

Das Wissen von fremden Ichen.

Von
Theodor Lipps.

Die Frage dieses Aufsatzes lautet: Wie ist es möglich, oder wie kommt es, daß für das einzelne Individuum, oder daß für mich, andere Individuen existieren? Wie kommt es, daß ich von anderen Individuen weiß?

Zweifellos weiß ich unmittelbar nur von mir. Hier sage ich geflissentlich von »mir«, und nicht von »meinem Ich«. Rede ich von »meinem« Ich, so setze ich fremde Iche voraus. Das Ich also, von dem ich ursprünglich, d. h. ehe ich von anderen Ichen Kenntnis habe, weiß, ist nicht »mein« Ich. Es ist auch nicht »ein« Ich, oder »dieses« Ich. Denn »ein« Ich ist ein Ich unter vielen Ichen, und »dieses« Ich ist ein individuelles Ich im Gegensatz zu den anderen individuellen Ichen. Sondern das Ich, von dem ich ursprünglich weiß, ist einfach »ich«; das »ich« nicht als Substantivum, sondern als Personalpronomen genommen. Daraus wird mein Ich, dies Ich, ein Ich, kurz ein individuelles Ich, wenn andere Iche für mein Bewußtsein hinzutreten.

Aber wie nun entstehen für mein Bewußtsein die anderen Iche? Wie weiß ich von einem Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Wollen, Denken, außer dem meinigen? Wie weiß ich, so kann ich auch sagen, von Menschen? Denn Menschen sind ja nicht diese Körper, sondern sie sind die Bewußtseinseinheiten, die an dieselben »gebunden« sind.

Instinktive Gewißheit der Existenz der Außenwelt.

Auf diese Frage nun gibt man wohl die Antwort: Ich beurteile die fremden Lebensäußerungen, die fremden Gebärden, Worte, Bewegungen, nach meinen eigenen. Ich schließe vermöge eines Analogieschlusses, daß ihnen gleichartige Bewußtseinserlebnisse zugrunde

liegen, wie sie den meinigen zugrunde liegen. Und man gebärdet sich, indem man so sagt, mitunter, als spreche man damit eine unzweifelhafte, ja eine möglichst selbstverständliche Tatsache aus.

Aber es ist leicht zu sehen, daß diese Tatsache nichts weniger ist als selbstverständlich. Und genaueres Zusehen ergibt, daß derjenige, der sie ausspricht, etwas völlig Widersinniges behauptet.

Der Widersinn ist aber im letzten Grunde der gleiche, wie derjenige, den man begeht, wenn man das Bewußtsein einer dinglich realen d. h. einer von meinem Bewußtsein unabhängig existierenden Außenwelt aus einem, sei es bewußten, sei es unbewußten kausalen Schluß sich ergeben läßt. Ich habe, so sagt man, in einem Momente eine Empfindung, die ich vorher nicht hatte. Darin liegt eine Veränderung meines Bewußtseinsbestandes. Nun aber besteht das Gesetz der Kausalität. Und dies sagt mir, jede Veränderung habe eine Ursache. Und dieses Gesetz wende ich nun, sei es bewußter Weise, sei es ohne davon zu wissen, auf das Auftreten der Empfindung an. Ich statuiere also für diese eine Ursache. Und diese Ursache nun ist das dinglich Reale. Von ihm sage ich dann auch, daß es der Empfindung zugrunde liege. Ich statuiere also dem Kausalgesetz gemäß das Dasein eines solchen dinglich Realen.

Nun mag es ja wohl so sein, daß das Auftreten einer Empfindung in meinem Bewußtsein eine Ursache fordert. Aber wie komme ich dazu, ein dinglich Reales, d. h. von meinem Bewußtsein unabhängig Existierendes, als Ursache für dies Auftreten einer Empfindung in mir in Anspruch zu nehmen. Wie komme ich, der ich ursprünglich nur von Empfindungen oder allgemeiner gesagt, von Bewußtseinstatsachen weiß, — und daß es so ist, ist ja die Voraussetzung jener Theorie — zu diesem ungeheuren Sprung von Bewußtseinstatsachen in eine dinglich reale Welt hinein. Wie kann mich das Kausalgesetz dazu bringen, diesen Gedanken zu denken, der das dinglich Reale zum Inhalte hat, dessen Inhalt also mit allem dem, wovon ich jener Theorie zufolge ursprünglich weiß, insbesondere mit meinen Empfindungen, völlig unvergleichbar ist.

Man hat gewiß allen Grund, an der Philosophie Humes Kritik zu üben. Aber eines haben wir doch von ihm gelernt. Und das ist dies, daß uns nur die Erfahrung davon Kunde geben kann, wie die Ursache einer gegebenen Wirkung beschaffen sei, oder was als

Ursache einer gegebenen Wirkung zu gelten habe; daß wir davon, welche bestimmte Ursache zu einer bestimmten Wirkung hinzu gehöre, apriori nichts wissen, daß wir durch keine bloße Tätigkeit des Denkens zu einem solchen Wissen gelangen können.

Daß eine bestimmte Art des Schmerzes die Berührung eines heißen Gegenstandes zur Ursache hat, daß Reibung eine Ursache der Wärme ist usw., dies wissen wir, weil wir heiße Gegenstände berührt und dabei Schmerz empfunden, bzw. weil wir Körper gerieben, und darauf die Wärme des Körpers haben folgen sehen. Und so bindet für uns überall die Erfahrung Ursache und Wirkung aneinander oder schafft für uns die kausalen Zusammenhänge. Das Kausalgesetz fordert nur, daß die Veränderung überhaupt eine Ursache habe. Aber es sagt uns niemals zugleich, wie die Ursache beschaffen sein müsse.

Daß aber die Erfahrung, und sie allein, die kausalen Zusammenhänge für uns schafft, dies besagt: wir können von keinem ursächlichen Zusammenhänge irgendwelcher Art wissen, also auch von keiner Veränderung oder Wirkung auf die Ursache schließen, es sei denn, daß uns vorher die Ursache gegeben gewesen ist; daß wir also von dem, was wir als Ursache in Anspruch nehmen, bereits Kenntnis haben.

Von den Vertretern jener Theorie aber wird uns nun zugemutet, daß wir, ohne von objektiver Wirklichkeit vorher zu wissen, diese aus der Tatsache unserer Empfindungen auf dem Wege des bloßen Denkens herausklauben sollen. Aber auch in diesem Falle verhält es sich so wie es überall sich verhält. Um von unseren Empfindungen auf objektive Wirklichkeit zu schließen, müßten wir schon wissen, daß es so etwas wie objektive Wirklichkeit gibt. Kurz der in Rede stehende Versuch, das Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit als durch einen kausalen Schluß entstehend begreiflich zu machen, dreht sich im Kreise. In der Tat ist an unserem Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit gar nichts zu »erklären«; d. h. dies Bewußtsein ist einfach da, als eine Tatsache, die jeder Erklärung spottet. Dieselbe stellt sich, ohne daß ich irgend weiß, wie dies zugeht, ein, sobald ich eine Empfindung habe. Das Empfundene ist für mein Bewußtsein, einfach auf Grund davon, daß ich es empfinde, zugleich etwas vom Empfundensein Unabhängiges oder unabhängig davon

Existierendes. D. h. es ist für mich etwas, das existiert, auch wenn gar kein Empfinden desselben stattfände oder stattgefunden hätte, und das existieren wird, auch wenn die Empfindung verschwunden sein wird.

Wollen wir dieser nicht weiter zurückführbaren Tatsache einen Namen geben, so können wir sie eine instinktive Tatsache nennen. In der Tat wird ja durch das Wort Instinkt niemals etwas erklärt. Wir sagen damit einfach, es ist nun einmal so oder es liegt nun einmal so in unserer Natur begründet. Es sagt in unserem Falle: wir können nun einmal, so wie wir organisiert sind, nicht umhin, die Gegenstände der sinnlichen Empfindung als etwas von der Empfindung unabhängig Existierendes anzusehen.

Rückführung des Wissens von fremden Ichen auf einen »Analogieschluß«.

Völlig analog nun aber verhält es sich mit unserem Bewußtsein von anderen Individuen d. h. von anderen Bewußtseinseinheiten. Auch hier ist es nichts mit dem angeblichen Schluß, jenem Schluß der »Analogie« von uns auf andere; sondern auch diese Tatsache ist nicht »erklärbar«. Sie ist im Vergleich mit allen anderen Tatsachen ein Novum, das man eben stehen lassen und anerkennen muß.

Man bedenke doch, was jener angebliche Analogieschluß voraussetzen würde. Ich bin etwa zornig. Dann verzieht sich mein Gesicht in einer eigentümlichen Weise, die ich hier nicht näher zu beschreiben brauche, die zu beschreiben freilich auch nicht eben eine einfache Sache wäre. Es verschieben sich in meinem Gesichte bestimmte Formen und Linien in einer bestimmten Weise. Diese Verschiebung nenne ich eine Ausdrucksbewegung oder eine Gebärde; in unserem Falle trägt sie den Namen »Gebärde des Zornes«. Und nun versichert jene Theorie, wenn ich an einem »anderen«, d. h. an dem Ding, das ich nachträglich als einen fremden menschlichen Körper bezeichne, eine gleichartige Gebärde d. h. eine gleichartige Verschiebung von Linien und Formen wahrnehme, so erschließe ich aus der Analogie mit mir selbst, daß da, wo ich die Verschiebung wahrnehme, etwas stattfindet, das dem von mir erlebten Zorn gleichartig sei.

Hierzu aber ist mehrerlei zu bemerken. Zunächst dies: Daß ich »schließe«, es gehöre zur gesehenen Verschiebung die Gemüts-

bewegung des Zornes, und daß ich dies erschließe aus der Analogie mit mir, dies setzt doch in jedem Falle mein Wissen voraus, daß bei mir zu der Gemütsbewegung des Zornes jene Verschiebung gehöre. Aber woher in aller Welt weiß ich dies? Wie habe ich das Bewußtsein von dem Zusammenhange zwischen meiner Gemütsbewegung und den Verschiebungen in meinem Gesichte gewonnen. Habe ich denn, während ich die Gemütsbewegungen erlebte, die Verschiebung in meinem Gesichte wahrgenommen? Hatte ich etwa, während der Zorn in mir sich abspielte, einen Spiegel zur Hand? Und wenn nicht, wie ist jenes Wissen bei mir zustande gekommen? Daß ich, während ich zornig bin, zugleich unmittelbar die Gebärde des Zornes d. h. jene Verschiebung in den Linien und Formen meines Gesichtes sehe, dies ist doch ausgeschlossen.

Vielleicht erwidert man darauf: Während ich zornig bin, »sehe« ich freilich nicht die Gebärde des Zornes, aber ich empfinde sie d. h. ich habe die entsprechenden Muskel- und Hautempfindungen. Nun so wird es wohl sein. Aber wenn ich nun die Gebärde des Zornes bei einem anderen sehe und daraus angeblich das Dasein der Gemütsbewegung des Zornes in dem anderen erschließe, so ziehe ich diesen Schluß doch nicht, weil ich bei dem anderen gleichartige Muskel- und Hautempfindungen »sehe«, wie ich sie damals hatte, als ich Zorn fühlte. Die Muskel- und Hautempfindungen kann ich eben nun einmal nicht »sehen«. Sondern, was ich sehe, oder allgemeiner gesagt, was meine sinnliche Wahrnehmung mir gibt, das ist einzig das Gesichtsbild oder das optische Bild der Verschiebungen des Gesichtes; es ist die Gebärde, sofern sie optisch wahrnehmbar ist. Und mag ich nun, indem ich Zorn fühlte, noch so gewiß ein Muskel- und Tastbild meiner Gebärde gewonnen haben, so tut doch dies hier gar nichts zur Sache. Ich müßte ein Gesichtsbild der eigenen Gebärde gewonnen haben und müßte den Zusammenhang zwischen diesem Gesichtsbilde der Gebärde und meinem Zorn auf Grund der Wahrnehmung festgestellt haben, wenn ich daraus, daß ich das Gesichtsbild der fremden Gebärde gewinne, auf den zugrunde liegenden Affekt des Zornes schließen sollte.

Trotzdem habe ich tatsächlich, wenn ich zornig bin, ein Bewußtsein einer bestimmten sichtbaren Veränderung in den Zügen meines eigenen Gesichtes. Ich habe eine mehr oder minder deut-

liche Gesichtsvorstellung von der Gebärde. Aber dies Gesichtsbild kann ich nun eben nicht gewonnen haben aus der Beobachtung meines Gesichtes. Also bleibt nur übrig, daß ich es gewonnen habe aus der Beobachtung fremder Gesichter.

Und damit kehrt sich die Behauptung, ich erschließe nach Analogie meiner selbst, daß der fremden Gebärde ein bestimmtes inneres Erlebnis zugrunde liege, in gewissem Sinne um, oder kehrt sich in ihr Gegenteil. Nicht nach Analogie meiner beurteile ich die fremde Gebärde, sondern nach Analogie der fremden Gebärde beurteile ich vielmehr die eigene. D. h. das erste ist, daß ich in die Gebärde des anderen eine bestimmte Gemütsbewegung, in unserem Falle den Zorn, hineinlege. Aus der Beobachtung des anderen gewinne ich zunächst das Bewußtsein eines Zusammenhanges zwischen einer bestimmten sichtbaren Gebärde und einem bestimmten inneren Erlebnis. Und diesen Zusammenhang übertrage ich dann auf mich d. h. ich hefte in meinen Gedanken dem entsprechenden eigenen inneren Erlebnis eine ebensolche sichtbare Gebärde an, wie ich sie bei meiner Wahrnehmung der fremden Gebärde in diese hinein gelegt habe. Kurz ich weiß davon, daß mein Zorn und die bestimmte Veränderung in meinem Gesichte zu einander gehören, weil ich weiß, daß zur Gebärde des anderen der Zorn des anderen hinzugehört; und nicht etwa umgekehrt.

Gehen wir aber weiter. Gesetzt, das Unbegreifliche wäre geschehen, d. h. ich habe, während ich mich zornig fühlte, die Verschiebung der Züge meines Gesichtes gesehen, die dabei sich ergab. Nun, sagt man, schließe ich von mir auf »andere Individuen«.

Hier fällt zunächst die Wendung »auf andere Individuen« auf. Woher weiß ich denn von diesen anderen Individuen? Wie ich dazu komme von anderen Individuen zu reden, das ist ja doch hier eben die Frage. Wie kann ich dann das Dasein anderer Individuen bereits voraussetzen?

In Wahrheit verhält sich die Sache doch so: Ich sehe Körper und Zustände der Körper und Veränderungen an ihnen. Diese Körper sind für mein Bewußtsein nicht etwa von vornherein menschliche Körper. Wiederum sollen sie ja dazu erst auf Grund des Analogieschlusses werden. Sondern sie sind irgendwelche eigenartig geformte physische Dinge. Um einen Schluß von einem bestimmt gearteten

physischen Dinge auf ein ähnlich beschaffenes physisches Ding also handelt es sich hier. Durch diesen Schluß soll für mich das fremde Individuum erst zustande kommen.

Genauer gesagt, ist, wenn wir versuchsweise zugeben, daß ich die Verschiebung in den Zügen »meines Gesichts« sah, während ich Zorn fühlte, der Sachverhalt der: Ich fühlte Zorn und sah gleichzeitig an einer Stelle der physischen Welt, die ich »meinen« Körper nenne, eine Veränderung. Und jetzt sehe ich eine gleichartige Veränderung an einer ähnlich gearteten Stelle der physischen Welt. Oder allgemeiner gesagt: Ich sah ein Vorkommnis a an einer bestimmten Stelle A der physischen Welt, nämlich derjenigen, die ich meinen Körper nenne. Und dies Vorkommnis a fand statt, als ich ein Gefühl des Zornes hatte.

Dazu wollen wir gleich hinzufügen: Dies geschah mehrere Male oder geschah immer wieder.

Und nun bemerke ich ein dem a gleichartiges Vorkommnis b an einer anderen dem A gleichartig beschaffenen Stelle B der physischen Welt.

Was nun ist hiervon die Folge? Zunächst wird oder muß man sagen: Vermöge des Umstandes, daß ich öfter oder immer wieder gleichzeitig mit der Wahrnehmung des a das Gefühl des Zornes hatte, knüpfte sich eine immer festere Assoziation zwischen a und diesem Gefühl.

Was aber ergibt sich daraus, wenn ich nun das dem a gleichartige b sehe?

Darauf lautet die Antwort: Zunächst lediglich dies, daß jetzt bei Gelegenheit der Wahrnehmung des Vorkommnisses b die Vorstellung meines Zornes sich einstellt. Ich sage die Vorstellung meines Zornes; nicht etwa die Vorstellung des Zornes eines anderen. Der andere soll ja, ich wiederhole, für mein Bewußtsein erst entstehen. Ehe dies geschehen ist, weiß ich von ihm nichts.

Man achte hier genau auf die Sachlage. Mein Gefühl des Zornes, oder der Zorn, in dem ich mich zornig fühlte, hat sich an das a geknüpft. Nicht etwa der Zorn eines anderen. Auch nicht »Zorn überhaupt«. Dergleichen gibt es nicht, jedenfalls nicht für mein Bewußtsein. Zorn ist für mich notwendig mein Zorn oder Zorn eines anderen, kurz Zorn eines fühlenden oder sich fühlenden Ich. In

dem Zorn liegt als ein unabtrennbares Moment dies, daß er von »jemand«, d. h. eben einem Ich, als sein Zorn gefühlt wird. »Zorn« heißt: Sich zornig fühlen eines Ich. Zorn für sich ohne ein solches darin sich fühlendes Ich ist ein vollkommen leeres Wort, nichts irgend Vorstellbares oder Denkbare.

Aber von Zorn eines andern weiß ich, wie gesagt, nichts. Die Vorstellung des andern, des von mir verschiedenen Ich, soll ja erst entstehen.

In jedem Falle bleibt es dabei, daß an das Vorkommnis a mein Zorn, und sonst absolut nichts, durch Erfahrung sich geknüpft hat. Und ich hoffe, jedermann ist sich darüber klar, daß mein Zorn etwas anderes ist als der Zorn eines andern. Und demgemäß kann die Wahrnehmung des Vorkommnisses b schlechterdings nur die Vorstellung meines Zornes reproduzieren. Ich kann schlechterdings nur an meinen Zorn, den ich bei Gelegenheit eines solchen Vorkommnisses gefühlt habe, dadurch erinnert werden.

Daran kann sich dann allerdings ein weiteres knüpfen. Genauer, man kann meinen, daß es sich daran natürlicherweise knüpfe. Was ich meine ist dies: Ich erwarte jetzt vielleicht wiederum Zorn zu fühlen. Wenn nun aber dies Gefühl nicht eintritt? Wenn also die Erwartung sich nicht bestätigt? Nun dann habe ich zunächst eben das Gefühl der enttäuschten Erwartung.

Und das Urteil, zu dem mich diese enttäuschte Erwartung zu führen vermag, kann zunächst nur darin bestehen, daß ich, vielleicht mit Verwunderung, sage: »Hier findet eine Veränderung statt durchaus gleichartig derjenigen, bei deren Gelegenheit ich mich zornig fühlte; diesmal aber ist es nichts mit diesem Zorn. Es scheint also beides vorzukommen, daß die Veränderung von einem solchen Gefühl begleitet ist, und daß sie ohne ein solches sie begleitendes Gefühl eintritt«. Und vielleicht füge ich hinzu: »Dies ist am Ende darum nicht so sehr verwunderlich, weil doch das b nicht absolut dem a gleicht, weil es zum allermindesten von dem a dadurch sich unterscheidet, daß es an einer ganz andern Stelle der physischen Welt vorkommt.

Analoge Fälle.

So, sage ich, wird es sich in diesem Falle verhalten. Ich sage dies, weil es sich in anderen, einigermaßen damit vergleichbaren

Fällen zweifellos so verhält. Ich sah etwa einen Körper von bestimmten sichtbaren Eigenschaften, z. B. einen Ofen, vor mir, und hatte gleichzeitig die Empfindung der Wärme, etwa an meiner Hand. Dies wiederholte sich mehrere Male. Dann sind die Gesichtswahrnehmung des so beschaffenen Körpers und die Empfindung der Wärme zweifellos miteinander assoziiert. Und nun begegne mir ein gleichartiger Körper an einer anderen Stelle des Raumes. Dann werde ich gewiß dadurch an meine Wärmeempfindung erinnert werden. Und ich werde dieselbe vielleicht, falls ich nämlich in diesem Punkte noch nicht durch die Erfahrung gewitzigt bin, wiederum erwarten. Aber gesetzt, ich empfinde tatsächlich nicht wiederum Wärme, so werde ich daraus nicht schließen: Die Wärmeempfindung ist doch da, nur nicht als meine Wärmeempfindung. Sondern ich werde einfach sagen: Es kommt offenbar beides vor, daß ich, wenn ein solches Ding sich an einer bestimmten Stelle befindet, Wärme empfinde, und daß ich, wenn ein ebensolches Ding sich an einer anderen Stelle befindet, keine Wärme empfinde. Mit anderen Worten: ich werde von jetzt an zwischen den beiden Möglichkeiten, daß zu einem solchen Ding eine Wärmeempfindung gehört, und daß keine solche dazu gehört, scheiden. — Ich betone, daß es sich hierbei um die Wärmeempfindung, nicht um die physikalische Tatsache der Wärme handelt, genau so wie es sich in unserem Falle um das Gefühl des Zornes handelt, nicht um einen Zorn als physikalische Tatsache, dergleichen es bekanntlich nicht gibt.

Oder ein anderes einfaches Beispiel, das vielleicht noch überzeugender ist. Angenommen, ich war einmal in einer bestimmten Gemütsverfassung oder Stimmung; und während ich in derselben mich befand, nahm ich irgendwelches physische Vorkommnis wahr. Ich sah etwa einen Vogel in auffallender Weise fliegen oder hörte ein fremdartiges Geräusch oder hatte eine bestimmte Geruchsempfindung. Sehe ich nun ein andermal wiederum einen solchen Vogelflug oder höre ein gleiches Geräusch oder habe dieselbe Geruchsempfindung, so werde ich dadurch an meine ehemalige Stimmung erinnert oder kann daran erinnert werden. Aber es ist keine Rede davon, daß ich etwa schließe, weil jetzt wiederum der Vogelflug, das Geräusch, der Geruch in der Welt vorkomme, den ich damals wahrnahm, als ich in jener Stimmung mich befand,

darum müsse auch jetzt wiederum eine solche oder eine ähnliche Stimmung in der Welt vorkommen. Geschweige, daß ich sage, da, wo ich den Vogelflug sehe, das Geräusch höre, den Geruch rieche, müsse diese Stimmung als Stimmung eines von mir verschiedenen Individuums vorkommen.

Und gesetzt, ich hätte dergleichen mehrfach erlebt, d. h. mehrfach, während ich in derselben Stimmung war, den gleichen Vogelflug beobachtet usw., so würde dies nur die Folge haben, daß ich bei erneuter Wahrnehmung des Vogelflugs lebhafter und schließlich vielleicht aufs lebhafteste an meine ehemalige Stimmung erinnert würde. Vielleicht auch würde ich mich wundern, daß ich jetzt, wo ich den gleichen Vorgang in der Körperwelt wahrnehme, nicht in der Stimmung mich befinde, in der ich in so vielen vorangehenden Fällen mich befand. Vielleicht würde ich sogar auf Grund der Wiederkehr der Wahrnehmung des Vogelflugs erwarten, daß die ehemalige Stimmung in mir wiederum sich einstelle. Aber auch jetzt wäre ich weit entfernt davon, eine solche Stimmung außerhalb meiner selbst anzunehmen, kurz ich wäre weit entfernt von einem Analogieschluß von der Art, wie ich ihn in dem hier in Rede stehenden Fall vollziehen soll. Analogieschlüsse sind eben nun einmal nicht die einfache Sache, die sie denen zu sein scheinen, die in unserer Frage von einem Analogieschluß reden.

Das Problem.

Gesetzt nun aber, dieser Analogieschluß wäre geschehen, oder gesetzt dieser große Schritt von der Erinnerung an meinen Zorn, oder auch von der Erwartung, daß in mir wiederum das Gefühl des Zornes auftauche, das ehemals in mir lebendig war, als ich die Veränderung in den Zügen meines Gesichtes wahrnahm, zu einem solchen Schluß wäre von mir, wiederum unbegreiflicherweise, getan. Es sei also in mir das Bewußtsein entstanden, es existiere jetzt, wo ich tatsächlich keinen Zorn fühle, also vom Zorn unmittelbar gar nichts weiß, doch irgend wo außer mir im Zusammenhange der Wirklichkeit etwas wie Zorn. Nun dann habe ich etwas gewonnen, worum es sich in diesem Zusammenhang gar nicht handelt.

Nicht dies ist ja hier die Frage, wie ich dazu komme, irgendwo Zorn als vorhanden anzusehen, weil ich irgendwo eine bestimmte

Veränderung in der Körperwelt wahrnehme, sondern wie es zugehe, daß ich einen von mir verschiedenen zornigen Menschen statuiere, daß ich Zorn statuiere, da wo ich das Vorkommnis b, die Veränderung in den Zügen eines Gesichtes, sehe.

Dabei ist aber wohl dieses »da wo« zu beachten. Wenn ich Zorn fühle, so fühle ich denselben zunächst »in« mir. Und dies heißt nicht, ich fühle ihn an einer räumlichen Stelle der sichtbaren Welt, fühle ihn etwa gar da, wo ich gleichzeitig die »Gebärde« des Zornes sehe, fühle ihn also an einer Stelle der Oberfläche meines Gesichtes. Sondern ich fühle ihn an der unräumlichen Stelle der Welt, die ich »mich selbst« nenne. Und so denke ich auch den Zorn, den ich in einem anderen vorhanden denke, nicht räumlich irgendwo, etwa in der wahrgenommenen Gebärde sitzend, sondern ich meine auch hier mit dem »Ort«, an welchem der Zorn für mein Bewußtsein sich befindet, eine unräumliche Stelle in der Welt. Ich meine damit die unräumliche Stelle, die ich mit keinem anderen Namen bezeichnen kann als mit dem Namen eines von mir unterschiedenen fremden Ich.

Aber dies fremde Ich ist für mich in eigentümlich unräumlicher Weise an die fremde Gebärde gebunden. Es ist dies in der Weise, die ich eben damit bezeichne, daß ich die fremde Gebärde als eine »Gebärde«, allgemeiner gesagt, als eine Ausdrucksbewegung, in unserem Falle des Zornes, bezeichne.

Dies Gebundensein aber nun ist durchaus eigener Art. Ich charakterisiere dasselbe damit, daß ich sage, die Gebärde »drücke« den Zorn »aus«, es »liege« in ihr der Zorn, es »gebe« sich Zorn darin »kund«. In keinem anderen Sinne, als dem hiermit angegebenen, d. h. lediglich als durch die Gebärde kundgegeben, darin sich äußernd, dadurch ausgedrückt, ist der Zorn »da, wo« ich die Gebärde sehe.

Soll ich aber zu diesem Bewußtsein auf dem Wege eines Analogieschlusses gelangen, soll ich nach Analogie meiner selbst schließen, in einer fremden Gebärde komme, ebenso wie in der an meinem Körper wahrgenommenen, Zorn zum »Ausdruck«, dann ist zunächst vorausgesetzt, daß ich weiß, der Zorn, den ich selbst fühle, komme in der an mir selbst wahrgenommenen Gebärde zum »Ausdruck«. Oder genauer gesagt, daß ich weiß, der körperliche Vorgang in der sichtbaren Welt, den ich wahrnehme, in dem ich mich

zornig fühle, finde nicht nur mit diesem Zorngefühl gleichzeitig statt, sondern sei der Ausdruck dieses Zornes; der Zorn »liege« darin in diesem Sinne, oder gebe darin sich kund oder äußere sich darin.

Dies Bewußtsein aber ergibt sich keineswegs ohne weiteres aus der Tatsache oder ist keineswegs identisch mit der Tatsache, daß ich, indem ich Zorn fühle, gleichzeitig die Gebärde des Zornes an meinem Körper wahrnehme. Es liegt, umgekehrt gesagt, in der letzteren Tatsache noch ganz und gar nichts von der eigentümlichen Einheit oder inneren Beziehung zwischen dem Zorn und der Gebärde des Zornes, welche diese zu einer der inneren Gemütsregung zugehörigen »Gebärde«, d. h. zur Ausdrucksbewegung, macht.

Betonen wir aber noch besonders den Unterschied zwischen dieser eigenartigen Einheit von Zorn und Gebärde des Zornes einerseits, und beliebiger erfahrungsgemäßer Zusammengehörigkeit andererseits. Erfahrung sagt mir etwa, daß zum Rauch das Feuer gehöre. Sie sagt mir, wenn ich einen Stein sehe, zu den sichtbaren Eigenschaften desselben gehöre eine bestimmte Härte oder Schwere. Aber mag zum Rauch noch so sehr das Feuer gehören, so »liegt« doch nicht im Rauche das Feuer, so wie der Zorn in der Gebärde des Zornes »liegt«. Der Rauch »drückt« nicht das Feuer aus oder ist nicht Ausdruck desselben. Er äußert sich nicht im Feuer und das Feuer nicht in ihm, in dem Sinne, in dem in der Gebärde der Zorn sich äußert. Und ebenso: Mag zu den sichtbaren Qualitäten des Steines, seiner Form, Farbe, Körnigkeit usw. noch so sehr und noch so »innig« die bestimmte Härte oder Schwere gehören, so »liegt« doch wiederum in diesen sichtbaren Eigenschaften nicht die Härte oder Schwere oder kommt darin zum »Ausdruck« oder äußert sich darin oder gibt sich darin kund. Die Härte und Schwere ist gewiß mit den sichtbaren Eigenschaften des Steines oder mit dem, was den Stein für das Auge konstituiert, notwendig zusammen. Aber von diesem notwendigen Zusammensein ist eben jenes »Liegen«, »Sich-ausdrücken«, »Sich-äußern«, »Sich-kundgeben«, eine absolut verschiedene Sache.

Oder um zum Überfluß noch ein weiteres Beispiel anzuführen: Zu einer bestimmten Mischung chemischer Stoffe gehöre erfahrungsgemäß eine bestimmte chemische Reaktion, etwa eine solche, die

mit einer Explosion verbunden ist. Dies heißt doch niemals, daß in der Mischung der Stoffe die chemische Reaktion oder die Explosion »liege«, daß letztere darin zum Ausdruck komme, in dem Sinne, in dem in einer Gebärde Zorn oder ein andermal Trauer usw. liegt oder darin zum Ausdruck kommt. Sondern es ist auch hier wiederum völlig deutlich: dies Liegen, Zumausdruckkommen, ist etwas von solcher beliebigen erfahrungsgemäßen Zusammengehörigkeit durchaus Verschiedenes. Es ist eine Sache von vollkommen eigener Art.

Darnach nun müßte, wenn das Bewußtsein von dem in der sinnlichen Erscheinung liegenden Bewußtseinsleben — wofür der Zorn nur ein zufälliges Beispiel war — auf einem Analogieschluß beruhen sollte, dieser Analogieschluß gleichfalls ein solcher von eigener Art sein, ein ganz anderer als derjenige, der bisher diskutiert wurde. Nicht das Dasein eines Gefühles, allgemeiner gesagt, eines Bewußtseinslebens oder eines Psychischen, außerhalb des Psychischen oder neben dem Psychischen, das ich in mir erlebe, von dem allein also ich zunächst Kenntnis habe, und nicht eine »Zugehörigkeit« eines solchen Psychischen zu dem fremden Körper bzw. den an ihm stattfindenden Vorgängen, z. B. einer Gebärde, wäre jetzt das zu Erschließende. Sondern der Sinn dieses Schlusses müßte folgendermaßen näher bestimmt werden: Indem das Psychische, etwa, um bei unserem Beispiel zu bleiben, der Zorn, in mir stattfindet, erlebe ich zugleich als Äußerung desselben, als etwas, worin das innere Erlebnis sich ausdrückt, oder worin ich dasselbe kundgebe, die Gebärde. Und wenn ich nun eine ebensolche Gebärde irgendwo an einer anderen Stelle der Wirklichkeit, d. h. der physischen Welt, sehe, so schließe ich, daß auch darin ein gleichartiges inneres Erlebnis in gleichem Sinne des Wortes sich ausdrückt oder von einem Ich kundgegeben wird.

Unmöglichkeit des Analogieschlusses.

Aber auch der so genauer bestimmte Analogieschluß ist ein Ding der Unmöglichkeit. Und zwar aus den oben schon angegebenen Gründen. Einmal kann auch jetzt aus der Wahrnehmung der fremden Lebensäußerung zunächst nur dies für mein Bewußtsein sich ergeben, daß das innere Erlebnis, das bei mir in einer solchen Lebensäußerung sich äußerte oder das ich darin kundgab, reproduziert

wird. Es entsteht in mir mit anderen Worten eine Erinnerung an mein Erlebnis und meine Kundgabe desselben in einer solchen Gebärde. Und des weiteren entsteht in mir vielleicht die obzwar vermutlich vergebliche Erwartung, daß ich wiederum das Erlebnis in mir finden und kundgeben werde. Aus der Enttäuschung der Erwartung aber resultiert zunächst nichts anderes als der resignierte Gedanke, es komme eben, soviel ich jetzt wisse, die Gebärde auch vor, ohne daß darin ich mich oder ein inneres Erlebnis äußere oder kundgebe; sie komme also auch als nackte Tatsache vor, so wie ja tatsächlich allerlei Bewegungen in der Welt vorkommen, die, meinen Ausdrucksbewegungen vergleichbar, dennoch nicht als Ausdrucksbewegungen von mir angesehen werden, aus dem einfachen Grunde, weil ich trotz jener Vergleichbarkeit nicht glaube, daß in ihnen ein Ich sich ausdrückt oder ein inneres Erlebnis sich kundgibt.

Dagegen ist auch hier ein weiter Weg von der in der Erfahrung entstandenen »Assoziation«, d. h. es ist ein weiter Weg von der »Assoziation« zwischen der Gebärde und dem darin sich äussernden eigenen Erlebnis, der Gebärde meines Zornes etwa und meinem darin sich äussernden Zorn oder meiner Äußerung des Zornes, bis zum Bewußtsein, ein anderer äußere in der Gebärde, in der ich mich nicht äußere, sich oder sein Inneres. Vielmehr es besteht hier eine Lücke, die durch das im übrigen sehr gefällige Wort »Analogieschluß« ausfüllen zu wollen, eine sonderbare Illusion ist.

Betonen wir noch besonders das allgemeine Wesen des Analogieschlusses. Gesetzt ich habe Rauch gesehen, und zusammen mit dem Rauch, oder ihm vorangehend Feuer. Und nun sehe ich wiederum Rauch. Dann denke ich zu diesem zweiten Rauch vermögend eines Analogieschlusses das ehemals gleichzeitig wahrgenommene Feuer hinzu. Ich denke also bei einer neuen Gelegenheit das, was ich ehemals vorfand, zum zweiten Male. Und nun nehmen wir an, es solle in unserem Falle ein gleichartiger Analogieschluß gezogen werden. Dies würde heißen, ich erlebte, indem ich eine Lebensäußerung, eine Geberde etwa, wahrnahm, mich als zornig, traurig usw. Ich fand im Zusammenhang mit der Geberde meinen Zorn oder meine Trauer vor. Und nun sehe ich die Lebensäußerung oder ein gleichartiges Geschehnis in der physischen Welt anderswo von neuem. Dann könnte der Analogieschluß nur den Sinn haben: ich denke

meinen Zorn oder meine Trauer ein zweites Mal, d. h. ich denke wiederum mich als zornig oder traurig. Ich denke das ehemals Vorgefundene, und das ist ja meine Trauer oder mein Zorn, als jetzt wiederum vorhanden. Kurz ich verdopple mich oder mein Bewußtseinserlebnis in meinen Gedanken. Dann und nur dann könnte in Wahrheit von einem Analogieschluß die Rede sein.

Ein solcher sagt allgemein, daß ich darum, weil ich zusammen mit einem A ein B vorfand, nun auch in einem neuen Falle, wo ich A wiederum vorfinde, eben das ehemals vorgefundene B, und nicht etwa ein davon charakteristisch verschiedenes B₁, als existierend denke. Was ich aber in unserem Falle ehemals vorfand, ist zweifellos meine Trauer oder mein Zorn, kurz ich selbst, nicht etwa ein anderer, oder auch Trauer oder Zorn oder ein Ich überhaupt. In unserm Falle aber soll in dem Analogieschluß von einem B auf ein davon charakteristisch verschiedenes B₁ geschlossen werden. D. h. ich soll nicht meine Trauer oder meinen Zorn, kurz mich, noch einmal denken, sondern ich soll etwas absolut anderes denken, nämlich an Stelle meiner und an Stelle meiner Trauer oder meines Zornes einen andern und den Zorn oder die Trauer eines andern, ich soll mich, das absolute Subjekt, vermöge dieses angeblichen Analogieschlusses vertauschen gegen etwas, das für mich Objekt und nur Objekt ist, ich soll diesen völlig neuen Gedanken eines Ich, das nicht ich, sondern von mir absolut verschieden ist, vollziehen. Man braucht, so scheint mir, nur hierauf aufmerksam zu werden, um den Widerspruch zu sehen, der darin liegt, daß hier von einem Analogieschlusse und überhaupt von Analogie geredet wird.

Dazu kann endlich hinzugefügt werden: Gesetzt ich mühe mich bei jenem zweiten Rauch das dazugehörige Feuer zu entdecken, und es gelingt mir dies in keiner Weise, d. h. ich finde trotz aller Bemühungen das Feuer tatsächlich nicht vor, dann wäre mein Analogieschluß für mein Bewußtsein widerlegt. Ich würde mir sagen, dieser Rauch also bedeutet nicht das Vorhandensein des Feuers. In unserem Falle nun verhält es sich so, daß ich zweifellos meinen Zorn oder meine Trauer, wenn ich die fremde Lebensäußerung sehe, in der Regel nicht wiederum vorfinde; und einen anderen Zorn und eine andere Trauer, als die meinigen kann ich erst recht nicht vorfinden. Auch daraus nun könnte sich nur die Einsicht ergeben:

also gehört zu dieser Lebensäußerung keine Trauer und kein Zorn. — Damit wäre freilich die Lebensäußerung für mich auch keine Lebensäußerung mehr, sondern sie wäre für mich einfach eine merkwürdige Tatsache.

Wie man sieht, liegt hier aller Nachdruck darauf, daß ich nur meinen Zorn oder meine Trauer, kurz mich, bei Gelegenheit meiner Lebensäußerung »vorfand«. Dies heißt aber insbesondere auch, daß ich nicht etwa Trauer oder Zorn, kurz ein Ich überhaupt vorfand. Gesetzt man wendet die Sache so, man sagt also, was ich damals vorfand, war »Trauer oder Zorn«, kurz »ein« Ich, man ersetzt also im Widerspruch mit den Tatsachen »mich« durch »ein« Ich, dann freilich könnte am Ende von einem Analogieschluß die Rede sein. Derselbe wäre ein Schluß von »einem« Ich auf »ein anderes« Ich, wie in jenem des Vergleichs wegen angezogenen Fall der Schluß als ein Schluß von »einem« Feuer auf »ein anderes« Feuer sich darstellt. Aber damit wäre genau dasjenige vorausgesetzt, was aus dem Analogieschluß sich ergeben soll. Die ganze Frage, um die es sich hier handelt, kann ja auch so formuliert werden: Wie wird aus »mir«, oder »dem« Ich, das allein ich vorfinde, »ein« Ich? Wie wird aus diesem seiner Natur nach Einzigem, das ich »mich« nenne, die Gattung Ich? Denn ich bin in der Tat ein einziger. »Ein« Ich dagegen ist ein Beispiel einer Gattung. Auf jene Frage aber lautet die Antwort: »ein« Ich oder die Gattung Ich entsteht für mein Bewußtsein, indem mir »der andere«, d. h. das andere Ich gegenübertritt. Und nun lautet die Frage, wie geschieht dies?

Kurz das ganze Reden von einem Analogieschluß ist gänzlich leer. Nicht um Analogie handelt es sich, sondern um den Übergang zu einer vollkommen neuen Tatsache. Die Frage lautet: wie entsteht für mich, der ich zunächst nur von mir weiß, das was ich »den andern« nenne? Wie entsteht für mein Bewußtsein außer mir, dem Subjekte, diese besondere Art von Objekten? Diese Frage aber ist, ebenso wie die Frage nach der Möglichkeit, daß es für mich überhaupt »Objekte« gebe, im Grunde nur in einer Weise beantwortbar. Die Antwort lautet: Es ist nun einmal so; d. h. ich muß hier auf einen Instinkt rekurieren.

Dazu schließlich noch eine allgemeine Bemerkung. Man sagt wohl, all unser Wissen sei entweder begründet oder es sei un-

mittelbar einsichtig. Mit dem letzteren Wissen meint man z. B. das Wissen davon, daß jede Farbe im engeren Sinne, also das Schwarz ausgeschlossen, einen Grad der Helligkeit habe. Man will damit sagen, daß wir eine Farbe nicht denken können, ohne ihr einen Grad der Helligkeit zu geben.

Jene Alternative ist nun aber falsch. Es gibt in Wahrheit eine dritte Möglichkeit. Das ist die, daß ein Wissen oder eine Gewißheit einfach da ist, weder begründbar noch auch »einsichtig«. Es gibt sogar ein dreifaches Wissen oder eine dreifache Gewißheit dieser Art. Das eine Wissen dieser Art ist unser Wissen von der objektiven Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen. Das zweite ist unser Wissen von vergangenen eigenen Bewußtseinslebnissen, deren ich mich erinnere. Und dazu kommt als dritte Art des weder begründbaren noch einsichtigen Wissens das Wissen, das hier in Frage steht. Dies ist das Wissen oder die Gewißheit, daß an bestimmte sinnliche Erscheinungen ein Bewußtseinsleben, gleichartig dem eigenen, allgemein gebunden sei. Wie das erste und das zweite, so ist auch das letzte Wissen einfach da. Dies einfache Dasein bezeichnen wir durch das Wort »instinktiv«.

Ein solches Wissen oder eine solche nur einfach daseiende Gewißheit liegt aller Wirklichkeitserkenntnis zugrunde, das Wissen oder die Gewißheit, die wir an erster und dritter Stelle erwähnten, aller Psychologie, die an zweiter Stelle genannte Gewißheit aller physikalischen Erkenntnis. Es gäbe keine physikalische Erkenntnis ohne den instinktiven Glauben an die objektive Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen. Und ebenso gäbe es keine psychologische Einsicht ohne das Vertrauen auf die Erinnerung und ohne den Glauben an das fremde Bewußtseinsleben. Jede Erkenntnis des Wirklichen basiert somit letzten Endes auf dem Instinkt.

Weiteres gegen den Analogieschluß.

Im übrigen müssen wir vorallem zurückgreifen auf unser obiges erstes Bedenken gegen den »Analogieschluß«, und müssen dies vervollständigen. Ich habe zweifellos ein unmittelbares Bewußtsein davon, daß in meinen eigenen Lebensäußerungen ich mich äußere, daß ich etwa in einer Gebärde ein Inneres z. B. Zorn kundgebe. Ich erlebe die Gebärde oder die körperliche Bewegung, in welcher

die Gebärde besteht, als aus mir oder meinem inneren Zustand hervorgehend. Es besteht mit anderen Worten für mein unmittelbares Bewußtsein das Band zwischen meinem Innern und meinem Körper, wodurch gewisse körperliche Zustände und Veränderungen zu »Lebensäußerungen« werden. Und dies Band nun, könnte man sagen, werde in jenem Analogieschluß mit auf die fremde Lebensäußerung übertragen.

Nun gilt es aber wiederum darauf zu achten, was dies besagen will, »welche« Gebärde, oder was an der Gebärde oder »Lebensäußerung« als Äußerung eines Inneren, oder als aus dem Inneren hervorgehend mir unmittelbar erscheint oder unmittelbar von mir erlebt wird. Hierbei müssen wir insbesondere zweierlei vollkommen scharf unterscheiden, nämlich die sichtbare, und die Muskel- und Tastgebärde, die optisch wahrnehmbare, und die dem optischen Bild entsprechende Gebärde, die nur für den Muskel und Tastsinn existiert, kurz gesagt, die optische und die »kinästhetische« Gebärde oder, wenn man lieber will, die optische und die kinästhetische Seite oder Komponente der Gebärde.

Machen wir aber diesen Unterschied, dann ist deutlich, was allein ich meinen kann, wenn ich sage, wir erleben unmittelbar das Hervorgehen der Gebärde aus dem inneren Erlebnis oder unser Sichäußern darin. Gemeint kann damit nur sein die kinästhetische Gebärde oder die Gebärde, die, oder soweit sie, für den Muskel und Tastsinn besteht. Die Bewegungen zunächst, d. h. die Muskelvorgänge — einschließlich der Sehnen und Gelenkvorgänge — und die darin unmittelbar mitgegebenen Vorgänge in der Haut, erlebe ich unmittelbar als aus inneren Zuständen oder Vorgängen hervorgehend und sich darin äußernd, kundgebend, ausdrückend. In dieser kinästhetischen Gebärde besteht die Gebärde für mein unmittelbares Bewußtsein. Sie besteht in der Ausdrucksbewegung.

Dagegen existiert die gesehene Gebärde oder die Gebärde als optische Erscheinung zunächst für den anderen, d. h. für den draußenstehenden Beobachter, oder sie existiert, soweit sie überhaupt von mir gesehen werden kann, für meine Betrachtung von außen her, in jedem Falle für eine von jenem Erlebnis des Hervorbringens, Äußerns, Kundgebens unabhängige Betrachtung, für eine Betrachtung, in welcher nichts von Hervorgehen aus inneren Erlebnissen oder

von Kundgabe solcher Erlebnisse miterlebt wird. Gewiß gehören, was ich hier die optische und die kinästhetische Gebärde nenne, tatsächlich zusammen. Ich nannte sie ja schon die beiden Seiten oder Komponenten der einen Gebärde. Aber darum sind sie doch in sich selbst durchaus verschieden, ja miteinander unvergleichlich, und werden in völlig voneinander unabhängigen geistigen Akten erfaßt. Indem ich die Muskel- und Tastgebärde empfinde und erfasse, erfasse ich nicht zugleich die optische Gebärde, und umgekehrt, indem ich diese sehe, sehe ich darin nichts von der Muskel- und Tastgebärde. Und damit sagt mir auch die optische Gebärde als solche unmittelbar nichts davon, daß in ihrem Entstehen ein Hervorbringen und Sich-äußern erlebt wird.

Es kann aber auch nicht gesagt werden, daß die Erfahrung die beiden gesondert aufgefaßten Gebärden oder Seiten der einen Gebärde assoziiere, also für mein Bewußtsein aneinanderbinde. Wenn sich bei mir ein inneres Erlebnis in der Muskel- und Tastgebärde äußert, so pflege ich nicht zugleich diese und die zugehörige optische Gebärde zu betrachten. Wir sahen, daß in bestimmten Fällen die Wahrnehmung dieser Gebärde überhaupt unmöglich ist. Um so häufiger sehe ich alle möglichen optischen Gebärden an anderen. Aber dann pflegt gleichzeitig nicht die eigene Empfindung der zugehörigen kinästhetischen Gebärde stattzufinden, sondern es wird gleichzeitig vielleicht eine völlig andersgeartete kinästhetische Gebärde von mir empfunden. Und schließlich kann ich von der eigenen optischen Gebärde, auch dann, wenn ich sie sehe und mit ihr zugleich die kinästhetische Gebärde empfinde, nie das gleiche Bild gewinnen, das die an sich gleiche optische Gebärde anderer mir gewährt. Was aber an meine Wahrnehmung fremder optischer Gebärden die entsprechende kinästhetische Gebärde, und weiterhin das Bewußtsein des Hervorgehens derselben aus einem inneren Erlebnis, binde, das ist hier die eigentliche Frage. Kurz es ist keine Rede davon, daß auf Grund der Erfahrung eine Aneinanderbindung bestimmter optischer und bestimmter kinästhetischer Gebärden zustande komme. Es ist also auch nicht einzusehen, wie die Erfahrung es anfangen sollte, bestimmt geartete optische Gebärden oder »Lebensäußerungen« für mich zu Äußerungen bestimmter psychischer Erlebnisse zu machen.

Die Einfühlung. Der Nachahmungstrieb.

Weil es aber so ist, so bedarf es eines besonderen Momentes, das diese Faktoren zusammenbringt, also sichtbare Gebärden oder Lebensäußerungen für mich zu solchen macht. Da die Erfahrung dies Moment nicht ist, so muß es der »Instinkt« sein.

Wir können aber den Instinkt, der hier in Frage steht, mit einem besonderen Namen bezeichnen. Der Name ist: Instinkt der Einfühlung. Derselbe trägt, wie wir sehen werden, wiederum zwei Seiten an sich oder ist ein Produkt aus zwei Faktoren. Der eine ist der Instinkt oder instinktive Trieb der Lebensäußerung. Der andere ist der Instinkt der Nachahmung.

Der Begriff der Einfühlung ist jetzt zu einem Grundbegriffe vor allem der Ästhetik geworden. Aber er muß auch zu einem psychologischen Grundbegriff werden; und er muß weiterhin der soziologische Grundbegriff werden.

Einfühlung ist aber nicht der Name für irgend einen Schluß, sondern es ist der Name für eine ursprüngliche und nicht weiter zurückführbare, zugleich höchst wunderbare Tatsache, die von jedem Schluß verschieden, ja damit vollkommen unvergleichbar ist. In unserm Falle aber besagt diese Tatsache zunächst dies: Es ist nun einmal so, daß in der Wahrnehmung und Auffassung gewisser sinnlicher Gegenstände, nämlich derjenigen, die wir nachträglich als den Körper eines fremden Individuums oder allgemeiner als die sinnliche Erscheinung eines solchen bezeichnen, daß insbesondere in der Wahrnehmung und Auffassung von Vorgängen oder Veränderungen an dieser sinnlichen Erscheinung, unmittelbar von uns etwas miterfaßt wird, das wir beispielsweise Zorn oder ein andermal Freundlichkeit oder Trauer usw. nennen. Wir erfassen dies unmittelbar in und mit der Erfassung des sinnlich Wahrnehmbaren, dies heißt nicht, wir sehen es oder nehmen es gleichfalls sinnlich wahr. Dies können wir nicht. Zorn, Freundlichkeit, Trauer ist nun einmal nicht sinnlich wahrnehmbar. Sondern was diese Worte bedeuten, wissen wir nur aus uns selbst. Nur in uns können wir dergleichen erleben. Nur als unsere eigenen Erlebnisse also kennen wir dergleichen unmittelbar. Aber eben solche Erlebnisse treten uns nun in fühlbarer Weise entgegen »in« der Erfassung eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers oder seiner Ver-

änderungen. D. h. jenes sinnliche Wahrnehmen und Erfassen und dies Innewerden der nicht sinnlich wahrnehmbaren inneren Erregung geschieht in einem untrennbaren Akte. Beide Erlebnisse sind vereinigt in einem einzigen Erlebnis. Das Erfassen der sinnlichen Erscheinung ist zugleich das Gegenwärtighaben jenes Seelischen, derart, daß das Sinnliche unmittelbar das Nichtsinnliche der Erregung in unserm Innern in sich zu schließen scheint.

Dabei sind doch das sinnlich Wahrnehmbare einerseits und die innere Erregung andererseits nicht nur an sich verschiedene Dinge, sondern sie stammen auch aus verschiedenen Quellen. Der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist der Außenwelt entnommen, die innere Erregung dagegen ist aus mir selbst genommen, aus dem einzigen Quell, aus dem sie genommen sein kann. Sie ist ihrem Ursprung nach gar nichts als eine Weise der Betätigung meiner selbst. Sie ist mit einem Worte ich. Aber eben diese Betätigung meiner, dies Ich, ist für mich an die sinnliche Erscheinung oder das von mir sinnlich Wahrgenommene gebunden, ist mir darin mitgegeben, liegt für mich unmittelbar darin. Damit ist das, was ich aus mir entnehme, oder damit bin ich, objektiviert, und das, was an sich nichts ist als ein Stück Außenwelt, so wie andere Stücke Außenwelt, oder ein Vorkommnis in derselben, ist beseelt. Es ist beseelt worden, indem ich meine Seele in dasselbe hineingelegt habe. Diese wunderbare Tatsache läßt sich, wie schon angedeutet, aus keiner anderen Tatsache ableiten.

Dies hindert doch nicht, daß in ihr verschiedene Momente sich unterscheiden lassen, die wir zugleich auf allgemeinere Begriffe bringen können. Damit erscheinen sie zugleich als Beispiele allgemeinerer Tatsachen. Und diese allgemeineren Tatsachen sind wohlbekannter Natur und von niemandem bestritten.

Indem wir diese Momente unterschieden, wird uns auch erst vollständig deutlich, was in der Wortverbindung gesagt ist, eine Gebärde drücke Zorn u. dergl. aus.

Vergegenwärtigen wir uns aber zuerst möglichst bestimmt, was dieser Ausdruck sagen will. Er sagt nicht, daß zu dem Zorne die Gebärde hinzutritt. Sondern es ist damit gesagt, daß der Zorn die Gebärde ins Dasein ruft, aus sich hervorgehen läßt, oder wie ich schon mehrfach sagte, daß der Zorn sich darin äußert. Nun

dies Sichäußern ist nicht ein bloßes Geschehen. Dies wäre es, wenn es in jenem bloßen Hinzutreten der Gebärde zum Zorn bestünde. Sondern in dem Sichäußern liegt eine Tätigkeit. Diese Tätigkeit erkenne ich z. B. an, wenn ich mich der geläufigen Rede bediene, ich »mache« ein zorniges Gesicht. Im übrigen liegt aber auch schon in dem Sichäußern, noch deutlicher in dem Kundgeben deutlich die »Tätigkeit«. Doch ist dabei gleich zu beachten, daß es sich hier nicht um eine Tätigkeit handelt, in dem Sinne, daß ich mir vornehme etwas zu tun und nun mein Vorhaben ausführe, also nicht um eine bewußte Willenstätigkeit, sondern um eine instinktive oder blinde Triebtätigkeit.

Diese Tätigkeit ist wie jede Tätigkeit, die diesen Namen verdient, ein unmittelbares Bewußtseinserlebnis. So erlebe ich mich unmittelbar als tätig, wenn ich ein zorniges Gesicht mache.

Zugleich aber erlebe ich diese meine Tätigkeit als hervorgehend aus dem Zorn. Auch dies schon liegt in der Wendung, ich äußere meinen Zorn. Damit bezeichne ich eine Tätigkeit, die aus dem Zorn hervorgehend auf die Gebärde abzielt und in der Hervorbringung derselben sich vollendet.

Eine solche Tätigkeit liegt nun aber nicht nur in meiner Äußerung des Zornes, sondern sie liegt für mein Bewußtsein auch in der an einem anderen wahrgenommenen Zornesgebärde, wie ich deutlich dadurch zu erkennen gebe, daß ich auch von einem anderen sage, daß er ein zorniges Gesicht »mache«, wenn er zornig ist. Und auch diese Tätigkeit geht für mein Bewußtsein hervor aus dem Zorne.

Wie nun, so fragen wir zuerst, kann in der Zornesgebärde des anderen eine die Gebärde hervorbringende Tätigkeit für mein Bewußtsein liegen? Offenbar gilt, was ich oben von dem Zorne sagte, auch von dieser Tätigkeit, d. h. ich sehe die Tätigkeit nicht, noch nehme ich sie sonst irgendwie sinnlich wahr, sondern ich erlebe sie nur in mir und kann sie nur in mir erleben. Meine Tätigkeit also erlebe ich unmittelbar in der Wahrnehmung der Gebärde des anderen.

Aber wie nun kann ich eine eigene Tätigkeit in der Wahrnehmung eines von mir verschiedenen Gegenstandes, eines Vorganges in der Außenwelt, finden? Die Antwort hierauf ergibt sich aus Erlebnissen, die wir alle aufs genaueste kennen.

Es gibt so etwas wie einen Trieb der Nachahmung. Niemand leugnet die Existenz desselben. Nehmen wir dafür ein triviales und vielleicht uns persönlich nicht allzunahe liegendes Beispiel. Ich sehe jemand gähnen d. h. ich sehe an seinem Körper einen bestimmten hier nicht näher zu beschreibenden Vorgang geschehen. Und nun entsteht in mir unbegreiflicherweise eine Tendenz, selbst zu gähnen d. h. die entsprechenden Muskelinnervationen hervorzubringen, kurz die innere Tätigkeit zu üben, aus welcher die gleiche Veränderung an meinem Körper hervorgeht. Vielleicht verwirklicht sich an mir diese Tendenz nicht; ich gähne also tatsächlich nicht. Vielleicht weil Anstandsrücksichten mir das Mitgähnen verbieten, und weil ich mich genügend in der Gewalt habe. Vielleicht auch wird die fragliche Tendenz durch entgegengesetzte Tendenzen körperlicher Betätigung aufgehoben oder es wird ihr dadurch das Gleichgewicht gehalten, so daß sie mir gar nicht fühlbar wird. An sich aber d. h. von solchen Gegentendenzen abgesehen besteht die Tendenz dennoch. Es wäre sonst unverständlich, daß andere durch die Wahrnehmung des Gähnens zum tatsächlichen Mitgähnen gebracht werden. Dies kann ja nicht daran liegen, daß diese anderen grundsätzlich anders organisiert sind als ich, sodaß auf sie das wahrgenommene Gähnen einen Einfluß übt, der auf mich gar nicht geschieht. Sondern nur so kann die Sache sich verhalten: wer durch das wahrgenommene Gähnen angesteckt wird, in dem wirken gewisse Hemmungen, die in mir dieser Ansteckung entgegen arbeiten, oder in ihm wirken jene »Gegentendenzen« nicht oder mit geringer Stärke, während in mir diese Hemmungen oder Gegentendenzen stark genug sind, um jene Tendenz des Mitgähnens zu überwinden. Abgesehen aber von solchen Hemmungen oder Gegentendenzen, oder wie ich schon sagte, an sich, muß auch in mir diese Tendenz der Nachahmung sich finden. Und diese Tendenz erlebe ich unmittelbar in und mit der Wahrnehmung des fremden Gähnens. Indem ich dasselbe auffasse, oder in dieser Auffassung, erlebe ich die Tendenz zu der Tätigkeit des Gähnens, erlebe ich also die Tätigkeit, nämlich zunächst als eine intendierte, unmittelbar mit.

So nun erlebe ich auch in der Auffassung einer fremden Gebärde die Tendenz der Hervorbringung dieser Gebärde unmittelbar mit. Indem ich in der Gebärde auffassend bin und weile, bin ich

zugleich, ohne daß ich weiß, wie mir geschieht, also instinktiv, auf Hervorbringung dieser Gebärde gerichtet oder tendiere ich darauf. So werde ich also in der fremden Gebärde meiner selbst, als auf die eigene Hervorbringung derselben tendierend, inne. Auch hier wiederum ist damit nicht gesagt, daß ich die Nachahmungsbewegung tatsächlich vollziehe; aber es kann dies recht wohl geschehen, und vor allem wenn die Gebärde eine auffallende ist und ich ihrem Eindruck ganz überlassen bin, so daß entgegenstehende Tendenzen mehr oder minder ausgeschaltet sind, ertappe ich mich leicht auf der tatsächlichen Nachahmung. Und dies besagt auch hier, daß an sich eine solche Tendenz in der Wahrnehmung und Erfassung der Gebärde jederzeit mitgegeben ist; daß ich, indem ich in der Gebärde auffassend bin, immer zugleich darin bin als der auf die eigene Hervorbringung der Gebärde Tendierende.

Der Trieb der Äußerung. Die Sympathie.

Dazu tritt nun aber ein zweites. Neben dem Trieb der Nachahmung steht oder ihm geht voran ein anderer zweifellos in uns vorhandener Trieb. Das ist der Trieb, innerliche Vorgänge z. B. den Zorn kundzugeben. Dies will sagen: fühle ich Zorn, so fühle ich mich durch diesen Zorn getrieben, die Zornesgebärde ins Dasein zu rufen. Und dabei sind der Zorn und dieser Trieb für mein Bewußtsein in keiner Weise geschieden, sondern im Zorn, diesem Affekt, liegt unmittelbar, als ein Stück oder eine Seite desselben, diese Tendenz der Kundgabe, also die Tendenz zur Hervorbringung dieser Gebärde. Und bringe ich dieselbe hervor, übe also die entsprechende Tätigkeit, so ist diese Tätigkeit in ihrer Wurzel mit dem Affekte eins, nichts als ein Moment in dem Affekte selbst.

Und nun vereinigen wir diese beiden Triebe. Wir gehen aber jetzt aus von dem zu zweit genannten Trieb, also dem Trieb der Kundgabe, oder der Äußerung eines Inneren. Ich sehe die fremde Gebärde und erfasse sie geistig oder bin auffassend in ihr. Und indem ich in ihr bin, ist in mir die Tendenz der Hervorbringung dieser Gebärde d. h. die Tendenz zum Vollzug einer bestimmten körperlichen Tätigkeit. Diese Tendenz aber wiederum ist, wie soeben gesagt, eins mit dem Gefühl des Zornes, ist an diesen affektiven Zustand unmittelbar gebunden. Damit ist auch umgekehrt dieser

affektive Zustand an den Trieb der Hervorbringung jenes körperlichen Vorganges gebunden. Dieser Trieb ist in mir, indem er sich regt, nicht nur ein Trieb schlechtweg, sondern er ist der in einem eigenen Affekt des Zornes wurzelnde. Es haftet ihm, nachdem er einmal aus den Zorn heraus entstanden ist, also mit diesem Zorn ein einziges Erlebnis ausgemacht hat, dieser Index an, Äußerung des Zornes, allgemein gesagt, ein Moment an diesem Zorn zu sein.

Und nun »liegt« dieser Affekt in der wahrgenommenen Gebärde, und er liegt für mich notwendig darin. Zunächst liegt in der Gebärde für mich unmittelbar jene Tendenz der Hervorbringung derselben. Aber an dieser haftet auf Grund des vorausgegangenen Erlebens der Affekt, und zwar als etwas sich selbst darin äuerndes. So hat sich also auch durch den Trieb der Nachahmung der Gebärde hindurch der Affekt an die wahrgenommene Gebärde geheftet, und zwar nicht als etwas Hinzukommendes, sondern als etwas unmittelbar Dazu-gehöriges. Der Affekt, sage ich, liegt in der Gebärde. Er liegt aber darin nicht in irgend welchem Sinne, sondern als etwas, das darin sich kundgibt oder äußert. Zugleich müssen wir umgekehrt sagen, er könnte nicht in der wahrgenommenen Gebärde für mein Bewußtsein als etwas darin unmittelbar Mitgegebenes und zugleich darin sich Äuerndes liegen, wenn der beschriebene Sachverhalt nicht eben derjenige wäre, als den ich ihn beschrieben habe d. h. wenn nicht in der wahrgenommenen Gebärde zunächst die Tätigkeit des Hervorbringens dieser Gebärde und weiterhin das Hervorgehen dieser Tätigkeit aus dem Affekt läge. Dies aber ist es eben, was die Gebärde zur Gebärde macht.

Betrachten wir aber jetzt jenes »Liegen« auch noch nach einer anderen Seite hin genauer. Offenbar kann mit dem Satze, daß für mein Bewußtsein in der wahrgenommenen Gebärde ein Affekt liege, zweierlei gesagt sein. Einmal, der Affekt ist in die Gebärde hineingedacht oder als in ihr liegend gedacht, und zum andern, der Affekt wird in der Gebärde erlebt. Nun zunächst findet zweifellos das erste statt. Erinnern wir uns wiederum des oben Gesagten. Ich verspüre, indem ich die Gebärde sehe, vermöge des Nachahmungstriebes die Tendenz, dieselbe ins Dasein zu rufen. Und daran ist der Affekt, den ich naturgemäß in dieser Gebärde äußere, gebunden. Aber diese Bindung besteht erst, nachdem ich einmal den Affekt erlebt und

geäußert habe. Erst indem ich dies tat, hatte ich das einheitliche Erlebnis, den Affekt und darin zugleich die Tendenz der Äußerung derselben. Erst in jenem Erlebnis hat der Trieb, die Gebärde hervorzubringen, den Index gewonnen, aus dem Affekt des Zornes hervorgehender Trieb zu sein; oder hat sich der Affekt als dasjenige, was darin sich äußert, ihm angeheftet. Und erlebe ich jetzt die Tendenz der Äußerung wiederum, aber nicht aus einem eigenen Affekt heraus, sondern auf Grund der Wahrnehmung der Gebärde an einem fremden Körper, dann wird zunächst der Affekt, aus welchem diese Tendenz bei jenem Erlebnis aus mir hervorging, reproduziert. Ein reproduzierter Affekt des Zornes also ist für mich unmittelbar, indem ich die Gebärde des Zornes sehe, in dieser Gebärde mitgegeben. Ein solcher reproduzierter Affekt steckt oder liegt für mich unmittelbar darin. Und dies kann ich auch so ausdrücken: Der Affekt ist von mir in die gesehene Gebärde hinein vorgestellt oder hineingedacht.

Andererseits aber bildete die Tendenz der Äußerung des Affektes damals, als ich den Affekt erlebte und in ihm die Tendenz der Äußerung desselben miterlebte, doch mit dem wirklichen Affekt eine unmittelbare Einheit. In dem wirklich erlebten Zorn habe ich doch ehemals die Tendenz der Äußerung des Zornes miterlebt. Und dies nun macht, daß mit der Wiederkehr der Tendenz der Äußerung des Affektes die Tendenz sich verbindet, den Affekt nicht nur vorzustellen sondern von neuem zu erleben. Es ist, so können wir kurz sagen, indem ich jetzt die Tendenz der Äußerung erlebe, ein Teil jenes ehemaligen Gesamterlebnisses wiederum in mir da. Und darin liegt die Tendenz dieses Teiles, wiederum zum Ganzen zu werden, oder zu ihm sich zu vervollständigen. Sie liegt darin nach einem allgemeinsten psychologischen Gesetz. Es besteht also in mir allerdings, wenn ich eine Gebärde sehe, die Tendenz, den Affekt, aus welchem dieselbe naturgemäß hervorgeht, in mir zu erleben. Und diese Tendenz verwirklicht sich, wenn kein Hindernis besteht. Das Vorstellen des Affektes in der fremden Gebärde oder das Hineindenken desselben in die Gebärde ist dann zum Erleben desselben geworden, zum Mitfühlen, zur Sympathie. Ich erlebe eben die innere Zuständlichkeit, welche ich bei einem anderen sich äußern sehe, in mir. So muß es sein; so gewiß es jene beiden Triebe, der Nach-

ahmung einerseits und der Äußerung einer eigenen innerlichen Zuständlichkeit andererseits, gibt. Dies Miterleben ist aber auch jedermann aufs genaueste bekannt. Ist das Miterlebte eine lustgefärbte innere Erregung in einem andern oder eine lustgefärbte Betätigung desselben, so bezeichnen wir dasselbe als Mitfreude. Ist es unlustgefärbt, so bezeichnen wir es als Mitleid. Solche Mitfreude und solches Mitleid fühlen wir nicht jederzeit, wenn wir die Äußerung der Freude oder des Leides bei anderen wahrnehmen. Aber es kann dies doch immerhin geschehen. Und dies besagt, daß die Bedingungen dafür in uns jederzeit gegeben sind. Und dies wiederum besagt, daß es ein allgemeines psychologisches Gesetz solcher Mitfreude und solches Mitleides, kurz solcher Sympathie gibt. Kommt trotzdem die Sympathie in uns nicht jederzeit zustande, so liegt dies nicht daran, daß dies psychologische Gesetz bald bestände bald nicht, sondern daran, daß Hemmungen oder Gegenteilstendenzen in uns seine Wirkung verhindern oder ablenken können. Nicht daß solche Sympathie vorkommt, ist also eigentlich das zu Erklärende, sondern dies, daß sie von uns mitunter nicht erlebt wird; so wie nicht dies, daß Körper fallen das zu Erklärende ist, sondern dies, daß neben dem Fallen auch das Nichtfallen der Körper vorkommt.

Im übrigen dürfen wir uns aber durch jene Namen Mitfreude und Mitleid nicht täuschen lassen, als ob nur Lust und Unlust, die ein anderer sinnlich kundgibt, von uns miterlebt würden, sondern jene Sympathie oder jene Tendenz des Miterlebens erstreckt sich auf jede innere Betätigung eines anderen, deren Äußerung wir wahrnehmen.

Mit dem Gesagten ist nun ein Doppeltes gewonnen. Einmal wissen wir jetzt, wie es zugeht, daß es überhaupt für mich andere Individuen gibt, oder daß ich von fremden Bewußtseinseinheiten Kenntnis habe. Der Grund, worauf solches Wissen dieser Art beruht, ist die Einfühlung oder ist jenes Zusammenwirken des Triebes der Nachahmung und des Triebes der Äußerung. Zugleich aber wissen wir: mein Wissen von der Weise anderer Individuen innerlich sich zu betätigen ist der Tendenz nach von mir erlebt oder miterlebt oder ist der Tendenz nach eine entsprechende eigene Weise der Betätigung. Dieser letztere Satz gilt, so gewiß jener erstere gilt, d. h. so gewiß mein Wissen von der inneren Betätigung eines anderen seinem Grunde oder seiner Herkunft nach Einfühlung ist und so gewiß in

dieser Einfühlung die Tendenz des Miterlebens unmittelbar eingeschlossen ist.

Ergänzendes.

In diesem Zusammenhang aber kommt es uns zunächst auf jene erste Seite der Einfühlung an, darauf also, daß ich in bestimmte fremde sinnliche Erscheinungen Bewußtseinserlebnisse hineindenke oder darin mit dem geistigen Auge sehe.

Doch ist mit vorstehendem die Frage noch nicht völlig beantwortet, wie für mich fremde Iche zustande kommen. Wir denken nicht nur Bewußtseinsleben in die fremde sinnliche Erscheinung hinein, sondern es erscheint uns dasselbe nun auch unmittelbar, nicht als bloß von uns hineingedacht, sondern als wirklich. Wir glauben an das von uns Gedachte. Diese Tatsache ist besonders zu registrieren. Zugleich ist sie nichts weiter als eine zu registrierende, d. h. eine nicht weiter erklärbare, Tatsache.

Endlich verdient auch der Umstand besondere Beachtung, daß wir nicht nur überhaupt Bewußtseinsleben in den lebenden menschlichen Körper hineindenken, sondern ein einheitliches Bewußtseinsleben, eine Bewußtseinseinheit, d. h. daß jenes Bewußtseinsleben uns erscheint als das Bewußtseinsleben eines einzigen individuellen Ich, daß es in einem solchen sich zusammenfaßt.

In dem einzelnen menschlichen Körper sehen wir trotz aller der Mannigfaltigkeit, die er in sich schließt, ein in sich abgeschlossenes Ganze, einen Komplex des Zusammengehörigen, ein einziges Ding. Und damit geht Hand in Hand, obgleich wir nicht wissen wie, oder warum, daß auch das in ihn hineingedachte Bewußtseinsleben für uns das Bewußtseinsleben eines einzigen Ich ist. Damit ist schon gesagt: Auch diese Tatsache ist eine nicht weiter zurückführbare letzte Tatsache.

Schließlich betone ich noch besonders, daß dies »Hineindenken« mit Räumlichkeit nichts zu tun hat. Es besagt nur: Wir denken das fremde Bewußtseinsleben, und zwar mit instinktiver Notwendigkeit, indem wir die körperliche Erscheinung denkend erfassen, wir tun beides in einem einzigen Akt. Verständlicher wohl wird der Sinn jenes »Hinein«, wenn wir die Sache umkehren und zugleich einen neuen Begriff einführen, und sagen: wir sehen mit dem geistigen

Auge in der körperlichen Erscheinung als seinem »Repräsentanten« oder »Symbol« ein Ich. Damit ist die Beziehung, in welcher für uns das »hineingedachte« Ich zu der körperlichen Erscheinung steht, charakterisiert als die eigentümliche Beziehung des Repräsentierten zu seinem Repräsentanten oder auch des Symbolisierten zu seinem Symbol, als eine eigentümliche »symbolische Relation«.

Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich das Hineindenken des Ich in die körperliche Erscheinung vergleichen mit dem Hineindenken des »Dinges« in jeden räumlichen Komplex des sinnlich Gegebenen. Auch hier dürfen wir sagen: Der Komplex des sinnlich Gegebenen oder der physischen Erscheinungen »repräsentiert« uns ein Ding. Und auch hier besteht die Tatsache, daß der einheitliche Komplex uns »ein«, d. h. ein einziges Ding repräsentiert.

Im übrigen hat die nicht weiter zurückführbare Tatsache, daß wir das in die körperliche Erscheinung hineingedachte Ich für wirklich halten, ihr Seitenstück in der doppelten Tatsache, daß uns das sinnlich Gegebene bzw. das darin gedachte Ding mit ursprünglicher Notwendigkeit als objektiv wirklich erscheint, einerseits, und der Tatsache, daß die Gegenstände der inneren Wahrnehmung bzw. der Erinnerung uns in diesem Lichte erscheinen, andererseits.

Damit habe ich die drei Quellen für unsere Wirklichkeitserkenntnis überhaupt bezeichnet. Sie alle sind letzte Quellen.

43340

r. G. ed.