

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, bezw. jener Prozesse, 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 «Sympathieethik» der Engländer, sowie Rousseaus, Schopenhauers usw.) häufig als *ursprünglicher* als Liebe und Haß genommen wurden und man vermeinte, die Liebe als eine besondere Form oder Folge des mitfühlenden Verhaltens ansehen zu können. Auch ist es von großer Wichtigkeit für den gegenwärtigen Stand der *ethischen* Probleme, in diese Dinge hineinzuleuchten. Denn jene Verhaltensweisen sind ganz verschiedenen ethischen Werturteilen neuerdings unterlegen. Man denke nur an Schopenhauers und Nietzsches Auffassung und Beurteilung des Mitleids.

I. DIE SOGENANNTTE SYMPATHIEETHIK

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

1. Die Sympathieethik setzt dadurch, daß sie den sittlichen Wert nicht primär an dem *Sein* und den Verhaltensweisen der Personen, ihrem *Person-Sein* und Sosein, Handeln und Wollen usw. haften läßt, sondern aus dem Verhalten des *Zuschauers* erst ableiten will (oder dessen, der auf ein Erleben und Verhalten eines anderen gefühlsmäßig reagiert), immer im Grunde *voraus*, was sie ableiten will. Es ist sicher *nicht* sittlich wertvoll, z. B. mit der Freude, die einer am Schlechten hat, oder mit seinem Leiden am Guten, das er vor sich sieht, oder mit seinem Hasse, seiner Bosheit, seiner Schadenfreude zu sympathisieren. Oder wäre das Mitgefühl, – hier Mitfreude – mit der Freude, die A an dem Schaden des B hat, ein sittlich wertvolles Verhalten? Es ist klar, daß sittlich wertvoll nur die Mitfreude mit einer Freude sein kann, die selbst *in sich sittlich wertvoll* ist und die von dem Sachwertverhalt, «an» dem sie erfolgt, sinnvoll gefordert ist. Man sieht hier sofort *einen* der *Wesensunterschiede*, die zwischen Mitgefühl und Liebe bestehen. Fremdliebe wird oft fordern und dazu führen, daß wir daran leiden, daß der andere an «so Etwas» sich freuen kann, z. B. wenn er grausam ist und sich am Quälen eines anderen freut; das bloße Mitfühlen dagegen ist als solches ganz blind für den Wert seines Erlebens. In den

Akten von Liebe und Haß ist also wesenhaft ein *Wert* bzw. Unwert gegenwärtig (auf welche Weise, später). Das Mitgefühl aber ist in jeder seiner möglichen Formen prinzipiell *wertblind*¹.

2. Es wäre ganz irrig zu meinen, es müsse jede ethische Beurteilung, um zustande zu kommen, durch ein Mitgefühl hindurch. Da ist zunächst die ganze Klasse der ethischen *Selbstbeurteilungen*. Findet hier etwa ein Mitgefühl statt? z. B. in allen «Qualen des Gewissens», in «Reue», in allen positiven Werturteilen über sich selbst? Adam Smith meinte, dies sei auch hier der Fall. Der Mensch für sich allein würde nach Smith ethische Werte an seinem Erleben, Wollen, Handeln, Sein nie unmittelbar antreffen. Erst dadurch, daß er sich in die sein Verhalten lobenden und tadelnden Urteile und Verhaltensweisen des Zuschauers hineinversetze, schließlich sich selber mit den Augen eines «unbeteiligten Zuschauers» betrachte, und daß er an *seinem* Haß, Zorn, Entrüstung, Racheimpuls usw., die sich auf ihn richten, durch das Mitgefühl unmittelbar Anteil nähme, erzeuge sich auch in ihm die Tendenz zur Selbstbeurteilung im positiven und negativen Sinne. Die «Qual des Gewissens» z. B. sei daher nur ein ganz unmittelbares Anteilnehmen an diesen verschiedenen verwerfenden Akten der *Zuschauer*. Hierzu ist zu sagen: Sicher besteht die Tatsache, daß wir häufig im eigenen Urteil über uns gleichsam durch die Ansteckung, die das Verhalten anderer zu uns auf uns ausübt, überwunden werden; daß sich *ibr* Wertbild von uns gleichsam dem unmittelbaren, im Fühlen des Eigenwertes gegebenen Wert vorschiebt – und ihn uns wie versteckt. So war es z. B., wenn gelegentlich der mittelalterlichen Hexenprozesse viele Hexen sich selbst der Hexerei schuldig und sich gerecht zum Tode verurteilt fühlten. Aber ist nicht eben dies eine *Täuschung* des eigenen Gewissens, eine Überdeckung der ihm gegebenen Werte durch die *soziale Suggestion*? Nach Adam Smith müßte sich ein ungerecht Verurteilter, den alle Welt für schuldig hält, auch schuldig fühlen; ja er *wäre* hierdurch (von Irrtümern über Faktisches abgesehen) «schuldig»! Sicher ist dies nicht so. Von dieser Allmacht der Gesellschaft weiß unser Gewissen nichts. Ein Mensch andererseits, der durch «Gewissenlosigkeit» den Unwert seines Wollens nicht fühlte, der ganz naiv, ganz «als hätte er gar nichts getan», aufträte, könnte hiernach mit der nötigen seelischen Energie dieser Art von «Frechheit» schließlich die andern mit seinem Gefühl der Schuldlosigkeit anstecken, so daß auch sie ihn für schuldlos hielten. Dann müßte er nach Smith auch schuldlos *sein*. Sicher würde er aber hierdurch *nicht* schuldlos.

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

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

II. SCHEIDUNGEN IN DEN PHÄNOMENEN DES «MITGEFÜHLS»

Von dem eigentlichen Mitgefühl ist zunächst zu scheiden alles Verhalten, das nur dem *Auffassen*, dem *Verständnis* und eventuell dem *Nachleben* («*Nachfühlem*») der Erlebnisse anderer dient, darunter auch ihrer Gefühlszustände. Diese Akte sind häufig ganz zu Unrecht mit dem Mitgefühl gleichgesetzt worden. Besonders geschah dies durch die Theorie der projektiven «Einfühlung», die gleichzeitig beides zu erklären meinte.

Nun ist aber zunächst (auch vor Untersuchung dieser Aktreihe) klar, daß jede Art von Mitfreude oder Mitleid irgendeine Form des Wissens um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihre Natur und Qualitäten, sowie natürlich das solch mögliches Wissen bedingende Erleben der *Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt voraussetzt*. Nicht erst *durch* das Mitleid kommt mir des anderen Leid zur Gegebenheit, sondern dies Leid muß bereits in irgendeiner Form *gegeben sein*, damit ich, mich darauf richtend, *mit-leiden* kann. Den Kopf eines sich blau schreienden Kindes nur als körperlichen Kopf sehen, nicht als Ausdrucksphänomen eines Schmerzes, Hungers usw., und ihn als solches Ausdrucksphänomen (d. h. normal) zwar sehen, aber dann gleichwohl kein «Mitleid mit dem Kinde haben», das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleidserlebnisse und Mitgefühle treten also immer zu dem bereits verstandenen, aufgefaßten Erlebnis anderer hinzu. Das Gegebensein dieser Erlebnisse selbst konstituiert sich durchaus nicht erst im Mitgefühl oder Mitfühlen, und natürlich auch ihr Wert nicht; geschweige, daß sich gar die Existenz anderer Iche darin konstituierte (wie Clifford meinte)². Und dies gilt durchaus nicht etwa nur für das im Urteil gegebene Wissen «X hat Schmerz» (das mir auch mit-

1. Über das Wesen «evidenter Vorzugsgesetze» vergleiche mein Buch: «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*» Halle/S., (1913/16).*

2. A. Riehl ist ihm hierin gefolgt. S. «Kritizismus», II. Bd., S. 156. Vgl. W. K. Clifford «*Seeing and Thinking*», Lectures and Essays, 2 vols. 1879, in deutscher Sprache 1903. Vgl. die z. T. treffende, z. T. über das Ziel hinausschießende Kritik, die O. Külpe in seinem Buche «*Die Realisierung*», II. Bd. 1920, S. 40 an Riehls und Cliffords Aufstellungen geübt hat. – Vgl. ferner das letzte Kapitel vorliegenden Buches.

geteilt sein kann) oder für die Sachverhaltserfassung «daß X den Schmerz leide», sondern es kann das fremde Erlebnis auch in der besonderen Form des «Nacherlebens» zur vollen Gegebenheit kommen – ohne daß darum irgendeine Art des Mitgefühls gesetzt ist. Es ist ganz sinnvoll, zu sagen: «Ich kann Ihnen das sehr gut nachfühlen, aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!» Das «Nachfühlen» bleibt noch in der Sphäre des *erkennenden* Verhaltens und ist kein sittlich relevanter Akt. Der Historiker von Bedeutung, der Romanschriftsteller, der dramatische Künstler müssen die Gabe des «Nacherlebens» in hohem Maße besitzen; aber «Mitgefühl» brauchen sie nicht im mindesten mit ihren Gegenständen und Personen zu haben.

Das «Nachfühlen» und «Nachleben» haben wir also vom «Mitfühlen» streng zu scheiden. Es ist wohl ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühles als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachfühlen fühlend noch die *Qualität* des fremden Gefühles – ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird¹. Die Gegebenheit des fremden Gefühls ist hier genau analog der Gegebenheit, die z. B. eine Landschaft hat, die wir im Erinnerungsbewußtsein subjektiv «sehen», oder eine Melodie, die wir ebenso «hören» – ein Tatbestand, der sich scharf unterscheidet von dem Tatbestande, daß wir uns nur an die Landschaft, an die Melodie erinnern (etwa mit der Begleiterinnerung des Sachverhalts, «daß sie gesehen und gehört wurden»)*. Auch hier ist ein wahrhaftes Sehen und Hören gegeben, ohne daß doch das Gesehene und Gehörte wahrgenommen und als wirklich und gegenwärtig gegeben ist: das Vergangene ist nur «vergegenwärtigt». Ebenso wenig impliziert das Nachfühlen und Nachleben irgendein «Teilnehmen» am fremden Erleben. Wir können im Nacherleben dem Subjekt dieses Nacherlebens ganz «gleichgültig» gegenüberstehen.

Die Akte, welche die Existenz des fremden Ich und seiner Erlebnisse geben, seien hier noch nicht besonders in extenso untersucht². Nur dies sei hervorgehoben, daß dieses Aufnehmen und Verstehen weder durch einen Schluß («Analogieschluß») erfolgt, noch durch projektive «*Einfühlung*» und «*Nachahmungsimpulse*» (Lipps)³. Daß ein Ich überhaupt gegeben ist, wenn uns ein Erlebnis gegeben ist, das ist unmittelbar in dem anschaulichen Wesenszusammenhang von Ich und Erlebnis gegründet; es bedarf dazu keiner Einfühlung des eigenen Ich. Darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der

1. Wir fühlen die Qualität des fremden Leides, ohne daran mit-zuleiden; die Qualität der fremden Freude, ohne uns ihrer mit-zufreuen. Vgl. hierzu: Edith Stein «Neues zum Problem der Einfühlung», Freibg. Dissert. 1917, S. 14.

2. Vgl. hierzu das Schlußkapitel: «Vom fremden Ich».

3. Vgl. Th. Lipps: «Das Wissen von fremden Ichen».

andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der «andere» – wie wir selbst – eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt. Daß aber «Erlebnisse» da sind, das ist uns in den Ausdrucksphänomenen – wiederum nicht durch Schluß, sondern «unmittelbar» – gegeben im Sinne originären «Wahrnehmens»: wir nehmen die Scham *im* Erröten wahr, im Lachen die Freude. Die Rede, es sei uns «zunächst nur ein Körper gegeben», ist völlig irrig. Nur dem Arzt oder dem Naturforscher ist so etwas gegeben, d. h. dem Menschen, soweit er *künstlich* von den ganz primär gegebenen Ausdrucksphänomenen abstrahiert. Vielmehr können dieselben absoluten Sinnesphänomene, die für den Akt äußeren Wahrnehmens den Körper aufbauen, für den Akt inneren Fremdwahrnehmens auch die Ausdrucksphänomene aufbauen, in denen die Erlebnisse dann gleichsam zu «enden» scheinen. Denn eine *Symbolbeziehung*, keine Kausalbeziehung liegt hier vor¹. Wir können auch andere «innerlich wahrnehmen», insofern wir ihren Leib als *Ausdrucksfeld* für ihre Erlebnisse erfassen: in der visuellen Erscheinung gefalteter Hände ist z. B. die «Bitte» genau so gegeben, wie das Körperding – das uns als Dingheit ja auch «gegeben» ist (samt der Tatsache, es habe Inneres und Rückseite) – in der Seherscheinung.

Die Qualitäten (d. h. das So-sein) von Ausdrucksphänomenen und die Qualitäten von Erlebnissen bilden aber *Wesenszusammenhänge* eigener Art, die durchaus *nicht* auf vorheriges Erfassen unserer eigenen realen Erlebnisse + der fremden Ausdrucksphänomene beruhen, so, daß erst eine Tendenz des *Nachahmens* der Bewegungen der gesehenen Gebärde unsere früheren Erlebnisse reproduzieren müßte. Die Nachahmung auch als bloße «Tendenz» setzt vielmehr irgendein Haben des fremden Erlebnisses schon voraus und kann schon darum nicht erklären, was sie hier erklären sollte. Ahmen wir z. B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische Bild dieser Gebärde ausgelöst, sondern immer erst dann tritt der Nachahmungsimpuls ein, wenn wir die Gebärde bereits *als* Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll – wie Theodor Lipps meint – diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene *Reproduktion* einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ projektive Einfühlung des so Reproduzierten

1. Wir können auch sagen: nicht eine bloße Beziehung des «Anzeichens» für das Vorhandensein «von etwas», das sich erst im Schlusse realisiert, liegt vor, sondern die Beziehung eines echten ursprünglichen «Zeichenseins».

in den anderen), so bewegen wir uns in einem offensichtlichen Zirkel. Das gilt auch für die «unwillkürliche» Nachahmung von Bewegungen. Sie setzt die Nachahmung der inneren Handlungsintention, die sich in ganz verschiedenen Bewegungen der Körperteile realisieren kann, bereits voraus¹. Die selben oder ähnliche Bewegungen in außerorganischen Anschauungszusammenhängen, z. B. der toten Natur, wo sie keine Ausdrucksphänomene seelischen Erlebens sein können, ahmen wir eben auch nicht nach. Gegen die Nachahmungstheorie von Lipps spricht ferner, daß wir Erlebnisse z. B. an Tieren verstehen können, deren Ausdrucksbewegungen wir auch der bloßen «Tendenz» nach nicht nachzuahmen vermögen, z. B. wenn ein Hund durch Bellen und Mit-dem-Schweife-wedeln oder ein Vogel durch Zwitschern seine Freude ausdrückt.

Die Zusammenhänge zwischen Erlebnis und Ausdruck haben *elementare* Zusammenhangsgrundlagen, die von unseren spezifisch menschlichen Ausdrucksbewegungen *unabhängig* sind. Es gibt hier gleichsam eine *universale Grammatik*, die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt und oberste Verständnisgrundlage für alle Arten von Mimik und Pantomimik des Lebendigen ist. Nur darum können wir z. B. auch noch die *Inadäquatheit* einer fremden Ausdrucksbewegung mit dem Erlebnis wahrnehmen, ja den Widerstreit dessen, was die Bewegung ausdrückt, mit dem, was sie ausdrücken soll. Aber auch von all dem abgesehen kann uns die Nachahmung fremder Ausdrucksbewegungen den Akt des *Verstehens* des fremden Lebens sicher nicht verständlich machen. Was Nachahmung und Reproduktion eines dem Erlebnis der Ausdrucksgebärde ähnlichen eigenen Erlebnisses allein verständlich machen kann, das ist, daß hierdurch in mir ein objektiv *ähnliches* wirkliches Erlebnis stattfindet wie in dem anderen, dessen Ausdruck ich nachahme.* Mit dieser objektiven Ähnlichkeit der Erlebnisse ist aber nicht einmal ein Bewußtsein der Ähnlichkeit notwendig gegeben, geschweige der intentional gerichtete Akt des «Verstehens», des «Nachfühlers», «Nachlebens». Denn daß in mir ein *ähnliches* Erlebnis abläuft wie im anderen, das hat mit «Verstehen» noch nicht das mindeste zu tun. Außerdem forderte eine solche Reproduktion eigenen Erlebens, daß das «Verstehen» eines fremden Erlebnisses ein ähnliches *reales* Erleben im Verstehenden (wie kurze Zeit immer), d. h. bei Gefühlen eine Gefühlsreproduktion, die immer ein aktuelles Gefühl gäbe, voraussetze. Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden «versteht», braucht nicht im mindesten eine reale abgeschwächte Todesangst zu *erleben*. D. h. diese Theorie widerstreitet der phänomenalen Tatsache, daß wir im Verstehen das Verstandene in keiner Weise real erleben.

1. Über den Unterschied von Handlungs- und Bewegungsnachahmung vergleiche K. Koffka: «Die Grundlagen der psychischen Entwicklung», S. 219ff.

Es erscheint auch klar, daß, was diese Theorie uns begreiflich machen könnte, das gerade Gegenteil des echten «Verstehens» ist. Dieses «Gegenteil» ist nämlich die *Ansteckung* durch fremde Affekte, wie sie z. B. in elementarster Form in den Handlungen der Herden und «Massen» vorliegt. Hier ist es in der Tat zunächst ein Mitmachen der Ausdrucksbewegungen, das erst sekundär ähnliche Affekte, Strebungen und Handlungsintentionen in den betreffenden nachahmenden Menschen oder Tieren schafft; so z. B. die Furchtansteckung einer Herde durch das erblickte Furchtverhalten des Leittieres, und analog in menschlichen Verhältnissen. Gerade für diese Tatsache ist es aber charakteristisch, daß ein gegenseitiges «Verstehen» völlig fehlt. Ja, je reiner ein solcher Fall ist, je weniger ein rudimentärer Verständnisakt dabei mitwirkt, desto klarer ist hier gerade der eigenartige Tatbestand gegeben, daß der Mitmachende die durch sein Mitmachen in ihm entstandenen Erlebnisse für seine ursprünglich *eigenen* Erlebnisse hält, d. h. sich der Kontagion, der er unterliegt, überhaupt nicht bewußt wird. So wenig der ausgeführte posthypnotisch suggerierte Willensakt (im Unterschiede von «Befehl» und «Gehorsam», in dessen Vollzug mir der fremde Wille «als fremder» bewußt bleibt) als suggerierter bewußt ist, es vielmehr gerade charakteristisch für ihn ist, daß ich ihn für *meinen eigenen* Willensakt halte, so ist auch das durch Mitmachen der fremden Ausdrucksbewegung entstandene ähnliche Erlebnis gerade nicht als das Erlebnis des anderen, sondern *als eigenes* gegeben. Aus diesem Grunde scheiden wir auch schon im täglichen Leben ein bloßes «Nachahmen» des anderen («wie er sich räuspert und wie er spuckt») vom «Verstehen» des anderen und bringen es in Gegensatz zueinander.

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

Wenden wir uns nun zum *Mitgefühl*, das sich auf die bisher behandelte Komponente des nachfühlenden Verstehens allererst aufbaut. Hier sind zunächst *vier* ganz verschiedene Tatsachen zu scheiden. Ich nenne sie: 1. das unmittelbare Mitfühlen z. B. eines und desselben Leides «mit jemand»; 2. das Mitgefühl «an etwas»: Mitfreude «an» seiner Freude und Mitleid «mit» seinem Leid; 3. die bloße Gefühlsansteckung; 4. die echte Einsfühlung.

1. Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander «*dasselbe*» Leid, «*denselben*» Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in

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

2. Ganz anders im zweiten Falle. Auch hier ist das Leid nicht einfach die Ursache des fremden Leides. *Alles* Mitgefühl enthält die *Intention* des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des andern. Das Mitgefühl ist selbst als «Fühlen» – nicht erst vermöge des «Urteils» oder der Vorstellung, «daß der andere das Leid fühle» – darauf «gerichtet»; nicht nur angesichts des fremden Leids tritt es ein, sondern es «meint» auch das fremde Leid und meint es *als* fühlende Funktion selbst¹. Aber hier wird das Leid des A als dem A zugehörig zunächst in einem als Akt erlebten Akte des Verstehens oder Nachfühlens gegenwärtig, und auf dessen Materie richtet sich dann das originäre Mit-leid des B. D. h. *mein* Mitleid und *sein* Leid sind phänomenologisch *zwei verschiedene Tatsachen*, und nicht *eine* Tatsache wie im ersten Falle. Während in dem ersten Falle die Funktion des Nacherlebens und Nachfühlens mit dem eigentlichen Mitfühlen so verwoben ist, daß es zu einer erlebten Geschiedenheit der beiden Funktionen gar nicht kommt, sind in dem 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 und des zu ihm gehörigen Wertverhaltes auch im Phänomen dar. Es sind also die in diesem Falle getrennt gegebenen Funktionen des *Nachfühlens* und des *Mit-*

1. Witaseck vertritt in seiner Schrift «Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung» die Behauptung, es sei das, was wir Verstehen und Nachfühlen nennen, nur «anschauliches Vorstellen des betreffenden Erlebens». Treffend widerlegt ist diese These bei E. Stein a. a. O. § 4 «Der Streit zwischen Vorstellungs- und Qualitätsansicht», S. 19.

fühlens scharf voneinander zu scheiden. Eine ganze Reihe Deskriptionen des Mitgefühls kranken am Mangel dieser Scheidung¹.

Wie grundverschieden diese Funktionen sind, zeigt 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 (gleichsinnigen) Mitfühlensaktes darauf baut. Dies findet z. B. statt bei der spezifischen Lust an der Grausamkeit, in vermindertem Maße schon bei der «Roheit». Dem *Grausamen* ist der Schmerz oder das Leid, das er bereitet, durchaus in einer Funktion des Nachfühlers gegeben! Er hat gerade die Freude am «Quälen» und der Qual seines Opfers. Indem er im Akte des Nachfühlers den Schmerz oder das Leid des Opfers steigen fühlt, wächst seine originäre Lust und das Genießen des fremden Schmerzes. Die Grausamkeit besteht also durchaus nicht etwa darin, daß der Grausame bloß «fühllos» wäre für fremdes Leid. Diese «Fühllosigkeit» ist daher auch ein ganz anderer Defekt bei Menschen als der Defekt des Mitgefühls. Die Fühllosigkeit tritt häufig bei Kranken² ein (z. B. in der Melancholie) und stellt sich hier als Folge eines ausschließlichen Versenktseins in die eigenen Gefühle dar, die es zu einer fühlenden Aufnahme des fremden Erlebens überhaupt nicht kommen läßt. Im Unterschiede von der Grausamkeit ist die «Roheit» nur eine «Nichtberücksichtigung» der fremden, aber gleichfalls im Fühlen noch gegebenen Erlebnisse. Wer z. B. einen Menschen für ein Stück Holz hält und den Gegenstand so «behandelt», kann auch nicht «roh» gegen ihn sein. Andererseits ist es für die Roheit charakteristisch, daß schon die Gegebenheit eines noch nicht in einzelne Erlebnisse differenzierten Lebensgefühls, ja schon (wie bei der Roheit gegen Bäume, Pflanzen z. B., gegen die man nicht «grausam» sein kann) die Tatsache einer gesteigerteren Lebenserscheinung und Lebenstendenz genügt, um irgendeine gewaltsame Unterbrechung dieser Tendenz als «roh» zu charakterisieren.

3. Völlig verschieden von diesen Fällen ist nun aber jener, wo überhaupt kein echtes Mitgefühlsphänomen vorliegt, ein Fall, der aber überaus häufig mit dem Mitgefühl verwechselt worden ist. Diese Verwechslung hat dann zu den irrigen entwicklungstheoretischen Lehren der Positivisten vom Mitgefühl (H. Spencer), ferner zu ganz falschen Bewertungen, besonders des Mitleids, Anlaß gegeben. Ich meine den Fall der bloßen *Gefühlsansteckung*. So finden wir, daß die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Feste die herein-

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

2. Nach der pathopsychologischen Seite hin zum Teil verifiziert, zum Teil ergänzt und erweitert wurde die im Text gegebene Phänomenologie der Sympathieerlebnisse durch die wertvolle Arbeit von Kurt Schneider «Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen» (Kölner Diss. 1921). Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatrie, Bd. 65, 1921.

kommenden Personen, die etwa eben noch traurig waren, «ansteckt», so daß sie in diese Lustigkeit «mithineingerissen» werden. Natürlich sind diese Personen von einem Mitfreuen sowohl des ersten als des zweiten Typus gleichmäßig entfernt. Und ebenso, wenn etwa das Lachen «ansteckt», wie es z. B. ganz besonders bei Kindern und in doppeltem Maße bei Kindern des weniger sensiblen, aber stärker reagibeln weiblichen Geschlechts der Fall ist. Derselbe Fall liegt vor, wenn eine Reihe Leute von einem Klagetone eines unter ihnen Befindlichen angesteckt wird, wie es oft bei alten Frauen ist, von denen eine ihr Leid erzählt, die anderen aber steigend in Tränenergüsse kommen. Das hat natürlich mit Mitleid nicht das Geringste zu tun. Weder besteht hier eine Gefühls-*Intention* auf die Freude und das Leid des anderen, noch irgendein Teilnehmen an seinem Erleben. Vielmehr ist es charakteristisch für die Ansteckung, daß sie lediglich zwischen Gefühlszuständen stattfindet, und daß sie ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt. So kann man z. B. erst nachträglich merken, daß ein Trauergefühl, das man in sich vorfindet, auf einer Ansteckung beruht, die aus einer Gesellschaft stammt, die man vor einigen Stunden besuchte. In dieser Trauer selbst liegt nichts, was diese Herkunft aufwies; erst durch Schlüsse und kausale Überlegungen wird es dann klar, woher sie stammt. Zu solcher «Ansteckung» bedarf es auch nicht notwendig fremder *Gefühlserlebnisse*. Auch die *objektiven* Qualitäten von den gleichnamigen Gefühlen, die an Gegenständen der Natur oder einem «Milieu» haften und gegeben sind, wie die Heiterkeit einer Frühlingslandschaft, die Düsterteit eines regnerischen Wetters, die Kläglichkeit eines Zimmers, kann in diesem Sinne ansteckend auf unsere Gefühlszustände wirken¹.

Der Prozeß der Ansteckung findet unwillkürlich statt. Eigentümlich ist diesem Prozesse vor allem dies, daß er die Tendenz hat, auf seinen Ausgangspunkt wieder zurückzukehren, so daß die betreffenden Gefühle gleichsam lawinenartig *wachsen*: das durch Ansteckung entstandene Gefühl steckt durch die Vermittlung von Ausdruck und Nachahmung *wieder* an, so daß auch das ansteckende Gefühl wächst; dieses steckt wieder an u. s. f. Bei allen *Massen*-erregungen, auch schon der Bildung der sog. «öffentlichen Meinung», ist es besonders diese *Gegenseitigkeit* der sich kumulierenden Ansteckung, die zum Anschwellen der emotionalen Gesamtbewegung führt und zu dem eigentümlichen Tatbestand, daß die handelnde «Masse» über die Intentionen aller Einzelnen so leicht hinausgerissen wird und Dinge tut, die keiner «will» und «verantwortet». Es ist hier faktisch der Prozeß der Ansteckung selbst, der aus sich heraus Ziele entspringen läßt, die jenseits der Absichten aller Einzelnen

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

liegen¹. Obgleich diese Prozesse der Ansteckung nicht nur «unwillkürlich», sondern auch in dem Sinne «unbewußt» (je ausgeprägter sie sind) verlaufen, daß wir durch sie in diese Zustände «geraten», ohne zu wissen, daß es 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. Ich unterlasse es hier, die ungeheure Rolle zu schildern, die die «Ansteckung» in der historischen Entstehung ganzer Moralen, die sie bei der Entstehung von psychopathischen Gruppenbewegungen (beginnend von der folie à deux bis zur Entstehung dauernder pathologischer Sitten und Bräuche ganzer Völker), die sie bei der Entstehung von Paniken und besonders innerhalb aller revolutionären Massenbewegungen spielt. Vgl. hierzu: «Psychologie des foules» und «L'âme révolutionnaire» von G. Le Bon. Ferner vergleiche A. Tarde: «Les lois de l'imitation». Vgl. ferner S. Freud: «Massenpsychologie und Ich-Analyse», 1921, S. 72–75:

«Die psychoanalytische Forschung, die gelegentlich auch schon die schwierigeren Probleme der Psychosen in Angriff genommen hat, konnte uns auch die Identifizierung in einigen anderen Fällen aufzeigen, die unserem Verständnis nicht ohne weiteres zugänglich sind. Ich werde zwei dieser Fälle als Stoff für unsere weiteren Überlegungen ausführlich behandeln.

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

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

nach «Zerstreuung», wenn wir nicht aus «vergnügtem Aufgelegtsein», sondern «um uns zu zerstreuen» in eine «lustige Gesellschaft» gehen oder ein Fest besuchen; wir erwarten hier, daß wir angesteckt werden, daß uns das Vergnügen der Gesellschaft «mitreißet». Daß jemand in dem Falle, da er sagt, er wolle gerne «heitere Gesichter um sich sehen», sich nicht mitfreuen will, sondern unter der Erwartung der Ansteckung nur sein Vergnügen sucht, ist wohl ganz klar. Andererseits bildet das Bewußtsein möglicher Ansteckung auch eine besondere *Angst* vor Ansteckung aus, wie sie in all den Fällen vorliegt, wo jemand traurige Orte meidet oder das *Bild* der Leiden (nicht sie selbst) vermeidet, indem er sich dieses Bild außer seine Erlebnissphäre zu bringen sucht.

Daß nun diese Art Gefühlsansteckung mit dem Mitgefühl auch nicht das mindeste zu tun hat, das sollte zu selbstverständlich sein, als daß man es hervorheben müßte. Und doch nötigen die Verirrungen sehr bedeutender Schriftsteller dazu. So ist fast die ganze breite Ausführung, die Herbert Spencer (z. T. auch Darwin) über die Entstehung des Mitgefühls gibt, nur eine fortwährende *Verwechslung* von Mitgefühl und Gefühlsansteckung. Es ist hier insbesondere der immer wiederkehrende Irrtum dieser Schriftsteller, das Mitgefühl aus dem Herdenbewußtsein der höheren Tiere und den Herdensitten ableiten zu wollen, in dem diese Verwechslung konstitutiv wird. Es ist bei dieser Verirrung einer ganzen Denkrichtung andererseits kein Wunder, daß – umgekehrt – Friedrich Nietzsche, indem er diesen falschen Begriff des Mitgefühls voraussetzt, zu einer völlig *irrigen Wertung* des Mitgefühls, insbesondere des Mitleids gekommen ist. Ich nehme eine Stelle – für viele – aus seinen Auslassungen gegen das Mitleid heraus: «Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamteinbuße an Leben und Lebensenergie erreicht werden, die in einem absurden Verhältnis zum Quantum der Ursache steht (– der Fall vom Tode des Nazareners).» «Dieser depressive und contagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werterhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends und als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der Dekadenz» (Antichrist, 7 u. d. F.). Es ist offensichtlich, daß hier wie an allen ähnlichen Stellen das Mit-leiden mit der Gefühlsansteckung verwechselt wird. Das Leiden selbst wird eben *nicht* durch das Mitleiden ansteckend. Vielmehr ist gerade da, wo ein Leiden ansteckend wird, Mitleid völlig ausgeschlossen: denn im selben Maße ist es mir nicht mehr als das Leid des *anderen* gegeben, sondern als *mein* Leid, das ich dadurch aufzuheben trachte, daß ich dem Bilde des Leides aus dem Wege gehe. Ja selbst da, wo eine Ansteckung durch ein Leid vorliegt, ist es gerade das Mitleiden mit dem fremden Leide «als fremdem», 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 aufhebt¹. Ein «Multiplikator des Elends» wäre das Mitleid nur, wenn es mit der Gefühlsansteckung identisch wäre. Denn nur diese ist es – wie wir sahen –, die im anderen ein reales Leid, einen Gefühlszustand gleicher Art wie das ansteckende Gefühl bewirkt. Gerade ein solches reales Leid tritt aber bei dem *echten* Mitfühlen nicht ein.

4. Nur ein gesteigerter Fall – sozusagen ein Grenzfall der Ansteckung – ist die echte *Einsfühlung* (resp. *Einssetzung*) des eigenen mit einem fremden individuellen Ich. Sie ist ein Grenzfall, insofern hier nicht nur ein fremder, abgegrenzter Gefühlsprozeß für einen eigenen unbewußt gehalten wird, sondern das fremde Ich geradezu (in allen seinen Grundhaltungen) mit dem eigenen Ich identifiziert wird. Auch hier ist die Identifikation ebenso unwillkürlich wie unbewußt. Lipps hat diesen Fall zu Unrecht schon in der ästhetischen Einfühlung sehen wollen. So soll nach ihm der im Zirkus einen arbeitenden Akrobaten hingerissen Betrachtende sich einsfühlen mit dem Akrobaten, dessen Bewegungen er innerlich als Akrobateneich mitvollzieht. Lipps denkt hier, daß nur das reale Ich des Betrachters als ein gesondertes zurückbleibe, das Erlebnis aber ganz in dem Ich des Akrobaten aufgegangen sei. Diese Meinung von Lipps hat Edith Stein einer berechtigten Kritik unterworfen². Ich bin nicht – sagt sie – «eins» mit dem Akrobaten, sondern nur «bei ihm». Die «mitvollzogenen» Bewegungsintentionen und -impulse werden hier von einem Fiktumich mit-ausgeführt, das mir als phänomenal unterschieden von meinem individuellen Ich bewußt bleibt, und nur die Aufmerksamkeit ist dabei an das Fiktumich und durch es hindurch an den Akrobaten (passiv) gefesselt.

Aber – es gibt andere Fälle, die weder von Th. Lipps noch von E. Stein gewürdigt worden sind, in denen solche Einsfühlung eine zweifellos vollständige ist, zudem nicht nur eine momentane echte «Ekstasis» darstellt, sondern lange dauern kann, ja für ganze Lebensphasen habituell werden kann. Sie zeigen zwei polare Typen: den *idiopathischen* und den *heteropathischen Typus*. D. h. die Einsfühlung kann zustande kommen in der Richtung, daß das fremde Ich ganz durch das eigene aufgesogen wird, in es hereingenommen, in seinem Sein und Sosein für das Bewußtsein sozusagen vollständig entsetzt und entrechtet wird – und sie kann zustande kommen so, daß «Ich» (im formalen Sinne) so von dem anderen Ich (im material individuellen Sinne) konsterniert

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.

2. Vgl. die oben zitierte Schrift.

und hypnotisch gefesselt und gefangen bin, daß an meine formale Ich-Stelle ganz das fremde individuelle Ich tritt mit allen *ihm* wesentlichen Grundhaltungen: ich lebe dann nicht in «mir», sondern ganz in «ihm», dem andern (wie durch ihn hindurch).

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

a) Ein Fall solcher Einsfühlung findet sich in den sehr eigenartigen, noch wenig tiefer erkannten Identifizierungen des «*primitiven*» Denkens, Schauens, Fühlens der Naturvölker unterster Stufe, die neuerdings Lévy-Bruhl eingehend beschrieben hat¹. Zu ihnen gehören z. B. die Identifizierungen des Gliedes eines Totems mit je einem Gliede der Totemtierart. Die Boroso geben, nach von den Steinen, zu verstehen, daß sie wirklich identisch mit roten Papageien seien (Araras) und je ein Glied des Totems mit je einem roten Papagei. Nicht etwa nur sind die Schicksale (Geburt, Krankheit, Tod) des Totemisten mit seinem Totemtier geheimnisvoll bloß kausal verknüpft – diese Verknüpfung ist vielmehr nur eine Folge wahrhafter *Identität*. Selbst mit (objektiv) totem Material, z. B. mit bestimmten Steinen (Foy nennt sie Menschensteine) gibt es dieses Identifizieren. Auch die strenge Identifikation des Menschen mit seinem Ahnen gehört hierher: er ist nicht nur seinem Ahnen ähnlich oder wird von ihm gelenkt und beherrscht, sondern er *ist* als jetzt und hier Lebender zugleich einer seiner Ahnen. Diese Stufe historischer Identifizierung von Mensch und Ahn geht allem, was «Ahnenkult» heißt, vorher. Dieser Kult und die emotionale Gebundenheit an den Ahnen durch Pietät, Kultpflicht usw. stellt bereits eine erste *Befreiung* von primitiver Einsfühlung von Enkel und Ahn dar und setzt das Bewußtsein individueller *Verschiedenheit* von beiden Ichen voraus. Es scheint mir, daß diese Art primitiver Einsfühlung, die sozusagen das Massenphänomen durch Selbstidentifizierung mit dem «Führer» (und durch ihn hindurch Einsfühlung der Massenteile miteinander) in die Dimension der geschichtlichen Zeit verlängert, der Ausgangspunkt gewesen ist für die in der ganzen Welt so weitverbreitete Reinkarnationslehre; sie ist nur eine Rationalisierung dieser ursprünglichen Identifizierungen².

1. Vgl. Lévy-Bruhl: «Das Denken der Naturvölker», Wien 1921, siehe bes. S. 58. Vgl. ferner D. Westermann: «Tod und Leben bei den Kpelle in Liberia.» Psycholog. Forschung I. Bd., 1–2 Heft, Berlin 1921.

2. Vgl. die schönen Beispiele, die Leo Frobenius in seinem Buche «Paideuma» (S. 42–47) von den Ausdrucksformen dieser Identifizierung bei den Äthiopiern gibt.

b) Echte «Einsföhlung» heteropathischer Art liegt bei den religiösen *antiken Mysterien*¹ vor, in deren Verlauf durch Herbeiföhrung der Ekstasis sich der Myste mit dem Sein, Leben und Schicksal des Gottes und der Göttin wahrhaft identisch weiß – er der Gott «wird». Die Einsföhlung geht hier nicht nur auf Momente im Dasein, Sosein und Leben des Gottes (der durch ein Tier, z. B. den Stier in den orphisch-dionysischen Mysterien oder durch einen Menschen dargestellt wird), sondern auch auf eine bestimmte Rhythmik seines Lebensschicksals, dessen Stadien ekstatisch nachvollzogen werden. Nur aus einer allmählichen Dekadenz dieser Mysterienfeiern erwächst bei vielen Völkern die Theater- und Schauspielkunst². Hier erst wird die ekstatische *Einsföhlung* zu bloßer symbolischer *Einföhlung* degradiert.

c) Echte Einsföhlung ist ferner vorhanden, wo das Verhältniß von Hypnotiseur und Hypnotisiertem nicht nur ein vorübergehendes ist, in dem besondere Willensakte und Handlungen suggeriert werden, sondern ein stabiles Dauerverhältniß solcher Art wird, daß das Objekt der *Hypnose dauernd* in sämtliche individuelle Ichhaltungen des Hypnotiseurs «hineingerissen» ist, es nur seine Gedanken denkt und seinen Willen will, seine Werte wertet, seine Liebe mitliebt, seinen Haß mithaßt – dabei aber überzeugt ist, daß dieses fremde Ich mit allen seinen Haltungen, Aktarten und -Formen das «eigene» Ich sei. Während wir aber im Falle der primitiven Einsföhlung echte *Daseins*-identifizierung haben, ist im Falle der durch fortlaufende Hypnosen gesteigerten Suggestion nicht nur bestimmter Handlungen und Akte, sondern der ganzen konkreten Gesinnung des Hypnotiseurs, nur *Soseins*-identität bei *Daseins*-verschiedenheitsbewußtsein vorhanden. Der hypnotische Schlafzustand³ stellt ja nur einen künstlich hergestellten Primitivismus der Seelenhaltung her und gibt damit der Suggestion (die keine willkürliche zu sein braucht) einen neuen Nährboden. Nach P. Schilder sind es stammesgeschichtlich «alte» Hirnteile (die in der Umgebung des 3. Hirnventrikels gelegenen Zentralstellen der sympathisch-parasympathischen Innervation)*, die durch die Hypnose funktionell abgeändert werden. Fast alle für das Kind und für die Primitiven charakteristischen Geisteseigentümlichkeiten werden durch die Hypnose künstlich annähernd wiedererzeugt, so die mangelnde Verschiedenheit von Wahrnehmung und Vorstellung, die ekstatische Art des Hingegebenseins an

1. Vgl. Odo Casel O.S.B.: «Die Liturgie als Mysterienfeier», Freiburg 1922, ein Buch, das eine große Anzahl von Beispielen solcher Identifizierungen aus den antiken Mysterien zusammenträgt. Vgl. ferner das klassische Werk von Erwin Rhode «Psyche».

2. Vgl. ähnliches bei L. Frobenius a. a. O.

3. Vgl. hierzu, was Paul Schilder in seiner beachtenswerten Arbeit über «Das Wesen der Hypnose», Halle 1922, an neuen Forschungsergebnissen auch in anatomisch-physiologischer Hinsicht zusammengetragen hat.

das in passiver Aufmerksamkeitsfesselung Dargebotene, die gesteigerte Affektivität und Triebbedingtheit des Erlebnisinhalts (Schilder meint sogar, daß alle Wirkungen, die in der Hypnose zustandekommen, auch durch Affekte hervorgerufen werden können), die Disposition zu mangelnder Unterscheidung des Ich und Du und die gleichzeitige Neigung der Einsföhlung mit einem fremden Ich. Wo die Sinneswahrnehmung dem Willen des Hypnotiseurs Folge leistet (denn nicht nur, wie Lipps meinte, der «Glaube» an das Vorhandensein z. B. eines Stuhles oder sonst eines Umweltteiles, sondern auch echte Wahrnehmung des Stuhles z. B. kann erzeugt werden), geschieht auch dies erst durch Vermittlung über die ja schließlich alle (auch die normale) Wahrnehmung mitbedingenden Triebeeinstellungen.* Die psychologische allgemeinere Endformel für den hypnotischen Zustand ist doch darin zu sehen, daß das geistige Zentrum der noetischen Akte aller Art in der Hypnose inaktualisiert wird, das vital-automatische System aber gerade seinen ältesten Funktionen und Bewegungsformen nach in gesteigerte Tätigkeit versetzt und die «Stelle» des individuellen geistigen Aktzentrums des Hypnotisierten durch das geistige Aktzentrum des suggerierenden Hypnotiseurs gleichsam so *ersetzt* wird, daß das Vital- und Triebzentrum des Hypnotisierten in den geistigen Herrschafts-, Werkzeugs- und Wirkungsbereich des Hypnotiseurs tritt: Urteil, Wille, Liebe und Haß des Hypnotisierten sind dann nicht die «eigenen», sondern es sind diejenigen des Geistzentrums des Hypnotiseurs – aber gleichsam als Reiter aufgesetzt auf das Pferd des Triebautomatismus des Hypnotisierten. Es ist auch ganz ohne Zweifel, daß die Grade der geistigen *Sich-seins*-einsetzung mit dem Hypnotiseur von dem Charakter des Objekts der Hypnose weitgehend abhängig sind und daß die hier vorliegenden Einsföhlungs- und Identifizierungsphänomene mit allen anderen eine tiefe Verwandtschaft besitzen.

Die Lust an der positiven *Selbstunterwerfung* des Schwachen gegenüber dem Starken mit dem automatisch (nicht bewußt) gegebenen Ziele, teilzugewinnen an der Machtfülle des Starken, geht als primitiver Triebinstinkt nach unserer Meinung dem Erhaltungszweck, Selbstschutzziel gegenüber dem (gefürchteten) Starken vorher; sie wird von diesem Selbsterhaltungs- und Selbstschutzwillen nur benutzt, sozusagen in Dienst gestellt. Ein Beweis dafür ist, daß der sog. Unterwerfungstrieb ganz unzweckmäßig werden, ja zu entgegengesetzten Folgen föhren kann, wie sie der sog. Selbsterhaltungstrieb zur Folge hätte. Schopenhauer teilt folgende Beobachtung eines englischen Offiziers im indischen Urwald mit: Ein weißes Eichhörnchen ist durch den Blick einer auf einem Baum hängenden Schlange, deren Ausdruckssinn ein mächtiger Appetit nach dem Beutetiere ist, so konsterniert, daß es sich in Abständen ihr immer mehr entgegen- als von ihr wegbewegt – schließlich aber selbst in

den geöffneten Rachen hineinspringt. Hier ist gleichgültig, ob es sich um eine (seitens der Schlange natürlich unwillkürliche) Wachsuggestion handelt, oder um eine solche verbunden mit hypnotischer Einschläferung sonst wachsamer höherer Zentren des Eichhörnchens – der Selbsterhaltungstrieb wird durch einen ekstatischen Mitvollzug des auf das Ziel «Verschwinden im Rachen» gerichteten Appetits der Schlange seitens des Eichhörnchens offenbar überwunden. Das Eichhörnchen steht in Einsfühlung zur Schlange und wird spontan dadurch auch körperlich «eins» mit ihr, indem es in ihrem Rachen verschwindet.

Der *Masochismus* in allen seinen gröberen und feineren Formen ist genau wie sein Gegenteil, der *Sadismus* (mit dem er in einem Individuum je nach der Machtlage mit dem Partner so häufig rhythmisch wechselt), nur eine (zweifache) Ausgestaltung des erotischen Machtwillens. Denn auch im Masochisten ist es nicht die pure Passivität als solche, sondern die einsfühlende Teilnahme an der Überaktivität des Partners, d.h. die *sympathetische Machtgewinnung*, die zum Gegenstand des Genusses wird. Masochismus wie Sadismus, die wir im Kinde weit allgemeiner finden als beim Erwachsenen – z.B. in der Abwechslung von Grausamkeit gegen Tiere, ja selbst gegen Dinge, und hinein gerissenem Einsgefühl mit ihnen, von starrem Eigensinn und grenzenloser Hingabe – sind beim Erwachsenen wohl nur Fixierungen primitiver Entwicklungsstufen (Infantilismen). Beide werden leicht die Ausgangspunkte idiopathischer und heteropathischer Einsfühlung. Schilder findet angesichts beider Erscheinungen: «Diese scheinbar unlogische Verbindung gegensätzlicher Züge in einem Menschen verweist auf ein allgemeines psychologisches Gesetz von großer Tragweite, das man kurz dahin formulieren kann, daß der Liebende sich mit dem Geliebten identifiziert, d.h. er nimmt die Erlebnisse des andern an sich, empfindet sie als eigene und bringt diese Identifizierung durch Handlungen und andere Züge zum Ausdruck¹.» So wenig wir ein solches «Gesetz» für die Liebe überhaupt zugestehen können, so müssen wir doch für die erotische Bindung eine Tendenz in dieser Richtung (was hier Schilder wohl auch allein im Auge hat) anerkennen.

Schilder sucht nun aber (ähnlich wie S. Freud) auch die Hypnose selbst in eine genetische Beziehung zur sexuell-erotischen Bindung zu bringen und beide Einsfühlungsphänomene dadurch verständlicher zu machen. Er führt dafür auf: 1. Die den Eintritt der Hypnose begünstigenden Prozeduren: sanftes Streichen, anhaltendes Zureden, der «faszinierende» Blick, aber auch rohes Anschreien, haben erotischen Wert. Der «brechende Blick» vor dem Einschlafen und nach dem Erwachen habe denselben Ausdruck wie der Blick bei erotischer Befriedigung. Sexualempfindungsähnliche Wohlgefühle treten auf

1. a.a.O. S. 25 ff.

und heften sich an den Hypnositeur; die häufige Phantasie, er habe die Hypnotisierte während der Hypnose sexuell mißbraucht (man vergleiche die von Forel in seinem Hypnotismusbuch angegebenen Beispiele), haben darin ihren Ursprung. 2. Die Umgebung des 3. Gehirnventrikels, die in der Hypnose funktionell abgeändert wird, ist auch eine Knotenstelle für die Sexualität. Zerstörungen in dieser Gegend führen auch Störungen der Sexualfunktion wie Impotenz, Menstruationsstörungen, Abänderungen der sekundären Geschlechtscharaktere mit sich. 3. Die tierische Hypnose (vergleiche das Beispiel der Walzenspinnenart *Galeodes Kaspicus turkestanus*, bei der das Männchen durch Einhackung seiner Zangen an eine bestimmte Stelle des Unterleibes des Weibchens dieses so paralyisiert, daß es den Geschlechtsakt über sich ergehen läßt¹⁾) führe zur Annahme, es sei ursprünglich die Hypnose beim Menschen eine biologische Hilfsfunktion der Sexualität gewesen, also eine disponierende Vorbereitung des Weibchens zur Erleichterung des Geschlechtsaktes. 4. Da in jedem Menschen die invertierte Sexualität schlummere, sei auch die Hypnose von Mann zu Mann und von Weib zu Weib hiergegen kein Einwand. Hält diese ansprechende Hypothese Schilders fernerer Kritik stand und ließe sich der wichtigste seiner Beweise, der entwicklungsgeschichtliche, durch eine reichere Anzahl von Tatsachen belegen, so würde zwischen den erotischen und den hypnotischen Einsfühlungserscheinungen ein gemeinsames Band der Erklärung sichtbar werden, das ihnen bisher gefehlt hat.

d) Ferner sind die von S. Freud in seinem Buche «Massenpsychologie und Ichanalyse» (in dem die Identifizierung betreffenden Abschnitt 7) aufgeführten Fälle wohl als echte (*pathologische*) Einsfühlungen anzusprechen. Zu dem S. 70 berichteten Fall, da ein Pensionsmädchen einen Brief vom geheim Geliebten erhielt, der ihre Eifersucht erregt und auf den sie mit einem hysterischen Anfall reagiert, einige ihrer Freundinnen aber durch psychische Infektion diesen Anfall «übernehmen», bemerkt Freud: «Es wäre unrichtig zu behaupten, sie eignen sich das Symptom aus Mitgefühl an. Im Gegenteil, das Mitgefühl entsteht erst aus der Identifizierung (Einsfühlung), und der Beweis dafür ist, daß sich solche Infektion oder Imitation auch unter Umständen herstellt, wo noch geringere vorgängige Sympathie zwischen beiden anzunehmen ist, als unter Pensionsfreundinnen zu bestehen pflegt.» Der erste Satz Freuds ist sicher richtig. Nur würde ich bestreiten, daß hier überhaupt «Mitgefühl entsteht». Denn dieses setzt gerade die phänomenale Ichdistanz voraus, die hier durch Einsfühlung aufgehoben ist².

1. a. a. O. S. 23.

2. Vgl. die oben zitierten Fälle von Identifizierung bei S. Freud «Massenpsychologie und Ich-Analyse», Wien 1921.

e) Auch das *kindliche* Seelenleben, das in so vielen Hinsichten nicht dem Grad, sondern der Art nach von dem des Erwachsenen verschieden ist¹, zeigt Einfühlungen, die einen ähnlichen Typus wie jene pathologischen Fälle aufweisen. So dürfte schon im kindlichen «Spiel», ferner im Falle, da das Kind als Zuschauer im Theater oder vor dem Puppentheater auftritt, ein erheblich anderer Tatbestand vorliegen als in analogen Fällen, da der Erwachsene «spielt» oder sich – wie man sagt – ästhetisch «einfühlt». Was beim Erwachsenen Einfühlung ist, ist dort Einsföhlung; was eigentlich nur beim Erwachsenen «Spiel» ist, ist dort «Ernst» und zum mindesten momentane «Wirklichkeit». Man vergleiche das ansprechende Beispiel, das Leo Frobenius von dem Kinde gibt, das «Hänschen, Grete, Hexe» mit drei Steinchen spielt². Auch das von S. Freud gegebene Beispiel von dem Kinde und dem verstorbenen Kätzchen gehört mehr in die Psychologie des kindlichen Seelenlebens als in die Pathopsychologie. Das (individuelle) Selbstbewußtsein ist im kindlichen Seelenleben noch zu labil und zu inkohärent, als daß es der kindlichen, über das Maß des Erwachsenen weit hinausgehenden (ekstatischen) Hingabe an das fremde «eidetisch» vorgestellte Wesen standhielte. Wenn das kleine Mädchen mit seiner Puppe Mama «spielt», so besteht der Spielcharakter des «Spiels», d. h. das So-tun, «als ob» es Mama wäre, wohl nur für den erwachsenen Zuschauer. Das Kind selbst fühlt sich (nach dem Vorbild der eigenen Mutter im Verhältnis zu ihm selbst) im Augenblick des Spiels durchaus eins mit «der Mama» (hier noch eine Individualvorstellung, kein okkasioneller allgemeiner Ausdruck) und die Puppe eins mit sich selbst. Darum reagiert es leicht auch als Zuschauer des Theaters so ganz anders als der Erwachsene.

f) Als Fälle von echter, aber mit der eigenen Ichgegebenheit alternierender Einföhlung sind wohl auch einige von Tr. K. Österreicher beschriebene besondere Fälle von *Bewußtseinspaltungen* zu betrachten, die er selbst auf Einföhlung zurückführt, ferner vielleicht gewisse Erscheinungen der sog. «Besessenheit», über die uns kürzlich gleichfalls Oesterreicher eine wertvolle Monographie gegeben hat³. Was uns diese Einföhlungen und Identifizierungen besonders klar zu machen vermögen, ist die Tatsache, daß sie keineswegs summativ durch Nachahmung und Mitvollzug einzelner Äußerungen, Handlungen, Akte zustandekommen, sondern daß sie irgendwie sprunghaft und so

1. Vgl. E. R. Jaensch's und seiner Schüler Untersuchungen über den von ihm «eidetisch» genannten kindlichen Vorstellungstypus, in dem ein ursprüngliches Zwischengebilde zwischen «Wahrnehmung» und «Vorstellung» vorliegt, von dem aus sich erst die verschiedenen Akt- und Inhaltscharaktere des Wahrnehmens und Vorstellens des Erwachsenen nach zwei divergierenden Richtungen entwickeln.*

2. a. a. O. S. 59.

3. Tr. K. Österreicher: «Phänomenologie des Ich» und «Die Besessenheit», Halle 1921.

erfolgen, daß die schon vorhandene Identifizierung mit der fremden Person (so z. B. Flournoys Beispiel der Dame, die zeitweise Marie Antoinette ist) auch bei wechselnden Außensituationen (in denen sich z. B. die historische Marie Antoinette gar nicht befinden konnte) es ist, die erst das gleichartige Betragen im einzelnen rein automatisch im Gefolge hat.

g) Ferner nenne ich als echte Einsfühlung, die weder dem idiopathischen, das eigene individuelle Ich sozusagen oktroyierendem Typus, noch dem heteropathischen Typus, in dem sich einer ganz an das andere Ich «verliert», angehört, diejenige Einsfühlung, die gekennzeichnet ist durch das, was ich als das «gegenseitige Verschmelzungsphänomen» bezeichne. Die elementarste Form dieser Einsfühlung ist ohne Zweifel im *liebeerfüllten Geschlechtsakt* gegeben (d. h. dem Gegenteil des genießenden, gebrauchenden oder zweckhaften Aktes), da beide Teile unter rauschartiger Ausschaltung des geistigen Personseins (an dem ja wohl das eigentliche individuelle Ichsein haftet¹) in *einen* Lebensstrom, der keines der individuellen Iche mehr gesondert in sich enthält, der aber ebensowenig ein sich auf die beiderseitige Ichgegebenheit aufbauendes Wir-bewußtsein darstellt, zurückzutauchen meinen². Dieses Phänomen ist zweifellos zur Hauptbasis geworden für die den bacchischen Orgien und Mysterien zugrunde liegende primitive Vitalmetaphysik, der gemäß die beteiligten Mysteren in die *eine* Urquelle der «natura naturans» mit ekstatischer Auflösung aller Individualität zurückzutauchen meinen.

h) Aber das Phänomen der Einsfühlung durch Verschmelzung ist zweifellos nicht beschränkt auf die erotische Sphäre. Es kehrt wieder in der Sphäre des Seelenlebens der unorganisierten *Masse*, wie es Le Bon zuerst beschrieben hat. Auch hier findet eine Einsfühlung aller Glieder einerseits mit dem Führer, der idiopathisch oktroyiert (selbst also nicht in die Massenseele eingeschmolzen sein kann und darf), statt *und* eine dazutretende gegenseitige Verschmelzung der Glieder (durch kumulative und reflexive Ansteckung vermittelt) in *einem* Affekt- und Triebstrom, der dann in seiner Eigenrhythmik das Verhalten aller Teile von sich aus bedingt und Ideen und Tatprojekte launisch wie der Sturm die Blätter vor sich herjagt. Wenn S. Freud das Zustandekommen dieser Massenseele (die auf alle Fälle in Wesen und Bewegungsform die sechsfache Analogie aufweist zum unterwuchschwelligem Traumbewußtsein, zum hypnotischen Bewußtsein, zum Tierbewußtsein, zum primitiven Völkerbewußtsein, zum kindlichen Bewußtsein – die Masse ist ein «Tier» und ein

1. Vgl. «Der Formalismus in der Ethik usw.» S. 384ff. [1–3 Auflage]*.

2. Vgl. Richard Wagners dichterisch-musikalische Darstellung im Tristan. Ferner Gerhard Hauptmanns «Ketzer von Soana».

«großes Kind» –, endlich auch zu manchen Arten des pathologischen Bewußtseins, insbesondere dem hysterischen Bewußtsein) in nahe Beziehung gebracht hat zum Fall der erotischen Verschmelzung, so fehlen mir noch zu sehr die erweisbaren Mittelglieder für diese seine Massentheorie. Freud definiert die primäre Masse als «eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt (Führer und Vorbild oder aus ihm stammende «Idee») an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen miteinander identifiziert haben»¹. Die bindende Kraft soll dabei die «Libido» sein, soweit sie von sexuellen Zielen bereits dauernd abgelenkt und ins Unterbewußte verdrängt war. Diese Hypothese, die – wäre sie wahr – uns eine große Reihe bisher inkohärenter Erscheinungen aus *einem* Gedanken verständlich machen würde (z. B. auch die Hypnose, die nach Freud eine «Masse zu zweien» ist), scheint mir indes noch nicht spruchreif zu sein, ehe nicht die elementarsten Probleme der Freudschen Sexual- und Liebestheorie geklärt sind². –

i) Ähnlich ist der typische Fall von Soseins-Einsfühlung, der eine große Anzahl älterer Autoren – ich nenne E. von Hartmann, Bergson – überhaupt zur Identifikationstheorie der Liebe, d. h. zum Satze geführt hat, daß «Liebe» zum anderen in Aufnahme des Ich dieses anderen ins eigene Ich durch Einsfühlung bestehe, – oder der doch die stärkste Stütze dieser Theorie wurde –, ist der Konnex zwischen *Mutter und Kind*. Hier liegt ja der besondere, einzigartige Fall vor, daß das geliebte Wesen ursprünglich schon körperlich-räumlich ein «Teil» des liebenden Wesens war, und daß die verschiedenen Erlebniskomponenten der zur Befruchtung führenden Handlungen und Duldungen (Fortpflanzungsinstinkt und -trieb, Geschlechtstrieb), ferner das Austragen der Frucht (kontinuierlicher Übergang des Fortpflanzungsinstinkts und des Selbsterhaltungstriebes in die schon vor der Geburt beginnenden Regungen des Brutpflegeinstinktes), endlich die Brutpflege des vom Leibe abgelösten Kindes selbst (kontinuierlicher Übergang des Brutpflegeinstinktes in seelisch betonte Mutterliebe) allesamt kontinuierlich und ohne Sprung auseinander hervorzugehen scheinen. Dabei sehen wir hier ab von der noch wenig geklärten Frage, ob etwa so, wie (nach Pawlow) zur Verdauung «appetitus» (und sein Korrelat, je spezifischer Magensaft) *notwendig* ist, zur wirksamen Befruchtung gleichfalls eine psychische Komponente, etwa Regung des automatischen Fortpflanzungstriebes, *notwendig* ist. Auf keinen Fall dürfen aber gerade diese Tatsachen, so wie es v. Hartmann tut, benutzt werden, um zu beweisen, Liebe sei nur eine Ausdehnung des Egoismus oder (sinnvoller) des Selbsterhaltungstriebes über das eigene Ich hinaus durch «Aufnahme» des fremden Ich in

1. Vgl. a. a. O., S. 88.

2. Vgl. auch zu dieser Frage die angeführte Schrift von Schilder über «Das Wesen der Hypnose» und das in unserm Buche S. 211 ff. über Freuds Ontogenie Ausgeführte*.

das eigene. Gerade diese Tatsachen reden eine entgegengesetzte Sprache. Der Bruterhaltungs- und -pflegeinstinkt ist schon vor der Geburt deutlich und scharf vom Selbsterhaltungstrieb *unterschieden*. Die natürliche Scheu vor der Abtreibung, deren Motive ja stets in die Richtung des Selbsterhaltungstriebes fallen, beweist es deutlich genug. Es bilden schon vor der Geburt Mutter und Kind auch für die Mutter selbst *zwei* Wesen, für die auch phänomenal geschiedene Triebimpulse eintreten. *Keineswegs* geht hier Selbsterhaltungstrieb (und seine Regungen) «kontinuierlich» über in Mutterliebe. In kontinuierlicher psychischer Beziehung stehen vielmehr Fortpflanzungstrieb und Brutpflegeinstinkt. Die schon in der Tierwelt viel beschriebenen «Opfer» der mütterlichen Selbsterhaltung für die ausgetragene Brut und ihre Erhaltung zeigen eine Selbständigkeit und einen Antagonismus beider Triebe, die sicher nicht erst durch und nach der Austragung der Frucht entstehen, sondern auch vor der Austragung schon vorhanden und auch phänomenal geschieden erlebt sind. Weit weniger als von einem Einsgefühl der Mutter mit dem Kinde im Sinne der «Hereinnahme» des Kindes in das *eigene Selbst* (und dessen Selbsterhaltungstrieb), wie E. v. Hartmann es tut, könnte man normaliter sprechen von einem häufigen annähernden Einsgefühl der Mutter mit dem Kindesich im Sinne (ekstatischer) *Hingegenheit* an das Kindesich. Der träumerische Zustand der an ihr Muttersein und -werden hingebenen und erwartenden Frau ist solche gleichsam innerorganische Ekstasis, in der ihr die werdende Frucht gegeben ist. Aber auch die «Kontinuität» zwischen Bruterhaltungs- und -pflegeinstinkt und dem, was wir erst Mutter-*liebe* zu nennen ein Recht haben, besteht nicht in dem Maße, in dem es vielfach behauptet wurde. Ich möchte sogar sagen, daß Instinkt und Liebe hier sehr häufig einander entgegenarbeiten. Der Instinkt betätigt sich – als Fortsetzung des weiblichen Fortpflanzungstriebes – um so eindeutiger, je kleiner das Kind ist und je weniger es noch ein selbständiges beseeltes Ich darstellt. Die unaufhörlichen Fürsorglichkeiten gerade der in dieser Hinsicht «mütterlichsten» Mütter hindern häufig geradezu jede Art selbständiger seelischer Eigenentwicklung des Kindes und halten das seelisch-geistige Wachstum oft im selben Maße zurück, als sie das Kind organisch zu fördern streben. «Affenliebe» nennt die natürliche Sprache diese fortgesetzte Fürsorglichkeit, Bevormundung und ziellose Zärtlichkeit. Erscheint es nicht so, als ob der pure – mit Liebe unvermischte – Instinkt der Mutter das Kind am liebsten wieder in den schützenden Leib gleichsam zurücknehmen möchte? Erst die Mutter-*liebe* ist es, die diese Tendenz aufhebt und auf das Kind als selbständiges Wesen hinzielt, das sich langsam aus der Dunkelheit des Organischen zu steigendem Bewußtseinslicht emporarbeitet. Sie erfaßt – wie Liebe überhaupt – das Kind in seinem terminus ad quem, nicht mehr wie der Instinkt von seinem terminus a quo.

Von Einfühlung der Mutter mit den Triebimpulsen, dem wechselnden Verlangen und Bedürfnis des Kindes darf nur gesprochen werden für die *instinktive Komponente* des ganzen Verhältnisses. Aber für diese Komponente gilt doch wohl, daß nicht erst empirisches Verstehen und Nachfühlen der sich in den Ausdruckserscheinungen kundgebenden wechselnden Bedürfnisse und Vitalzustände die Mutter zu den der Brutpflege eigenen Handlungen führt, sondern ein tieferer *überempirischer* Konnex zwischen dem Lebensrhythmus der Mutter und dem des Kindes und seinen inhaltlichen Lebensphasen scheint mir durch diese physischen Zeichen je nur zeitlich terminiert zu werden. Zwischen den Rhythmen z. B., nach denen sich die Brust der Mutter mit Milch füllt und ein Drang nach Abgabe entsteht, und dem Rhythmus des wiederkehrenden Hungers im Kinde besteht eine Anpassung, ebenso zwischen der Befriedigungslust, die der Mutter das Säugen, dem Kinde das Saugen gewährt. Die Regungen des Triebes zum Säugen und des kindlichen Hungers stehen in einer *Korrespondenz*, die es der Mutter prinzipiell ermöglicht, den Hungerzustand des Kindes nach seinen rhythmischen Phasen zu erfassen. Sie trägt (in noch wenig erforschten Hinsichten) so etwas wie ein organisches Zeichensystem für den kindlichen Lebensablauf mit sich herum, der sie auf eine tiefere Art und Weise «wissen» läßt um ihr Kind, als es einem anderen zugänglich ist. Erwacht die Mutter beim leisesten Geräusch des Kindes (keineswegs aber bei weit stärkeren Reizen anderer Herkunft), so löst der Reiz hier kaum erst das Bild einer zu verstehenden Ausdrucksäußerung des Kindes aus, sondern aktuiert unmittelbar den stetig lebendigen Brutpflegeinstinkt, der sich in eine Tätigkeit umsetzt, in der zur Wahrnehmung erst gelangt, was sonst als Bedingung des Verstehens vorhergeht.* Darum kann die Mutter gefühlsmäßige Prognosen für den Ausgang von Krankheiten stellen, die den Arzt oft überraschen. Darum ist Mutterliebe so «unersetzlich» – nicht nur des stärkeren Interesses wegen –, wie sie alle Zeiten und Völker hielten. Die vorbewußte *vitalpsychische Einheit* ist zwischen Mutter und Kind durch die organische Ablösung der Leiber eben noch nicht ganz zerrissen – so, daß sie *nur* durch das physische Zeichensystem verstandener Lebensäußerungen herstellbar wäre.

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

macht – ohne alle vorhergehende Erfahrung. Diese unverkennbar eindeutige objektive Sinnverknüpfung der Schritte: Stichwahl des Nervenzentrums – Lähmung, ohne Tod der Raupe – Eierablage der Wespe – als Kettenreflex erklären zu wollen oder aus einer Häufung von ererbten Erfahrungen, ist völlig aussichtslos. So Bergson, so über die echten Instinkte überhaupt auch H. Driesch. Irgendeine Art ursprüngliches «Wissen» (im weitesten Sinne des «Habens von etwas» überhaupt) des Lebensprozesses der Raupe seitens der Wespe ist hier zweifellos Voraussetzung. Dieses «Haben» sucht Bergson in folgenden Sätzen zu beschreiben: «Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphecx et sa victime une *sympathie* (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphecx et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre.»¹ Es ist klar, daß hier «Sympathie» etwas ganz anderes bedeutet nicht nur als «Mitgefühl» – handelt es sich doch hier um eine mehr feindliche und das fremde Wesen für *eigene* Lebensziele der Art ausnützende und gar nicht «fremddienliche» Handlung –, sondern auch als Nachfühlen und Verstehen. Um was es sich hier handeln kann, ist allein eine Art *Einsfühlung* der Wespe in den Lebensprozeß und Organismus der Raupe – eine *Einsfühlung* in den von *einem* Lebenszentrum herquellenden einheitlichen Lebensprozeß, der sowohl die nervöse Organisation der Raupe als auch das Körperempfinden der Raupe von ihrem Leibe bestimmt und leitet. Auch mir scheint es wahrscheinlich, daß bei Instinkthandlungen dieser Art, wo eindeutige Sinnverknüpfung der Phasen der Handlung zwischen mehreren organischen Wesen vorliegt, nur eine abnorme Steigerung dessen anzunehmen ist, was wir als echte *Einsfühlung* in der menschlichen Sphäre beschrieben haben². Auch sonst müssen wir das Tier ja analogisch «verstehen» – nicht ausgehend von den Erlebnissen des erwachsenen zivilisierten Menschen, sondern ausgehend je von den Tatsachen der Psychologie der Primitiven, des Kindes, der Massenpsychologie und den pathologischen Ausfallserscheinungen der Tätigkeiten höherer Zentren im Menschen, Tatsachen, die uns die Wissenschaft der Gegenwart im Gegensatz zu derjenigen vor 30 Jahren als *wesens-*, nicht gradverschieden von dem Seelenleben der Erwachsenen, Zivilisierten, Gesunden kennen gelehrt hat³.

1. Vgl. H. Bergson «L'Evolution Créatrice». S. 188 ff.

2. Eindeutige Sachsinverknüpfung fordert immer einen sinnherstellenden Akt. Ist doch selbst die Ansetzung eines Bewußtseinsaktes durch die Einheit seines «Noema» bestimmt.

3. Vgl. die feinen und bedeutende Perspektiven eröffnenden Anmerkungen von E. R. Jaensch in dem Bericht des 7. Kongresses für experimentelle Psychologie in Marburg 1921

Überlegen wir noch ein anderes. Wie durch alle modalen Sinnesfunktionen hindurch der Akt der Wahrnehmung sich als einheitlicher und einfacher Akt vollzieht; wie dasjenige, was er an Gehalt gibt, primär nicht eine in Sinnesinhalte aufteilbare Summe bildet, sondern eine *Ganzheit*, in welcher Realität, Werteinheit und Gestalt des Gegenstandes als «ein und dasselbe» immer schon vorgegeben ist, d. h. gegeben ist als Strukturgebilde, in das sich die Inhalte der modal geschiedenen Hör-, Seh-, Riech-, Tast-, Geschmackserscheinungen allererst einordnen¹, – so gibt auch derselbe einheitliche und einfache Lebensdrang sich in einer bei wechselnder Organisation und Ausgangslage des Organismus immer spezifizierteren Reihe hierarchisierter und aufeinander fundierter *Triebimpulse* kund. Diese Impulse sind nur die teils unterbewußten, teils bewußten Korrelate der *Teillakte der einheitlichen Lebenstätigkeit im objektiven Sinne*. Und sollte es, da wir doch wissen, daß die Wertnehmung der Wahrnehmung im Sinne der Fundierungsordnung des Gegebenen *vorhergeht** – auch noch im höheren psychischen Leben des Menschen, ja selbst in der geistigen Sphäre –, nicht möglich sein, daß die Einfühlung mit dem je besonders spezifizierten Lebensdrang des Fremdwesens (oben: der Raupe) eben noch die *dynamische Aufbaugestalt* des je spezifizierten Lebensdranges und den je bestimmten biologischen *Wertsinn* seiner differenzierten Impulsrichtungen zu geben vermöchte – *vor* der Wahrnehmung, und nicht auf sie gestützt? Es scheint mir das durchaus nicht «mysteriös», wenn man nur klar sieht, was H. Driesch² so schön gezeigt hat, daß überall da, wo wir überreflexmäßige Reaktionen des Organismus annehmen müssen, niemals die Summe der einzelnen, den organisierten Körper treffenden physikalischen und chemischen Reize die Reaktion als eindeutige Folge begreifen läßt, sondern nur das *ungeteilte Ganze* des individuellen Gegenstandes, und auch dieses nur als Glied einer Situationseinheit der ganzen Umwelt mit ihrer für jede Art vor aller Wahrnehmung und Empfindung bestimmten *typischen Struktur*.* Daß Veranlassung, Auslösung und Einleitung auch der Einfühlung in den fremden gegliederten Lebensdrang gleichfalls an Reize geknüpft sei, wird ja so wenig bestritten, als wir es für die einfache Wahrnehmung bestreiten, die gleichwohl mehr und etwas ganz anderes ist als die der Reizsumme entsprechende – nur mögliche und nie wirkliche – Empfindungssumme. Auch in Bergsons Lehren liegt es kaum, die Reizbedingtheit seiner «Sympathie» zu bestreiten. Im anderen Falle wäre ja seine Ansicht gleichzusetzen der Behauptung von Telepathie

«Über die subjektiven Anschauungsbilder», Kap. II «Beziehung der eidetischen und wahrnehmungspsychologischen Untersuchungen zu Fragen der Naturphilosophie».*

1. Vgl. zur Theorie der Wahrnehmung in «Der Formalismus in der Ethik».*

2. Vgl. H. Driesch «Die Philosophie des Organischen», 2. Aufl., S. 342. Vgl. hierzu meine Ausführungen über den Empfindungsbegriff in «Der Formalismus in der Ethik etc.»*

zwischen Wespe und Raupe – zweifellos ein Phänomen ganz anderer Ordnung. Sehr wohl aber besteht das Recht, bei der «instinktiven Einsföhlung» von relativer Telepathie zu reden in dem Sinne, daß die Einsföhlung *weiter* reicht als die Wahrnehmung und sich *nicht* – wie etwa bei wissenschaftlicher Erueirung der durch den Stich zu treffenden Nervenzentren – auf Wahrnehmung der Nervenzentren aufbauen muß. So wie das Sehen gegenüber dem Tasten ein relativer Fernsinn ist, so ist die Einsföhlungsfähigkeit ein Fremd- und Fern- erfassen gegenüber der Sinneswahrnehmung überhaupt¹.

Wenn uns der erkenntnistheoretische Abschluß dieses Buches zeigen wird, daß ein Minimum unspezifizierter Einsföhlung für die Erfassung *jedes* Lebewesens – ja der einfachsten organischen Bewegung schon im Unterschiede zu toter Bewegung – als Lebewesen geradezu konstitutiv ist, daß sich einfachstes «Nachfühlen» und erst recht einfachstes «Mitgeföhl», und hinaus über beide jedes geistige «Verstehen» auf dieses primitivste Fundament der *Fremdgegebenheit* aufbaut, so wird die Fähigkeit zu spezifizierter Einsföhlung in die spezifizierte dynamische Gestalt eines fremden Lebensdranges weit weniger verwunderlich erscheinen. Man wird dann nur sagen können, daß für den Menschen überhaupt sich der spezifizierende Einsföhlungsinstinkt gegenüber vielen Tierarten gewaltig verdunkelt und zugleich auf sehr *allgemeine* Strukturen des fremden Lebens überhaupt dedifferenziert hat – daß aber im Kinde, im Träumer, im Kranken (Neurotiker) einer gewissen Art, im Fall der Hypnose, im Mutterinstinkt und im Primitiven noch weit erheblichere Reste der Einsföhlungsfähigkeiten erhalten geblieben sind als im erwachsenen Durchschnittsmenschen einer späten Zivilisation. Verwunderlich ist dies ja gar nicht. Unsere Vorstellungen sowohl von der «Entwicklung» des universalen Lebens zum Menschen als auch des Menschen in seiner Vorgeschichte und Geschichte bis zur gegenwärtigen Zivilisation haben sich in einem sehr wesentlichen Punkte tiefgreifend verwandelt: Leben und Menschen haben in dieser «Entwicklung» nicht nur wesentliche Fähigkeiten «gewonnen», sondern auch solche *verloren*. So hat der Mensch die spezifizierende Einsföhlungsfähigkeit des Tieres und viele seiner «Instinkte» zugunsten einer Hypertrophie des «Verstandes», der Zivilisierte die Einsföhlungsfähigkeit des Primitiven, der Erwachsene die des Kindes fast ganz *verloren*. So hat der Erwachsene ferner die sinnlichen Anschauungsbilder, die beim Kinde noch zwischen Wahrnehmung und Vorstellung stehen und aus denen sich sowohl Wahrnehmung als Vorstellung erst abzdifferen-

1. Wir haben in dem Buche: «Der Formalismus in der Ethik» in diesem selben Sinne auch von «Appetit» und «Ekel» gezeigt, daß sie die biologische Bedeutung von Stoffen als «Nahrung» *vor* der aktuellen Erfahrung von deren Nützlichkeit und Schädlichkeit aufweisen und in diesem Sinne «Fernbewertungen» sind.

zieren scheint¹, verloren. Und es scheint, daß gewisse Erkenntnisstoffe entweder *nur* in jugendlichem Alter gewonnen werden oder *nie* gewonnen werden können. «Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr» ist noch in anderem als bloß quantitativem Sinne wahr. So hat, wie wir anderwärts² zeigten, der zivilisierte Mensch den religiös-transzendenten «Sinn» zusehends verloren und muß hier «bewahren» und «glauben», was die jüngere Menschheit noch «auffand» und «schaute» («originär» hatte). Bestimmte Erkenntnisformen für bestimmte Gegenstandsarten scheinen eben wesensgesetzlich an bestimmte Phasen der Entwicklung – unvertretbar durch andere Phasen – geknüpft zu sein.* Jede «Entwicklung» der Erkenntniskräfte ist auch eine «Dekadenz» von solchen Kräften – nur je verschiedenartiger. Erst die *Synthese* von Fortschritt und Bewahrung resp. Wiedererweckung der Verloren-zu-gehen-Drohenden und die Integrierung der spezifischen zeitlichen Arbeitsteilung zwischen den Phasen der Entwicklung jeder Art – des Tieres zum Menschen, des Primitiven zum Zivilisierten, des Kindes zum Erwachsenen – ist das, was als «Ideal» gelten muß. Auch das Weib – im Wesenssinne – behält Erkenntniskräfte, die, aufgebaut auf seinen Mutterinstinkt und die mit ihm gegebene spezifische Einsfühlungskraft (entfaltet wohl erst an eigener realer Mutterschaft, nicht aber nur auf das eigene Kind oder «Kinder» überhaupt beschränkt, sondern, wenn entfaltet, auf die ganze Welt bezogen), im Manne nur rudimentär vorhanden sind und durch ihn nicht ersetzlich.

Und wiederum dasselbe gilt für die rassenmäßigen Grundlagen der großen Kulturkreise. Auch hier besteht keine volle «Vertretbarkeit» der Rassen für die Gesamtaufgabe der «menschlichen» Erkenntnis. Nur die zeitliche und gleichzeitige *kosmopolitische Kooperation* und Ergänzung unvertretbarer Teile der Menschheit vermag die ganze Kraft der Erkenntnis ins Spiel zu setzen, die der Menschheit als räumlich und zeitlich ungeteiltem Artganzen einwohnt. So ist die pure «Trittbrett»vorstellung der Entwicklung mit der einheitlichen «monarchischen» Zentrierung der ganzen Weltentwicklung im zivilisierten männlichen Menschen, ja im zivilisierten männlichen Europäer, überhaupt zu beseitigen. Die Phasen der Entwicklung sind nie bloß «Trittbretter», sondern auch *eigenwertig* und wesenseigenartig. Entwicklung ist nie bloß Fortschritt, sondern immer auch Dekadenz³. Der «Mensch» selbst aber ist mehr der «erste Bürger» in der Lebewelt als ihr «Herr und König».

1. Vgl. E. R. Jaensch's neuere Arbeiten über den eidetischen Vorstellungstypus, vgl. bes. a. a. O.*

2. Siehe in meinem Buche: «Vom Ewigen im Menschen», «Probleme der Religion», 1921, S. 707.*

3. Vgl. in «Der Formalismus in der Ethik» [1-3. Aufl.] S. 300 meine Ausführungen über die falsche Methode H. Spencers, Tier und Pflanze nach ihrem Anpassungswert an das Menschenmilieu zu messen.*

Nur *Einsfühlung* auf vitalem Boden¹, und auf geistigem Boden die Kunst des *Verstehens* anderer Weltanschauungsformen und -strukturen, verheißen langsam die *Ausgleichung* der spezifischen Engen und Partikularitäten, von denen wir alle umfassen sind wie das Pferdeauge von seinem Scheuleder. Denn so *biologisch* zweckmäßig Scheuklappen sind – der *Erkennende* als Erkennender hat sich über sie zu erheben, indem er sie selbst als Gegenstand erfaßt und sein Bewußtsein über sie hinaus ausdehnt, ihrer selbst sich bewußt werdend*. –

Überschauen wir die genannten Typen echter «Einsfühlung», so ist vollständig klar ihr tiefer Wesensunterschied sowohl von allem verstehenden «Nachfühlen» und Nachvollziehen von Personakten überhaupt, als von allem, was «Mitgefühl» sinnvoll heißen darf: Beides – Nachfühlen wie Mitgefühl – schließt Einsgefühl und echte Identifizierung vollständig aus. Aber noch ein Zweites, Wichtigeres, scheint mir bei einem Überblick über diese Falltypen echter Einsfühlung klar: Der «Ort» in der Gesamtstruktur der menschlichen geistigen und psychophysischen Wesenseinheit, an dem allein Einsfühlungen statthaben können – dieser «Ort» liegt auf alle Fälle *zwischen* dem Leibbewußtsein wie es in spezifisch eigenartiger Einheitsform alle Organempfindungen und lokalisierten Gefühlsempfindungen umfaßt, und dem noetisch-geistigen Personsein als Aktzentrum aller «höchsten» intentionalen Akte in der *Mitte*. Denn es scheint mir gewiß: Weder unser geistiges Personzentrum² und seine Korrelate, noch unser Leib-Körper und alles dasjenige an Phänomenen, was als Modifikation und nähere Bestimmung dieser Sphäre gegeben ist (wie Organempfindungen und Gefühlsempfindungen resp. sinnliche Gefühle), erlauben wesensgesetzlich die Einsfühlung und Identifizierung, mit der wir es in allen den genannten typischen Fällen zu tun haben. Sowohl sein Leibbewußtsein, als auch sein stets wesensmäßig individuelles geistiges *Personzentrum* hat *jeder Mensch für sich allein*.

Ist das erstere so unbestreitbar wie unbestritten (jeder habe seine und nur seine Organempfindungen, Wollust- und Schmerzempfindungsgefühle resp. Gefühlsempfindungen), so könnten höchstens in bezug auf den zweiten Teil obigen Satzes Zweifel bestehen. Man könnte uns etwa die Erlebnisse einer spezifisch *geistigen Mystik*, ich meine das von vielen behauptete Verschmelzungs-erlebnis der geistigen Seele mit Gott, die sog. «*unio mystica*», als einen bisher

1. Einsfühlung erfolgt stets in «Innenwelt» und «Umwelt» des Organismus (wobei die Innenwelt von der Umweltstruktur her zu erschließen ist) – wie Uexküll schon gezeigt hat. Verstehen aber betrifft Noesis und intentionale «Welt» des Menschen allein.

2. Ich habe sein Wesen (und die autonome Gesetzlichkeit seiner Akte) in meinem Buche «Der Formalismus in der Ethik», S. 401 ff. bestimmt.*

hier nicht angeführten Fall der Einfühlung und Einswerdung überhaupt entgegenhalten und meinen, wir hätten diese höchste Form der Einfühlung «vergessen».* Hierauf müssen wir aber mit einigen besten Kennern der Geistesmystik¹ antworten, daß das hier in Worten gemeinte Phänomen nicht existiert, sofern wirklich nur das geistige Personenzentrum in uns tätig ist und sofern «Gott» selber dabei als reines Geistwesen gedacht wird. Wo das Phänomen vorzuliegen scheint, ist weder Gott als reines Geistwesen vor dem Geistesauge des (formalen) Ich, noch ist es das reine geistige Personenzentrum, das auf Gott gerichtet ist. Vielmehr ist es – wie ganz deutlich z. B. bei allen antiken Mysterien – stets eine Gottesidee, die «Gott» als Alleben der Welt oder den Gott doch mit dem Lebensphänomenen behaftet «meint», und ist es nie unser in sich selbst individuiertes geistiges Aktzentrum, sondern immer zugleich unser Vitalizentrum, die zu einer wahrhaften Einfühlung und Verschmelzung gelangen können. Die ausschließlich naturalistisch-pantheisierende Mystik, die echte adäquate *Daseinsvergottung* (= Verschmelzung der Seele mit Gott) – nicht nur (inadäquate) *Soseins-* und «Gestalt»vergottung durch Mitvollzug der göttlichen Akte («In dir leben, weben und sind wir», oder Pauli: «Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir») – behauptet, ist, bis ins einzelne nachweisbar, stets charakterisiert durch eine doppelte falsche Vitalisierung (d. h. völlige oder partielle Entgeistigung) sowohl Gottes wie des menschlichen Personenzentrums. Die echte Mystik des Geistes behält zum mindesten stets die «intentionale Daseinsdistanz» zu Gott als Minimum der Distanz und führt höchstens zu einer inadäquaten Soseinseinigung².

Würden wir die Individuierung der Menschen durch ihre Leibkörper (samt deren wesensgesetzlichen Jetzthiers) aufheben, ferner aufgehoben denken alle Soseinsverschiedenheiten der noematischen Korrelate ihrer geistigen Ichzentren (samt deren «Formen» des bewußten Daseins, also alles, «was» sie denken, wollen, fühlen usw.), so würden die individuellen Verschiedenheiten ihrer Personzentren – unbeschadet der Identität der Personidee in allen – gleichwohl bestehen bleiben.

Die Einfühlungen liegen – und das beweisen gerade die gemeinsamen Merkmale aller der genannten sonst so grundverschiedenen Falltypen – allesamt in jenem *Zwischenreich* unserer menschlichen Wesenskonstitution, das ich im scharfen Unterschied von personalem Geist und von Leib-Körper das «*Vitalbewußtsein*» (als ober- und unterbewußtes Bewußtseinskorrelat des objek-

1. S. Zahn, «Einführung in die christliche Mystik», Paderborn, 1918, § 29.

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

tiven organischen Lebensprozesses), resp. dessen Zentrum ich anderwärts das «Vitalzentrum» genannt habe.* Es ist die seelische Region und Atmosphäre des Lebens- und Todestriebes, der Leidenschaften, der Affekte, der Dränge und Triebe (und ihrer drei Wesensarten: des Hungers und Durstes als Nahrungstrieb, der erotischen Vitaltriebe mit allen ihren Unterformen, des Macht-Herrschafts-Wachstums- und Geltungstriebes), die in den ihnen zugehörigen Bewußtseinserscheinungen zur Einfühlung und echten Identifizierung führen können.

Das bedeutsame Licht, das diese Bemerkung auf alle monistisch-metaphysischen Liebes- und Sympathietheorien (Schopenhauer, Driesch, Bergson, in gewissem Sinne auch E. Becher) wirft, wird sich uns immer klarer darstellen. Hier ist es uns zunächst um *phänomenologische Tatbestände* zu tun, die auch alle metaphysischen «Theorien» unbedingt zu achten haben. Und da erscheint es uns allerdings als eine erhebliche Verifizierung unserer letzten These, daß alle echten Einfühlungen in ihrem Zustandekommen einiges gemeinsam haben: 1. Sie erfolgen stets «automatisch», also nie sei es «willkürlich», sei es «assoziativ mechanisch». Wir nennen dies in unserer Terminologie: sie folgen der spezifischen «Vitalkausalität», die von noetischer Sinnmotivierung und von (formal) mechanischer Berührungskausalität spezifisch verschieden ist. Automatismus, Gerichtetheit und Zielstrebigkeit (nicht «Zwecktätigkeit»), vis a tergo und konkrete Kausalität der je ganzen Vergangenheit (im Unterschied von unmittelbar vorhergehenden, gleichförmig wiederkehrenden und soseinsidentischen Ursachen) sind einige Wesensmerkmale dieser Grundform von Kausalbeziehung. 2. Sie treten nur ein, wenn zwei stets und wesensnotwendig dem Menschen mitgegebene Sphären seines Bewußtseins vollständig oder doch annähernd «leer» an besonderen Gehalten werden: seine «noetische» Geistes- (der Form nach Person-) und Vernunftsphäre und seine leibkörperliche Empfindungs- und (sinnliche) Gefühlssphäre. Erst die Außerkursetzung der in diesen beiden Sphären tätigen «Funktionen» und «Akte» – im Maße ihres Gelingens – macht den Menschen zur Einfühlung geneigt und fähig:

Der Mensch muß sich über seinen Leibkörper und über alles, was für diesen wichtig ist, «heroisch» erheben, und er muß *zugleich* seine geistige Individualität «vergessen» oder doch gleichsam ohne «Achtung» lassen, d. h. er muß seiner Geisteswürde sich begeben und sein triebhaftes «Leben» dahinströmen lassen, um zu den Einfühlungen zu kommen. Wir können auch sagen: er muß kleiner werden als ein Wesen vom Typus des Menschen, das Vernunft und Würde hat – und er muß »größer« werden als ein solches Tier, das nur in seinen Leibzuständen «ist» und lebt (das freilich, je mehr es diesem Grenztypus entspräche, mehr einer Pflanze als einem Tiere ähnlich wäre).

Das heißt: Das Tier entfaltet sich in die Richtung «Mensch», so es «Herdentier» wird. Der Mensch aber wird tierischer, je mehr er Massenglied ist. Und er wird «Mensch» um so mehr, je mehr er sich geistig individuiert¹.

Jede Tendenz zu absoluter «Masse» (ein Grenzbegriff) ist daher *gleichzeitig Tendenz zur Heroisierung und Verdummung in einem* –: Verdummung des Menschen als geistiger Person samt ihrem individuellen «Vorbild und Ideal». Andererseits muß aber auch alle körperlich-leibliche Selbstbezüglichkeit in der Erfassung aller Dinge (damit Autoerotik und individuelle Selbstbewertung, resp. dieser Haltung erst folgende Selbsterhaltungs- und -förderungstendenz) ausgeschaltet sein, soll der Mensch ins Urgefühl und in die Urhaltung der «Masse» zurücktauchen. Der Mensch wird zugleich über seinen Leibzustand «erhoben» – *und* als geistiges Wesen depossediert. (Und zeigt nicht Analoges die echte Liebesleidenschaft, «l'amour-passion» nach Stendhal, im Gegensatz zu genüßlicher idiopathischer Erotik einerseits, zu geistiger Bejahung des fremden Seelenindividuums andererseits?)

Wenn es eine Tatsache gibt – in nächster zeitlicher Nähe –, die das Gesagte zu bewahrheiten imstande ist, so ist es das Erlebnis des sog. «Weltkrieges». Der Zustand des Krieges läßt – abgesehen, wie und aus wessen sog. «Schuld» er entstanden ist – alle «Lebensgemeinschaften», d. h. alle Gruppen und Menschen, die sich in ihrem unteilbaren Lebensprozeß «eins» fühlen, als gewaltige einheitliche Realitäten auftauchen². Er heroisiert das Einzelwesen – aber er schläfert zugleich alle geistige Individualität weitgehend ein. Er reißt hinaus über alle Sorge für die Zustände des Leibichs – aber er entsetzt und entrechtet zugleich die geistige Person! Die revolutionären Massen und ihre Bewegungen zeigen dieselben Gesamtrauschzustände, in denen Körperlich und Geistesich zugleich untergehen in *eine* leidenschaftliche Lebensbewegung der Gesamtheit. –

Diese Bestimmung des einzig möglichen «Ortes» der *Einsfühlung in der Konstitution des Menschen* wird uns von Wichtigkeit werden für die Beurteilung einer ganzen Reihe von metaphysischen Deutungen, die an den Tatsachen der Sympathie vorgenommen worden sind, ich meine die sog. «monistischen» Deutungen (Hegel, Schelling, Schopenhauer, v. Hartmann, Bergson, Driesch, E. Becher)³. Sie sind hier weder zu bestreiten noch anzuerkennen. Wohl aber

1. Für diese Sätze finden wir empirische Belege vor allem in jenen Einsfühlungen und Identifizierungen, die wir im Wesen jeder sich in Desorganisationstendenzen befindlichen (geschichtlich stets in irgendeinem Maße noch «organisierten») Gruppe gefunden haben.

2. Vgl. in meinem Buch: «Der Genius des Krieges» (1915) den Abschnitt: «Die Realität der Nation» und meinen Aufsatz: «Das Gesamterlebnis des Krieges» im Buche «Krieg und Aufbau» (1917).

3. Vgl. S. 61 ff.