänomenologische Bestimmungen	52
II. Grundwerte der Liebe und „Liebe zum Guten“.	62
III. Liebe und Person	66
IV. Die Formen, Arten und Modi von Liebe und Haß	69
V. Grenzen der naturalistischen Theorien	76
VI. Kritik der naturalistischen Theorie und Grundzüge einer auf die Phänomene aufgebauten Theorie	81
1. Liebe und Trieb	81
2. Die Tatsachen der Interessenperspektive	91
3. Das Problem der Übertragung	95
4. Die gleichmäßige Erweiterung von Liebe und Haß	99
5. Zu Freuds Ontogenie	100
Anhang	
I. Über den Grund zur Annahme des fremden Ich	118
II. Zu Schopenhauers Lehre vom Mitleid	149

Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass.

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, bzw. mit jenen Prozessen, in denen uns Erlebnisse anderer Wesen unmittelbar „verständlich“ zu werden scheinen, wir aber an ihnen „teilnehmen“. Ich gehe so vor, weil jene Verhaltensweisen in der Geschichte der Ethik (besonders der sog. „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 äußerster Wichtigkeit für den gegenwärtigen Stand der ethischen Probleme, in diese Dinge hineinzuleuchten, schon da jene Verhaltensweisen so ganz verschiedenen ethischen Werturteilen neuerdings unterlegen sind. Man denke nur an Schopenhauers und Nietzsches Auffassung und Beurteilung des Mitleids.

I. 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 Taten des sittlichen Lebens gerecht werden kann.

1. Die Sympathieethik setzt dadurch, daß sie den sittlichen Wert nicht primär an dem Sein und den Verhaltensweisen der Personen, ihrem Person-Sein, Handeln, 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 Sachverhalt, „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 Liebe und Haß wesentlich 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 meint, dies sei auch hier der Fall. Der Mensch für sich allein würde 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 Verhaltensweisen des Zuschauers versetze, schließlich sich mit den Augen eines „unbeteiligten Zuschauers“ betrachte;

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

und daß er an ihrem Hassen, 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 negativen Sinne. Die „Qual des Gewissens“ z. B. sei daher nur ein ganz unmittelbares Anteilnehmen an diesen verschiedenen Akten der Zuschauer. Sicher besteht die Tatsache, daß wir häufig im eigenen Urteil über uns gleichsam durch die Ansteckung durch das Verhalten Anderer gegen uns überwunden werden; daß sich ihr Wert-Bild von uns gleichsam dem unmittelbaren, im Fühlen des Eigenwertes gegebenen Wert vorschiebt — und ihn uns wie versteckt. So war es z. B., wenn viele Hexen sich selbst der Hexerei schuldig und sich gerecht zum Tode verurteilt fühlten. Aber ist da 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 kann davon gar keine Rede sein. 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. Sicher würde er aber hierdurch nicht schuldlos.

Die Sympathieethik verfehlt auch dadurch den Weg, daß sie von vornherein gegen das evidente Vorzugsgesetz¹⁾ 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 auch die Fremdbeurteilung muß in keiner Weise notwendig durch ein Mitgefühl hindurch.

¹⁾ Über das Wesen „evidenter Vorzugsgesetze“ vergleiche meine Abhandlung: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ im „Jahrbuch für Phänomenologie und Philosophie“ I. Band. Halle a. S. 1913, Niemeyer.

II. Scheidungen in den Phänomenen des „Mitgeföhls“.

Von dem eigentlichen Mitgeföhle ist zunächst völlig zu scheiden alles Verhalten, das nur dem Auffassen, dem Verständnis und eventuell dem Nachleben („Nachfühlen“) der Erlebnisse Anderer dient; darunter auch seiner Geföhlszustände. Diese Akte sind häufig ganz zu Unrecht mit dem Mitgeföhle gleichgesetzt worden; besonders durch die Theorie der „Einföhlung“, 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 Erleben der Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt voraussetzt. Nicht erst durch das Mitleid kommt mir des Anderen Leid zur Gegebenheit; sondern dies 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 sehen, aber dann gleichwohl kein „Mitleid mit dem Kinde haben“, das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleidserlebnisse und Mitgeföhle treten also immer zu dem irgendwie verstandenen, aufgefaßten Erlebnis Anderer hinzu. Diese selbst konstituieren sich durchaus nicht erst im Mitgeföhle oder Mitfühlen; und natürlich auch ihr Wert nicht; geschweige, daß sich gar erst die Existenz anderer Iche darin konstituiert (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 Sachverhaltsverfassung „daß X den Schmerz leidet“, sondern es kann das fremde Erlebnis auch in der besonderen Form des „Nacherlebens“ zur vollen Gegebenheit kommen — ohne daß darum irgendeine Art des Mitgeföhls gesetzt ist. „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,

¹⁾ Auch A. Riehl ist ihm hierin gefolgt. Siehe „Kritizismus“, II. Bd.

der Romanschriftsteller, der dramatische Künstler muß z. B. die Gabe des „Nacherlebens“ in hohem Maße besitzen. Aber Mitgeföhle braucht er nicht im mindesten mit den Gegenständen der historischen Wissenschaft bzw. den betreffenden Personen zu haben. Das „Nachfühlen“ und „Nachleben“ haben wir also vom „Mitfühlen“ streng zu scheiden. Es ist wohl ein Föhlen des fremden Geföhls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der Andere habe das Geföhle; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Geföhles als eines Zustandes; wir erfassen in ihm föhrend noch die Qualität des fremden Geföhles — ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches Geföhle in uns erzeugt wird.¹⁾ Die Gegebenheit des fremden Geföhls 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 z. B., daß wir uns nur an die Landschaft, an die Melodie erinnern (etwa mit der Begleiterinnerung, „daß sie gesehen und gehört wurden“). Auch hier ist ein wahrhaftes Sehen und Hören gegeben — ohne daß doch das Gesehene und Gehörte wirklich gegenwärtig ist. Es ist nur „vergegenwärtigt“. Ebenso wenig impliziert das Nachfühlen und Nachleben irgendein „Teilnehmen“ am fremden Erleben.

Die Akte, welche die Existenz des fremden Ich und seiner Erlebnisse geben, seien hier nicht besonders in extenso untersucht.²⁾ Nur dies sei hervorgehoben, daß dieses Aufnehmen und Verstehen weder durch einen Schluß („Analogieschluß“) erfolgt noch durch Einföhlung und Nachahmungsimpulse (Lipps). 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 Einföhlung 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,

¹⁾ Wir föhlen die Qualität des fremden Leides, ohne daran mit-zu-leiden; die Qualität der fremden Freude, ohne uns ihrer mitzuerfreuen.

²⁾ Vgl. hierzu den am Schlusse folgenden Anhang.

nie adäquat erfassen können. Daß aber „Erlebnisse“ da sind, das ist uns in den Ausdrucksphänomenen — wiederum nicht durch Schluß —, sondern „unmittelbar“ gegeben im Sinne des „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, soweit er künstlich von den Ausdrucksphänomenen abstrahiert. Vielmehr können dieselben absoluten Phänomene, die für den Akt äußeren Wahrnehmens den Körper aufbauen, für den Akt inneren Wahrnehmens auch die Ausdrucksphänomene aufbauen, in denen die Erlebnisse gleichsam zu „enden“ scheinen. Denn eine Symbolbeziehung, keine Kausalbeziehung liegt hier vor.¹⁾ Wir können auch Andere „innerlich wahrnehmen“, insofern wir ihren Leib als Ausdrucksfeld für ihre Erlebnisse erfassen. In gefalteten Händen ist z. B. die „Bitte“ genau so gegeben, wie das Körperding — das uns ja auch „gegeben“ ist (samt der Tatsache, es habe Inneres und Rückseite) in der Seherscheinung. Die Qualitäten von Ausdrucksphänomenen und Erlebnissen bilden aber Wesenszusammenhänge eigener Art, die durchaus nicht auf vorheriges Erfassen unserer eigenen Erlebnisse + der Ausdrucksphänomene beruhen, so, daß erst eine Tendenz des Nachahmens der gesehenen Gebärde unsere früheren Erlebnisse reproduzieren müßte. Die Nachahmung auch als bloße „Tendenz“ setzte irgendein Haben des fremden Erlebnisses 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, wenn wir sie bereits als Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene Reproduktion einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ Einfühlung des so Reproduzierten in den Anderen),

¹⁾ 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 „Zeichens“.

so bewegen wir uns in einem Zirkel. Das gilt auch für die „unwillkürliche“ Nachahmung. Dieselben oder ähnliche Bewegungen in Anschauungszusammenhängen, z. B. der toten Natur, wo sie keine Ausdrucksphänomene seelischen Erlebens sein können, ahmen wir eben auch nicht nach. Dazu tritt, 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 sicher unabhängig sind. Es gibt hier gleichsam eine universale Grammatik, die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt. Nur darum können wir z. B. auch noch die Inadäquatheit einer fremden Ausdrucksbewegung mit dem Erlebnis noch wahrnehmen, ja den Widerstreit dessen, was sie ausdrückt mit dem, was sie ausdrücken soll. Aber auch davon abgesehen kann uns die Nachahmung fremder Ausdrucksbewegungen den Akt des Verstehens des fremden Lebens 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 ähnliches wirkliches Erlebnis stattfindet, wie in dem Anderen, dessen Ausdruck ich nachahme. Mit dieser Ähnlichkeit der Erlebnisse ist aber nicht einmal ein Bewußtsein der Ähnlichkeit gegeben, geschweige der intentionale Akt des „Verstehens“, des „Nachfühlens“, des „Nachlebens“. Denn daß in mir ein ähnliches Erlebnis abläuft wie im Anderen, das hat mit „Verstehen“ 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 gibt, voraussetze. Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden versteht, braucht nicht im mindesten eine reale Todesangst zu erleben. D. h. diese Theorie widerstreitet der phänomenalen Tatsache, daß wir im Verstehen

das Verstandene in keiner Weise real erleben. Es erscheint mir auch klar, daß, was diese Theorie uns begreiflich machen kann, das gerade Gegenteil des echten „Verstehens“ ist. Dieses Gegenteil ist die Ansteckung durch fremde Affekte, wie sie z. B. in elementarster Form in den Handlungen der „Masse“ vorliegt. Hier ist es in der Tat zunächst ein Mitmachen der Ausdrucksbewegungen, das erst sekundär ähnliche Affekte, Strebungen und Handlungsakte in den betreffenden Menschen schafft; so z. B. die Furchtansteckung schon in einer Herde bei dem erblickten Verhalten des Leitieres und analog in menschlichen Verhältnissen. Gerade für diese Tatsache ist es aber charakteristisch, daß ein gegenseitiges „Verstehen“ völlig fehlt. Ja je reiner ein solcher Fall ist, je weniger ein rudimentärer Verständnisakt dabei mitwirkt, desto klarer ist hier gerade der 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 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 „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 Täuschungen des Verstehens hervor.

Wenden wir uns nun von hier aus zum Mitgefühl.

Hier sind zunächst drei 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.

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. Das Leid ist hierbei eines und dasselbe. Wir sehen: So kann man nur ein seelisches Leid fühlen; nicht z. B. einen physischen Schmerz, ein sinnliches Gefühl. Diese Gefühlsklassen sind dieser höchsten Form des Mitgefühls wesenhaft nicht fähig. Sie müssen irgendwie „gegenständlich“ werden. Sie erregen immer nur Mitleid „mit“ und „an“ dem Schmerze des Anderen. Desgleichen gibt es wohl Mitfreude an einer Lust; aber niemals Mitlust. Es kann dabei auch so sein, daß A zunächst allein dies Leid fühlt und B dann „mit ihm“ fühlt. 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. Es 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. Aber hier wird das Leid des B als dem B zugehörig zunächst in einem als Akt erlebten Akte des Verstehens oder Nachfühlens gegenwärtig; und auf dessen Materie richtet sich dann das Mitleid des A, d. h. mein Mitleid und sein Leid sind phänomeno-

logisch zwei verschiedene Tatsachen und nicht eine wie im ersten Falle.

3. Völlig verschieden vom Mitgefühl überhaupt ist aber das durch Ansteckung bestimmte Gefühl. Während im ersten Falle die Funktion des Nacherlebens und Nachfühlers 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 Gefühls auch im Phänomen dar. Es sind also die in diesem Falle getrennt gegebenen Funktionen scharf voneinander zu scheiden. Eine ganze Reihe von Deskriptionen des Mitgefühls kranken am Mangel dieser Scheidung.¹⁾ Wie grundverschieden sie sind, zeigt aber Nichts deutlicher als 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 Mitfühlensaktes darauf baut. Dies findet z. B. statt bei der spezifischen Lust an der Grausamkeit, in vermindertem Maße bei der „Roheit“. Dem Grausamen ist der Schmerz, oder das Leid, das er bereitet, durchaus in einer Funktion des Nachfühlers gegeben. Er hat gerade die Freude am „Quälen“ seines Opfers, und indem er im Akte des Nachfühlers den Schmerz oder das Leid des Opfers steigen fühlt, wächst seine Lust und das Genießen des fremden Schmerzes. Die Grausamkeit besteht also durchaus nicht 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. Er tritt z. B. häufig bei Kranken ein (wie z. B. häufig in der Melancholie) und stellt sich hier als Folge eines Versenktseins in die eigenen Gefühle dar, die es zu einer fühlenden Aufnahme des 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

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

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 und darum auch zu ganz falschen Bewertungen, besonders des Mitleids Anlaß gegeben hat: Ich meine den Fall der bloßen Gefühlsansteckung. So finden wir z. B., 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 sie hier von einem Mitfreuen sowohl des ersten als des zweiten Typus gleichmäßig entfernt. Und ebenso, wenn etwa zunächst das Lachen „ansteckt“, wie es z. B. ganz besonders bei Kindern und in doppeltem Maße bei Kindern weiblichen Geschlechts der Fall ist. Oder wenn eine Reihe Leute von einem Klage-ton 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 Gefühlsintention 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 aufweist; 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“ gegeben sind wie die Heiterkeit einer Frühlingslandschaft, die dunkle Dusterheit 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. D. h. das durch Ansteckung entstandene Gefühl steckt durch die Vermittlung von Ausdruck und Nachahmung wieder an, so daß das ansteckende Gefühl wächst; dieses steckt wieder an usw. Bei allen Massenerregungen, auch schon der Bildung der sog. „öffentlichen Meinung“ ist es besonders diese Gegenseitigkeit der Ansteckung, die zum Anschwellen der emotionalen Bewegung 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 dieser Prozeß der Ansteckung nicht nur „unwillkürlich“, sondern auch in dem Sinne „unbewußt“ (je ausgeprägter er ist) verläuft, daß wir durch sie in diese Zustände „geraten“, ohne zu wissen, daß es 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

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 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 Bräuchen ganzer Völker), die sie bei der Entstehung von Paniken und besonders innerhalb aller revolutionären Massenbewegungen spielt. Vgl. hierzu: „Psychologie de foules“ und „L'âme révolutionnaire“ von G. le Bon.

nach „Zerstreuung“, wenn wir z. B. 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 „mitreißet“. Daß wir uns in diesem 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 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 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 aus seinen Deduktionen gegen das Mitleid (für viele) 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 *décadence*.“

(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 Leidenden 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 tritt aber nicht ein bei dem echten Mitfühlen.

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

III. Genetische Theorien des Mitgefühls.

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 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 — ist als unmittelbar identisch für sie da. Dagegen ist in der puren Gefühlsansteckung das fremde ansteckende Gefühl nicht „als fremdes“ gegeben, sondern „als eigenes“ —

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.

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 Massenhaltungen 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. In jeder Art der „Mitteilung“ ist mir nicht nur der mitgeteilte „Sachverhalt“ gegeben, sondern auch der Andere „urteile so“, „sage das“ usw. Dies fehlt bei der Tradition. Hier urteile ich „A ist B“, weil der Andere so urteilt und ohne zu wissen, daß der Andere so urteilt; 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 Gefühle in dieser Sache für meine Gefühle und in der Natur 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, beruhenden halten. Und damit verbunden ist uns der tradierte Inhalt nicht wie der Erinnernte „als vergangen“, sondern „als gegenwärtig“ gegeben. (Genau so, wie uns die 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 führt; und eben darum ohne zu wissen, es sei die Vergangenheit, in der wir leben. So vermag sich in einer Familie eine Haltung und Zuneigung und Abneigung oder ein Mißtrauen zu gewissen Werterscheinungen und Wertverhalten — gleichgültig, 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. 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 ist 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.

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.

1. Eine Reihe Philosophen suchen im phänomenologischen Ablauf des Mitgefühls als ein Hauptglied eine Art Überlegung, die auf 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 miteinbezieht 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 Charakter an. Wo immer also das Mitgefühl gerade 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 Gefühls-sphäre 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 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 „Annahme“ oder gar „Illusion“ vermögen, „daß es uns so ergeht“, 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 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 erginge, bzw. eine Gefühls-halluzination träte; analog dem typischen Fall von Gefühls-halluzination, 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 Gefühlsklasse annähme. Denn im Gehalte 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, das auf Illusion und Täuschung beruht, keinerlei sittlicher Wert beizumessen wäre. Die Ethik müßte dem Menschen sagen: Gib nur ja fein Obacht, daß es dir nicht passiert, 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 gehen Sie 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, „daß er nur fortgeht“, 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 als ein Zustand gleichsam vorschiebt und auf dieses vorgeschobene eigene Leid und die eigene Freude die Intention sich richtet. Wir sehen hier: Mitleiden und Mitfreuen sind — wo sie echt sind — niemals eigene intendierte Gefühlszustände. Dies 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; er hat z. B. völlig andere Schwellen als dieser; 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 allerdings 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 — etwa durch eine Täuschung — der „Schein“ eines solchen.

Ich habe in meinem Aufsatz über Selbsttäuschungen²⁾ auch noch auf einen anderen Typus von Fällen hingewiesen, in dem gleichfalls kein echtes Mitgefühl 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 Nacherleben eines oder mehrerer Anderer sich zu verflüchtigen die Tendenz gewinnt, wo wir so in die Gemütsbewegungen und den Interessenkreis eines Anderen

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.

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. 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 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 aufnehmen — uns z. B. freuend über seine „Zustimmung“, sondern es ist umgekehrt unser Tun und Leben, das ganz und gar zur Funktion dieses wechselnden Bildes wird, das Jener von uns hat.¹⁾ 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 Gegensatz zum „Stolzen“ — ganz der Sklave der fremden Beachtung, des fremden Urteils ist, der sich erst als „gesehen, bemerkt, beachtet“ selbst als „existent“ fühlt und dem seine „Rolle“, die er spielt, völlig das eigene Selbst, seine Wünsche und Gefühle verbirgt. Mit ganz anderen Modalitäten wieder ist

¹⁾ Vgl. hierzu die feinsinnigen Analysen von Gebssattels in dem Aufsatz „Der Einzelne und sein Zuschauer“, Zeitschrift für Pathopsychologie II. Band, 1. Heft.

es charakteristisch für einen Typus, den ich einen seelischen „Schmarotzertypus“ nennen möchte. Dieser Typus „homo“ lebt seelisch ganz von seiner Umgebung, bzw. einem Menschen in dem Sinne, daß er dessen Erlebnisse „als seine eigenen“ miterlebt, den Gedanken und Urteilen nicht etwa „beistimmt“, sondern „als seine“ eigenen denkt und ausspricht; deren „Gemütslebnisse“ 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 anzufüllen. 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 nur an den Erlebnissen der Anderen ein eigenes Leben zu führen und jene Leere anzufüllen. 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 auf dieses Bild hingichtet und auf die Gemütsbewegungen, die es auslöst, redet er nun, „benimmt er sich“, „handelt er“: Ist z. B. nichts, tötet sich unter Umständen. Dies bloß „gesteigerte Eitelkeit“, „Schauspielern“, „Koketterie“ des Kranken zu nennen — wie es gewisse 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 Ichbewußtsein und ihren realen Icherlebnissen und jenem Bilde hin und her. Der Kranke aber lebt in diesem Bilde;

es schiebt sich für ihn an Stelle seines Ich. Die vermeinten jeweilig vollzogenen Bildvariationen, die er — in den Anderen hineingerissen — wahrzunehmen glaubt, bilden das jeweilig Determinierende für sein reales Erleben, Ausdrücken, Handeln; nicht aber „will“ er erst diese Bild-Variationen hervorbringen, um darauf mit dem Gefühl des Angenehmen zu reagieren. Darum wird ein solcher Kranker nicht bloß — wie jener noch Normale — 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 Ich-bewußtsein nicht verlieren.

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 „Distance“ zum Anderen in der Zerstörung begriffen sind. Eben damit werden sie aber auch ethisch völlig negativwertig; so oft man sie auch mit gesteigertem Mitgefühl oder gar „Liebe“ verwechselt. Es ist ja gewiß nicht ausgeschlossen, daß diese Verhaltensformen 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 nur so aus. Denn ein Mensch, der nicht selbst lebt und dessen Eigenleben ihm keinen Wert hat, der kann auch nicht dem Andern „opfern“. Es ist ihm ja gar nichts „gegeben“, was allein zu opfern ist: 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 „quälendwollend“ — wie im Falle purer „Bosheit“, die ja auch den Boshafte 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 leben. Je mehr es aber in diesem Prozesse zerstört wird, desto stärker bäumt sich das 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 Selbstpreisgabe notwendig zum Hasse.

Eine eigenartige Mischung echten Mitgefühls 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“ Mitgefühl des Oberen gegenüber dem Unteren seitens des Ersteren; selbstpreisgebendes Aufgehen in den Willen und das Leben des Oberen und echtem Mitgefühl mit seinem Leben seitens des Letzteren: Was z. B. die russische Anrede „Väterchen“ am treffendsten ausdrückt.

Doch kehren wir zu den Theorien des Mitgefühls zurück; und zwar zu dem 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 sich die Sache teilweise ähnlich wie Störing²⁾ denkt, nimmt nach vollzogener Reproduktion, die doch die betreffenden Gefühle zunächst als meine früher erlebten Gefühle geben müßte, noch außerdem den Prozeß der „Einfühlung“ an, durch den diese Gefühle dann außerdem in den Anderen transportiert werden sollen. Er sieht dabei ein Problem, das Störing 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 Störing überhaupt nicht; Lipps nach allem, was ich vorher über die Einfühlungstheorie sagte, erklärt es falsch. Denn nach dem, was ich früher schon sagte, ist hier eine genetische Theorie sinnlos, da wir eben die fremden Gemütszustände wahrnehmen, in den Ausdrucksphänomenen — ganz ohne „Einfühlung“. Aber hier ist die Frage jetzt, ob eine solche Reproduktion eigenen Leides und eigener Freude überhaupt im echten reinen Mitfühlen eine Rolle spielt.

Nehmen wir zunächst Fälle zweifelloser Erfahrung. 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, — sagte er — 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 Leben, mit aller Anstrengung wieder die Richtung auf seinen Zustand, seiner 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

¹⁾ Siehe Einleitung in die Psychologie und Grundfragen der Ethik.

²⁾ Störing: Beiträge zur Ethik, II. Band.

nach dem bestimmen, was ihnen im Leben am meisten freudig oder leidbringend war. Ist nun etwa dieses „Einfallen eigener Erlebnisse“, wenn es sich rein automatisch in einer Reproduktion — ohne Erinnerungsakte — vollzieht, weniger eine Täuschungsquelle für das Mitfühlen; 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 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. Was sich da an meinen 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 Theorie hier ebenso, wie sie sonst z. B. die Tatsachen eines reinen Erinnerens verkennt (das vom „Bild“ unabhängig ist, wie Bergson¹⁾ treffend nachwies), und die Tatsache einer reinen Anschauung verkennt, deren Gehalt nie in sinnlichen Inhalten 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 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, doch 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 das aber der Fall ist, desto mehr nähert sich der Tatbestand der Gefühlsansteckung, der

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

faktisch in solchen durch Nachahmungstendenzen des fremden Ausdrucks bestimmten Reproduktion von Gefühlen besteht; und desto sittlich wertloser wird auch das Verhalten.

Noch in einem Anderen irrt jene Theorie. Nach ihr müßte unser Mitgefühl völlig beschränkt sein auf solche Erlebnisse und Erlebniseinheiten Anderer, die wir selbst schon erlebt haben. Dieser Satz wäre aber ebenso irrig wie der andere, daß wir nur „verstehen können, was wir schon einmal real erlebt haben“. So können wir 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 fühlen, deren besondere Qualität wir 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 totähnliches Gefühl von uns real erlebt sein, damit wir das können, ist ganz hinfällig. Was sind das für „Elemente“, wie weit sollen wir da heruntersteigen in den kleinen Seelenklötzchen, 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 passen? Das wäre ein Spiel, das nur zufällig 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 ist. 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 gilt — und

es nur eine Folge der biologischen Zweckmäßigkeit in der Anwendungsordnung der Aktarten ist, daß die Qualitäten gemeinhin zunächst bei gegebenen Umweltsreizen empfunden werden, ehe sie z. B. vorgestellt werden,¹⁾ 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 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. Es ist z. B. sicher für einen Normalen schwer, sich eine perverse sinnliche Lust zum Verständnis zu bringen und unmöglich Mitgefühl mit ihr zu haben; z. B. mit dem Genusse eines Schmerzes; auch schwer die Lust und Freude 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 Mitfreude aufkommen zu lassen; die sinnliche 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 Lebenswelt hindurch, wenn sie auch hinsichtlich der besonderen Qualitäten 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 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 Mitföhlbarkeit sind die geistigen Gefühle. Die Trauer von Jesus in Gethsemane ist verständlich und

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

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 ein Größeres und Neues, das es vorher nicht gekannt hat.

Nur darum vermag auch das Verstehen, Nachfühlen und das Mitfühlen sowohl fremder Zustände wie fremder gefühlter Werte (eine Komplexion des bloßen Mitfühlens mit dem Fühlen von Werten) wahrhaft unser Leben zu erweitern, und über die Enge unseres realen Erlebens hinauszuführen; das Zustandekommen dieser und jener realen Erlebnisse aber bereits mit unter die bestimmende Herrschaft all der Fülle zu bringen, die dem offenen Herzen durch Verständnis und Mitfühlen von Zuständen und Werten 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, eingeschlossen; und alles Verstandene und Mitgefühlte wäre nur eine Selektion aus ihnen; nur was z. B. ein Zeitalter „selbst erlebt“ hätte, könnte es an früheren verstehen und mitfühlen. „Wie haben wirs so herrlich weit gebracht“ würde hier Axiom der Geschichtswissenschaft, und das Vergleichen mit dem gegenwärtig realen Leben (in Analogien), das in Wahrheit ein Mißbrauch der Geschichte ist, würde zur grundlegenden Methode erhoben. Auch die innere sittliche Solidarität der Menschheit wäre eine pure Einbildung. 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, z. B. einen zunächst gemachten Plan, der das andere Wesen schädigte oder verletzte, zurückstellen, und auf gewisse Entschlüsse verzichten läßt, dies immer nur zum Schein 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 eben von Hause aus niemals eine bestimmende Bedeutung für dessen wirklichen Ablauf zukommen. Und nun sehe man hiergegen einen Fall wie den der Bekehrung

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 erfüllen vermeint und seinem Leben hierdurch eine völlig entgegengesetzte Richtung erteilt wie bisher! Oder man lese die Tolstojsche 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! Aber es bedarf nicht solch hoher Beispiele. Wir sehen täglich an unserem Leben, daß es einen Rhythmus gibt zwischen Verschlossenheit und Aufgeschlossenheit 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 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 Fenster aufgemacht. Eben hier kommt uns die Funktion des Mitfühlens als eine selbständige gegenüber von außen her erregter eigener Zustände zu besonders klarer Selbstgegebenheit.

2. Neben diesen empirisch-genetischen Theorien des Mitgefühls gibt es nun eine größere Anzahl metaphysische Lehren, die ich hier nicht im Einzelnen, sondern nur nach ihrem Wesenstypus hin betrachten will. Die bekannteste auf das Mitleid eingeschränkte ist jene Schopenhauers; doch gibt es deren sehr viele. Sie kommen alle mehr oder weniger auf eine bestimmte Fassung des allgemeinen Gedankens hinaus, daß sich im Mitgefühl eine Erkenntnis erschließe von einer der Vielheit der Iche zugrunde liegenden Einheit des Seins (sei es „Leben“, „Geist“, „Wille“, „Sein“ überhaupt); daß durch das Mitgefühl also ein sonst uns umfangender „Schein“, vermöge dessen jeder sein Ich für etwas Reales und Selbständiges hält, zerstört wird. So sollen wir z. B. bei

Schopenhauer im Mitleiden auf unmittelbar intuitive Weise die Einheit des Weltgrundes erfassen (hier als jenes dunkle Treiben und Drängen, das er „Wille“ nennt, charakterisiert); und Raum und Zeit, die er fälschlich für „principia individuationis“ hält, „durchschauen“. Eine ähnliche Funktion schreibt der Buddhismus dem Mitleiden zu — wenn auch in völlig anderer Färbung als Schopenhauer.¹⁾

Wie immer diese Theorien aussehen mögen im Einzelnen, so sind sie schon darum falsch, weil sie sich gegen ein phänomenologisches Wesensgesetz verfehlen. Denn wir sahen ja eben, daß die Erhaltung der Distanze von mir und dem Anderen im Phänomen, sowie die Scheidung der beiden Iche da sein muß, soll das Mitgefühl echt sein; und wir sahen, daß jede Identifizierung des Anderen mit sich selbst — im Phänomen — oder umgekehrt (im Sinne des „Parasitismus“) d. h. des Mitleidenden mit dem Leidenden zur Auflösung des Mitleids führt und zu ethisch wertlosen Erscheinungen. Wäre in irgend einem Sinne alles Lebendige nur ein Leben und die Individuation ein bloßer „Schein“, so gäbe es ja gar kein echtes Mitleid; oder ein Mitleid in der wahren Seinssphäre. Denn dieses „Eine Sein“ könnte nur absolut idiopathisch sein. Auch das Mitleidgefühl gehörte dann der Scheinssphäre an wie die zwei Individuen, die es voraussetzt. Was aber heißt dies Anderes als das Phänomen Mitgefühl schließlich zurückführen auf das Phänomen des Egoismus? Es wäre doch hiernach im Grunde nichts weiter als der „Egoismus“ des einen Seins, der sich nur in der „Scheinssphäre“ als „Mitleid“ darstellt. Damit aber löst diese Theorie die Wesensvoraussetzung des Mitleids auf. Analoges gilt für die Liebeslehre des Spinoza, Schelling, Hegel und aller „Pantheisten“. Alle diese Theorien sind immer zurückzuführen auf das Prinzip: Mitgefühl (oder Liebe) der „Teile“ sei „im Grunde“ nur Egoismus des „Ganzen“.

Gleichwohl kommt diesen Theorien ein phänomenologischer Wahrheitsgehalt in ganz anderer Richtung zu, den alle englischen, modernen, „psychologischen“ Theorien völlig

¹⁾ Auch in E. von Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ erhält das Mitgefühl diese metaphysische Deutung.

vermissen lassen. Diesen sehe ich erstens darin, daß sie den intentionalen Charakter des Mitfühlers in der freilich grundirrigten Weise hervorheben, daß sie darin eine theoretische „Erkenntnisart“ sehen, (wobei sie obendrein dann freilich die Verständnisakte, das „Nachfühlen“ mit dem eigentlichen „Mitfühlen“ verwechseln).¹⁾ Aber immerhin kann sich im Ganzen eines Prozesses der „Teilnahme“ (wie wir Nachfühlen + Mitfühlen nennen wollen) eine Wertnehmung, eine Erfassung der Werte des fremden Wesens vollziehen, in der Erfassung seines zentralsten Gemütslebens; teils so, daß dieses Leben und seine Werte wie auf uns zuströmen scheinen wie in der (echten) „Rührung“, im „Gerührtwerden“; teils so, daß der Akt von uns auszugehen scheint wie in dem „Teilnehmen“, dem „Bedauern“, dem „Erbarmen“. Und auch darin sieht jene alte Lehre recht, daß durch das „Mitfühlen“ hindurch die unmittelbare Identifizierung eines Leides stattfindet, das wirklich — im phänomenologischen Sinne — zwei Menschen ein Leid fühlen können, auch auf einen ihnen gegebenen Wert reagieren können so wie z. B. alle Soldaten in der Schlacht die eine Fahne und ihren Symbolwert vor Augen und vor den Herzen haben. Das aber hebt die phänomenologische Zweiheit und Geschiedenheit der Iche und Personen nicht auf. Andererseits ist jede Wegdeutung dieser phänomenologischen Tatsache durch Reden, wie — „das könne ja nicht sein“, „es hätte doch jeder seine eigenen Werte“, „sein eigenes Leid“ seitens mancher empirischer Psychologen leeres Gerede; das dem phänomenologischen Tatbestand widerspricht, der durch keine genetische Theorie mit realen Voraussetzungen in Frage gestellt werden darf.

Hierbei sehe ich von der einseitigen Betonung des Leidens gegenüber der Mitfreude in den meisten dieser Theorien ab.

IV. Phylogenetische Entstehung und Ausdehnung des Mitgefühls.

Daß das Mitfühlen eine letzte ursprüngliche Funktion des Geistes darstellt, die in keiner Weise genetisch empirisch aus anderen Vorgängen, Reproduktion, Nachahmung, Illusion, Halluzination im Leben des Einzelnen erst entstanden ist,

¹⁾ Vgl. Anhang II.

das hatte ich gezeigt. Und dies heißt nicht nur, sie 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 ungemessenen Differenzen in der Betätigung des Mitgefühls bei verschiedenen Rassen, Völkern und Individuen durchaus nicht auf die Verschiedenheit von deren Erlebnissen zurückführen können. Welche Stelle 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 viel vom „kindischen Egoismus“, dem erst später das Mitgefühl 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. Das haben wir uns z. B. auch bei Beurteilung der wilden Völkerschaften und ihres Verhaltens gegen Fremde und andere Stämme vor Augen zu halten. Das Gesagte gilt 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 Stierkämpfe, der römischen Zirkusspiele mit wilden Tieren auf eine reichere Entfaltung des „Mitgefühls“ zurückgeführt. Sehr mit Unrecht, wie uns scheint! Diese Reformen kommen in erster Linie nicht auf Kosten eines Wachstums an Mitgefühl, sondern auf Kosten der gesteigerten Leidensfähigkeit, wie sie die Zivilisation mit sich bringt. Denn es ist klar, der Leidensfähigere überhaupt, d. h. derjenige, der an dem gleichen Schmerz mehr leidet als

ein Anderer, der 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 durchaus kein positiver Wert. Nur bei gleicher Leidensfähigkeit ist der stärker Mit-fühlende dem Andern sittlich überlegen. Übrigens sind auch noch ganz andere, darunter auch sittlich wertvolle Motive zu diesen Reformen da, — die nicht hierher gehören.

Nun hat man indes 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 Prinzipie 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 Garantie 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 2. Prinzip Darwins ist, 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 gesteigertem 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 Verständnis-komponente 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 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 von 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,

¹⁾ Siehe Ch. Darwin: „Entstehung des Menschen“, und Spencer: Ethik I.

Grausamkeit, zu Bosheit, zu Neid, zu Eifersucht, zu Schadenfreude usw. 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 Verhaltensweisen — gleich als ob dabei die Gegenstände derselben 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 nicht „roh“ gegen ihn sein; erst recht wäre diese Annahme unsinnig für die Grausamkeit. Es sind dies alles echt heteropathische Verhaltensweisen, in denen die Intention unmittelbar auf fremden Schmerz ergeht, nicht auf eigene Lust, wie immer diese die Folge der Befriedigung des Strebens sein mag. So falsch die (schon häufig zurückgewiesene) Lehre ist, der Mensch intendiere auch da seine Lust, wo er dem Andern helfe — wenn auch das Helfen als Folge Lust bereiten mag — so falsch ist auch, zu sagen, diese feindlichen Verhaltensweisen bestünden nur darin, daß das Einzelwesen eben seine Lust suche — gleichsam mit geschlossenen Augen für die Erlebnisse Anderer; oder sie zwar sehend, aber 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 Herstellung solcher Werte. Die gesellige Lebensform aber ist nicht weniger Bedingung der negativen heteropathischen Verhaltensweisen 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 einschliesse. 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 Mitgeföhle 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“; „böses 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 Interessensolidarität sind an sich die heteropathischen Geföhlsreaktionen — im Unterschied von den Verständnisakten — 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 Mitgeföhle bloße Epiphänome zum „geselligen Instinkt“; dieser aber eine Folge der geselligen Lebensweise. Beachten wir hier: Was die bloße Wahr-

nehmungsfunktion 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 „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 nicht in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung; es ist nicht die objektive gesellige Lebensform die empirische Ursache für die Ausbildung solcher Fähigkeiten.

V. 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 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 Tun zu treiben. Schon „Teilnahme“ ist stärker wie „Bedauern“.

Sehr eigentümlich ist die oft hervorgehobene Tatsache, daß Mitleid und Mitfreude sich ungemein in der Bedeutung unterscheiden, die sie im Urteil haben. 1. „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. 2. Dies deutet auf alle Fälle darauf hin, daß das Mitleid weit verbreiteter

scheint als die Mitfreude. Auch in der Ethik wurde „Mitleid“ immer weit 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, ist ganz unbewiesen. 2. Es wird auch gesagt: Die Teilnahme für das Leiden sei 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 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 sicher und allgemein verbreitetes sinnliches Lustgefühl entspreche; besonders auch keines, das so unmittelbar zur Äußerung kommt. Jeder Teil des Körpers ist des Schmerzes fähig, nicht so der sinnlichen Lust, sicher nicht in denselben Graden und Steigerungsverhältnissen. Auch ist was Schmerz bereitet, leichter zu bestimmen, als was sinnliche Lust bereitet; und dies Letztere wechselnder nach Völkern und Zeitaltern als das Erstere. Aber diese Unterschiede bestehen nicht bezüglich der Modi des Lebensgefühls und der geistigen Gefühle. Und doch weicht die Schätzung auch hier in obigem Sinne ab. 4. Die 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 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 Grund für jenen Unterschied. Der reine ethische Wert der Mitfreude ist in seiner Eigenschaft als Mitgefühlsakt dem des Mitleids völlig gleich; als Gesamtakt aber an sich wertvoller wie der Mitleidsakt; denn Freude ist dem Leide vorzuziehen. 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 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 im praktischen Leben sehr häufig verwechselt. Man muß daher in solchem Falle immer erst sehen, ob Bosheit und echte Grausamkeit vorliegen oder eine bloße Freude am Schmerz, die auch durch das Mitfühlen hindurchgreift. 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⁾

¹⁾ Anders steht dagegen die Sache, wo die Provokation des Mitleids nur ein „Experiment“ ist, um — sei es die Größe der Liebe der anderen Person zu erkennen — 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 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“;

VI. Zum ethischen Wert des Mitgeföhls.

Die echten Mitföhlsakte tragen positiv ethischen Wert, keineswegs die heteropathischen Geföhle überhaupt. Dieser Wert bemißt sich in seiner Höhe 1. nach der Stufe des Geföhls, das geistiges, vitales oder sinnliches Mitgeföhls sein kann. 2. nach dem Unterschied des Mitleidens vom I. Typus und des bloßen „Mitleids mit Jemandem“. Keinerlei positiven Wert sondern negativen Wert als pure Leidvergrößerung trägt die Ansteckung. 3. nach dem Unterschiede, ob das Mitföhls auf das zentrale Föhls der Persönlichkeit oder nur ihres Zustandes geht. 4. Außerdem aber richtet sich der Gesamtwert eines Mitföhlsaktes nach dem Werte des Sachverhaltes, über den das fremde Leiden und Sichfreuen erfolgt. Das heißt, es ist das Mitföhls mit „sachentsprechenden“ Freuden und Leiden dem Mitföhls mit solchen, die dies nicht sind, vorzuziehen. Desgleichen ist das Mitföhls mit dem Zustand der wertvolleren Person dem Mitföhls mit der wertloseren Person vorzuziehen. Dieser Wert des Mitgeföhls besteht an sich; nicht erst durch die hilfreichen Handlungen, zu denen das Mitgeföhls, besonders das Mitleid führt. Denn schon „geteiltes Leid 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 Mitgeföhls keinen positiven Wert; sondern alle ethischen Werte sollen erst in Beziehung auf Mitgeföhls Werte sein.¹⁾

indem man sich selbst tötet. Die gegenwärtige Revolution Chinas ist 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.

¹⁾ Von diesen Grundsätzen aus ist es leicht, die irrigen Auffassungen und Wertschätzungen Schopenhauers und Nietzsches vom Mitleid aufzuzeigen.

VII. Verhältnis von Liebe und Haß zum Mitgeföhls.

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 Mitgeföhls zurückzuführen zu wollen.¹⁾ Und zwar geschah dies meist so, daß man das Mitleiden dabei in den Vordergrund stellte und daß man an Stelle der „Liebe“ ohne weiteres das sogenannte „Wohlwollen“ (oft auch das sogenannte „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 „Wohlwollen“ durchaus nicht Liebe. Erstens ist die Richtung auf das „Wohl“ für die Liebe keineswegs wesentlich. Liebe ist ganz auf „Werte“ gerichtet und auch auf das „Wohl“ nur, sofern es zum Träger eines Wertes wird. Auch „lieben“ wir Dinge, für die „Wohlwollen“ gar keinen Sinn gibt: z. B. „Schönheit“, die „Erkenntnis“, die „Kunst“; wir lieben „Gott“, für den „Wohlwollen zu hegen“ 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 von oben her, eine gewisse „Gönnerhaftigkeit“, die Liebe sogar leicht ausschließt. Es steckt eine analoge Distanz 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 Strebensregung (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 sowenig als wir im Akt des Hasses „widerstreben“. Jene ist wohl eine Bewegung zu einem positiven Werte hin; aber ob

¹⁾ Vgl. meine Arbeit über „Ressentiment und moralisches Werturteil“ a. a. O.

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 viel Streben, Begehren, Sehnen nach dem geliebten Gegenstände 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 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) zur Liebe „verpflichten“ wollte, setzte man an ihre Stelle das „Wohlwollen“, wenn nicht gar das praktische Wohltun. So 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 bezogen auf einen Wert; und schon darum ist sie jedenfalls kein Mitfühlen. Auch die „Selbstliebe“ ist somit 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

¹⁾ Die Irrigkeit dieser Grundsätze der Ethik Kants habe ich in meiner Abhandlung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ eingehend nachgewiesen. Siehe „Jahrbuch für Phänomenologie und Philosophie“ I. Bd.

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

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 Ausgang nimmt oder vom Ichzentrum ausgehend erlebt wird, ist hierbei gleichgültig. Der hier verwandte Begriff des „Aktes“ ist ja nicht an das „Ich“ gebunden. Liebe kann auch als „Locken“, als „Einladung“ 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 ganz unabhängig davon. Gleichwohl bestehen hier Wesenszusammenhänge eigener Art. Die wichtigsten aber sind, daß jedes Mitfühlen überhaupt in einem Lieben fundiert ist und ohne 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 Gegenstand der Liebe, die für es 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 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 den Gegenstand 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 Mitfühlsregungen durch Liebe fundiert; die Liebe geht dann sei es zu einem Ganzen, dessen Teil und Glied

er ist, 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 nicht derselbe zu sein wie der Gegenstand des Mitfühlens. Aber der Akt des Mitfühlens muß in einem 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 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 fundiert, und für das er nur ein „Fall“ ist oder ein „Teilglied“, im Verhältnis gesehen 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. Auch die sichere Abnahme der Forderung des Mitfühlens durch den

¹⁾ Vgl. auch: Also sprach Zarathustra: „Von den Mitleidigen“.

Gegenstand mit der Geliebtheit, wie wir sie täglich erfahren, ist ein sicherer Hinweis darauf, daß mit der Geliebtheit 0 von Etwas, das noch irgendwie den Gegenstand des Mitgefühls umschließt, auch das Mitgefühl zu 0 würde. Darum sehen wir auch, daß jedes Äußern von Mitleid ohne Liebe zu einer Person auch von dem Mitleidigen einer feineren sittlichen Empfindung als eine Brutalität empfunden wird. Wo er nicht gleichzeitig den Gegenstand des Mitleids lieben kann, wird der Feinerempfindende die Regung verbergen. 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 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 fragwürdige Grund-Tatsache, von der solche Versuche, die Liebe aus Mitleiden abzuleiten, ausgehen.

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 Tat-

¹⁾ Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Ressentiment und moralisches Werturteil“ a. a. O.

sachen zurückzuführen oder als eine „Komplexion“ solcher anzusehen. Jeder Versuch, sie auf eine Komplexion von Gefühlen und Strebungen insbesondere zurückzuführen, schlägt fehl. Man sehe sich z. B. die ganze Unsinnigkeit der Definition des Spinoza an, sie sei „quaedam laetitia concomitante causa externa“. Schon Malebranche fragt 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, unsere Liebe und unser Haß verändert. Und im mannigfachsten Wechsel von Freude und Leid, die Tag für Tag zwischen Menschen wechseln, 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 Leiden ist. Aber dasselbe gilt auch für den gehaßten Gegenstand. Je mehr er gehaßt ist, desto mehr peinigt sein Glück oder seine Wohlbeschaffenheit und desto mehr erfreut sein Unglück, seine Nichtigkeit und desto reichere Quellen von Leiden und 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,

¹⁾ Siehe N. Malebranche: Recherche de la vérité.

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 eminente 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 wird später noch erhellen. 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 Wertgegenständen dar, das sicher keine 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 werthaltig sind. Ich „liebe“ keinen Wert, sondern immer Etwas, das werthaltig ist.

N. Malebranche hat in seinen schönen Untersuchungen über Liebe und Haß¹⁾ gemeint, daß sie zwar in Gefühlen beständen, aber in solchen, die ein Urteil über den Wert voraussetzen z. B. über die Würdigkeit eines Gegenstandes,

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

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. 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 Beurteilung 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 ursprüngliche und unmittelbare Weisen des emotionalen Verhaltens zum Wertgehalt selbst, so, daß eine Funktion des Aufnehmens des Wertes (z. B. des Fühlens, Vorziehens) dabei phänomenologisch nicht 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 ungeweinte 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 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 angegebenen Wertqualitäten entsprechen würden, welche Liebe und Haß hier „begründen“ sollen, die Akte selbst doch nicht 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 auflösen läßt. Das Maß der Schätzung von Werten 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 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 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 vollbringt.

Rationalistischer Einstellung erscheint aus eben diesem Grunde Liebe und Haß „blind“. Doch besagt dies sehr wenig. Denn, daß man Anderes (an Werten) durch die inneren „Augen“ von Liebe und Haß sieht, als man durch das „Auge“ der Vernunft sieht, beweist nicht, daß man hier nur dasselbe „schlechter“ sieht, was man durch das Auge der Vernunft sieht. 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 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 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 Verhaltensweisen,¹⁾ wie es z. B. die Funktionen des Mit-fühlens sind. Man kann z. B. „sich selbst lieben und

¹⁾ Andere, wesenhaft soziale Akte sind z. B. Versprechen, Gehorchen, Befehlen, Verpflichten usw.

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 Andere“ seine eigenen Gefühle mitfühlt. So kann ich mich phantasiemäßig in die Lage versetzen, als ginge ich in meinem eigenen Leichenzug usw. Phänomenologisch bleibt aber auch dann das Mitgefühl ein sozialer Akt. Diese Art Illusion ist bei der Selbstliebe und dem Selbsthass 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 Voraussetzung. Nennen wir Akte, die auf Andere als Andere gerichtet 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, 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 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 Neigung, sich von sich und seinem Erleben abzuwenden, so hat diese Einstellung mit einer „liebvollen“ oder „gütigen“ Einstellung Nichts zu tun. Ist aber Liebe auf solchen 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⁾

¹⁾ Ich habe in meiner Arbeit „Ressentiment und moralisches Werturteil“ nachgewiesen, welche bodenlose Verirrung die positivistische Gleichsetzung von Liebe und „Altruismus“ darstellt. Siehe besonders S. 33. Andererseits sind alle Argumente, die Fr. Nietzsche in seinem „Also

Aber genau sowenig wie die Richtung auf den Anderen für die Liebe charakteristisch ist, so wenig auch die Richtung auf die Gemeinschaft. Es gibt Gemeinschaftsliebe, und zwar im doppelten Sinne, einer Liebe zum Ganzen der „Gemeinschaft“ und zu jedem Einzelnen „als Glied der Gemeinschaft“; aber gleichzeitig eine davon völlig unabhängige Liebe zum Individuum selbst, das hierbei ohne Bezug auf eine mögliche Gemeinschaft gemeint ist oder selbst im Gegensatz zu einer solchen (Liebe zum intimen Individuum). Gemeinschaft — in jeder Hinsicht — ist also nur ein Objekt der Liebe — unter anderen. Versteht man unter „sozialer Gesinnung“ eine besondere Neigung, in „Gemeinschaftsangelegenheiten“ aufzugehen, so hat dies also mit Liebe auch nicht das Mindeste zu tun. Wohl mag sich durch „soziale Gesinnung“ hindurch auch eine Art von Liebe realisieren. So kann ich das Ganze einer Klasse, eines Standes oder einer Rasse „aus Liebe zu ihr“ fördern wollen; 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.

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 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 „Einer unter Anderen“, der dann nur die Werte Anderer „nicht berücksichtigt“. Gerade der Egoismus bedarf des Hinsehens auf den Anderen und auch eines Hinsehens auf seine Werte und besteht eben dann

sprach Zarathustra“ im Kapitel „Nächstenliebe“ gegen die Liebe richtet, nur für jene positivistische irrige Auffassung der Liebe = Altruismus zutreffend.

¹⁾ Siehe die feinen Bemerkungen des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik im Kapitel „Selbstliebe“.

in der Nichtberücksichtigung 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 Individuums als Glied der Gesellschaft voraus. Der Egoist ist ganz von seinem „sozialen Ich“ eingenommen, das ihm sein Selbst verdeckt! Und er hat auch dieses nicht zum Gegenstand eines Liebesaktes, sondern ist „eingenommen“ davon, d. h. lebt in ihm. Er ist auch nicht auf seine Werte gerichtet als Werte (sie nur an sich vorfindend), sondern auf alle Werte nur, sofern sie seine sind oder sein können, auf ihn Beziehung haben! Das alles ist das Gegenteil der Selbstliebe!

2. Positive phänomenologische Bestimmungen.

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 ein positiver Akt, in dem ebensogut unmittelbar ein Wert gegeben ist, als wie im Akt der Liebe. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht, und in der jeweilig der höhere Wert erst zum Aufblitzen kommt, ist der Haß eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, daß der Haß auf die Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung der Existenz des höheren Wertes, die wiederum ein negativer Wert ist. Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des höheren Wertes, die selbst ein positiver Wert ist (bzw. Erhaltung) und auf Aufhebung des niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist). Der Haß ist also auch durchaus nicht ein bloßes „Abschließen“ oder „Sichabschließen“ gegen das gesamte Reich der Werte überhaupt; er ist vielmehr mit einem positiven Hinblicken auf den 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.¹⁾ Wir können z. B. Beethoven Brahms „vorziehen“, ohne zu wählen. 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 her diese Erscheinung eines 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 gefühlten Wert, wie z. B. „sich freuen“, „sich betrüben“; noch eine modalbestimmte Funktion wie „Genießen“; noch ist sie ein Verhalten zu zwei Werten wie das „Vorziehen“. Jedes Vorziehen ist aber insofern im Lieben „fundierte“, als erst im Lieben der höhere Wert aufgeht, der vorgezogen werden kann.

Wer da sagen würde, Liebe sei „Reaktion“ auf einen gefühlten Wert, der verkennt erstens ihre Bewegungsnatur, die bereits Platon so scharf erfaßte!²⁾ Liebe ist nicht das 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 ihrem Eintritt „gegeben“ wären. In dieser Vorstellung liegt wieder dieses „Anstarren“ des empirischen Faktums, das der Liebe so entgegengesetzt ist. Wohl fühlen wir in der Liebe den positiven Wert der geliebten Dinge, z. B. die Schönheit und Güte einer Person; aber das können wir auch ohne alle Liebe zu ihr. Liebe ist erst da gegeben, wo nun noch hinzukommt die Bewegung zu dem an ihr „als real“ bereits gegebenen, aber nicht im Inhalt und der Qualität „gegebenen“, noch höheren als den auch qualitativ gegebenen Werten. Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebenen Person immer ein „ideales“ Wertbild voraus, das zugleich

¹⁾ Vgl. hierzu meine Abhandlung über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ a. a. O.

²⁾ In seiner Definition im Gastmahl, wonach sie eine „Bewegung vom Nichtseienden zum Seienden“ ist.

als ihr „wahres“ und „wirkliches“, nur noch nicht im Fühlen gegebenes Sein oder besser Wertsein erfaßt ist; dieses „Wertbild“ ist wohl in den, empirisch im Fühlen gegebenen Werten, „angelegt“; und nur sofern es in ihnen angelegt ist, findet kein „Hineintragen“, „Einfühlen“ usw. und damit keine Täuschung statt; aber es ist gleichwohl nicht darin „enthalten“.

Eben darin, daß Liebe eine Bewegung ist in der Richtung der Qualität „Höhersein des Wertes“ liegt ihre (gleichfalls durch Platon erkannte) schöpferische Bedeutung. Das heißt nicht, sie 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 Fühlssphäre und Vorzugssphäre, — erst recht also auf die gesamte Sphäre des Wollens, Wählens und Handelns — läßt sie für diese Sphären 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 Vorziehens und Fühlens für sie stumpf und blind macht. Weil er sie vernichtet (für diese Sphären), darum werden sie unfehlbar!

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 ab, wie und in welcher Weise) auf Werte 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 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 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 vorgeht.¹⁾ Faktisch aber ist Liebe ursprünglich auf Werte 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. Und es besteht nun 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 und 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 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 fänden; dasselbe auch für Gott, der nur die Einfühlung eines menschlichen Erlebens in das Ganze des Weltalls darstelle usw. Nun ist aber klar, daß mit diesen An-

¹⁾ Vgl. auch meine Ausführungen in dem Aufsatz: „Ressentiment und moralisches Werturteil“. Leipzig, Engelmann. S. 314 u. d. F.

nahmen 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“) Täuschungsform dieser Liebe. Echte Naturliebe z. B. bekundet sich gerade darin, daß die Natur um ihrer selbst willen, ihrer dem Menschlichen fremden Eigenart willen, Gegenstand der Liebe wird. Gerade darin scheidet sich die echte von der „sentimentalen“ 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 schlecht. So mag auch falsche Rührseligkeit vor dem Kunstwerk, das Hinblicken auf die eigenen Gefühle dabei, anstatt auf die in ihm 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 allen endlichen Wesen Transzendente, in sich „Heilige“ ist sie gerichtet. 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 Spiegelbild liebend umfaßt. Für die Gottesliebe hat schon L. Feuerbach diese „Theorie“ entwickelt; desgleichen August Comte.

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

¹⁾ Wie sie z. B. in W. Bölsches Schilderungen des „Liebeslebens der Tiere“ sich ausdrückt.

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 Gegenstände oder Wertträger, wenn jene Bewegung zu einem höheren Wert des geliebten Gegenstandes einsetzt, wobei noch völlig dahingestellt ist, ob dieser „höhere Wert“ schon existiert (nur z. B. noch nicht „wahrgenommen“ ist) oder ob er noch nicht existiert und nur (im idealen 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 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 ein „ideales Wertbild von ihr gleichsam gezeichnet“, das nicht „entnommen“ ist aus ihren empirischen Werten, die gefühlt sind, aber doch auf sie 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 Liebe sofort und notwendig verschwinden macht, 2. ist hier eine Scheidung vollzogen zwischen dem, was der betreffende Mensch ist und was er nicht ist, sondern bloß werden „soll“. Eben diese Scheidung ist es aber, die durchaus nicht bei der Liebe vorliegt; auch nicht

¹⁾ Über den Unterschied des „idealen Sollens“ vom Pflichtbewußtsein siehe die Abhandlung über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ a. a. O.

vorliegt zwischen dem, was ich „empirisches Wertfaktum“ und „ideales Wertbild“ im obigen Falle nannte. Hier ist vielleicht der allerschwierigste Punkt der Frage gegeben. Nicht eine strebende Zielsetzung oder wollende Zwecksetzung, gehend nach dem höheren Wert und seiner Realisierung, findet statt, sondern die Liebe ist es, die im sie fundierenden Erfassen der empirischen Werte nun den höheren Wert ganz kontinuierlich, und zwar im Laufe ihrer Bewegung zum Auftauchen bringt — gleich als ob er aus dem Träger selbst ohne jede strebende Betätigung (sei es auch nur „Wünschen“ unsererseits) „von selbst“ herausfließe. 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 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 Leidenschaft denkt, sagt). Was „blind“ macht ist nie die Liebe in der empirischen Liebe, sondern die sie begleitenden sinnlichen Triebe, die sie faktisch hemmen und einschränken. Aber es ist dieses die „Augenöffnen“ eben nur eine Folge der Liebe, die sie hinsichtlich der Grade von „Interesse“, „Aufmerksamkeit“, „Bemerkten“ 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 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 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 das „Suchen“ aufhören. Aber was da aufhört, könnte sicher nicht die Liebe zum Gegenstande sein. Denn diese hört 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 höchstens eine Folge — und dies ohne dieses „Suchen“. Überdies öffnet die Augen für höhere Werte als gegeben waren auch das „Interesse“ bereits, das ja auch schon weit mehr ist als bloß „gesteigerte Aufmerksamkeit“.

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“ irgend eine Form der Erfassung des höheren Wertes seiner Qualität nach. Der höhere Wert 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 in ihr.

Die zweite Deutung: Liebe sei wesentlich 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 liegt. Es ist ganz richtig, wenn man sagt: 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. Das ist z. B. äußerst wichtig für die rechte Auffassung der evangelischen Liebesidee — wie

ich anderenorts genauer zeigen will. 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 Paulsen einmal deutete). 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 sie nur erblicken lassen, daß sie nun nicht mehr sündigen kann und hat nicht den Sinn eines verpflichtenden Imperativs. Ähnlich ist in der Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die vollzogene Reue des Sohnes Grund und Bedingung für Verzeihung und Liebesaufnahme seitens des Vaters, sondern im 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 z. B. 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 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 „existenciales Sein“. Denn was man in diesem Sinne „ist“ braucht man nicht werden.

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 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 bewirkt. Die oft angeführte Neigung, 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 ihrer Seite. 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 sie weg, so tritt an die Stelle des „Individuums“ sofort die „soziale Person“, jenes bloße X, verschiedener Beziehungen (z. B. „Onkel sein“, „Tante sein“), das X einer bestimmten Wirksamkeit (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 „Allgemeingültigen“ — einer der größten Irrtümer der subjektivistischen Philosophie Kants¹⁾ — würde notwendig zu einem anderen Schlusse führen. Aber allerdings: in vielen Fällen besteht wirklich eine solche Neigung zur „Idealisierung“. Aber sie kommt wahrlich nicht auf Rechnung der Liebe zum Anderen, sondern auf Rechnung der Hemmung, die Liebe in der Befangenheit in die eigenen Neigungen, Interessen, Ideen, Werte findet, in der Befangenheit, weil sie die eigenen sind; das aber ist eben eine Folge des partiellen „Egoismus“, des Nichtherauskommens aus sich selbst und seinen von Leibempfindungen durchsetzten seelischen Vorgängen zum Gegenstand und dessen Werten. Man darf aber nicht den reinen, echten Fall der Liebe nach den

¹⁾ Vgl. hierzu meine Abhandlung „Ressentiment und moralisches Werturteil“ a. a. O. und „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ a. a. O.

möglichen hier vorliegenden Täuschungen beurteilen.¹⁾ Es gibt z. B. auch eine „vermeintliche Liebe“, die nur ein Anhängen 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“ oder aus „Interessengemeinschaft“, die auch die betreffenden Träger des Aktes selbst zur Täuschung führen, sie „liebten“ einen Gegenstand; oder pathologisches Gefangensein durch einen ähnlichen Zug 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 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 sonstigem Beiwerk, so können wir auch sagen: Liebe ist die Bewegung, in der jeder Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn 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 das gesamte Wertreich bezogen. Aber nicht jede Art der Werte, auf die sich Liebe richtet, gibt dem Akt einen sittlich wertvollen Charakter. Nun könnte man meinen, es sei z. B. Liebe zum Schönen, zur

¹⁾ Vgl. hierzu, was ich über die irrige Methode, den normalen Fall nach den Täuschungen zu beurteilen in meinem Aufsatz: „Über Selbsttäuschungen“ I, a. a. O. gesagt habe.

Erkenntnis kein sittlich wertvoller Akt; wohl aber die Liebe zum Guten. Dies aber wäre irrig. Welchen Wert sollte die Liebe zum Schönen und zur Erkenntnis denn haben als einen sittlichen Wert? Die Liebe zum Schönen ist nicht schön, die Liebe zur Erkenntnis hat keinen Erkenntniswert. Auch diese Arten der Liebe sind Träger sittlicher Werte, sofern sie als Personakte gefaßt sind. Ist es aber da nicht die Liebe zum Guten erst recht? Aber die Frage ist zuvörderst: Gibt es eine Liebe zum Guten? Hier ist — wie ich anderwärts¹⁾ 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 ursprünglichem Sinne. Ich beantworte die Frage mit Nein! Es gibt Liebe zu allen Werten oder „auf Grund“ aller Werte; aber es gibt keine „Liebe zum Guten“! Ja Liebe zum Guten qua Gutem 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!

Doch warum, wieso? 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 investierten Liebe. Es darf also gar keine Liebe zu einem „Guten“ geben, das ihr gegenständlich werden könnte — eben da sie selbst — 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.

¹⁾ Siehe „Ressentiment und moralisches Werturteil“ a. a. O. S. 288. †

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 zeigen anderwärts:!) es gibt auch „kein Wollen des Guten um des 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 ohne die tatsächliche Erscheinung des Wertes „gut“ an seinem Sein, Wollen, Handeln er bloß „urteilen könne“: „Ich bin gut“. Das heißt aber, er 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.

1) Siehe „Der ethische Formalismus und die materiale Wertethik“ a. a. O.

Dies gilt auch Gott gegenüber. Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe „zu Gott“ als dem Allgütigen, sondern das, was die Scholastiker 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 Augustin) zu seinem innersten Wesen machen und sagen: Er sei „unendliches Lieben“. Daran haftet erst seine „Allgüte“ und seine absolute sittliche Vollkommenheit. Es gibt daher nur ein sittliches Grundverhältnis zwischen „Guten“: die Gefolgschaft durch Nachfolge und durch Mitlieben.

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 mit verantwortlich, was sie sittlich wert sind; daß „Alle für Einen“ und „Einer für Alle“ stehn, soweit es sich um die Gesamtverantwortung des Seins 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 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 Verständnisses Anderer immer wesenhaft sein kann ohne Setzung der besonderen empirischen Realität der Wesen und ihres kausalen Wirkens aufeinander¹⁾ — 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

1) Siehe hierzu Anhang I.

von den faktischen empirischen Berührungen der Menschen miteinander; sowie davon, wer diese Schuld hat und wer nicht; wer die sittlichen Verdienste hat und wer nicht. Sie sind auch unabhängig vom Menschen als Menschen. Es gibt also eine sittliche Gesamtschuld und ein ebensolches Gesamtverdienst der sittlichen Daseinsgemeinschaft als solcher, die niemals bloß die Summe der sittlichen Werte der einzelnen Wesen ist.¹⁾

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 Werte, 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 Träger dieser Tugendwerte. Die Liebe zum Personwert, d. h. zur Person als Wirklichkeit durch den Personwert hindurch, ist die sittliche Liebe im prägnanten Sinne. Ich gehe an einer anderen Stelle²⁾ auf den Begriff „Person“ ein. Nur darauf will ich 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“

¹⁾ Die historische Bedeutung dieser Idee gegenüber der „modernen“ Moral habe ich angedeutet in „Ressentiment und moralisches Werturteil“ a. a. O.

²⁾ Siehe „Jahrbuch für Phänomenologie“.

ist, Tugenden hat, sondern jene, 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.¹⁾

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 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 ihren Eigenschaften, Taten, Werken, Verhaltensweisen. 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.²⁾ Auch der ungemene Wechsel in den Begründungen, die wir uns selbst zu geben pflegen, „warum“ wir Jemand lieben, zeigt, daß diese Gründe alle nur

¹⁾ Schon Aristoteles hat dies in der „Nikomachischen Ethik“ in seinem tiefsinnigen Kapitel über die Freundschaft scharf hervorgehoben.

²⁾ Dasselbe gilt natürlich auch für den „Haß“.

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 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, 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“! Person ist die unerkannte individuell erlebte Einheit aller Akte, die ein Wesen vollzieht; 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. sein Ich und seine „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 dem Jünger gegeben sein, der Nichts irgendwie Historisches von ihm weiß, Nichts von seinem äußeren Leben, ja nicht einmal von seiner historischen Existenz; denn sich als Jünger wissen 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 ihrer und damit noch unserer Liebe „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 sie 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 Ich gegenständlich werden kann — und zwar in anderer Weise als dies unmittelbar 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 Ich bemächtigen, daß wir die Akte ihrer 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 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 Teilnahme an ihren Akten des Selbsthasses wäre ein „Sie-hassen“. Es gibt Fälle, wo der Selbsthaß eines Menschen durch die Rede eines ihn Liebenden zerschmilzt: „Er dürfe den nicht so hassen, den dieser — der Liebende — so sehr liebt“. Aber wo immer ein Mensch sich nicht selbst haßt, sondern selbst liebt, da ist seine Selbstliebe „mitvollziehen“ wohl eine 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 Wesenheiten, 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 Leidenschafts-*liebe*. 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. 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 Modi wie Genießen) des Angenehmen, es gibt auch ein „Interesse“ an angenehmen Dingen, aber es gibt keine „Liebe“ derselben.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

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

Liebe von sinnlichem Fühlen und Empfinden begleitet. Ein rein „sinnliches“ Verhalten z. B. zu einem Menschen ist gleichzeitig ein absolut liebloses und kaltes Verhalten. Es stellt den Andern notwendig in den bloßen Dienst des eigenen sinnlichen Empfindens und — höchstensfalls — 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 Dingen. Findet es dagegen einem Gegenstande gegenüber statt, der überhaupt noch andere, 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 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

¹⁾ So auch mit Recht Kant in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.

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 Bildung Liebe einfößte. 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 da lieben muß, wo er die an sich werthöhere Stufe des Seins und Wertes des Anderen hassen muß. Andererseits aber kann selbst im tiefsten, alle Stufen (außer der Person selbst) umfassenden Hasses doch die Liebe zum „Heile des Andern“ bewahrt bleiben. Haß, der diese höchste Existenzstufe mit umfaßt, ist „teuflich“, Haß, der die seelische Existenz trifft, „böse“, der vitale Haß nur „schlecht“. Wir nennen gemeinhin Menschen, an 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 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 Zusammen-

setzungen „Freundschafts-Liebe“, „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, Vaterlands-Liebe, im prägnanten Sinne der „Geschlechtsliebe“ schon als Gemütsbewegungen selbst untereinander verschieden sind, nicht aber erst dadurch, daß sie sich auf verschiedene Objektkreise 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 sind, 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 „Vaterlands-Liebe“ 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. Wer z. B. kein Vaterland und keine

Heimat hat, der kann doch jene besonders qualifizierte Regung der Heimats- und der Vaterlandsiebe erleben, auch wenn sie keinen Gegenstand trifft, und insofern unbefriedigtes Sehnen verbleibt. Auch kann die Regung der Heimatsiebe z. B. in der Fremde plötzlich hervorbrecben, ohne daß noch irgendein „Gedanke“ oder „eine Vorstellung“ der Heimat wach würde. Wir erleben hier ein 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 die Heimat, nach der wir verlangen. Ein ganz besonders deutliches Beispiel aber für eine 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, 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; 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 den Konstitutionen des weiblichen Be-

wußtseins und hat keine Analogien im männlichen Bewußtsein. Dem entspricht es, daß auch nur die Frau eine ursprünglich triebmäßige Form des Strebens nach Fortpflanzung hat, wogegen beim Manne ein solcher Wunsch 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 „Ich“ des Kindes stärker zum Ausdruck kommt.

Von den Arten der Liebe scheiden wir endlich die bloßen Modi der Liebe, die sich in bloßen Verbindungen von Liebesakten, besonders mit sozialen Verhaltensweisen 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.

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.

¹⁾ Sofern er nicht einfach „Folge“ der Befriedigung des Geschlechts- triebes ist.

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, der 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 S. 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 des sozialen Triebes 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 Feuerbach zu zeigen, daß alle sozialen Triebe und die sie begleitenden heteropathischen Gefühle, die auch er mit den sympathischen 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, 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. So entstünden dann in dritter Linie die Gegenliebe der Kinder für die Eltern und die Geschwisterliebe, und damit die in der Familie wirksamen Liebesbände. 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 Inhalt 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. 3. Die geschichtsphilosophische Theorie, deren weiteren Ausbau wir hier nicht verfolgen.

¹⁾ Siehe hierzu Bachofen: „Das Mutterrecht“.

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 früher in der Tat zu wenig bekannten Tatsache aus: Von der Tatsache, daß nicht erst im Alter der Pubertät, sondern bereits im ersten Augenblick seiner Geburt der Mensch einen Trieb nach der Empfindung 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 Säuglingspflege, 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 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 Aufbaumaterial für alle faktischen, im Alter der Reife vorfindbaren Arten sympathischer Gefühle und der

¹⁾ Sofern sie diese Grundsätze auch zum historischen Verständnis der Mythen, der Religion, der Rechtsbildungen anwendet. Siehe besonders die Zeitschrift „Imago“.

Arten der Liebe gelegen sein — bis zu den höchsten 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 ändern 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 allgemein verbreiteten Verhaltensweisen. 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 das andere Geschlecht findet, das ist nach Freud nur ein besonders günstiger durchschnittlicher Fall. Jede Perversion ist also zugleich „Infantilismus“, eine Hemmung der durchschnittlichen Entwicklung. Auch die Neurosen werden von ihm in großer Zahl auf solche „Entwicklungshemmungen“ 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 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 erhaltungszweckmäßiger Weise ein-zuschränken: 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) zeigt. Auf dieser Zurückdrängung der libido und aller Inhalte, auf die sie sich richtet, soll nun einmal die Ätiologie aller Neurosen beruhen. Zu solchen kommt es dann, wenn die libido ihren ursprünglichen Inhalt im Unterbewußtsein behält (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 Objekte 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, die bisher unsere Voraussetzung war, nunmehr auf, so ist klar, daß die Wesenheiten von Liebe und Haß, desgleichen ihrer Formen, Modi und Arten, nur in den ganz 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 auch „Geburt“ und „Tod“, „Wachstum“ und „Erblichkeit“ und noch gar viele biologischen Grundbegriffe mit besonderen phänomenalen Fundamenten darstellen, die von der Beobachtung der 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, obgleich die Glieder des Zusammenhangs Wesenheiten sind; 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 Grenzen 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 diese 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, und 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 Welten von Gegenständen und Werten für das sich entwickelnde Leben in Sicht treten können; ja daß vor dem sich entfaltenden Leben diese Seins- und Wertewelten 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.). Jene Grundtatsache also 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 „Menschenverstand“ 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 — z. B. das Phänomen der „heiligen Liebe“; dazu absolut unbeherrschbar, durch kein „Experiment“, noch auch durch Erziehung usw.

¹⁾ Siehe hierzu C. Stumpfs feinsinnige Ausführungen in seinem Vortrage: „Die Entwicklungsidee in der Philosophie“.

hervorzurufen. Ist es da, 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 Reihe der Daseinsrelativität und Absolutheit, sowie in der Reihe nach höher und nieder erweisen die Inhalte durchaus eben nicht durch ihre Häufigkeit, Mitteilbarkeit und ihre sogenannte „Allgemeingültigkeit“; nicht 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 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 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 Franciscus von Assisi — nicht als ein „Übel“, welches die Armut sicher auf Lebenswerte bezogen ist, sondern wie „eine strahlende Geliebte und Braut“ — wie z. B. Franciscus 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 Franciscus so stark aus seinem Zentrum hervorbrechen fühlte, weniger hemme als der Reichtum, der unseren Geist auf das Materielle richtet.

Die naturalistische 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 „Ressentiment“. (Also etwa so: Franciscus z. B. konnte seinen Reichtum nicht 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 sie als eine im Grunde illusionäre „Sublimierung seiner 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 folgt und für den Träger des positiven Wertes nicht die „Armut“ ist, sondern der freie autonome Geistesakt, der den Reichtum hingibt (voll „largesse“ dahingibt) und in dessen Vollzug der reiche Jüngling nicht wertärmer, sondern 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 heiligen 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 ruft 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 Franciscus? Warum hat er es nicht wie seine Genossen gemacht? Ja, daß abgelebte Greise, daß alte Betschwestern — nach dem bekannten Sprichwort — ihre Ohnmacht in eine Tugend umdeuten, — die man dabei aber doch selbst als „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 nur 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 Ichindividuum. 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 Türken zum Ausdruck, wo gleichzeitig der Frau die „Seele“ abgesprochen wird. Die Japaner andererseits z. B. kennen keine individuelle Liebe; sie lösen das Individuum in eine Reihe

von Merkmalen auf, insonderheit von vitalen Merkmalen; und die Geschlechtsliebe wird dadurch erklärt (im Zusammenhang mit dem Ahnenkultus), daß im Gegenstand der Liebe Merkmale vorhanden seien, die auch schon die Ahnen 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, da die Liebesintention der Kinder nur die Vererbung ihrer eigenen 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 Familie ist als die Familie ein Teil der Ehe; ja daß jedes Individuum als „Sohn des X“ auch im Namen bezeichnet wird und Anderes mehr.

Die Idee der „absoluten Monogamie“ ist aus den naturalistischen Voraussetzungen eben nie abzuleiten. Denn „absolut“ ist nur Liebe zum Individuum; gibt es eine solche nicht, dann ist sie ungegründeter Zwang. Fast alle modernen Vorschläge zur Beseitigung der absoluten Monogamie, da sie „die Art schädige“ (z. B. Ehrenfels), stehen bereits unter dieser naturalistischen Voraussetzung. Nur wenn die Ehe als ein in einem absoluten seelischen Liebesverhältnis fundiertes Institut zur Fortpflanzung gedacht ist und gleichzeitig die Geschlechtsliebe nicht als eine gleichförmige Liebe gedacht, die nur zwei reale Träger körperlich verschiedenen Geschlechts ausüben, sondern als eine Liebesart, die bereits rein seelisch eigentümlich qualifiziert ist, hat die absolute 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 als erst durch diese realen Körper identifizierbar gedacht sind — besteht, so daß alle empirischen Zufälligkeiten in dem Sichfinden

der Paare, nach Zeit, Ort, gemeinsamer Gesellschaft 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 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 irrigen Voraussetzungen. Was die sogenannte „Scheidung der Ehe“ betrifft, so ist eine solche ein prinzipiell falsches Zugeständnis an tatsächlich bestehende historische Verhältnisse und steht in einem Widerstreit zu dem die Ehe begründenden Wesenszusammenhang. Nicht so natürlich die Ungültigkeitserklärung. Nur wenn man unter dem Wort „Ehe“, das bereits durch das positive Gesetz als Ehe definierte Verhältnis versteht, so kann das positive Gesetz auch Aufstellungen darüber treffen, unter welchen Bedingungen der Gesetzgeber eine so definierte Ehe als nicht mehr bestehend erachtet. Dies aber hat auch nur eine pragmatische Bedeutung.

Gehen wir wieder zu dem Grundirrtum der naturalistischen Theorie zurück. Wie verhält sich die heilige Liebe und die seelische Liebe zu unserem Triebssystem? Alles Streben, ja auch alle „Tendenz“ (das phänomenologische Fundament des „Kraft“begriffes) ist in Akten irgend eines Werthabens (beim Streben auch Wertbewußtseins) fundiert; nicht notwendig in „Idee“, „Vorstellung“, 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“ (der bereits positive dingliche Voraussetzungen macht und bereits die Idee des Zwecks voraussetzt, was diese vitalen Begriffe noch nicht tun), enthalten dieses formalste Element. Alle bloß unwillkürlichen und nicht vom Ich ausgehenden, sondern phänomenologisch an es herankommenden Strebungsregungen sind wohl „blind“ im intellektuellen Sinne, nicht aber im Sinne eines sie fundierenden Wertbewußtseins

überhaupt. Ja das Wertbewußtsein ist in der Ordnung des Ursprungs einer Triebregung schon auf einer Stufe da, wo noch das Bewußtsein des Strebers selbst fehlen kann, so daß eine Unterdrückung des eventuellen Strebens noch möglich ist, das sich durch dies Wertbewußtsein „ankündigt“.

Dies 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 umgekehrt! Die Art der Gegebenheit des Liebens und Strebens (Formen, Arten, Modi), erst recht die Art von deren empirischer Realisierung, ist hiefür vollständig gleichgültig.

Nun ist aber das prinzipielle Verhältnis der Liebe zum Trieb nicht das von der naturalistischen Theorie bestimmte 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 Organisation ein Liebesakt, wo auch 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 Triebssystem irgendwie affizieren. Insofern ist das Triebssystem wohl für den jeweiligen Sondergehalt der Werte im Sinne seiner Auswahl und Differenzierung, nicht aber seinem phänomenologischen Gehalte nach bestimmend; es 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 Wertinhalte werfen, welche für die Gegenstände der Liebe bestimmend werden. 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 aber ist kein Kausalverhältnis, sondern ein Verhältnis der Seinsrelativität: real empirische Wesen einer bestimmten Beschaffenheit vermögen nur zu lieben, was gleichzeitig relativ auf ihr besonderes Triebsystem ist.

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 meint, 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 Mitgeföhlregungen) zu stehen scheinen. Wieso nimmt Mitgeföhl 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 Form 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 sind, so erregt dies unser Mitgeföhl meist weniger, als wenn sich unsere Frau in den Finger schneidet oder das Söhnchen Karl Magendrücken hat.

Wieso wirken eine 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 aber als Feindin der echten Menschenliebe? Und warum breitet sich so langsam das Mitgeföhl 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 „Triebs“; 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 allmähliche „Ausbreitung“ von Liebe und Mitgeföhl durch „Übertragung“ der Triebrichtung erklärt (Feuerbach z. B. vom Objekt des Geschlechtstriebs auf das Kind, von hier auf den Vater, endlich auf „Familie“, „Gens“, „Stamm“ usw.), macht damit diese „Ausbreitung“ einfach zur Steigerung einer Solidarität 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 usw. Das aber kommt 1. daher, daß sie diese Arten der Liebe als 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 Werte werden, d. h. sich vom „Personwert“ der sinnlichen Zustandssphäre zubewegen; 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 zu denjenigen Werten, die den Einzelnen und ihrer Summe als bloßer „Exemplare“ dieser Gattung, nicht als Franzosen, Engländer, Deutsche usw. zukommen und gemeinsam zukommen können. Dies sind aber gleichzeitig immer nur die niedersten vitalen und an erster Stelle die sinnlichen Werte, 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 der Richtung von der Individualität und ihrer Werte auch die Liebe von selbst und wesensgesetzlich an Wert abnimmt und daß der Wert der Individualität des größeren Kreises nicht etwa aus historisch variablen 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 des kleineren Kreises. Ich denke hier nicht an die „Einzelindividualität“, sondern auch an die „Gesamtindividualität“ der jeweiligen „Kollektivdinge“. Die reale Gattung „Mensch“ z. B. kann als Individuum gefaßt sein. Sie ist vom Begriff „Mensch“ verschieden. Dieses „Individuum“ ist dann das gesamte Menschengeschlecht im Gesamtverlauf 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 liebenswürdig 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 Interessensolidarität der Gruppen im faktischen Sinne verschieden sein mag. Diese „Grundgliederungen“ der Menschheit sind konstitutiv für die Geschichte, und nicht durch sie überwindbar. Gewiß ist das Individuum „Menschheit“ an sich würdiger geliebt zu werden wie z. B. 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, als diejenigen Teilkollektivindividuen, denen er als Glied 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 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 „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 es ist jene sehr fragwürdige vorgegebene Liebe zu dem 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 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 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 positiven Wertträger, sich nur durch eine Täuschung als „Liebe“ darstellt, — das habe ich in meinem Aufsatz über „Ressentiment und moralisches Werturteil“ 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 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 Umsturzes 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 in seiner Werttotalität gegeben ist, so gibt es nur eine Liebesintention zur Menschheit als Individuum; das ist jene, die durch Gott hindurch führt; die Seinen 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 Wissenschaft von der Geschichte nichts zu tun hat), sowie durch die gesteigerte Kommunikation, durch die gesteigerte Solidarität 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.

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 noch nicht „gegeben“ ist. Da sie erst durch Werte hindurch auf 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 den jeweilig gefühlten Wert 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 genommen. Da wir nur, wo es Lebensphänomene gibt, den jeweiligen Träger dieser faktisch „lebendig“ und „Organismus“ nennen, so gibt es für uns auch nur faktischen Lebenswert, wo 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 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 Heraustreten aus dem mitgemeinten Hintergrund bzw. für seine Bindung an dies und jenes 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 Reiz vermittelten „Erfahrung“; daß wohl aber Liebe und Haß mit bestimmen, was wir so erfahren; sie verkennt weiter die Tatsache des „Erfüllungsphänomens“, das eintritt, wenn uns dinglich entgegentritt, was zunächst in der Liebesintention gegeben war: „Dies ist es, was ich liebe.“ So spricht es tief-sinnig für die Gottesliebe Blaise Pascal aus: „Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte.“ Er 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“, wie sie die naturalistische Lehre meint.

Nehmen wir Beispiele: Die Übertragung z. B., die Feuerbach annimmt. Die die Ausübung des Geschlechtstriebes 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 usf. 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 Sehnsens 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 Sehnsens erfahren haben. Völlig unabhängig aber hiervon ist im Menschen gegenwärtig die Mutterliebe und das Muttersehnen, die „Mütterlichkeit“. Liebe und Trieb zur Fortpflanzung (sofern und im Maße als Liebe den Trieb bewegt, ist er 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, 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 unabhängig 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 notwendig ausgeschlossen, daß Kinder je den Eltern „vergelt“ können), deckt nicht das ganze Gefühl. Es besteht darin noch ein Anderes, was sich bei sehr 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 „Dasein gaben“, ein Wert, der zunächst historisch den Muttermord, später auch den Vatermord als das schrecklichste Verbrechen auch da noch erscheinen ließ, 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 qualitativ und von vornherein verschieden sind. Es ist nun aber auch jedes Glied der Familie von jedem Gliede 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 den Industrialismus 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 irgend einem 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 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“ irgend einer 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.

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 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 Triebe herbeigeführt wird. So ist eine gute Arbeitsteilung ohne Liebe freilich dem Wohle der Gesamtheit förderlicher als eine schlechte mit Liebe.¹⁾ So erspart 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 „Opfer“, das sie bringt; und das „Endziel“ wäre eine — bei völliger Interessensolidarität — sich ergebende „absolut liebeleere“ Welt?

¹⁾ So bemerkt Adam Smith.

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 irgend eine Realisierung von Werten überhaupt einmal triebmäßig geworden, die Liebe eben höheren Werten zuwendet, die das noch nicht sind; 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“ 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“ gehört 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 denselben irrigen Grundvoraussetzungen.

5. Zu Freuds Ontogenie.

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. Auf alle Fälle ist auch richtig beobachtet, daß den Regungen des eigentlichen und gewöhnlich sogenannten „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 Wegfall in einem normalen Entwicklungsgang) für die Gestaltung des ferneren Liebes-

lebens 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 auch unsere Vorstellung von der seelischen Kausalität überhaupt gefördert zu haben scheinen. Die Freudsche Methode vermag vielleicht einmal dies Eigentümliche einem Verständnis näherzuführen, was wir das „Schicksal“ eines Menschen nennen. „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 Gesamtbegriff 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 uns gehörig“ empfinden, — wenn sie dagewesen sind; und die in ihrer Gesamtheit eine Einsinnigkeit des Lebensverlaufes darstellen, die 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 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, an welcher Stelle eines seelischen Gesamtverlaufes die betreffende „Erfahrung“ stattfinde, gleichgültig für ihre

Wirkungsart und Wirkungsgröße. Aber diese Voraussetzung ist prinzipiell irrig. 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 des Menschen. So kann ein Kindheitserlebnis von Hause aus ganz anders wirksam sein, als wenn derselbe objektive Reiz und die ihm entsprechende Erlebniseinheit, später in das Leben des selben Menschen eintritt. Dieses Kindheitserlebnis kann „gefährlich“, jenes „ungefährlich“, dieses für das ganze Leben bestimmend, jenes nur für den Moment bedeutsam und von dem Individuum ableitend 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“ es vorfindet, abhängig ist; 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. Aber gerade darin besteht sein Irrtum, daß er, anstatt eine Art von Verschiedenheit der Wirkung des Eindruckes in seinem 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 (auch von Henri Bergson mit Recht hervorgehobene) 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 mitbestimmt, 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; er grenzt Möglichkeiten und Spielräume für das spätere Leben in eigentümlicher Weise ab. Er macht, daß eine gewisse Art von Begebenheiten, von „Schicksalsbestandteilen“ 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 Prinzip 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 abzuschätzen, wäre vielleicht im Stande, sehr Vieles verständlich zu machen, was dem alten „Empirismus“ versagt blieb; der ja nur in der Häufung der Erfahrungen und ihrer Verknüpfungen miteinander Prinzip 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 diese Erfahrungen und keine 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 seiner „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 solche Frauen 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 entstände 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⁾

¹⁾ Die Arbeit Jungs: „Wandlungsformen der Libido“ (s. Jahrbuch für psycho-analytische Forschung) konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

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. Wir können daher den Begriff „libido“ noch am 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 Geschlechtes gefunden hat, eine andere vorausgeht, in der dieses noch nicht statthat, sondern die Triebregung auf die bloßen Werte der Anders-

geschlechtlichkeit gerichtet ist, ohne noch diese bereits qualitativ bestimmten Werte an bestimmte Objekte 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 Richtung bereits erlebten Triebbewegung und was es wohl mit der früher erfahrenen Verschiedenheit der Geschlechter für eine Bewandnis habe. Eben dieses dunkelahnende Verhalten, das sich dann durch irgend ein plötzliches Erfüllungserlebnis, das sich an irgend eine 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. Seine Konstruktion der „libido“ bereits, 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 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 zuständige 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. Aber faktisch ist das „Hungern“ von vornherein eine gerichtete Triebreugung, 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 äußeren 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 Wollustempfindungen, 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 Wertrichtung in sich trägt. In diesem Sinne also ist der Geschlechtstrieb durchaus „angeboren“. Was sich hier „entfaltet“ und „entwickelt“, das ist nicht eine assoziative Zuordnung eines bloß allgemeinen Luststrebens oder Wolluststrebens zur Idee des anderen Geschlechtes überhaupt, sondern allein die Zuordnung eines auf das andere Geschlecht 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 aufzubauen, erhärten zu können. Denn nicht wie es der Ausdruck „Perversion“ nahelegt, seien die damit bezeichneten Tatsachen Verkehungen 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 erfolge. D. h. sie 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 werden. 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 Geschlecht 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 Feminismus in seelischer und körperlicher Hinsicht die notwendige Begleiterscheinung der 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 Richtungen auszugehen, sie objektiv definierte. Aber es ist z. B. leicht zu zeigen, daß auch die faktische Verschiedengeschlechtlichkeit die homosexuelle Intention durchaus nicht ausschließt. 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 kindliche Liebe aus jenen geschlechtlichen Regungen, oder sie stelle, im günstigsten Falle, eine bloße „Sublimierung“ ihrer dar, es stamme hierher 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. 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 anormalen 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, wie z. B. Hunger und Durst oder irgendwelche andere, mehr oder weniger angeborene Triebe, wie das triebmäßige Verlangen fremder Wertschätzung, Achtung 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 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., individualisiert würde. So

hat z. B. Lipps die Geschlechtsliebe als einen „beseelten Geschlechtstrieb“ auszudeuten versucht, d. h. als eine Verbindung einer rein seelischen Sympathie (die er weiter durch „Einfühlung“ erklärt) und den (an sich wahllosen) Geschlechtstrieb. 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 „Einfühlung“ von Ichbestimmtheiten in die fremde leibliche Erscheinung) eine Wahl an den ihr entgegentretenden Erscheinungen vornimmt, und das edle und kraftvolle Leben vor dem gemeinen und matten 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 Ich-individuums in einem von der Geschlechtssphäre unabhängigen geistigen Liebesakt, so ist 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 hinausgeht. Zweitens aber ist es doch wohl kein Zufall, daß man in der vitalen Sphäre überhaupt die Geschlechtsliebe als „die“ Liebe schlechthin bezeichnet, nicht aber 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, als es jener zentralste Trieb des Lebens tut. Auch die Liebe zum „Leben“, 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 Befriedigung dieses zentralsten Triebes nicht ausbilden. Jede Entwicklungsstörung in dieser Richtung hemmt irgendwie die Hingabe an alle vitalen Werte und stumpft zugleich alle Arten des Lebensgefühles ab. Insofern ist die Geschlechtsliebe nicht bloß eine Art der vital bedingten Liebe, sondern sie ist gleichzeitig Art 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 dringlicherer 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, auf Wissenschaft und objektische Erfahrung über die beste Art der Fortflanzung gegründeter 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 hervorzuheben. 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 irrije

mechanische Grundvorstellung vom Leben 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 ihren „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 auf 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 der Qualitäten aus der libido gleichwohl leisten zu können; das ist der Begriff der „Sublimierung“. Ist ein Impuls der libido „zurückgedrängt“, so vermag, meint Freud, die in ihm befindliche Energie auch anderen Objekten und Aufgaben, z. B. geistiger Natur, aller Art von Kulturbetätigung, Berufsarbeit usw. 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 Einzel Lebens 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 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 kommen soll, die doch gerade, wie Freud meint, zur Verdrängung der libido berufen sind. Hier erscheint die libido wirklich fast wie ein mythologisches Wesen, wie das Fichtesche Ich, das „sich selbst Schranken setzt“. Noch weniger aber kann man verstehen, woher denn diese „moralischen Vorstellungsmassen“ ihrerseits gekommen sind, die die libido des Individuums von außen her, seitens Gesellschaft und Staat usw. beschränken und zurückdrängen sollen. Hier gerät Freud in eine offene 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.

Vor allem aber ist zu fragen, was mit dem Worte „Sublimierung“ hier überhaupt gemeint ist. Nach Freuds Darstellung hat es wirklich zuweilen 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 Beziehung verbundenen Enttäuschungen und Verdrängungen seiner älteren Wertherischen und Rousseauschen Neigungen zur Liebesidylle verständlich machen zu wollen, wäre natürlich ein absurdes Unternehmen. Soll also das Wort „Sublimierung“ hier einen vernünftigen Sinn haben, so kann es nur besagen wollen, es wäre durch diesen Vorgang einer Zurückdrängung der libido den 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 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 Akten eine zu ihnen selbst gehörige „Energie“ überhaupt ursprünglich 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 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 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 hergenommen 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

¹⁾ Vgl. hierzu meine Abhandlung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ a. a. O.

gleichzeitig diese Gesamtenergie und ihr inneres Verteilungsgesetz gestattet. Aber dieses Verhältnis ist ein 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 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 geführt haben. Aber auch davon zeigt die Erfahrung nichts. Was wir bei Freud vollständig vermissen, sind bestimmtere Angaben, worin sich denn eine berechnete 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 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.)

Anhang.

Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.

Wo immer wir mitfühlen, da ist die Existenz anderer beseelter Wesen bereits in der Intention vorausgesetzt. Wie aber kommen wir zu der Annahme dieser Existenz selbst? Ich meine nicht: Wie bildet sich diese Annahme allmählich im Laufe der Lebensentwicklung eines Individuums? Sondern: Welche Arten von Akten sind es, in denen jenes Wissen entspringt, und welche Gegebenheiten sind es, die wir zu solcher Annahme bedürfen?

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 ihnen sei es 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 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 Ausdrucksbewegungen gleichartigen Ausdrucksbewegungen, die wir als Folgen unserer individuellen Ich-tätigkeit erleben, auf gleichartige Ich-tätigkeiten 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 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. Zweitens haben wir 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 einem bestimmten Falle 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 Nichts gleichen, z. B. bei Fischen, Vögeln usw.

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.

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. 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 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 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 beliebige optische Inhalte „einfühlen“. Man sagt, optische Inhalte von „Ausdrucksbewegungen“ oder zum mindesten von Verhaltensweisen 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 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 „Lebens-gefühls“ in gewisse sinnliche Komplexe, und eine weitere „Icheinfühlung“, die wieder in das Ganze dieses „belebten“ Komplexes hinein erfolgte. Dann wäre die Frage aber nur verschoben. Dann ist zu fragen: Bei welchen objektiven Daten ist die Einfühlung des „Lebensgefühls“ berechtigt?²⁾ Endlich führt auch die Einfühlungstheorie nicht zum Inhalt

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 Erkenntnis ihr gleichermaßen von Chemie und Physik wie von Psychologie unabhängiges Recht zu geben.

²⁾ 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?

jener Annahme, der Existenz fremder Iche, und zwar zu der 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.¹⁾ 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 Spuren seiner 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 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 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.

Überhaupt wäre es eine Annahme ohne allen Grund, daß sich das Bewußtsein, sei es erst durch seine Ausdrucks-

¹⁾ Wäre aber diese Täuschung einmal erkannt, so wäre doch der Solipsismus die einzige logische Folge.

tätigkeit, bzw. durch ein zu ihm gehöriges Leibbewußtsein — objektiv aber erst durch die körperlichen Korrelaterscheinungen im Nervensystem und ihrer 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 Differenzierungsmitteln 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. 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.¹⁾

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 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.²⁾

¹⁾ Zum Begriff der „Person“ siehe meine Abhandlung: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ II. Teil, a. a. O.

²⁾ Vgl. hierzu meinen Aufsatz über „Selbsttäuschungen“ I. Teil, desgleichen H. Bergson: Introduction dans la Métaphysique.

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 seinen Körper? Nur von ihm gehen Reize auf unsere Sinnesorgane aus; nur durch die Vermittlung solcher physischen 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 denn, daß es das eigene Ichindividuum und seine Erlebnisse sind, die in der Anschauungsrichtung, durch die wesentlich 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⁾

¹⁾ „Innere Wahrnehmung“ ist als Aktrichtung verschieden von „äußerer Wahrnehmung“ (in deren Wesen es nicht liegt, daß sie durch Sinnesfunktionen, geschweige durch Sinnesorgane erfolge). Der Unterschied hat selbstverständlich gar Nichts zu tun mit dem, was für

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. können freilich nicht „ineinander“ treten oder die eine in die andere hinüberwandern. Aber lassen wir doch hier solche fragwürdigen metaphysischen Hypothesen beiseite! Lassen wir sie aber ernsthaft beiseite und überhaupt alle realistischen Voraussetzungen, und treiben wir pure Phänomenologie, so verliert jener Satz jede Spur von Selbstverständlichkeit. Nichts ist dann gewisser als dies, daß wir sowohl unsere Gedanken als die Gedanken Anderer denken, unsere Gefühle wie die Anderer 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 „nachfühlten“ oder von denen wir (unbewußt) angesteckt sind? Nicht „unser“ Wollen von dem Wollen, dem wir nur „gehörten“ 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? 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.

ein gesetztes Individuum „außerhalb“ und „innerhalb“ ist. Zur Erfassung von Psychischem „gehört“ wesentlich „innere Wahrnehmung“, wobei es ganz gleichgültig ist, ob der Wahrnehmende „sich selbst“ oder einen Anderen wahrnimmt. Vgl. über diese Begriffe auch den Aufsatz über „Selbsttäuschungen“ I. Teil, a. a. O.

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 die Tradition angesteckt fremde Gedanken, z. B. die unserer Eltern, Erzieher usw. 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 Gedanken ihrer Zeit in die Quellen und Schriften des klassischen Altertums hinein zu lesen, z. B. in Aristoteles christliche Ideengänge hinein zu interpretieren. Während die neuere Tendenz darin besteht, Gedanken, die unbewußt aufgenommen und tausendmal gedacht sind, „als“ eigene und neue Gedanken zu erleben und auszugeben, bestand die ältere 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 der Einfühlung 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.

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 indifferenter Strom der Erlebnisse fließt „zunächst“ dahin, der 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 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 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. 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 dieser beiden vorher genannten Richtungen möglicher Täuschung, so ist es sicher nicht die sogenannte Eifühlungstäuschung, 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! 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 Schematas 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 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, 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 „Mitteilung“ 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 aber fehlt 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 „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 wohl auch der einzelnen Erlebnisse) fortgeschritten ist, ein solches Urteil und eine solche Gemütsbewegung den Charakter eines von Außen her Aufgenommenen. Ehe ein Kind aber auch nur im entferntesten 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 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 Schematas 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 pflegt aus dem Strom des Erlebens — so ist es überhaupt die mögliche soziale Relevanz und Wichtigkeit eines Erlebnisses, die sich wie eine seligirende Form der Auffassung zwischen die pure innere Wahrnehmung und das Erleben einschaltet und so das individuelle Leben 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 Wertrichtungen der möglichen Beachtung seiner Umwelt zu formen scheint (z. B. als ein Symptom der Hysterie), so ist dieser heute als „pathologisch“ angesehene Zug wie so viele ein Charakteristikum primitiven Lebens überhaupt.²⁾ 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 als „eigener“; eine Erscheinung, die ihren Grund eben darin hat, daß das Individuum zunächst weit mehr in der Gemeinschaft als in sich selbst lebt.

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).

²⁾ 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.

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 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 allein 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 bloßen „inneren Sinnes“ bisher nicht unterschieden hatte.

„Innere Anschauung“ ist aber durchaus nicht durch das Objekt definiert, daß der so innerlich Anschauende „sich selbst“ wahrnehme. 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 ein und derselbe Empfindungsinhalt an den Oberflächen zweier verschiedener Organe. Innere Anschauung ist eine Akt-richtung, zu der zugehörige Akte wir uns selbst und Anderen gegenüber vollziehen können. Dieser Akt umspannt dem „Können“ nach von vornherein auch Ich und Erleben des Anderen, genau so, wie er mein Ich und Erleben überhaupt, nicht nur die unmittelbare „Gegenwart“ umspannt. Gewiß bedarf es gewisser Bedingungen, daß mir im Akte innerer Anschauung fremde Erlebnisse erscheinen. Aber dieser bedarf es nicht minder dafür, daß ein eigenes Erleben mir erscheint. Gewiß gehört zu ihnen auch die 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 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 schlosse (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 für das Stattfinden jenes Aktes und zugleich die Auswahl des bestimmten Inhalts innerhalb der möglichen Sphäre der inneren Fremdwahrnehmung bedingen. 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 ersten Falle müßten wir sagen: der Akt innerer Anschauung von A umspannt nicht nur dessen eigenen 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 „mitenthalten“ gegeben ist. Nicht also das Wahrnehmen der

fremder Iche und ihrer Erlebnisse, sondern nur der jeweilig besondere Gehalt, der uns aus diesem großen Ganzen gerade lebhaft wird, das Hervortreten eines Ich und seines Erlebens aus dem großen Gesamtstrom des universalen Seelenlebens wäre es, was dann bedingt wäre durch die Prozesse, die zwischen unseren Leibern stattfinden. Der eigentümliche Wechselprozeß des Sichselbst- und Andereverstehens, den Schiller in die Worte faßt:

„Willst du dich selber verstehen, sieh, wie die Anderen es treiben,
Willst du die Anderen verstehen, blick in dein eigenes Herz“,

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 Ichs 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, da 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, ebenso wenig 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 entläßt. So ist es eine leicht konstatabile 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 einfach 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 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 Tatsachen¹⁾ zeigen, daß auch die auf uns selbst gerichtete innere Anschauung nicht unmittelbar, sondern nur durch die Wirkung eines Erlebnisses auf den Zustand des Leibes vermittelt, zur Abhebung eines Erlebnisses aus dem Gesamtstrom des Lebens führt. Es besteht daher im Grunde gar kein 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 irgend eine Art des Ausdrucks 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

¹⁾ Vgl. mein in Kürze erscheinendes Buch über „Arbeit und Erkenntnis“.

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 bloß additiver Hinzufügung auch die 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 Gliederung und die Zuwendung gewisser Lebhaftigkeitswerte an den seelischen Strom, die uns bestimmte Teile seiner zur inneren Wahrnehmungshelle führen, nach Maßgabe der möglichen Ausdruckseinheiten, desgleichen der Handlungseinheiten (und ihrer „Bedeutung“ für den Leibzustand), die sie zu bestimmen im Stande sind. Auch das Wesen unseres sittlichen Charakters erfahren wir nicht vollständig losgelöst von der Handlungssphäre, 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 weitgehendem Maße — unser Erleben gemäß der Gliederung der Beachtungsrichtungen unserer Umwelt. Auch die Sprache und ihre psychologischen Bedeutungseinheiten werfen ihr gliederndes, artikulierendes Netz zwischen unsere

¹⁾ Siehe hierzu die Kunsttheorie Fiedlers insbesondere seine Schrift: „Ursprung der Kunsttätigkeit“.

Beschauung und unser Erleben. Wofür es in unserem Erleben ein Wort zur Aussprache gibt — ein Erleben also, das es, als durch die Sprache herausgehoben auch für die Anderen geben muß — das geht als Erleben ganz anders in unsere Selbstwahrnehmung ein als das, was unsagbar ist. Darum erfüllen auch die Dichter — und alle Sprachschöpfer — denen „ein Gott gab, zu sagen, was sie leiden“ eine weit höhere Funktion als die, ihre Erlebnisse schön und groß auszudrücken und sie so den Aufnehmenden gemäß den ihnen schon gegebenen Erlebnissen wiedererkennbar zu machen. Indem sie vielmehr die herrschenden Schematas, in welche die gegebene Sprache unser Erleben einfängt, durch die Schöpfung neuer Formen des Ausdrucks überflügeln, machen sie die Übrigen an deren eigenem Erleben erst sehen, was in diese neuen Formen 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 Fantasienspiel Etwas zu erschaffen (was ephemer und notwendig für Alle Andern gleichgültig sein müßte); sondern vorzustoßen in das All der Außenwelt und der Seele, um hier Objektives 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 Erkenntnis; und zwar für eine Art von Erkenntnis, die keine Wissenschaft je zu geben vermöchte.

Ein Gefühl, das z. B. heute Jeder in sich wahrnimmt, mußte einst durch eine Art von „Dichter“ erst der fürchterlichen Stummheit unseres inneren Lebens abgezwungen werden; genau so wie volkswirtschaftlich heute „Massenartikel“ ist, was zuerst einmal Luxus war (z. B. 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 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 hineinzaubert¹⁾.

Aber diese Theorien verfehlen beide die Tatsachen und lassen die Phänomene unbeachtet. Alles, was körperliche (objektiv aufweisbare) Begleiterscheinungen hat am Gegebenen der inneren und äußeren Anschauung, das ist nicht der pure Gehalt dieser Anschauung, sondern allein der Gehalt jenes Teiles ihres Gesamtgehaltes, der zum Leiblich gehört. Nur die faktischen (darum nicht auch ohne weiteres „gegebenen“) Modifikationen der Bewegungsimpulse des Leibes und seiner wechselnden Zustände haben im Nervensystem korrelierte 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 auch, daß es für jede wahrzunehmende Scheidung und Auswahl aus dem Gesamtleben leibliche, objektive 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

¹⁾ Versteht man diesen Parallelismus als eindeutige Abhängigkeitsbeziehung jeder psychischen und jeder physischen Veränderung, so müßte man auch für die Luftwellen und Lichtwellen, die beim Hören und Sehen des B vermitteln, „psychische“ Begleiterscheinungen annehmen, die natürlich nur zugunsten der Hypothese erfunden wären. Auch schloße diese Annahme die Annahme einer psychischen Fernwirkung ein, wie schon Signart (Logik II) mit Recht hervorhebt.

nur ein Analysator 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 Stattdfinden und den Gehalt der seelischen Prozesse. 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 Wahrnehmung (als der Unterscheidungsfähigkeit für Tatsachen der inneren Anschauung) und jenen Prozessen; diese aber dadurch vermittelt, daß allen Modifikationen des Leibes gleichzeitig zwei anderen Modifikationsrichtungen 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 Leib-

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 abhängiges und unabhängiges Moment. Vgl. hierzu mein demnächst erscheinendes Buch über „Arbeit und Erkenntnis“, Verlag bei Niemeyer, Halle.

zustände, d. h. vor allem die Organempfindungen und die mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle. Diese allein sind es, welche diejenige Art von Scheidung von Mensch zu Mensch bewirken, welche die obengenannten Theorien für das Ganze der Seele 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 Gefühle¹⁾. 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 verschieden 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 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

¹⁾ Über den Begriff der „sinnlichen Gefühle“ siehe meine Abhandlung Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik, II. Teil a. a. O.

— als viele „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 in innerer Wahrnehmung erscheint, jeder das Erleben 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 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 „Objektivierung“ des Gegebenen zum äußeren Naturgegenstande (vermittels der transcendenten 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 identifizierbar sei — so daß der Begriff des „Psychischen“ gleich dem Inbegriffe dessen wird, was jeweilig nur in einem Subjektakt „gegeben“ sein kann, was also jeweilig 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 Eigenzu-

¹⁾ Dieses „Bild“ ist selbstverständlich kein besonderer realer „Gegenstand“, sondern nur eine beschränkte „Ansicht“ des fremden Erlebens.

sammenhang der seelischen Welt überhaupt nicht gibt — weder einen individuellen noch einen interindividuellen; denn nur der jeweilige Rest des „Gegebenen“, der in die Konstruktion des Naturgegenstandes und der Kausal- und Gesetzeszusammenhänge des Leibes und in dessen Konstanten und variablen Größen 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 rationelle 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 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 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

¹⁾ H. Bergson: „Le Donné immédiat de conscience“, Paris, F. Alcan.

vom Psychischen überhaupt aussagt, was faktisch nur für die Leibempfindungen und die sinnlichen Gefühle gilt.¹⁾ Sie muß daher in ihrer Ausführung immer in den Sensualismus münden, d. h. in den unmöglichen Versuch, die Gesamtheit der Erlebnisse auf „Empfindungen“ und deren Derivate zurückzuführen. 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 Seinhalt 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. So z. B. 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 Gegenstände³⁾.

¹⁾ Ich sehe davon ab, daß es völlig irrig ist, anzunehmen, es genüge das Prinzip der Identität, um die mechanische Reduktion der Erscheinungen zu 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.

²⁾ 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.

³⁾ Analoges führt neuerdings auch O. Külpe aus in seinem Buche: „Die Realisierung“. Vgl. dazu in meinen Aufsatz über „Selbsttäuschungen“, I. Teil die auf E. Husserls Logosaufsatz gehende Anmerkung.

Aber eben da Psychisches auch in einer Mehrheit von Akten gegeben sein kann, kann dasselbe Psychische auch verschiedenen 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, 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 Psychischen 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 selbstständiger Aktintention) erfassen wir jeden Ausschnitt auf den Hintergrund des Ganzen der „Natur“; in jedem solchen Akt wird die Existenz der Natur gewiß — ohne daß es eines „Schlusses“ oder einer „Einfühlung“ bedarf. Und auch hier ist zwischen dem Akt der Wahrnehmung, der 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 Verhaltensweisen des Leibes von Wichtigkeit

wird. Und gleichwohl diese „Inhalte“ für jedes Individuum andere und andere sind — auch bei denselben Gegenständen — zweifeln wir nicht, daß es dieselbe eine Natur ist, die wir in diesen Inhalten wahrnehmen.

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.

2. Doch wenden wir uns nun dem anderen Teile der „selbstverständlichen“ Voraussetzungen der beiden genannten Theorien zu.

Wie, fragt 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 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. wahrzunehmen vermeinen. Wer mir sagt, das sei ja gar 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 phänomenologischen 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 betr. Menschen, der kurz vorher mit mir sprach und dessen Gefühle und Absichten ich wahrzunehmen meinte, zum Schlusse gedrängt werden, daß ich ihn entweder mißverstanden 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 der Individualität unabhängig ist — anzunehmen gezwungen bin. Da und nur da beginne ich zu „schließen“. Hierbei ist aber nicht zu übersehen, daß sich die materialen Prämissen dieser Schlüsse auf schlichte Wahrnehmungen an dem betreffenden 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. So kann ich auch sinnvoll Jemand sagen: „Sie meinen Etwas Anderes, als was Sie sagen; Sie drücken sich schlecht aus“; d. h. ich nehme seine Meinung wahr, die 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 Theorie gemachten Einwände, mit denen man Alles und Nichts beweisen kann!¹⁾

Sehen wir nun, wie es sich mit der Behauptung verhält, man „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“ (wie z. B. Avenarius sagt), (sofern wir uns nicht gerade in einer äußeren ärztlichen Untersuchung befinden,²⁾ noch sind es fremde „Iche“ und „Seelen“, sondern es sind einheitliche

¹⁾ Die psychologische Herkunft dieser „Theorie“ ist leicht nachzuweisen. Sie stellt sich uns — historisch gesehen — als Glied der Gruppe spezifischer Aufklärungstheorien (Vertragstheorien 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 u. m. W. a. a. O.

²⁾ Man beachte auch: Schließend verhalten wir uns häufig auch unseren eigenen Erlebnissen gegenüber. So, wenn wir sagen, „was muß ich für ein Mensch sein, daß ich dies tat“; oder wenn wir an uns selbst eine Stimmung erklären wollen, die uns auf Grund unserer Situation unbegreiflich ist usw.

Ganzheiten, die wir anschauen —, ohne daß diese Anschauung 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 Leib-einheit, 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. Er gilt generell für das Wesen lebendiger Formen überhaupt.¹⁾

Die „Erscheinungen“ an dieser individuellen Leib-einheit sind aber „zunächst“ nicht weniger psychophysisch indifferent wie diese Einheit selbst. Man mag sie selbst wieder analysieren in z. B. Einheiten von reinen Farbenqualitäten, Linien und Formeinheiten, Einheiten des Wechsels, der Bewegung und Veränderung! Gleichwohl ist jede „Einheit“ dieser Stufe der Erscheinung 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 gegebenen Körpereinheit — und deren Teile — sei es für die der inneren Wahrnehmung zugeordnete Ich- und Erlebens-

¹⁾ Dies gilt auch niederen Tieren gegenüber; man mag die Krümmungsbewegungen eines durchschnittlichen Wurmes durchaus „mechanisch“ erklären und als Physiologe (so Jaques 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 Blutzufuß in die Wange sei. Was hätten denn symbolische Funktionen wie es Ausdruckserscheinungen sind, mit mechanisch-kausaler Erklärung zu tun?

einheit 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 evtl. seine Variationsreihe hinsichtlich der Variation anderer umgebender Körper) oder aber (im Akte innerer Wahrnehmung) das Ich des Individuums (und seine Variationsreihe hinsichtlich 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 Erscheinungen als eine Erscheinung, in der uns der Körper des fremden Individuums zur Wahrnehmung kommt (bzw. als eine Erscheinung, die anschauliche Folge ist von Umweltein-drücken); eine andere Einheitsbildung derselben Erscheinungen aber als eine Erscheinung, in der uns das Ich des fremden Individuums zur Wahrnehmung kommt (bzw. als eine Erscheinung, die anschauliche Folge ist von Ausdrücken der Innenwelt) gegeben. Äußere Wahrnehmung ist hierbei das „Außereinanderanschauen“; innere Wahrnehmung das „Ineinanderanschauen“ dieser primärer Erscheinungen. 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 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 und 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 Perturbationen dieser Einheiten niemals die Einheit des „Lächelns“ an oder der „Bitte“ oder des „drohendes Gestus“ usw. Und so ist eine Rotqualität, die mir als Belag einer körperlichen Backenoberfläche vor Angen liegt, nie und niemals die Einheit des „Errötens“, in dessen Rot eine mitgefühlte Scham gleichsam

„endet“. In dieser Backenröte kann dieselbe primäre Erscheinung der Rotqualität ebensogut „Erhitzung“, „Zornesröte“ 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, (nicht 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 „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 kann 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 früher Empfindungen, der bilde sich doch auch nicht ein, einen fremden Körper „wahrnehmen“ zu können. Wer meint, „Wahrnehmung“ implicire 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⁾

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, daß die Amerikaner auch schwarze Tücher und Kleider hassen; sondern daß sie in der schwärzlichen Farbe den Neger wittern! (S. Humes Englische Geschichte).

Zu Schopenhauers Lehre vom Mitleid.

Wie nach dem im Text Gesagten Nietzsche an den Phänomenen des echten Mitleids vollständig vorbeigeht, und nur darum auch zu seiner rein negativen Schätzung des Mitleides gelangt, so ist Schopenhauers maßlose positive Schätzung des Mitleids als „des Fundaments aller Moral“ gleichfalls bedingt durch die Verwechslung der hierher gehörigen Tatsachen.

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 Mitgeföhls irgendwelche, von der Erfahrung der verschiedenen getrennten Organismen unabhängige Einheit des Lebens voraussetzen, hat er richtig erkannt, wenn auch die methaphysisch-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 Mitfühlens; sondern das Leiden, das es in sich trägt, deren 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 erweiternde Teilnahme am fremden Erleben überhaupt liegt, und derjenigen, die der Gegenstand des Mitleids in der Befriedigung seiner Wünsche durch die hilfreiche Tat des Mitleidigen erfährt. Bei Schopenhauer aber ist der Grund seiner fundamentalen Wertschätzung des Mitleids dem gerade entgegengesetzt. So beruht gerade in der Funktion des Mitleidens als solcher, für welche Krankheit, Armut, Elend nur Anlässe ihres Stattfindens darstellen, der Träger des sittlichen Wertes, nicht aber in der Hilfe, die es bringt; und nicht eine Verminderung, sondern eine Vermehrung des Leidens als des „Heilsweges“ ist es, die unter Anderem seinen sittlichen Wert 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 Schicksal 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 „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 fühlende Erkenntnis eines unabänderlichen Schicksals bereiten, niemals aber die Reaktion auf dieses Leid im Mitgefühl. Gerade diese Reaktion stürzte ja wieder in jenes vorher bloß (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, 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 ihm — nach seiner Meinung — so „gut“ so „mitleidig“ zu sein ja erst fähig macht. Sein geistiges Auge wird bald erblindet sein für die positiven 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. Tolstoj z. B. gehört in vielen Zügen gleichfalls diesem Typus an. In dem nachgelassenen Drama: „Und das Licht scheint 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 zuweiten 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 konkrete 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.

Ein Beweis dafür, daß es Schopenhauer nicht in erster Linie auf die positive Wertschätzung des Mitfühlens im Mitleid als 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 im Texte

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 zurückführen zu wollen, sehe ich hier völlig ab.

Zeigt schon das Gesagte, daß in der Tat — wie Fr. Nietzsche 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 Gefühle und Reaktionen auf sie zur Erscheinung kommen, sondern das Mitleid soll außerdem noch den „Schleier der Maja“ auf eine unmittelbare intuitive Weise zerreißen, der uns in der, nach ihm das „prinzipium individuationis“ ausmachenden Raum- und Zeitanschauung, die Einheit des Seins (d. h. des an sich selbst leidenden blinden Willens) verberge. Mit dieser Auffassung wird Schopenhauers Lehre zu einem Spezialfall der früher zurückgewiesenen, irrigen Identitätstheorie 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 möglich ist, die ein Verstehen 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 sehr verwerflichen Schwäche der Gefühlsansteckbarkeit. 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 daraus hervorgehendes hilfreiches 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 nach dem das Streben ihm zu entgehen oder es zu leiden, als „Heilsweg“ — auch mit Ausschluß alles Mitfühlers 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.

Daß Nietzsches schon im Texte charakterisierte Irrungen und Verwechslungen zum großen Teil daraus verständlich werden, daß er anstatt unmittelbar auf die Phänomene hinzublicken, sie von vornherein unter der Macht der begrifflichen Formung erblickte, die sie durch seinen Lehrer Schopenhauer erhalten hatten, wird aus dem Gesagten ohne weiteres erhellen.