

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Mensch und die Naturdinge.

Erstes Kapitel: Einleitendes zur Frage der Einfühlung.

Selbstwertgefühle.

Bei den „ästhetischen Formprinzipien“, von welchen unser erster Abschnitt gehandelt hat, war zunächst gedacht an Formen eines Sinnlichen, an die sinnlich wahrgenommene Raumform etwa. Nur gelegentlich war der ästhetische Inhalt, d. h. das in den Formen zum Ausdruck gelangende Leben, mit hereingenommen, oder es wurde ein solches in einzelnen Ausdrücken vorausgesetzt.

Die ästhetischen Formprinzipien sind aber nicht bloße Prinzipien einer sinnlichen Form. Im ästhetischen Objekt ist das Sinnliche jederzeit „Symbol“ eines seelischen Inhaltes; es ist belebt oder beseelt. Dadurch erst wird es zum ästhetischen Objekt und zum Träger eines ästhetischen Wertes.

Und auch dieser Inhalt hat seine Form, und auch darauf beziehen sich die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien. Vielmehr, sie beziehen sich darauf letzten Endes einzig und allein. Sie gewinnen erst in ihrer Anwendung auf dieselben ihren eigentlichen Sinn.

Die erste Frage nun, die wir hier zu stellen haben, lautet, was unter einem solchen „seelischen Inhalt“ zu verstehen sei.

Auch Raumformen, Farben, Töne sind seelische Inhalte, sofern sie von uns wahrgenommen werden. Hieran natürlich denke ich nicht, wenn ich die „seelischen Inhalte“ dem Sinn-

lichen entgegensetze. Sondern gemeint sind Weisen seelischer Lebensbetätigung.

Und auch dies genügt noch nicht. Zwar nicht die wahrgenommenen Raumgebilde, Farben, Töne, wohl aber ihre Wahrnehmungen können seelische Lebensbetätigungen heißen. Sollen die „Lebensbetätigungen“, die hier gemeint sind, davon unterschieden werden, so müssen wir sie genauer bezeichnen als Weisen unseres Tuns, und als Arten, wie wir in dem, was wir erleben, unser eigenes inneres Wesen ausleben.

Raumformen, Farben, Töne sind uns gegeben, sie sind Widerfahrnisse oder Begegnisse. Ihnen steht zunächst mein Tun, oder meine innere Aktivität, als etwas Anderes deutlich gegenüber.

Von den Widerfahrnissen oder Begegnissen sagte ich ehemals, sie seien lustvoll, sofern ihr Erleben eine „Selbstbetätigung“ sei, oder sofern in ihrem „Vollzug“ oder ihrer Apperzeption die Natur der Seele zu ihrem Rechte, zur Geltung, zur Aussprache gelange. Es leuchtet nun ein, daß in meinem Tun, sofern es eben mein Tun ist, mein Wollen und Vollbringen, also nicht mir aufgenötigt, sondern aus mir stammend, allemal meine Natur oder mein Wesen sich ausspricht. Daß dies der Fall ist, dies macht es eben zu meinem Tun, und unterscheidet es von dem mir aufgenötigten Geschehen in mir.

Darum ist mein Tun allemal Grund eines Lustgefühls. Dieses Lustgefühl aber ist, als Gefühl meines Tuns, lustvolles Selbstgefühl, oder kurz, Selbstwertgefühl. Die Lustgefühle, von denen im vorigen Abschnitte die Rede war, sind gegenständliche Lustgefühle; ihnen setze ich jetzt die Selbstwertgefühle als eine andere Gattung entgegen.

Lust an der Aktivität.

Der Satz, „jedes Tun sei in sich Grund des Selbstwertgefühles“, läßt sich umkehren: Jedes Selbstwertgefühl ist im letzten Grunde Gefühl eines Tuns. Ich freue mich auch der Eigenschaften, die ich habe, meiner Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten. Aber diese kann ich gar nicht vorstellen, oder mir innerlich gegenwärtig machen, aufser indem ich sie, sei es auch

nur versuchsweise, und lediglich in Gedanken, sich verwirklichen lasse. Ich weiß, ich habe die Kraft, dies oder jenes zu tun, d. h., ich stelle mir vor, daß ich es tue, und tue es in meinen Gedanken tatsächlich. Ich mache dazu in meinen Gedanken zum mindesten einen Ansatz.

Doch bedarf jener allgemeine Satz, daß alles Tun lustvoll sei, noch eines Zusatzes, der in gewisser Weise zugleich eine Einschränkung ist. Die Höhe der Lust, so sahen wir bei den „gegenständlichen Wertgefühlen“, ist bedingt durch den Grad, in welchem das Lustvolle mich in Anspruch nimmt. Das Objekt der Lust muß eindrucksvoll sein, sein Erleben muß Kraft haben, wenn die Lust Intensität gewinnen soll. Und dazu trat das Andere: Auch die Mannigfaltigkeit, die Differenzierung, ist bedeutsam für die Höhe der Lust.

Diese beiden Momente sind nun auch hier wesentlich. Auch das Selbstwertgefühl wächst mit der Kraft des Tuns oder der Höhe der inneren Aktivität, und es wächst mit dem Reichtum derselben.

Grundbedingung der Lust am Gegenständlichen aber war uns die Einheit. Diese bestimmte sich zunächst als innere Übereinstimmung, und weiterhin als Zusammenschluß in einem Punkt. Entsprechend ist auch die Einstimmigkeit des Tuns in sich selbst, und die Zusammenfassung der inneren Aktivität in Einheitspunkten, die widerspruchslose Unterordnung alles Tuns unter bestimmte einheitliche Ziele, Grundbedingung des Selbstwertgefühls.

Oder, wenn wir das hier Gesagte zusammenfassen: „Alles Selbstwertgefühl ist Lust an der Kraft, dem Reichtume oder der Weite, und an der inneren Freiheit meines Tuns. Dabei besagt die innere Freiheit nichts Anderes als jene Einstimmigkeit und Einheit meines Tuns in sich selbst.“

Das Tun, von dem ich hier rede, ist von mancherlei Art. Es ist etwa mein intellektuelles Tun. Ich freue mich der kraftvollen Tätigkeit meines Denkens, des Vermögens, Vielerlei geistig zu umfassen. Ich fühle mich befriedigt in der Konzentriertheit der geistigen Arbeit, im Zusammengefaßtsein derselben in einem Punkt oder Ziel.

Ein andermal ist mein Tun auf praktische Zwecke gerichtetes Tun. Es ist das Wollen praktischer Zwecke, und das Vollbringen. Auch hier ist die Höhe der Lust gebunden an die Kraft des inneren Tuns, an den Reichtum seiner Inhalte, und die Einstimmigkeit des Tuns mit sich, und seine Zusammenfassung in einheitlichen Zielen.

Schließlich ist mein Tun vielleicht auch nur das Tun, das besteht im Erfassen und Festhalten eines Gegenstandes, die in sich einstimmige, also innerlich freie Zuwendung zu einem Wahrgenommenen oder Vorgestellten, und die freie Wiederabwendung, das aktive Hin- und Hergehen, das Zusammenfassen und Gliedern, das Eindringen, das innerliche Aneignen und Beherrschen.

Hier ist zugleich ersichtlich, wie das Tun mit dem gegenständlichen Erleben zusammengehen kann, und bald mehr, bald minder zusammengehen wird. Ein Objekt, das mir zu teil wird, erfreut mich; zugleich ist erfreulich mein freies Erfassen, Festhalten, oder mein Vermögen dazu, die kraftvolle Hingabe. Es ist auch eine schöne Sache um die Genüßfähigkeit, die eben in solcher Kraft und Freiheit des Erfassens und der Hingabe besteht.

Lust und Passivität.

Der Aktivität scheint die Passivität, dem Tun das Erleiden entgegengesetzt. In der Tat gibt es ein Erleiden, das zum Tun im vollen Gegensatze steht, eine Passivität, die die bloße Negation ist der Aktivität. Aber es gibt auch ein Erleiden anderer Art. Ein Erleiden kann, ohne daß es aufhört, Erleiden zu sein, ein Tun oder eine Aktivität in sich schliessen.

Ein dreifaches Erleiden dieser Art läßt sich unterscheiden. Einmal: Ich leide, aber ich halte im Leiden Stand, ringe dagegen, überwinde es vielleicht schließlich. Hier ist die Aktivität reine, nur eben gegen das Leiden gerichtete Aktivität.

Es gibt aber auch zweitens ein tiefes Erfastsein vom Leiden, eine Fähigkeit des Leidens, in welcher Aktivität liegt. Die Heftigkeit des Leidens kann Schwäche sein, Unfähigkeit,

sich selbst zu behaupten. Davon ist verschieden die Tiefe des Leidens, die nur der Gesunde, Lebendige, kraftvoll Regsame kennt, von welcher der Stumpfe, Träge, der Schwächling nichts weiß. In ihr spricht sich eben diese Gesundheit, Kraft, Regsamkeit aus.

Das Gefühl des Erleidens beruht auf dem Gegensatze zwischen dem, was mir sich aufdrängt, und dem, was meine Natur fordert. Es gewinnt demgemäfs an Heftigkeit mit der eigenen Stärke dessen, was sich mir aufdrängt, oder der Kraft, mit der es sich aufdrängt. Aber es gewinnt zugleich an Tiefe mit der Stärke jener Forderung meiner Natur, also mit der Kraft und Lebendigkeit der Selbstbehauptung oder der Behauptung dessen, worauf meine Natur hinzielt. Darin liegt ein Moment der Aktivität. Und dieses ist es, das in das Erleiden selbst ein fühlbares Moment des Persönlichkeitswertes hineinbringen kann, ein Moment der Kraft und Gröfse.

Und endlich fügen wir das Dritte hinzu: Unter Passivität kann auch verstanden sein das Nachgeben. Dieses Nachgeben ist unerfreulich, wenn es ein blofses Unterliegen oder gar ein Zergehen ist. Es gibt aber auch ein freies, also aktives Nachgeben. Und es gibt ein Nachgeben bis zu einem Punkte, um dann auf diesem Punkte desto fester zu beharren, kurz ein elastisches Nachgeben. Die Eigenart des Elastischen ist es ja, Einwirkungen von aufsen nachzugeben, eben dadurch aber die innere Spannung zu vermehren. Auch in dieser Passivität liegt Aktivität; auch sie ist erfreulich.

Das Gefühl, in welchem das Wertvolle der eigenen Persönlichkeit sich kundgibt, das „Selbstwertgefühl“ also, trägt mancherlei Namen. Wir nennen es, je nachdem das eine oder das andere der oben unterschiedenen Momente überwiegt, Gefühl der Kraft, des inneren Reichtums, der Freiheit. Ein speziellerer Name ist Gefühl des Stolzes. Auch im Gefühl des Zornes steckt etwas von Selbstwertgefühl, obzwar bald mehr, bald minder, je nach der Aktivität des Zornes. Noch mehr gehört hierhin das Gefühl des Trotzes und trotzigem Sichbehauptens.

Objektiviertes Selbstwertgefühl.

Ästhetischer Wert ist nun aber nicht der von mir gefühlte Wert meiner selbst, sondern er ist allemal Wert eines von mir verschiedenen Objektes. Dies hindert nicht, daß das soeben Vorgebrachte unmittelbar Bedeutung hat für die Bestimmung der ästhetischen Werte.

Zunächst ist zu sagen: Eben dasjenige, was ich in mir werte, werte ich auch, und in gleicher Weise, wenn ich es in einem Anderen finde. Wertvoll ist mir alles, was ein fremdes Individium ist, d. h. alles Positive seines Wesens. Und dies heißt: Jede Aktivität und jede Möglichkeit einer solchen, jedesmal nach Maßgabe der in ihr liegenden Kraft, ihres Reichtums und der inneren Einstimmigkeit in sich selbst, und mit dem Ganzen der Persönlichkeit.

Hiermit nun ist die eine Art der „seelischen Inhalte“ bezeichnet, von denen ich eingangs redete. Dazu aber tritt die zweite. Zum Tun oder zur Aktivität tritt das „sich Ausleben“. Wert hat für mich in der fremden Persönlichkeit nicht nur das Tun oder die Aktivität, sondern auch jedes gegenständliche Erlebnis, jedes Widerfahrnis oder Begegnis — nicht als solches, sondern sofern in seinem Erlebtwerden, insbesondere in der Art, wie es erlebt wird, oder wie die fremde Persönlichkeit zu ihm sich stellt, ein Positives in ihr, eine Kraft, ein Reichtum, eine Einstimmigkeit mit sich selbst sich auslebt, zur Geltung, zu ihrem Rechte, zur Aussprache gelangt, bzw. gegen dies gegenständliche Erlebnis reagiert, d. h. sich ihm innerlich entgegensetzt. Wertvoll ist mir nicht nur, was die fremde Persönlichkeit ist, und als was sie in ihrem Tun sich erweist, sondern auch ihre Lust, ihre Freude, jede Art ihres Genusses, sofern darin etwas Positives in ihrem Wesen sich kundgibt. Andererseits nicht minder die Unlust, das Leiden, der Schmerz, soweit auch darin eine Kraft, eine Fähigkeit des Reagierens gegen Störungen, kurz wiederum ein positives Moment der Persönlichkeit zur Aussprache gelangt. — Von letzterem war im Grunde vorhin schon die Rede.

Die beiden hier einander entgegengesetzten Möglichkeiten

der positiven Bewertung „seelischer Inhalte“ können wir schließlich zusammenfassen in dem Einen: Gegenstand unserer positiven Wertung ist jedes Leben und jede Lebensmöglichkeit, nämlich genau soweit dies Leben wirkliches, d. h. positives Leben ist, nicht Negation des Lebens oder der Lebensmöglichkeiten, Mangel, Schwäche oder Zeichen derselben. Und wir können gleich hinzufügen: Unwert ist uns jede solche Negation.

Und damit ist nun zugleich der Sinn alles Schönen bezeichnet. Aller Genuß der Schönheit ist Eindruck der in einem Objekt liegenden Lebendigkeit und Lebensmöglichkeit; und alle Häßlichkeit ist ihrem letzten Wesen nach Lebensnegation, Mangel des Lebens, Hemmung, Verkümmern, Zerstörung, Tod. ?

Art erhalten

Der menschliche Körper. Elemente der „Regelmäßigkeit“.

Diese Sätze nun haben wir im folgenden zu rechtfertigen und zugleich näher zu bestimmen. Wir beginnen dabei mit demjenigen schönen Objekt, in welchem der seelische Inhalt, oder, wie wir jetzt auch sagen können, der Gehalt an Leben und Lebensmöglichkeiten in unmittelbarster Weise einleuchtend ist.

Dieses Objekt ist der Mensch, so wie er unseren Sinnen sich darstellt. Der Mensch ist für den Menschen das schönste, zugleich auch wiederum das häßlichste der sichtbaren Objekte.

Ehe ich darauf eingehe, sei zunächst noch eine kurze Vorbemerkung gestattet: Der Mensch gehört mit zu den Naturobjekten. Die allgemeinen Bedingungen der Schönheit der Naturobjekte bestehen demgemäß auch für den Menschen. Auf Grund davon könnte man erwarten, daß ich mit diesen meine Betrachtung begänne.

Dies ist indessen nicht meine Absicht, sondern ich will hier den Menschen sogleich in seiner Besonderheit betrachten. Ich will reden von der spezifischen Schönheit des menschlichen Körpers, und den spezifischen Bedingungen derselben. Ich will dies tun, weil im Menschen der Schlüssel zum Verständnis

der Schönheit überhaupt liegt, derart, daß von ihm aus auch die Schönheit der Natur, außerhalb des Menschen, erst verständlich werden kann.

Diese Absicht muß im folgenden festgehalten werden. Zu den spezifischen Bedingungen der Schönheit des menschlichen Körpers werden gewisse allgemeine Bedingungen der Schönheit der Naturobjekte überhaupt hinzutreten. Hier aber handelt es sich, wie gesagt, zunächst um jene ersteren.

Die „sinnliche Erscheinung“ des Menschen nun begreift Vielerlei in sich: Seine Worte, sein in die sinnliche Erscheinung tretendes Tun, seine Gebärden, die Form und Farbe seines Körpers. Alles dies kann für uns Wert und insbesondere ästhetischen Wert haben. Ein besonderes Problem aber liegt in der Schönheit der Form des menschlichen Körpers.

Die äußere Erscheinung des Menschen bietet nichts, das an sich betrachtet schön und gar als das Schönste erscheinen könnte. Man spricht wohl von „regelmäßigen“ Zügen eines Gesichtes. Doch meint man damit solche Züge, die der „Regel“, d. h. einer mittleren Norm entsprechen. Man meint nicht etwa Züge, in denen geometrische Regelmäßigkeit, also gleichartige Wiederkehr gleicher Elemente oder Teile, sich findet. — Auf jene „Regelmäßigkeit“ der Züge komme ich nachher zurück.

Zugleich fehlt es doch am menschlichen Körper auch nicht an Elementen geometrischer Regelmäßigkeit. Die beiden Gesichtshälften sind zueinander symmetrisch. Aber das Wohlgefallen, das aus dieser Symmetrie, rein für sich betrachtet, sich ergeben könnte, stände doch nicht höher als das Wohlgefallen, das uns entsteht, wenn ein Tintenfleck von beliebiger Form von einer Mittellinie aus symmetrisch sich ausbreitet. Und es stände zurück hinter dem Wohlgefallen an der allseitigen Symmetrie, welche die Figuren des Kaleidoskops aufweisen. — Dabei sehe ich davon ab, daß auch schon bei der Wohlgefälligkeit jenes Tintenflecks und dieser Figuren des Kaleidoskops Elemente nicht sinnlicher Art — die darin liegende „Bewegung“ — mitspielen.

Dazu kommt dann die Symmetrie der beiden Hälften des Rumpfes, und die symmetrische Bildung und Anordnung der

Glieder. Hier aber weckt schon der Umstand Bedenken, daß diese Symmetrie aufgehoben wird oder sich verschiebt beim bewegten Körper. Aus solcher verschobenen Symmetrie aber könnte sich nur der Eindruck ergeben, der auch sonst aus der Verschiebung einer regelmässigen Form sich ergibt, oder der an die Form sich heftet, die an eine regelmässige Form erinnert, oder auf Regelmässigkeit Anspruch zu erheben scheint, und doch wiederum diesen Anspruch nicht befriedigt. D. h. sie müßte den durchaus unerfreulichen Eindruck des Vershobenen, Verbogenen, schließlic Verzerzten ergeben.

Und nehmen wir gar mit solcher verschobenen Symmetrie des Körpers die bleibende Symmetrie der beiden Gesichtshälften zusammen, dann müßte dieser Eindruck sich verschärfen. Je mehr jene Regelmässigkeit bestehen bleibt, umsomehr müßte ihre Aufhebung, Verschiebung, Verzerrung in den übrigen Teilen beleidigen. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur etwa ein symmetrisches reich gegliedertes Gefäß in analoger Art teilweise in seiner Regelmässigkeit zu erhalten, im übrigen bald mehr, bald minder diese Regelmässigkeit zu verschieben.

Dieser Symmetrie hat man nun noch andere angeblich in den sinnlichen Formen als solchen liegende Elemente der Schönheit des menschlichen Körpers hinzugefügt. Man hat gesprochen von „Homologien“ der einzelnen Teile des Körpers. Der Bauch sei homolog der Brust, die Arme den Beinen u. s. w. Aber auch diese „Homologie“ ist lediglich ein besser klingendes Wort für eine Übereinstimmung, die keine ist, also für eine verschobene Übereinstimmung. Und diese kann an sich betrachtet auch hier nur mißfällig sein.

Oder man spricht von einer angeblichen Gliederung des menschlichen Körpers nach dem Verhältnis des goldenen Schnittes. Die Länge des Oberkörpers ohne Kopf soll zur Länge des Unterkörpers sich verhalten, wie diese zur Gesamtlänge des Rumpfes. Wiederum die Länge des Kopfes zur Länge des Oberkörpers, wie diese zur Länge des Ganzen aus Kopf und Oberkörper u. s. w. Aber alle derartigen Angaben liefern lediglich den Beweis für die zweifellose allgemeinere Wahrheit, daß man an einem reich gegliederten Ganzen, —

wie es der menschliche Körper doch eben ist, — leicht überall jedes beliebige Verhältnis auffinden kann, wenn man es möglichst wenig genau nimmt, also auch wohl mit recht groben Annäherungen sich begnügt, und wenn man vor allem die Teilungspunkte, von denen aus man rechnet, so wählt, wie es dem Zweck — eine vorgefasste Meinung zu beweisen — am meisten entspricht.

Im übrigen wissen wir jetzt, daß das Verhältnis des goldenen Schnittes nur in einem einzigen Falle eine ästhetische Bedeutung besitzt, nämlich bei den nach diesem Verhältnis gebildeten Rechtecken. Und bei diesen ist, wie wir gesehen haben, das fragliche Verhältnis nicht als solches ästhetisch bedeutsam. Darüber bitte ich Seite 66 f. zu vergleichen.

„Einfühlung“ in die Affektlaute.

Dies alles nun zwingt uns, den Grund der Schönheit des Menschen in anderer Richtung zu suchen. In Wahrheit ist der Mensch dem Menschen das Schönste, oder kann es sein, weil er eben Mensch ist. Der Mensch, so müssen wir sagen, ist nicht schön wegen seiner Formen, sondern die Formen sind schön, weil sie Formen des Menschen, und demnach für uns Träger menschlichen Lebens sind.

Auch die Symmetrie der beiden Gesichtshälften und der beiden Hälften des Körpers haben ästhetische Bedeutung, weil sie Sinn haben, d. h., weil die durch die symmetrische Bildung gegebene Möglichkeit, daß der Körper nach rechts und links in gleicher Weise funktioniere, für das Dasein des Menschen und seine gesamte Lebensbetätigung einen unmittelbar einleuchtenden Wert besitzt. Ebenso haben jene „Homologien“ Bedeutung, weil die Funktionen und Funktionsmöglichkeiten, deren Träger die homolog gebildeten Teile sind, genau so wie sie sind, in den Zusammenhang menschlicher Lebensbetätigungen glücklich sich einfügen.

Wie die Schönheit der äußeren Erscheinung des Menschen dem Menschen zu verdanken ist, der darin steckt, so entsteht sie auch für uns, indem diese äußere Erscheinung für uns zur

Erscheinung eines Menschen wird, d. h. mit dem Inhalt sich ausfüllt, den wir meinen, wenn wir von einem „Menschen“ reden.

So gewiß wir das Äußere des Menschen sehen, so gewiß sehen wir nicht den „Menschen“, d. h. die empfindende, vorstellende und denkende, die fühlende, wollende und handelnde Persönlichkeit. Kein Zug an dieser Persönlichkeit ist für uns sinnlich wahrnehmbar. Sondern wir bauen sie auf aus Zügen der eigenen Persönlichkeit. Der „Andere“ ist die vorgestellte und je nach der äußeren Erscheinung und den wahrnehmbaren Lebensäußerungen modifizierte eigene Persönlichkeit, ein modifiziertes eigenes Ich. Der Mensch außer mir, von dem ich ein Bewußtsein habe, ist eine Verdoppelung und zugleich eine Modifikation meiner selbst.

Ersten Stoff und Anlaß aber zum Aufbau der fremden Persönlichkeit bieten uns die Lebensäußerungen, die hörbaren und die sichtbaren, die Laute und die Mienen oder Gebärden, kurz die Ausdrucksbewegungen. Da es sich hier um die Schönheit der sichtbaren Form des menschlichen Äußeren handelt, so kommen für uns zunächst diese Ausdrucksbewegungen in Betracht.

Doch erwähne ich hier zunächst kurz die Laute, speziell diejenigen, in welchen sich in ursprünglichster und unmittelbarer Weise ein Inneres kundgibt. Ich meine die Affektlaute.

Wir geben allerlei Affekte, Gemütsbewegungen, Arten der inneren Erregung, etwa Schreck, Freude, Erstaunen, unmittelbar in Lauten kund. Wir tun dies nicht, weil wir es so gelernt haben, sondern ursprünglich, vermöge eines angeborenen Instinktes.

Und höre ich nun einen Laut, ähnlich demjenigen, in welchem ich selbst meinen Affekt verlautebarte, so finde ich — nicht damit verbunden, sondern unmittelbar in ihm, diesen Affekt wieder.

Dies „Finden“ scheint zunächst ein bloßes unmittelbares Mitvorstellen. In der Tat ist es mehr. Ich gewinne nicht nur die Vorstellung, daß dem Laut der Affekt zu Grunde liege, sondern ich erlebe diesen. Ich mache ihn innerlich mit, um so sicherer und voller, je mehr ich dem Laut innerlich ganz

zugewendet bin. Ich bin geneigt, mit dem Jubelnden mich zu freuen, also in seinen Jubel innerlich einzustimmen. Und ich tue dies tatsächlich, wenn mich nichts hindert, dem, was ich höre, ganz hingegeben zu sein. Dieser Sachverhalt, dies sich Mitfreuen in dem gehörten Freudenlaut, fassen wir gleich in den Begriff, der uns im folgenden immer wieder begegnen wird, ja der der Grundbegriff der folgenden Betrachtung sein wird, nämlich unter den Begriff der „Einfühlung“.

Zweites Kapitel: Die Ausdrucksbewegungen und die Einfühlung.

Die Ausdrucksbewegungen.

Aber, wie gesagt, nicht um die Laute, sondern um die Ausdrucksbewegungen handelt es sich hier zunächst. Dieselben bilden eine besondere Klasse der körperlichen Bewegungen. Sie heißen Ausdrucksbewegungen, weil sie der Kundgabe einer inneren Zuständlichkeit dienen. Diese Zuständlichkeit finden wir in ihnen unmittelbar, wenn wir die Bewegungen wahrnehmen.

Es sind aber schliesslich alle unsere Bewegungen in gewisser Weise Ausdrucksbewegungen, ebenso wie alle Laute, auch die Sprachlaute, immer zugleich Ausdrucks- oder Affektlaute sind.

Die Bewegungen sind Ausdrucksbewegungen entweder durchaus oder ihrem eigentlichen Wesen nach, wie die Gebärden, oder die Bewegungen des Zusammenfahrens beim Schreck, des Sichaufrichtens beim Gefühl des Stolzes; oder es ist doch etwas in ihnen, es findet sich im Ablaufe derselben eine Eigentümlichkeit, die sich danach bestimmt, wie mir innerlich zu Mute ist, wie ich mich fühle, in welches affektive Moment die Vorgänge in mir getaucht sind. Meine Bewegungen sind andere, wenn ich

stark erregt, als wenn ich innerlich ruhig bin, andere, wenn ich kraftvoll mich zusammenfasse, als wenn ich innerlich schlaff bin. Wie ich anders spreche, so bewege ich mich auch anders, wenn es mir mit einer Sache ernst ist, als wenn ich mit einem Gedanken oder Ding leicht spiele, u. s. w.

Und demgemäß geben mir auch solche Bewegungen Anderer, die nicht den spezifischen Charakter der Ausdrucksbewegungen haben, Kunde von allerlei Zuständlichkeiten ihres Inneren, und lassen mich dieselben mit erleben.

Gehen wir nun aber von einer bestimmten Ausdrucksbewegung aus: Ich sehe ein Auge stolz blicken, stolz aufleuchten, kurz, ich gewinne aus dem Auge den Eindruck des Stolzes. Dies heißt zunächst: Ich sehe gewisse, vielleicht sehr wenig auffällige Verschiebungen in der Umgebung des Auges.

Diese Formverschiebungen haben an sich mit Stolz nichts zu tun. Aber sie bedeuten mir Stolz. Natürlich würden sie diese Bedeutung für mich nicht haben können, wenn ich nicht dasjenige, was das Wort „Stolz“ besagt, aus mir selbst kannte. Das Auge gewinnt die fragliche Bedeutung, indem ich daran die mir aus meinem eigenen Erleben bekannte Regung des Stolzes knüpfe.

Diese Knüpfung stellt sich nun aber wiederum, ebenso wie die Knüpfung des Affektes an den von mir gehörten Affektlaut, von welcher vorhin die Rede war, sogleich dar als eine Knüpfung von besonderer Art. Sie besitzt zunächst, ebenso wie jene, eine eigenartige Innigkeit. Ich sehe nicht die Verschiebung am Auge, und stelle mir daneben den Stolz vor, sondern unmittelbar in jener Verschiebung, die ich sehe, ist mir der Stolz gegeben, so sehr, daß ich sage, ich sehe den Stolz in dem Auge. — So meine ich auch in dem Affektlaute den Affekt, — zwar nicht zu sehen, aber ich meine ihn darin zu hören.

Damit nun scheint zunächst wiederum lediglich ein eigenartig unmittelbares intellektuelles Verständnis der wahrgenommenen Form des Auges gegeben: Ich sehe dem Auge unmittelbar an, was es bedeutet. Aber auch in diesem „Sehen“ liegt mehr, nämlich — Einfühlung.

„Einfühlung“ als Bedingung der Lust an Ausdrucksbewegungen.

Darauf nun gehe ich hier, bei den Ausdrucksbewegungen oder den ausdrucksvollen Formen, näher ein. Vom intellektuellen Verständnis einer Form war soeben die Rede. Darauf aber zielt unsere gegenwärtige Betrachtung nicht ab, sondern sie zielt auf den ästhetischen Wert der Formen des menschlichen Körpers und auf unser Gefühl dieses Wertes. Unser Problem ist die Freude oder das Mißfallen an diesen Formen.

Die Gebärde des Stolzes erfreut mich. Wie ist dies möglich? Welche Bedingung muß erfüllt sein, wenn diese Freude stattfinden soll?

Damit ist schon vorausgesetzt, daß die fragliche Gebärde nicht unter allen Umständen mich zu erfreuen braucht. Sie kann mich auch verletzen. Nur nenne ich dann vielleicht die Gebärde nicht mehr Gebärde des Stolzes, sondern des Hochmutes. Die Gebärde des Hochmutes kann mich aufs tiefste verletzen.

Dies tut sie aber zweifellos, weil der Hochmut, der darin sich kundgibt, mich verletzt. So erfreut mich auch die Gebärde des „Stolzes“, ich meine des edlen Stolzes, weil der Stolz, der darin „liegt“, mich erfreut.

Jetzt erhebt sich die Frage: Warum erfreut mich der Stolz, dem ich bei einem Anderen begegne? Warum verletzt mich der Hochmut?

Es gibt eine ethische Theorie, der zufolge lustbetonte Affekte in einem Anderen als solche Gegenstand meiner Lust sein müssten. Ich meine den sozialen Eudämonismus. Derselbe versichert, Lust, größtmögliche Lust in der Menschheit habe für uns natürlicherweise Wert. Die hierin liegende Voraussetzung nun ist durch die soeben gemachte Bemerkung widerlegt. Auch der Hochmut ist für denjenigen, der ihn fühlt, lustvoll. Trotzdem verletzt er mich. So können überhaupt lustbetonte Affekte eines fremden Individuums einmal mich erfreuen, ein andermal mich verletzen.

Jedermann weiß aber, wann und wann allein sie mich erfreuen. Nämlich, wenn ich sie billige. Sie verletzen mich, wenn ich sie mißbillige.

Und was heißt nun dies, ich billige einen Affekt oder ein inneres Verhalten, das ich in einem Anderen finde?

Setzen wir zunächst andere Möglichkeiten des inneren Verhaltens an Stelle derer, die hier in Rede stehen. Was etwa heißt dies, ich billige ein fremdes Urteil? Wiederum weiß jedermann: Diese Billigung besagt nichts anderes, als daß ich so urteile wie der Andere urteilt. Die „Billigung“ eines Urteils ist die Einstimmigkeit meines eigenen mit dem fremden Urteilen. Ebenso besagt die Billigung eines fremden Wollens, daß mein Wollen mit dem Wollen des Anderen übereinstimmt. Die Billigung des fremden Wertens, daß ich ebenso werte, wie der Andere wertet. Kurz, Billigung ist Übereinstimmung oder Einstimmigkeit meiner und eines Anderen. Ein inneres Verhalten eines Anderen billigen, heißt, sich innerlich ebenso verhalten. Es heißt sein Verhalten innerlich „mitmachen“.

Das Gefühl der Freude nun ist ein Wertgefühl. Es ist der Ausdruck eines Wertens. Also besagt auch die „Billigung“ der Freude eines Anderen: Ich stimme in die Freude des Anderen ein, mache sie innerlich mit.

Und das Gleiche gilt dann weiterhin von jedem Affekt. Auch den Zorn eines Menschen billige ich, wenn ich zum Gegenstand des Zornes mich innerlich ebenso verhalte wie er. — Dabei ist nicht die Rede von der Billigung in Worten, sondern von der tatsächlichen inneren Billigung. Diese, sage ich, besteht jederzeit in nichts anderem als im innerlichen Mitmachen.

Ich kann aber das innere Verhalten eines Anderen innerlich mitmachen, wenn und soweit dieses „Mitmachen“ für mich ein freies, ohne innere Hemmung und Reibung sich vollziehendes eigenes Tun, oder ein eigenes freies sich Ausleben bedeutet; d. h. wenn das innere Verhalten des Anderen meinem eigenen Wesen entspricht, so daß in einem gleichartigen inneren Verhalten eine Kraft, ein Drang, ein Bedürfnis, vielleicht eine Sehnsucht meines eigenen Wesens zur Geltung kommt.

Und ich kann unter dieser Voraussetzung das innere Verhalten des Anderen nicht nur mitmachen, sondern ich mache es tatsächlich mit, in dem Maße als ich demselben innerlich zugewendet, oder als ich betrachtend „darin“ bin.

So mache ich denn insbesondere auch das innere Verhalten, das in einer Ausdrucksbewegung für mich unmittelbar liegt, in dem Maße innerlich mit, als dasselbe meinem eigenen Wesen gemäß, oder mir selbst „natürlich“ ist, und als ich der Ausdrucksbewegung, und damit zugleich jenem inneren Verhalten, betrachtend hingegeben bin.

Damit nun ist die oben gestellte Frage nach der Bedingung der Freude an dem fremden inneren Verhalten und der Ausdrucksbewegung, in welcher ich dasselbe „sehe“, beantwortet. Diese Bedingung besteht im „inneren Mitmachen“.

Dies Mitmachen ist aber „Einfühlung“. Einfühlung also ist Bedingung der Freude an dem in der wahrgenommenen Ausdrucksbewegung liegenden inneren Verhalten eines Anderen.

Dies ist aber noch nicht genug gesagt. Schließlich ist jenes innere Mitmachen, ohne innere Hemmung und Reibung, jenes freie Miterleben und Fühlen des inneren Verhaltens eines Anderen, nicht nur Bedingung, sondern zugleich notwendiger Grund der Lust an der wahrgenommenen Ausdrucksbewegung. Jedes freie zur Geltung Kommen meines eigenen Wesens ist für mich lustvoll. Es ist also die Einfühlung, nämlich die positive Einfühlung, von der wir hier reden, und die eben in diesem freien Miterleben und Fühlen besteht, Grund jener Lust.

Dafs es in der Tat sich so verhält, sagt uns alltägliche Erfahrung:

Ich freue mich mit demjenigen, dessen Freude ich in seinen Ausdrucksbewegungen sehe, ich erlebe sie unmittelbar in der Betrachtung der Ausdrucksbewegungen, wofern nicht Freude solcher Art meinem eigenen Wesen widerspricht. Ich tue dies um so sicherer, je mehr ich in der Ausdrucksbewegung in voller Freiheit, also unabgelenkt durch nebenhergehende Gedanken und Interessen, betrachtend bin und verweile. Und ich freue mich ebensowohl in der Wahrnehmung des fremden

~ [5]

b)

Zornes oder des fremden Schmerzes, wenn ich diesen Zorn oder Schmerz frei innerlich mitmachen kann, d. h. wenn in ebensolchem Zorn oder ebensolchem Schmerz mein eigenes inneres Wesen frei sich ausspricht.

Und in der Lust nun, die mir quillt aus solchem freien inneren Mitmachen eines inneren Verhaltens, das in einer Ausdrucksbewegung für mich unmittelbar liegt, besteht die ästhetische Lust an der Ausdrucksbewegung, in unserem Falle an dem stolzen Blick. So gewifs der Blick nicht als solcher, d. h. als diese Verschiebung des Auges, sondern um des inneren Verhaltens willen, das darin sich ausspricht, mir erfreulich ist, so gewifs beruht die Freude auf diesem innerlichen Mitmachen, so gewifs ist sie die Freude an diesem Miterleben. Sie ist mit einem Worte Lust aus der „Einfühlung“. Und sie ist einzig und allein als Lust aus solcher Einfühlung möglich.

Herkunft der Einfühlung. Abzuweisende Erklärungen.

Nun aber erhebt sich die Frage: Wie komme ich dazu, mit der Wahrnehmung der Verschiebung an dem fremden Auge den Stolz zu verbinden oder ihn darin zu sehen? Und wie geschieht es weiterhin, dafs dies Sehen nicht ein, bloßes Mitvorstellen, sondern ein Miterleben, oder dafs es „Einfühlung“ ist?

Zur Beantwortung dieser doppelten Frage genügt es nicht etwa, dafs ich sage: Wenn ich selbst Stolz fühlte, so erlebte ich die gleiche Verschiebung an meinem Auge. Denn was ich da erlebte, war etwas ganz Anderes, als was ich jetzt an dem fremden Auge wahrnehme. Ich erlebte Spannungen der Muskeln, und Hautempfindungen; ich gewann mit einem Worte ein Muskel- und Tastbild der Verschiebung, oder allgemeiner gesagt, der Ausdrucksbewegung. Dagegen sah ich nicht zugleich meine Ausdrucksbewegung, ich gewann kein Gesichtsbild derselben. Umgekehrt erlebe ich bei dem Anderen nicht neben dem Gesichtsbild der Ausdrucksbewegung zugleich auch das Muskel- und Tastbild derselben. Dies letztere ist aber etwas

von jenem Gesichtsbild völlig Verschiedenes, ja damit Unvergleichbares.

Auf Grund dessen, was ich an mir erlebte, konnte also allerdings ein Zusammenhang zwischem meinem Gefühl des Stolzes und dem Muskel- und Tastbild der zugehörigen Ausdrucksbewegung entstehen. Aber es konnte sich daraus kein Zusammenhang ergeben zwischen dem Stolz und dem Gesichtsbild der Ausdrucksbewegung. Wie kann ich dann doch aus diesem Gesichtsbild den Stolz herauslesen?

Vielleicht versucht man hier folgenden Umweg: Der Stolz, so sagt man, ist für mich überhaupt nicht unmittelbar an die Ausdrucksbewegung gebunden, weder an das Gesichtsbild, noch an das Muskel- und Tastbild derselben. Wir lernen die Tatsache, daß der Andere Stolz fühlt, überhaupt nicht auf diesem Wege, d. h. durch die Formveränderung in der Umgebung des Auges hindurch, kennen. Sondern wir lernen sie kennen aus den Worten und Handlungen dessen, der stolz blickt, aus dem Inhalt der Worte und dem Tonfall der Stimme, aus den Zwecken, die er sich setzt, und der Weise, wie er sie verwirklicht. Ich höre den Stolzen sprechen, so wie ich selbst erfahrungsgemäß zu sprechen pflege, wenn ich stolz bin. Ich sehe ihn handeln, so wie ich zu handeln pflege, wenn mich Stolz erfüllt. Solche Worte und Handlungen aber sehe ich zugleich regelmäßig begleitet von jener Ausdrucksbewegung, die ich als stolzes Blicken, oder stolzes Aufleuchten des Auges bezeichne. So knüpft sich mittelbar das Gesichtsbild der Ausdrucksbewegung an den Stolz, und wird, zugleich mit den Worten und Handlungen, Zeichen desselben.

Diese Theorie des Verständnisses der Ausdrucksbewegungen wäre als eine rein empiristische Theorie zu bezeichnen. Und solche Theorien haben jederzeit, begreiflicherweise, etwas Verlockendes. Im übrigen liefse sich in unserem Falle zu ihren Gunsten mancherlei vorbringen. Jene Theorie könnte auf analoge Tatsachen verweisen, bei welchen wir zweifellos den von ihr vorgeschlagenen Umweg nehmen müssen. Gewisse Ausdrucksbewegungen des Hundes etwa, das Ohrenspitzen und Schweifwedeln, sind uns gewiß auf einem solchen Umwege

verständlich geworden. Wir sehen aus dem ganzen übrigen Gebaren des Hundes, daß er aufmerksam oder freudig erregt ist, und sehen ihn zugleich die Ohren spitzen bzw. mit dem Schweif wedeln. Daraus wird uns der Sinn des Ohrenspitzens und Schweifwedelns verständlich. In ähnlicher Weise nun könnte auch das Verständnis der Gebärde des Stolzes von uns gewonnen worden sein.

Indessen dies empiristische Erklärungsprinzip ist nicht durchführbar. Das Kind benimmt sich sehr bald gegenüber dem freundlichen Lächeln der Mutter so, daß wir annehmen müssen, es habe eine Art von dunklem Verständnis der darin sich kundgebenden freundlichen Absicht oder Gesinnung. Es geht aber nicht an, dies etwa aus der Annahme zu erklären, das Kind habe aus vorangegangenen Handlungen, die von solchen Gebärden begleitet waren, — aus den Wohltaten, welche die Mutter dem Kinde mit freundlichem Blick erwies, — diese Absicht oder Gesinnung erschlossen.

Die Nachahmung.

Wie es aber hiermit bestellt sein mag, in jedem Falle weisen uns andere Tatsachen in andere Richtung.

Ich meine mit diesen die Tatsachen der, sei es unwillkürlichen, sei es willkürlichen, Nachahmung. Wir ahmen unwillkürlich allerlei Grimassen nach, folgen unwillkürlich, sei es auch nur andeutungsweise, den halsbrecherischen Leistungen des Akrobaten. Wir können andererseits willkürlich charakteristische Weisen anderer, sich zu halten, zu gehen, sich zu bewegen, wiederholen, können willkürlich unserem Gesicht einen Ausdruck geben, den wir an anderen beobachtet haben.

Hier nun müssen wir zunächst wiederum sagen: Was uns bei solcher Nachahmung unmittelbar gegeben ist, was wir demnach bei unserer Nachahmung einzig als Vorbild haben, ist ein bestimmtes optisches Bild. Die Leistung dagegen, die wir vollbringen, besteht für uns in der Hervorbringung gewisser Vorgänge in den Muskeln, Sehnen, Gelenken, endlich auch der Haut. Wir haben, kurz gesagt, von der vollbrachten eigenen

Leistung unmittelbar nur ein kinästhetisches Bild. — Dabei verstehe ich unter dem kinästhetischen Bild den Komplex von Empfindungsinhalten, der eben aus jenen Vorgängen in mir entsteht. — Dafs aber damit zugleich das Vorbild verwirklicht wird, d. h. dafs diesem kinästhetischen Bild jenes optische Bild entspricht, oder dafs wir mit jenem zugleich dieses ins Dasein rufen, dies können wir nicht aus der unmittelbaren Erfahrung wissen. Es ist eben auch hier mit unserer optischen Wahrnehmung der Bewegung, oder der ausdrucksvollen Form oder Haltung, kein unmittelbares Bewußtsein von den, diesem Bilde zu Grunde liegenden körperlichen Leistungen verbunden. Umgekehrt, wenn ich selbst die Bewegungen ausführe, oder die Haltung einnehme oder nachmache, so ist mit meiner kinästhetischen Wahrnehmung keine optische Wahrnehmung des Ergebnisses meiner körperlichen Leistung verbunden.

Ebensowenig aber ist hier jener Umweg gangbar, den die oben bezeichnete empiristische Theorie vorschlägt. Es geht nicht an, zu sagen, ich habe aus optisch wahrgenommenen Handlungen, oder aus sprachlicher Mitteilung, von der Natur der, den wahrgenommenen Bewegungen zu Grunde liegenden Muskelleistung Kenntnis gewonnen.

Von menschlicher Nachahmung ist hier die Rede. Noch offenkundiger ist der bezeichnete Sachverhalt bei den Akten tierischer Nachahmung. Der Gedanke, das Tier habe irgendwie aus Erfahrungen erschlossen, welche Muskelanstrengungen zur eigenen Erzeugung der an einem fremden Individuum wahrgenommenen Bewegungen erforderlich sind, wäre widersinnig. Und unmittelbar wahrnehmen kann das Tier die Muskelanstrengungen des fremden Individuums natürlich so wenig wie wir. Was aber in diesem Falle jedem als selbstverständlich einleuchtet, müssen wir auf unsere eigenen Nachahmungsbewegungen übertragen.

Und trotzdem nun führen wir, wie gesagt, mit Sicherheit die Nachahmungsbewegungen aus, d. h. vollbringen eben die Muskelleistungen, die dem optischen Bilde, das uns Vorbild ist, entsprechen. Und wir können hinzufügen: Vollziehen wir die Nachahmung willkürlich, so wissen wir, dafs es so ist. Ich

kann etwa mir vornehmen, ein recht einfältiges Gesicht zu machen. Ich weiß dann, daß mir mein Vornehmen gelingt, d. h. daß ein Dritter das, was er sieht, als das einfältige Gesicht wiedererkennt, das wir beide an einem Vierten gemeinsam vorgefunden haben.

Nachahmung als Instinkthandlung.

Nach allem dem müssen wir uns zu einer anderen Erklärung dieser Nachahmungstatsachen entschließen. Schon oben sagte ich, dieselben führen uns „in andere Richtung“. Aus dem Gesagten ist nun aber deutlich, wohin sie uns führen, d. h. wie allein wir sie verstehen können. Wir müssen einen ursprünglichen oder angeborenen Zusammenhang annehmen zwischen dem Gesichtsbild und dem kinästhetischen Bilde.

Dies heißt nicht etwa, die Vorstellung des zu einer Muskelleistung zugehörigen Gesichtsbildes, oder die Vorstellung des zum Gesichtsbilde zugehörigen Muskel- und Tastbildes, ist uns angeboren, so daß, wenn das Gesichtsbild entsteht, ursprünglich, d. h. ohne alle vorangehende Erfahrung, das Tastbild aus dem Nichts entsteht, und sich dazu gesellt, bezw. umgekehrt.

Sondern die Meinung ist diese: —

Zunächst darf wohl als zugestanden angesehen werden, daß allen unseren willkürlichen Bewegungen analoge automatische Bewegungen vorangegangen sein müssen; ich meine Bewegungen, die einem psychischen Impuls oder einem aus der Sphäre des Psychischen stammenden Antrieb oder Anstoß ihr Dasein verdanken, die aber nicht durch die Vorstellung einer auszuführenden Bewegung bedingt oder geweckt sind. Erst indem solche Impulse sich auswirken, also die zugehörigen Bewegungen und Bewegungsempfindungen entstehen, kommt eine Verknüpfung der Impulse mit diesen letzteren, bezw. den ihnen entsprechenden Bewegungsvorstellungen, zu stande. Damit gewinnt der zuvor blinde Impuls einen Inhalt; sein Wirken ist jetzt verbunden oder kann verbunden erscheinen mit dem Bewußtsein der Bewegung, auf die er abzielt. Es ist demnach auch jetzt erst ein auf die Bewegung abzielendes

Streben oder Wollen möglich. — Ich bemerke ausdrücklich, auch die Bewegungsvorstellungen, von denen ich hier rede, sind kinästhetische Vorstellungen, im oben bezeichneten Sinne des Wortes.

Und damit müssen wir nun die Annahme verbinden, es bestehe in uns eine ursprüngliche Einrichtung, der zufolge optische Wahrnehmungen von Bewegungen fremder Körper unmittelbar solche Impulse in uns auslösen. Diese Annahme müssen wir aber sogleich näher dahin bestimmen: Die optischen Wahrnehmungen lösen jedesmal Impulse zu solchen eigenen Bewegungen aus, die geeignet sind, dem fremden Auge die gleichen optischen Wahrnehmungen zu bieten, oder kurz, Impulse zu „entsprechenden“ Bewegungen. Es besteht, so müssen wir sagen, ein ursprünglicher und nicht weiter erklärbarer psychischer oder „zentraler“ Zusammenhang zwischen optischen Wahrnehmungen fremder Bewegungen, und Impulsen zu entsprechenden eigenen Bewegungen, der macht, daß diese Bewegungen zu stande kommen, oder zu stande kommen können, wenn jene optischen Wahrnehmungen uns zu teil werden.

Ich nenne diesen Zusammenhang nicht weiter erklärbar. Er wird auch nicht verständlicher, wenn wir ihn mit dem in anderen, gleichartigen Fällen üblichen Namen „Instinkt“ belegen, also sagen, diese Bewegungen, die wir aus Anlaß der optischen Wahrnehmung der Bewegungen Anderer ausführen, seien Instinktbewegungen oder Instinkthandlungen. Aber der Begriff des Instinktes trifft allerdings auch bei ihnen zu. Die fraglichen Bewegungsantriebe sind instinktive.

Zugleich hat aber die Bezeichnung derselben als instinktiver doch insofern Wert, als sie uns daran erinnert, daß die hier gemachte Annahme nicht über das hinausgeht, was wir auch sonst anzunehmen genötigt sind. Instinkte sind unzweifelhafte Tatsachen. Und die Tatsachen, die mit diesem Namen bezeichnet werden, bestehen immer darin, daß vermöge einer ursprünglichen und nicht weiter erklärbaren Einrichtung an bestimmte Wahrnehmungen bestimmte Bewegungsimpulse, oder auch Ketten von solchen, unmittelbar geknüpft erscheinen.

Eine solche ursprüngliche Einrichtung nun setzen wir hier

voraus, weil wir sie voraussetzen müssen, wenn die oben bezeichneten Tatsachen verständlich werden sollen. Der „Nachahmungstrieb“ kann in gar nichts Anderem bestehen, als in einer solchen ursprünglichen Einrichtung.

[Leibniz]

Die „Impulse“, von denen ich hier rede, sind, wie ich hoffe, keinem Mißverständnis ausgesetzt. Ich betone noch besonders: Sie sind an sich nicht gleichbedeutend mit einem Streben nach einer Bewegung. Sondern sie sind die an sich vollkommen unbekanntes, für mein Bewußtsein in keiner Weise existierenden Anstöße zu Bewegungen. Wir kennen sie nur aus den Bewegungen, die aus ihnen entstehen. \ Insbesondere sind die durch die optischen Wahrnehmungen ausgelösten Impulse, von denen wir sprechen, nichts Anderes als die von uns in keiner Weise unmittelbar erlebten Bewegungsanstöße, die unmittelbar durch die optischen Wahrnehmungen gegeben sind. \ Sie sind eine nicht näher bekannte Wirkungsweise derselben, wodurch die Bewegungen ins Dasein gerufen werden.

Dagegen ist das Streben allemal ein Bewußtseinserlebnis. Ich fühle mich strebend. Und ich fühle mich strebend nach etwas. Dies „Etwas“ sind in unserem Falle Bewegungen.

Rekognition

Dies nun setzt voraus, daß die Bewegungen für mich existieren. Dies können sie aber nicht, wenn sie nicht schon einmal in der Erfahrung gegeben waren. Und dies heißt: Ich muß schon einmal die Verwirklichung solcher Bewegungsimpulse erlebt haben; ich muß die Bewegungen in mir erfahren haben, zu welchen solche Impulse der Anstoß waren. Dann erst kann ich sie „erstreben“.

[3]

Und soll ich durch die optischen Wahrnehmungen von Bewegungen veranlaßt nach den Bewegungen streben, so müssen diese Wahrnehmungen gegeben gewesen sein, und zugleich die von ihnen ausgelösten Bewegungsanstöße sich verwirklicht haben. Dadurch ist ein Zusammenhang, eine „Assoziation“ hergestellt, vermöge deren nun in der Folge an die Wiederkehr der optischen Wahrnehmungen die Vorstellung der ehemals durch sie veranlaßten Bewegungen sich knüpft.

In Wahrheit knüpft sich nun aber daran nicht nur die Vorstellung der Bewegung, sondern mit dieser zugleich das fühl-

bare Streben nach erneuter Verwirklichung derselben. Jetzt ist an die Stelle des ehemaligen blinden Impulses das Bewußtseinserlebnis des Strebens nach Bewegung getreten.

substitutio

Aus den hier gemachten Voraussetzungen nun wird die Tatsache der Nachahmung verständlich. Zunächst die unwillkürliche Nachahmung.

Doch ist hier zu unterscheiden zwischen Nachahmung und Nachahmung. Es gibt eine „Nachahmung“, die im Grunde diesen Namen nicht verdient. Sie ist wohl Nachahmung für den fremden Beschauer; aber nicht in sich selbst, d. h. für den Nachahmenden. Hiermit meine ich die automatische oder blinde „Nachahmung“. Diese besteht in gar nichts Anderem als in der einfachen Auslösung von Bewegungen durch die optische Wahrnehmung fremder Bewegungen oder in der Verwirklichung der an sie geknüpften oder in ihnen gegebenen Impulse, ohne daß eine Vorstellung der auszuführenden Bewegung, also auch, ohne daß ein Streben nach Ausführung derselben mit dem Impulse verbunden wäre. Diese „Nachahmung“ ist nichts als einfache, tatsächliche „Nachahmung“, d. h. einfache Ausführung bestimmter Bewegungen aus Anlaß der optischen Wahrnehmungen. Diese „Nachahmung“ kommt für uns nicht weiter in Betracht.

Kopie

Diese blinde Nachahmung wird dann aber nach dem soeben Gesagten zur sehenden, d. h. sie erscheint mit der kinästhetischen Vorstellung der auszuführenden Bewegung verbunden, wenn die Impulse schon einmal sich verwirklicht haben. Auch dann ist die Nachahmung zunächst eine unwillkürliche, ein unwillkürliches Streben nach Verwirklichung der kinästhetischen Vorstellungen.

Aber es ist endlich aus jenen Voraussetzungen auch die willkürliche, ich meine die geflissentliche, beabsichtigte, überlegte Nachahmung des Gesehenen, d. h. die geflissentliche Herbeiführung des optischen Bildes der Bewegung verständlich. Hat sich einmal jene Knüpfung der kinästhetischen Vorstellung mit der optischen Wahrnehmung vollzogen, dann ist das Streben nach Verwirklichung jener zugleich das Streben nach Verwirklichung dieses optisch Wahrnehmbaren. Damit ist die Nach-

ahmung erst „Nachahmung“ im vollen Sinne. Sie zielt auf Wiederholung des gesehenen Vorbildes.

Nachahmung und Einfühlung.

Nun kommt es uns aber hier nicht auf die Nachahmung eines Wahrgenommenen an, sondern auf das Verständnis, und zwar letzten Endes auf das ästhetische Verständnis desselben. Dies aber ist in jener Nachahmung eingeschlossen.

Mit der optischen Wahrnehmung ist, wie gesagt, in der Folge, d. h. wenn die in ihr liegenden Impulse zu einer entsprechenden eigenen Bewegung sich verwirklicht haben, ein Streben nach erneuter Ausführung dieser Bewegung verbunden. Dabei nun ist Gewicht darauf zu legen, daß dieses Streben unmittelbar an die optische Wahrnehmung gebunden, unmittelbar in und mit ihr gegeben ist, so daß die optisch wahrgenommene Bewegung für mein Bewußtsein dieses Streben unmittelbar in sich schließt.

Damit nun ist das Streben objektiviert; es ist für mein Bewußtsein ein Streben, das unmittelbar in der wahrgenommenen Bewegung stattfindet, und demgemäß, wie wir gleich hinzufügen können, eben da stattfindet und sich verwirklicht, wo ich die Bewegung wahrnehme.

Damit hört doch das Streben nicht auf, mein Streben zu sein, und von mir als mein Streben gefühlt zu werden. Aber eben dies mein Streben fühle ich in der optisch wahrgenommenen Bewegung. Ich erlebe es als etwas unmittelbar dazu Gehöriges. Ich fühle also mich in dieser Bewegung strebend, nämlich strebend nach dem kinästhetischen Bewegungsbilde, das der optisch wahrgenommenen Bewegung entspricht, und damit zugleich nach dieser letzteren. Ich fühle, allgemeiner gesagt, mich in einem Wahrgenommenen strebend nach Ausführung einer Bewegung. Diese Tatsache bezeichnen wir wiederum mit dem Namen „Einfühlung“. In dieser besteht zugleich das ästhetische Verständnis des optisch Wahrgenommenen.

Diese „Einfühlung“ ist, wie man sieht, nichts Anderes, als die eine Seite, und genauer gesagt, die Innenseite der Nach-

ahmung. Sie ist insbesondere die Innenseite jener unwillkürlichen, aber doch von der Vorstellung der auszuführenden Bewegung begleiteten, und mit einem Streben nach derselben verbundenen Nachahmung, wie ich sie etwa den halsbrecherischen Leistungen des Akrobaten gegenüber übe.

Diese ist zunächst, äußerlich betrachtet, einfache Wiederholung, wenn auch nur andeutungsweise Wiederholung gewisser Bewegungen des Akrobaten. Aber diese äußeren Bewegungen haben eben ihre Innenseite. Und wir dürfen gleich hinzufügen: Diese ist das Wesentliche der Sache. Sie ist es im Akte der unwillkürlichen Nachahmung für den Nachahmenden so sehr, daß dieser, je zwingender und demnach je unwillkürlicher die Nachahmung sich vollzieht, umsoweniger von seiner „Nachahmung“, d. h. von dem tatsächlichen, äußeren Vollzug der körperlichen Bewegungen ein Bewußtsein hat.

Ein um so bestimmteres Bewußtsein hat der Nachahmende, oder habe ich, falls ich der Nachahmende bin, von dem inneren Vorgang, kurz gesagt, von der „inneren Nachahmung“.

Auf die deutliche Scheidung dieser inneren von der äußeren Nachahmung kommt nun hier alles an.

Die äußere Nachahmung ist jener tatsächliche, äußere Vollzug von Bewegungen. Diese stehen neben den Bewegungen des Akrobaten. Sie geschehen da unten, wo ich tatsächlich stehe. Die Bewegungen des Akrobaten dagegen geschehen da oben.

Völlig anders dagegen verhält es sich, für mein Bewußtsein nämlich, mit jener inneren Nachahmung. In ihr findet keine Scheidung statt zwischen dem Akrobaten da oben, und mir da unten, sondern ich identifiziere mich mit ihm, ich fühle mich in ihm und an seiner Stelle. Gewiß kann ich die Scheidung zwischen dem Akrobaten und mir, zwischen seinem Tun und dem meinigen vollziehen, in der nachträglichen Betrachtung. Aber nicht darum handelt es sich hier. Sondern die Frage ist, was ich erlebe in dem Augenblick, in welchem ich der Wirkung des Nachahmungstriebes unterliege. Die Frage ist, wie diese Wirkung meinem Bewußtsein unmittelbar sich darstellt. Und da müssen wir sagen: In dieser unmittelbar

erlebten Wirkung des Nachahmungstriebes besteht um so gewisser, je intensiver sie ist, nur jene Identität. Ich erlebe keine Zweiheit, sondern volle Einheit.

Damit ist schon gesagt, daß auch das „Nachmachen“ oder „Mitmachen“ bereits den Sinn verschiebt. Ich vollziehe in solcher „inneren Nachahmung“ — nicht die Bewegungen, die der Akrobat vollzieht, noch einmal, sondern ich vollziehe unmittelbar, nämlich innerlich, oder „in meinen Gedanken“, die Bewegungen des Akrobaten. Ich vollziehe die Bewegungen, soweit dieser „Vollzug der Bewegungen“ nicht ein äußerliches, sondern ein inneres Tun ist, in dem Akrobaten selbst. Ich bin nach Aussage meines unmittelbaren Bewußtseins in ihm; ich bin also da oben. Ich bin dahin versetzt. Nicht neben den Akrobaten, sondern genau dahin, wo er sich befindet. Dies nun ist der volle Sinn der „Einfühlung“.

Diese Einfühlung nannte ich die Innenseite der Nachahmung. Die tatsächliche Nachahmung, so können wir das Verhältnis auch bezeichnen, ist eine äußere Willenshandlung. Die Einfühlung dagegen ist ein Erleben der inneren Willenshandlung, die darin sich „äußert“. Dabei ist zu betonen, sie besteht im Erleben derselben. Ich stelle mir, wenn ich in den Akrobaten mich einfühle, nicht vor, daß ich vorwärts oder rückwärts u. s. w. strebe, sondern ich erlebe dieses Streben als ein unmittelbar in mir sich Abspielendes. Ich erlebe das Streben und das strebende Fortgehen von einer Bewegung zur anderen, oder von einem Momente einer Bewegung zum anderen. Ich erlebe das Wollen und das Festhalten des Wollens gegenüber den Hindernissen. Und ich erlebe das Sichbefriedigen des Wollens, wenn eine Bewegung gelungen ist. Hierin besteht in diesem Falle die innere Willenshandlung oder das „innere Tun“. Die Realität desselben ist eine zweifellose Tatsache.

Möglichkeit der reinen Einfühlung.

Zu dieser inneren Willenshandlung kann die äußere hinzutreten. Jene kann aber auch für sich bleiben. In diesem Falle ist die Einfühlung rein gegeben.

Wie aber ist dies möglich? Wie kann das „innere Tun“ bestehen ohne das äußere? Wie insbesondere kann es geschehen, daß ein Streben nach einer körperlichen Bewegung tatsächlich in mir ist, und die Bewegung selbst sich nicht vollzieht.

Darauf muß zunächst die Antwort gegeben werden: So gewiß ich mich als da oben stehend unmittelbar erlebe, so gewiß meine ich nicht etwa, daß ich da oben stehe. So gewiß ich mich mit dem Akrobaten identifiziere, d. h. identisch fühle, so gewiß halte ich mich nicht für den Akrobaten. Sondern ich weiß, daß ich nicht da oben stehe, und weiß, daß ich kein Akrobat bin. Daß ich mich da oben stehend unmittelbar erlebe, und mit dem Akrobaten identisch fühle, dies heißt eben gar nichts Anderes, als das oben Gesagte: Ich fühle mich in der optisch wahrgenommenen Bewegung des Akrobaten, also im Akrobaten, so wie ich ihn wahrnehme, ich fühle mich darin strebend und innerlich tätig. Dieses Gefühl ist für mich unmittelbar an die Wahrnehmung gebunden, haftet für mich an dem optisch Wahrgenommenen.

Von dieser Tatsache nun aber ist grundsätzlich verschieden die andere, die ich in den Worten ausdrücke: Ich meine, ich stehe da oben; oder gar: Ich meine, ich sei der Akrobat. Jenes ist eine Weise, wie ich mich fühle oder fühlend unmittelbar erlebe; dies ist ein Urteil. Und dies Beides sind Tatsachen, die vollkommen verschiedenen Gebieten des seelischen Geschehens angehören. Jenes Urteil besteht in der Einfühlung nicht; es ist ausgeschlossen — nicht durch ein gegenteiliges Urteil, wohl aber durch ein gegenteiliges Wissen. Und dieses gegenteilige Wissen nun, die mir bekannte Tatsache, daß ich nicht der Akrobat bin und daß ich da unten stehe, tut seine Schuldigkeit, auch wenn ich über diese Tatsache nicht jetzt reflektiere, oder nicht mit Bewußtsein die entsprechenden Urteile fälle. Mein Wissen wirkt eben hier wie sonst, auch wenn es nicht in gegenwärtigen Urteilen mir zum Bewußtsein kommt. Es wäre übel um uns bestellt, wir könnten gar nicht leben, wenn es anders sich verhielte. Aber dies Wissen wirkt lediglich der äußeren Willenshandlung

entgegen. Zu dem inneren Tun steht es in gar keinem Gegensatz.

Dies Wissen bewirkt zunächst, daß die äußere Nachahmung nur eine teilweise oder andeutungsweise ist. Aber auch die teilweisen und andeutungsweisen Bewegungen können unterbleiben. Ich bin vielleicht so wohl erzogen, habe mich so sehr in der Gewalt, Anstandsrücksichten oder eingeübte Gewohnheiten des Handelns sind in mir so mächtig, daß das von mir gefühlte Streben nach Vollzug der gesehenen Bewegungen wenigstens sichtbar in keiner Weise zur Wirkung gelangt. Auch dann bleibt doch das Streben und innere Tun als ein von mir gefühltes bestehen. Und in Momenten, wo ich mich vergesse, kann auch jetzt noch dieses Streben in äußere Bewegungen einmünden.

Die Einfühlung ist im Vorstehenden gedacht als vollkommene Einfühlung. Diese findet, wie schon früher bemerkt, statt, wenn ich dem Eindruck der gesehenen Bewegungen unmittelbar und rückhaltslos hingegeben bin, bei der Einfühlung in die Bewegungen des Akrobaten also, wenn meine Aufmerksamkeit durchaus auf diese Bewegungen gerichtet ist.

Gesetzt aber nun, ich trete aus dieser vollen Einfühlung heraus, achte auch auf mich, den real da unten Stehenden, auf die von den Bewegungen des Akrobaten unabhängigen Bewegungen, die ich da vollbringe. Ich reflektiere und fühle mich als den Reflektierenden. Dann bestehen für mich zwei Iche, jenes Ich dort oben und dieses Ich da unten; das Ich in dem Akrobaten, und das von ihm verschiedene reale eigene Ich.

Und gesetzt endlich, ich bin aus der Einfühlung völlig heraus getreten. Die Einfühlung fand statt; und ich blicke jetzt auf den erlebten Sachverhalt zurück, dann bleibt immer noch in der Erinnerung das erlebte Ich an den Akrobaten unmittelbar gebunden. Es ist also, wenn ich in der Erinnerung den Akrobaten und seine Bewegungen mir vergegenwärtige, immer noch in ihm ein Ich und ein inneres Tun, nur eben ein bloß vorgestelltes. Dies vorgestellte Ich und sein Tun

steht aber zugleich gegenüber meinem realen Ich, nämlich demjenigen, das an den Akrobaten sich erinnert.

Einfühlung und intellektuelles Verständnis.

Hiermit erst ist die Scheidung zwischen mir und dem Akrobaten vollzogen. Es gibt jetzt für mich den in seinen Bewegungen sich mühenden, den strebenden, widerstandleistenden, wollenden und sein Wollen vollführenden Akrobaten, und andererseits mich, der etwas ganz Anderes ist, und ganz anders innerlich sich betätigt. Es besteht jetzt die Verdoppelung, von der ich schon früher sprach.

In dieser Verdoppelung nun ist das intellektuelle Verständnis der optisch wahrgenommenen Bewegungen gegeben: Ich „weiß“ von einem in den optisch wahrgenommenen Bewegungen sich betätigenden, von mir unterschiedenen Ich, ich weiß davon, weil die Erfahrung, d. h. die frühere Einfühlung, an das Wahrgenommene dieses Ich geknüpft hat. Das Dasein dieses Ich ist für mich oder für meine Erinnerung eine „objektive“ Tatsache.

Dieses intellektuelle Verständnis kann in der Einfühlung potentiell mitenthalten sein. Aber den aktuellen Vollzug desselben schließt die Einfühlung, falls sie vollkommene Einfühlung ist, unbedingt aus, d. h. es ist für mein Urteilen, es sei in dem Akrobaten dieses oder jenes Streben oder innere Tun, allgemein gesagt, für jedes Bewußtsein von einem mir gegenüberstehenden Ich, in der vollkommenen Einfühlung schlechterdings kein Platz. \Die vollkommene Einfühlung ist eben ein vollkommenes Aufgehen meiner in dem optisch Wahrgenommenen und dem, was ich darin erlebe. — Solche vollkommene Einfühlung nun ist die ästhetische Einfühlung.\

Im Vorstehenden sind, wie man sieht, mehrere Stufen eines und desselben Prozesses entschieden. Der Prozess beginnt mit der äußeren Nachahmung. Sie ist, ich wiederhole, erst blinde äußere Nachahmung; dann Nachahmung, die als Verwirklichung eines Strebens erscheint, die also jenes innere Tun in sich schließt; kurz, Nachahmung nach Art der unwillkürlichen Nach-

ahmung der Bewegungen des Akrobaten. Aus dieser löst sich dann die reine innere Nachahmung oder die reine Einfühlung. Und aus dieser letzteren endlich entwickelt sich das intellektuelle Verständnis der wahrgenommenen Bewegungen.

Vor allem dies letztere nun, daß das intellektuelle Verständnis aus der vorangehenden Einfühlung hervorgeht, ist uns wichtig. Es verhält sich nicht so, daß wir erst wissen, es liege in der optisch wahrgenommenen Bewegung eines fremden Körpers ein inneres Tun, ein Streben, Widerstehen, ein Sichbefriedigen des Strebens u. s. w., das wir dann in uns nach-erleben. Sondern das Erleben ist das Erste.

Und dazu fügen wir gleich das Umgekehrte: Es ist auch nicht so, daß ich dies innere Tun zuerst in mir erlebe, und dann erst es in das optisch Wahrgenommene hineinverlege, sondern ich erlebe oder fühle es ursprünglich in diesem. Kurz, die Einheit meiner mit dem fremden Individuum ist das Erste, die Zweiheit das Nachfolgende: Die Einfühlung, und zwar die volle, also die ästhetische Einfühlung ist nicht etwas Abgeleitetes, sondern sie ist im Vergleich mit der Erkenntnis das Ursprüngliche.

Drittes Kapitel: Zusätze zur „Einfühlung“.

Die „Nachahmung“. Das „innere Tun“.

Noch einige Zusätze zu dieser „ästhetischen Einfühlung“ sind jetzt zu machen. Eine erste Bemerkung ist nebensächlicher Art. Ich bezeichnete die Einfühlung auch mit dem Namen „innere Nachahmung“. Diese Benennung müssen wir nach obigem endgültig fallen lassen. Nachahmung besteht erst da, wo mir ein Vorbild gegeben ist. Was ich aber in der „inneren Nachahmung“ tue, der innerliche Vollzug der Bewegungen, hat für mein Bewußtsein kein Vorbild. Ein solches

existiert für mich überhaupt erst, wenn ich jene Scheidung zwischen dem „Nachgeahmten“ und mir vollzogen habe. Und auch dann ist die Einfühlung für mich, den Einfühlenden, nicht Nachahmung, da auch jetzt, im Akte der Einfühlung, für mein Bewußtsein das Nebeneinander des Nachgeahmten und der Nachahmung fehlt. „Innere Nachahmung“ ist also nicht die zutreffende Bezeichnung für die in Rede stehende Tatsache. Sondern „Einführung“ ist der Name, der an die Stelle dieser mißverständlichen „inneren Nachahmung“ treten muß.

Wichtiger ist die andere Bemerkung. — Sie betrifft den Begriff des inneren Tuns. Hier ist es nützlich, zu beachten, daß ein bloßes inneres Tun uns auch sonst eine durchaus geläufige Sache ist.

Ich stelle mir, fern von aller ästhetischen Betrachtung, vor, es sei etwas zu leisten, eine Schwierigkeit zu überwinden. Dann ist eine doppelte Verhaltensweise denkbar. Einmal: Ich bleibe einfach bei dieser Vorstellung. Zum Andern: Ich vollbringe die Leistung, überwinde die Schwierigkeiten, arbeite mich aus der kritischen Situation glücklich heraus in meinen Gedanken, oder in meiner Phantasie.

Ich sitze etwa vor einem Schachspiel, und tue, dem gegenwärtigen Stand des Spieles vorausseilend, in meinen Gedanken Zug um Zug, und schlage meinen Gegner mit Sicherheit. Ich tue dies in Gedanken, und doch tatsächlich. Ich vollbringe reale, aber eben lediglich innere Willenshandlungen. Mein Wollen, mein Fortschreiten von einem Wollen zum andern, das Sichbefriedigen meines Wollens ist ein wirkliches, obgleich nur gerichtet auf vorgestellte Bewegungen. Ich wähle und entscheide zwischen Möglichkeiten; ich bleibe bei einem Entschluß trotz der Schwierigkeiten; ich halte diesen Stand; und mein Wollen befriedigt sich, obzwar in einem lediglich vorgestellten Geschehen. Kurz, es fehlt nichts von dem, was meine Willenshandlungen innerlich charakterisiert. Es fehlt lediglich für mein inneres Tun die Wirkung nach außen.

Oder: — Ich sehe einen Felsen vor mir, und besteige ihn in meinen Gedanken. Ich wähle die geeignete Stelle zum Ansatz des Fußes, treffe auch sonst geeignete Vorkehrungen, und

schwinge mich in meiner Phantasie von diesem zu jenem Absatz, und gelange endlich zum Gipfel.

Oder ich vergegenwärtige mir eine peinliche Situation und ziehe mich, wiederum in Gedanken, geschickt aus ihr heraus.

Dies alles ist reales Wollen und reales Tun, obzwar bloßen Phantasieobjekten gegenüber, ein reales Tun in ideeller Sphäre.

Und dieses Tun ist von beliebigem sonstigen Tun nicht etwa in sich selbst verschieden. Das „Tun“ ist überall an sich ein rein inneres Erlebnis. Und es ist überall dasselbe innere Erlebnis. Es ist ein Wollen und Fortgehen zu neuem Wollen; ein Wählen und Entscheiden; ein inneres sich Bemühen und Hingelangen zum Ziel, ein Überwinden, ein sich Lösen der Spannung in Befriedigung; oder ein inneres Standhalten. Das „Tun“ ist niemals etwas Anderes als diese innere Arbeit. Daß durch das Tun Reales ins Dasein gerufen wird, zunächst empfundene Bewegungen, gehört nicht zu dem Erlebnis, das den eigentlichen Sinn des Wortes „Tun“ ausmacht. Man denke hier sogleich auch daran, daß wissenschaftliches Nachdenken gleichfalls ein Tun ist. Es wird nicht etwa erst dazu, wenn es in die realen körperlichen Vorgänge des Sprechens oder Schreibens einmündet. Wie hier, so ist auch sonst die äußere Willenshandlung nur ein Hinauswirken des inneren Vorganges, in dem allein das „Tun“ besteht, in die Sphäre des Körperlichen.

Und auch die Frage, warum das Tun in den Fällen, in denen es seiner Natur nach auf eine körperliche Bewegung abzielt, nicht notwendig zur äußeren Willenshandlung wird, d. h. die vorgestellte Bewegung zur wirklichen macht, beantwortet sich jedesmal in der oben angegebenen Weise. Es geschieht dies nicht, wenn die besonderen Bedingungen dafür fehlen. Ich weiß, wenn ich dem Schachspiel vorausseile, daß ich vorausseile; ich weiß, wenn ich die kritische Situation mir vorstelle, daß ich jetzt nicht in ihr bin; ich weiß es, ohne doch darum ein Bewußtsein davon zu haben. Damit sind niemals zugleich die Bedingungen des inneren Tuns aufgehoben. Es bleibt bei alledem der Gedanke der Besiegung des Gegners im Schachspiel in mir wirksam. Er wirkt in mir, weil er mir erfreulich

ist. Es wirkt in mir ebenso der Gedanke der kühnen Bergbesteigung, oder der Gedanke der geschickten Lösung der peinlichen Situation. Nur bleibt es eben der Natur der Sache nach bei der Verwirklichung dieser Gedanken in meinen Gedanken.

Es gibt, so scheint es, Psychologen, die von einem solchen rein inneren Tun nichts wissen, die das Tun, das Phantasieobjekte zum Gegenstand hat, verwechseln mit dem nur vorgestellten Tun, oder dem Tun als Phantasieobjekt; das Gelingen in der Phantasie mit einem nur vorgestellten oder phantasierten Gelingen u. s. w. Dies ist eben falsche, weil den Tatsachen widersprechende Psychologie.

Solchen Meinungen müssen wir entgegenstellen: Es gibt in Wahrheit drei Arten des realen Tuns. Einmal das Tun in der Sphäre der Phantasie, das sich Richten des Willens auf bloße Gegenstände der Phantasie, das lediglich „gedankliche“ Arbeiten, sich Bemühen, Standhalten, Überwinden, Entscheiden, strebende Fortgehen von einem zum andern, Anlangen bei einem Punkte, in welchem das Streben sich befriedigt. Es gibt daneben das intellektuelle Tun oder das Tun des Verstandes, das Nachdenken, Sichbesinnen, das Urteilen, Schließen u. s. w. Und es gibt endlich das Tun, das erst sich befriedigt in realem Dasein, d. h. in Empfindungen, und dem Bewußtsein, daß etwas wirklich sei. In welcher dieser drei Sphären auch sich das Tun vollzieht, immer ist es dasselbe reale Tun, oder kann es sein.

Hier nun handelt es sich um ein Tun in der Phantasie. Freilich wieder um ein besonders geartetes; die besondere Art ist bezeichnet durch den Begriff der Einfühlung.

Einfühlung und Bewegungsempfindungen.

Unser Begriff der Einfühlung ist aber noch nicht vollständig. Es fehlt noch dasjenige, was die Einfühlung ihrem Inhalte nach erst zur ästhetischen Einfühlung, und damit zum Grunde des ästhetischen Genusses macht.

Zunächst wehre ich hier einen falschen Gedanken ab. Ich bezeichnete als das Eingefühlte mein inneres Tun. Andere

scheinen zu meinen, das Eingefühlte seien Bewegungsvorstellungen, oder gar Bewegungsempfindungen. Dazu ist zu bemerken: Von „eingefühlten“ Bewegungsempfindungen oder -vorstellungen zu sprechen, geht zunächst rein sprachlich nicht an. Einfühlen kann ich nur, was ich fühle. Einfühlen heißt, etwas in einem Andern fühlen. Bewegungsempfindungen oder Bewegungsvorstellungen aber sind Sache des Empfindens bzw. Vorstellens.

Indessen, sehen wir von dieser sprachlichen Ungeschicklichkeit ab. Was sind Bewegungsempfindungen und Bewegungsvorstellungen, wenn ich es mit diesen Worten genau nehme? Worin besteht ihr Inhalt?

Die Antwort lautet: In Spannungen in den Muskeln und Sehnen, in Berührungen, Druck, Reibungen der Gelenke, in Zerrungen oder Pressungen der Haut. Damit sind die Inhalte der Bewegungsempfindungen und Bewegungsvorstellungen, soviel ich sehe, vollständig bezeichnet.

Von diesen Empfindungen aber ist für jedermann auf das bestimmteste unterschieden das Gefühl des Wollens, der inneren Anstrengung oder Bemühung, des Gelingens, kurz des inneren Tuns, das auf diese Inhalte sich bezieht, auf sie gerichtet ist, sie zum Gegenstande hat.

Und wie verhalte ich mich nun zu jenen Empfindungs- oder Vorstellungsinhalten, wenn ich mich in eine optisch wahrgenommene Bewegung, etwa in die Bewegungen des Akrobaten einfühle? Fragen wir zunächst: Wie ist es bestellt, welche Bedeutung haben für mich diese Empfindungs- und Vorstellungsinhalte, wenn ich selbst solche Bewegungen ausführe, wenn ich etwa einen Berg besteige?

Die Antwort lautet: Sie haben für mich gar keine Bedeutung. Gewiß erlebe ich sie, aber je mehr ich von dem, was ich vollbringe oder vollbringen soll, innerlich hingenommen bin, desto weniger weiß ich von den körperlichen Erlebnissen, die dabei sich einstellen. Ich achte auf die Größe und Richtung der Schritte, prüfe die Festigkeit des Bodens, sehe zu, ob dieser oder jener Stein mir festen Halt gewährt; ich richte die Aufmerksamkeit auf nähere oder fernere Ziele meiner Bemühungen.

Bei alledem interessieren mich die Empfindungen des Druckes, der Berührung oder Reibung in den Gelenken u. s. w., die einzelnen Spannungsempfindungen, die aus der Kontraktion jetzt dieses, jetzt jenes Muskels hervorgehen, gar nicht; sie sind Objekte meiner Aufmerksamkeit höchstens, wenn sie schmerzhaft sind.

Und ich bin in meinem Tun beglückt. Aber das Beglückende sind nicht die Veränderungen in den körperlichen Organen. Weder die Reibungen, noch die Spannungen u. s. w. machen mich glücklich. Diese sind vielmehr, abgesehen von dem soeben bezeichneten Falle, das Gleichgültigste, was es für mich geben kann. Sondern ich bin beglückt in meinem Streben und Tun. Ich fühle mich stolz, frei, leicht, sicher, zuversichtlich. Keines dieser Gefühle ist aber etwa mit dem Gefühle der Annehmlichkeit eines Haut- oder Muskelreizes, oder einer Gelenkreibung, identisch.

Und wenn wir jetzt zurückkehren zur Einfühlung in die Bewegungen eines Anderen: Dann weiß ich, in solcher Einfühlung bin ich erst recht weit entfernt von jedem Gedanken an Reibungen und Pressungen u. dgl. Reflexion sagt mir vielleicht, daß der Mensch, dessen Bewegungen ich sehe, dergleichen erlebt. Aber je mehr ich seine Bewegungen innerlich mitmache, desto mehr sind diese von ihm erlebten Körperempfindungsinhalte meinem Bewußtsein entrückt.

Und gesetzt auch, sie wären mir nicht entrückt, dann wären sie doch für mich kein Gegenstand irgend welchen Interesses. Und am allerwenigsten könnte mein ästhetischer Genuß dessen, was ich sehe, auf dem Bewußtsein von solchen „peripherischen“ Erlebnissen beruhen. Sondern Gegenstand meiner Einfühlung ist einzig das Streben und innere Tun, die innere Aktivität.

Letzter Inhalt der Einfühlung.

Aber auch das einzelne innere Tun ist nicht der eigentliche Gegenstand meiner Einfühlung. Auch daß der Akrobat jetzt diese, jetzt jene Bewegung will, daß sein Wollen in dieser oder jener Richtung geht, daß ein solches Wollen sich ver-

wirklich, kann nicht der Gegenstand meiner Befriedigung sein. Auch jeder solche einzelne Willensakt, und jedes solche einzelne auf ein körperliches Geschehen gerichtete Tun ist mir bedeutungslos.

⌈ Sondern das für mich Bedeutsame ist die Kraft, die zu solchem Tun aufgewendet wird, die Freiheit des gesamten Tuns, die Sicherheit und Leichtigkeit, der Stolz, die Zuversicht, die Tüchtigkeit.

Dies alles aber fühle ich mit dem Tun zugleich in die Bewegungen ein. Und diese Einfühlung erst ist die eigentlich ästhetische Einfühlung.

⌈ Dies verallgemeinern wir: Der eigentliche Inhalt meiner ästhetischen Einfühlung ist die gesamte innere Zuständlichkeit oder Weise des inneren Verhaltens, aus welcher die einzelnen Akte des Wollens und Tuns hervorgehen. Oder kurz: Er besteht in der Persönlichkeit, die ich in dem Wahrgenommenen mitfühlend erlebe.

Hiermit treffen wir zusammen mit bereits früher Gesagtem: Die Bewegungen, die wir am menschlichen Körper wahrnehmen, sind entweder überhaupt, oder sie sind zugleich, Affektbewegungen. Oder, wenn wir den Begriff des Affekts, der hier zu eng ist, zur Seite lassen, —: Es spricht in ihnen jederzeit eine innere Zuständlichkeit oder allgemeine Weise des inneren Verhaltens sich aus. Dies heißt aber nichts anderes als: Wir fühlen sie in dieselben ein.

⌈ Damit ist aber zugleich ein neues Problem bezeichnet: Wie ist dieser neue Sachverhalt möglich?

Darauf nun lautet die Antwort wiederum: Vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unserer Natur. Dies heißt zunächst: Aus bestimmten inneren Zuständlichkeiten gehen bestimmte Bewegungen „instinktiv“ hervor. Ich sagte schon oben, ich bewege mich anders, wenn ich stolz, als wenn ich niedergeschlagen, anders, wenn ich leichten Sinnes, als wenn ich ernst gestimmt bin u. s. w. Dies nun habe ich nicht gelernt, sondern ich tue es vermöge eines ursprünglich in meiner Natur liegenden oder eines angeborenen Zusammenhanges.

⌈ Dieser Zusammenhang ist, wie man sieht, wohl unter-

schieden von dem ursprünglichen oder angeborenen Zusammenhang, der im Obigen vorausgesetzt war. Dort handelte es sich um einen Zusammenhang zwischen dem optischen Bilde fremder Bewegungen und Impulsen zu entsprechenden eigenen Bewegungen. Dazu nun tritt jetzt dieser neue Zusammenhang: Auch allgemeine innere Zuständlichkeiten wecken instinktiv Impulse zu Bewegungen.

Dieser Zusammenhang ist aber ein wechselseitiger. Wie an bestimmte innere Zuständlichkeiten bestimmte Bewegungen oder Weisen der Bewegung, so sind umgekehrt an diese jene gebunden. Beide bilden einen einheitlichen psychischen Tatbestand. Und dies heißt: Die Tendenz zur Ausführung der Bewegungen ist zugleich die Tendenz zum Erleben der zugehörigen inneren Zuständlichkeit. Jene Bewegungen können diese Zuständlichkeit ins Dasein rufen.

Und nun vereinigen wir die Wirkung der beiden soeben unterschiedenen Zusammenhänge. Dann ergibt sich: Optische Wahrnehmungen fremder Bewegungen tragen mittelbar die Tendenz in sich, bestimmte innere Zuständlichkeiten zu wecken.

Dafs in der Tat jener Zusammenhang zwischen inneren Zuständlichkeiten und zugehörigen Bewegungen in der soeben bezeichneten Weise wirkt, d. h. dafs diese Bewegungen jene Zuständlichkeiten ins Dasein zu rufen vermögen, dies sagen uns schon alltägliche Erfahrungen. Sie sind vor allem dem Schauspieler geläufig.

Es ist mir, wenn ich stolz bin, natürlich, mich aufzurichten und die Muskeln zu spannen; wenn ich niedergeschlagen bin, mich körperlich hängen und gehen zu lassen. Aber es gilt auch das Umgekehrte. Wenn ich geflissentlich mich aufrichte, wenn ich willkürlich die Bewegungen und Spannungen meines Körpers vollziehe, welche den natürlichen Ausdruck des Stolzes bilden, dann fühle ich eine Art von Stolz. Und es genügt dazu auch, dafs ich die Bewegungen in Gedanken vollziehe, dafs ich in die Bewegungen und Haltungen des Stolzes gedanklich mich hineinversetze. Ebenso, wenn ich willkürlich, sei es im Sinne eines äufseren Tuns, sei es nur in Gedanken, mich in der Weise hängen und gehen lasse, wie

Burke etc.
[?]

ich es natürlicherweise im Zustande der Niedergeschlagenheit tue, so erlebe ich mehr oder minder deutlich einen Zustand der Niedergeschlagenheit.

[7]

So ist überhaupt die/willkürliche,/ sei es tatsächliche, sei es lediglich gedankliche Herbeiführung einer körperlichen Verfassung, der willkürliche, sei es äußere, sei es nur gedankliche Vollzug von Bewegungen, Stellungen, Haltungen, welche eine bestimmte innere Zuständigkeit oder Verfassung des Gemüts charakterisieren, ein Mittel, mich in diese innere Verfassung hinein zu versetzen. Dies heißt jedesmal — nicht daß ich die innere Verfassung vorstelle, sondern daß ich sie in gewisser Weise oder in gewissem Grade tatsächlich erlebe.

In unserem Falle nun handelte es sich nicht um den willkürlichen, sondern um den unwillkürlichen, durch die optische Wahrnehmung mir aufgenötigten Vollzug körperlicher Bewegungen. Es handelt sich um einen zwangsweisen, obzwar nur gedanklichen, Vollzug derselben. Und es handelt sich um das volle Erfülltsein von diesem „inneren Tun“. Dabei muß offenbar jene Wirkung in sehr viel höherem Grade sich ergeben.

Damit nun ist jenes eigentliche, entscheidende Moment der Einfühlung bezeichnet. Es besteht darin, daß ich in der Betrachtung der Bewegungen solche innere Zuständigkeiten oder Weisen eines inneren Verhaltens einfühlend erlebe.

Darin liegt aber ein Doppeltes. Einmal: — Ich erlebe bei der Betrachtung der Leistungen jenes Akrobaten die Freiheit, Zuversichtlichkeit u. s. w., die in seinen Bewegungen sich kundgibt. Ich fühle mich frei, zuversichtlich u. s. w. Ich fühle auch, falls der Akrobat unsicher wird, die Unsicherheit, und gegebenenfalls die Angst und die Verzweiflung. Ich fühle dies alles um so sicherer, je mehr ich den Bewegungen des Akrobaten betrachtend hingegeben bin.

Und zum Anderen: — Ich fühle zugleich dies alles in dem Akrobaten, und nur in ihm. Ich habe nicht nebeneinander einmal das Bewußtsein, daß er fühlt, und zum andern mein Gefühl, sondern das Gefühl ist nur einmal da. Auch hier, mit einem Wort, findet jenes oben betonte „Identifizieren“ statt.

Und dasselbe besteht wiederum, obgleich ich wohl weiß, daß ich nicht der Akrobat bin, und obgleich ich im übrigen, d. h. abgesehen von der Wirkung, welche die wahrgenommene Bewegung auf mich übt, weder stolz, noch frei, noch zuversichtlich, noch unsicher, noch irgend etwas dergleichen bin, und zu Angst und Verzweiflung keinen Grund habe.

Auch hierfür ist immerhin Bedingung, daß ich von der Wahrnehmung der Bewegungen, und demnach von dem dadurch ausgelösten inneren Tun, erfüllt oder beherrscht bin. Je mehr dies der Fall ist, desto mehr ist meine innere Zuständigkeit ganz dadurch bestimmt.

Anteil der Erfahrung an der Einführung.

Ich bin in der vorstehenden Erklärung der ästhetischen Bedeutung körperlicher Bewegungen, oder solcher sinnlich wahrgenommener Formen des Körpers, die eine bestimmte Weise des inneren Verhaltens kundgeben, ausgegangen von der Annahme, es sei in der optischen Wahrnehmung der Bewegungen unmittelbar oder instinktiv ein Impuls gegeben zur Ausführung der entsprechenden Bewegungen. Dieser Impuls, sagte ich, sei zunächst blind; er gewinne aber, wenn ich eine solche Bewegung einmal ausgeführt habe, einen Inhalt; es entstehe jetzt ein Streben nach Verwirklichung der vorgestellten Bewegung; und es entstehe das innere Tun. Dazu trat dann das zweite Moment: Das Streben zur Ausführung der Bewegungen und das innere Tun weckt die Gemütsverfassung, aus welcher naturgemäß dieses Streben und Tun hervorgeht, und mit welcher es zur Einheit verbunden ist. Und auch hier wurde ein instinktiver Zusammenhang vorausgesetzt. Dies doppelte Rekurrenzen auf den „Instinkt“ war notwendig, weil nicht einzusehen war, wie auf Grund der Erfahrung an die optischen Bilder der Formen die kinästhetische Bewegungsvorstellung und das innere Tun, und weiterhin die Weise des inneren Verhaltens, sich geknüpft haben sollte.

Dies schließt nun doch nicht aus, daß zu diesem Instinkt die Erfahrung ergänzend, bereichernd, ausgestaltend, verfeinernd

hinzutritt. Von solcher Erfahrung muß sogar in mehrfachem Sinne gesprochen werden.

Zunächst ist folgendes zu bedenken: Eine optisch wahrgenommene Gebärde, etwa des Erstaunens oder des Trotzes, läßt, so sagte ich, vermöge der soeben von neuem bezeichneten ursprünglichen Einrichtungen des Geistes, den zugehörigen Affekt in mir entstehen. Dies nun kann nicht heißen, es entstehe in mir ursprünglich, also schon in meiner ersten Kindheit, beim Anblick einer solchen Gebärde eben der Affekt des Trotzes oder Erstaunens, der auch jetzt in mir entsteht, wenn ich die Gebärde sehe. Dieser gegenwärtige Affekt ist in seiner Eigenart bedingt durch meine gegenwärtige Persönlichkeit. Er ist abhängig von der individuellen Ausgestaltung, die meine Persönlichkeit im Lauf der Jahre gewonnen hat. Und er ist zugleich ein immer anderer und anderer, je nach dem besonderen Charakter der Gebärde. Die Gebärde ist aber mannigfachster Modifikationen fähig.

Die Ausgestaltung meiner Affekte oder Weisen der inneren Erregung nun, ihre Verfeinerung und Vermannigfaltigung, ist in jedem Falle Sache der Erfahrung. Der Reichtum der Erfahrungen, die mir zu dieser oder jener Weise des inneren Verhaltens Anlaß geben, schafft erst die differenzierten Weisen des inneren Verhaltens oder meines Affektlebens. Trotz, Staunen, wie ich sie jetzt zu fühlen vermag, haben ihr Gepräge gewonnen auf Grund meines ganzen vergangenen Erlebens. So entstehen überhaupt die Affekte, wie sie im erwachsenen Individuum sich zeigen, in der Entwicklung des Individuums. Nur gewisse rudimentäre und undifferenzierte Affekte oder Weisen des inneren Verhaltens können als „ursprünglich“, d. h. schon im Beginn meiner Entwicklung in mir möglich angesehen werden. Sie müssen gedacht werden als so einfach und undifferenziert, wie es zunächst mein psychisches Leben überhaupt war. Daß immerhin auch schon solche rudimentären und undifferenzierten Weisen der inneren Erregung, oder des Ablaufes des inneren Geschehens, Impulse zu bestimmten Bewegungen ursprünglich in sich schliessen, zeigt das Kind. Aber das Kind kann auch nur solche undifferenzierte Affekte

ursprünglich erleben. Und es kann demgemäß auch nur solche Affekte aus wahrgenommenen fremden Bewegungen „herauslesen“, d. h. in sie einfühlen. Erst wenn die Erfahrung in mir differenziertere Affekte geschaffen hat, können auch an die Wahrnehmung fremder Bewegungen, und die dadurch geweckten Nachahmungsimpulse, solche differenziertere Affekte geknüpft sein.

Hier ist Gewicht darauf gelegt, daß gewisse Affekte „ursprünglich“ nicht in mir vorhanden sind, sondern erst im Laufe der Erfahrung sich entwickelt haben. Aber wir müssen natürlich weitergehen. Welcher Art auch immer die durch die optische Wahrnehmung von Bewegungsvorgängen in einem Individuum hervorgerufenen Affekte sein mögen, ob sie primitiv sind, oder im Verlauf späterer Erfahrung geworden, in jedem Falle können sie nur in mir geweckt werden auf Grund vorangegangener „Erfahrung“.

Kein Affekt, keine Art der Bewegung des Inneren entsteht völlig aus dem Nichts. Jeder Affekt bedarf auch schon in seinem ersten Entstehen irgend eines Anlasses oder Inhaltes. Freude entsteht als Freude an etwas. Sie wird durch etwas ins Dasein gerufen, sei dies Etwas auch nur ein psychisch erlebter körperlicher Zustand. Ebenso bedarf die Niedergedrücktheit, das Mißbehagen, schon zu seinem ersten Entstehen eines Anlasses oder Inhaltes. Und dieser ist immer eine „Erfahrung“. Und erst, wenn einmal ein Affekt in solcher Weise entstanden ist, kann er auch, ohne daß der Inhalt oder ursprüngliche Grund seines Entstehens von neuem gegeben ist, geweckt werden; beispielsweise durch die Wahrnehmung einer fremden Gebärde oder Ausdrucksbewegung, bzw. durch den in ihr liegenden Impuls zu einer entsprechenden eigenen Bewegung. So entstammen also auch die primitiven Affekte der Erfahrung, nur eben einer primitiven Erfahrung. Auch daß solche Affekte in der Wahrnehmung einer fremden Bewegung „innerlich mitgemacht“ werden, setzt bestimmte Erlebnisse oder Erfahrungen, welche diese Affekte irgend einmal haben entstehen lassen, voraus.

Wie man sieht, bestimmt sich hiermit zugleich der oben behauptete „ursprüngliche Zusammenhang“ zwischen Affekten

vs 127

oder inneren Verhaltensweisen, einerseits, und Bewegungsimpulsen andererseits, näher. Er ist nicht ein Zusammenhang dieser letzteren mit ursprünglich bestehenden, sondern mit den entstehenden Affekten. Er ist die ursprüngliche Einrichtung, vermöge welcher die Affekte, wenn sie zu stande kommen, bestimmte Bewegungsimpulse unmittelbar in sich schliessen.

Und zu diesen Erfahrungen, welche die primitiven Affekte haben entstehen, und den reicheren Erfahrungen, welche die differenzierteren Affekte allmählich sich haben entwickeln lassen, kommt nun endlich die Erfahrung in einem neuen Sinne, nämlich im Sinne jener oben abgewiesenen empiristischen Theorie des Verständnisses der Ausdrucksbewegungen. Auch jene Theorie hat eben doch ein relatives Recht. Es dient doch nun einmal auch die sprachliche Mitteilung und das Handeln der Menschen dazu, uns ihr Inneres kennen zu lehren. Und indem wir nun die Ausdrucksbewegungen beobachten, welche die Handlungen und die sprachliche Mitteilung begleiten, kann sich, was diese kundgeben, mit jenen Ausdrucksbewegungen verbinden, und im weiteren Verlaufe der Erfahrung zur innigsten Einheit verweben. Daraus muß eine beständig wachsende Bereicherung und Verfeinerung der Bedeutung der Ausdrucksbewegungen sich ergeben.

Danach müssen wir also, um das Verständnis und insbesondere das ästhetische Verständnis der menschlichen Lebensäußerungen zu gewinnen, Instinkt und Erfahrung, Ursprüngliches und Erworbenes, miteinander verbinden. Wir müssen dies in analoger Weise, wie wir es auch sonst müssen, wenn wir uns das Tun des Menschen verständlich machen wollen. Auch in unseren praktischen Lebensbetätigungen hat die Natur den Instinkt als Erstes gesetzt, und es der Erfahrung überlassen, ergänzend, erleichternd, verfeinernd, auch korrigierend einzugreifen. Gewisse Zusammenhänge zwischen äußeren Eindrücken und eigenem Tun oder Verhalten sind in einer ursprünglichen Einrichtung unserer Natur, ohne unser Zutun, begründet, und wirken, wir wissen nicht wie. Andere hat mit gleichartiger Wirkung die Erfahrung hinzugefügt. Jene aber bilden überall das sichere Fundament.

Wagner

Sympathische und negative Einfühlung.

Nur ein anderes Wort für die Einfühlung scheint das Wort „Sympathie“. So verhält es sich in der Tat, solange wir die Einfühlung in dem positiven Sinne nehmen, in welchem sie bisher genommen wurde, d. h. als freies inneres Mitmachen.

Wir müssen aber jetzt ausdrücklich scheiden zwischen positiver und negativer Einfühlung. Auch, wenn mich das innere Verhalten eines Andern verletzt, so findet eine Art der Einfühlung statt; das Verhalten nötigt sich mir auf. Es besteht eine Tendenz, es in mir zu erleben; nur daß ich dieser Tendenz zugleich innerlich mich widersetze. Dies ist negative Einfühlung.

Den Sachverhalt dieser negativen Einfühlung illustriere ich, indem ich schon hier, Späterem vorgreifend, auf eine dem Gebiete der Sprache und des Sprachverständnisses angehörige Tatsache verweise. Jemand spricht ein Urteil aus, dem mein Wissen widerspricht. Jetzt wird dies Wissen aktuell. Es wendet sich gegen das Urteil. Ich verneine dasselbe. Auch dies setzt voraus, daß ich das gehörte Urteil miterlebe, d. h. daß in mir die Tendenz besteht, in gleicher Weise zu urteilen. Mein Widerspruch gegen das Urteil, oder meine Verneinung desselben, ist eine Abweisung des sich mir aufdrängenden, insofern von mir erfahrenen oder erlebten Urteils. Sie ist ein negatives intellektuelles Miterleben, oder eine negative intellektuelle Einfühlung.

Ganz Analoges nun gilt von der negativen Einfühlung, die hier in Frage steht. Ich sehe, wie ich oben schon gelegentlich annahm, einen Menschen nicht stolz, sondern hochmütig blicken. Auch den in diesem Blick liegenden Hochmut erlebe ich in mir. Ich stelle mir dies innere Verhalten oder diese innere Zuständlichkeit nicht nur vor; ich weiß nicht nur davon; sondern sie drängt sich mir auf, drängt sich in mein Erleben ein. Aber ich arbeite innerlich dagegen. Mein inneres Wesen widersetzt sich; ich fühle in dem hochmütigen Blick eine eigene innere Lebensnegation oder Lebenshemmung, eine Verneinung meiner Persönlichkeit. Darum und nur darum kann mich der Hochmut

verletzen. Mein Gefühl der Unlust ist begründet in dieser negativen Einfühlung. Wie hier, so besteht diese überall darin, daß ein inneres Verhalten im Widerspruch mit meinem eigenen Wesen sich mir aufdrängt. Die negative Einfühlung ist eine negierte positive Einfühlung, sowie das negative Urteil ein negiertes positives Urteil ist.

Die positive Einfühlung nun bezeichnen wir auch als sympathische Einfühlung. Der Gegenstand der sympathischen Einfühlung ist schön, sowie der Gegenstand der negativen Einfühlung häßlich. Und es gibt keine Häßlichkeit ohne solche negative Einfühlung, sowie es keine Schönheit gibt ohne die positive Einfühlung. Das Gefühl der Schönheit ist das Gefühl der positiven Lebensbetätigung, die ich in einem sinnlichen Objekt erlebe, es ist das objektivierte Gefühl der Selbst- oder Lebensbejahung; das Gefühl der Häßlichkeit ist das objektivierte Gefühl der Verneinung meiner selbst oder das Gefühl der erlebten und objektivierten Lebensverneinung.

Ästhetische „Symbolik“.

Endlich bringen wir mit diesen Begriffen zusammen den Begriff des ästhetischen Symbols; dabei unterscheiden wir das „Symbol“ vom „Zeichen“. Ein Zeichen ist dasjenige, das mir sagt, daß etwas Anderes, nämlich das Bezeichnete, wirklich sei. So ist der Rauch Zeichen des Feuers, d. h. er läßt mich die Existenz des Feuers erkennen. Im Vergleich damit besagt das Wort „Symbol“ einerseits mehr, andererseits weniger. Symbol nennen wir das Wahrgenommene, in dem wir unmittelbar ein Anderes, nämlich ein Streben, ein inneres Tun und eine entsprechende innere Zuständlichkeit oder Weise der inneren Erregtheit, kurz, eine Weise unserer inneren Lebensbetätigung, unmittelbar erleben. Andererseits gehört zum Symbol nicht das Bewußtsein, daß dieses innere Tun und diese innere Zuständlichkeit in dem Wahrgenommenen wirklich sei.

Und wir reden insbesondere von einem ästhetischen Symbol, wenn die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit dieses inneren Tuns und dieser inneren Zuständlichkeit in dem Wahrgenommenen gar nicht in Frage kommt.

[P]

Wie man sieht, deckt sich danach der Begriff des ästhetischen Symbols mit dem der ästhetischen Einfühlung; auch für diese kam ja das Bewußtsein, daß das Eingefühlte in dem Objekte, in welches ich mich einfühle, wirklich sei, nicht in Frage. Zugleich umfaßt der Begriff des ästhetischen Symbols die positive und die negative ästhetische Einfühlung.

[n. i.]

Viertes Kapitel: Die ruhenden Formen des menschlichen Körpers.

Ausdrucksbewegungen und ruhende Formen.

Von Ausdrucksbewegungen war im Vorstehenden zunächst die Rede. Und das stolzblickende Auge war das Beispiel, von dem wir ausgingen. Dabei war die „Bewegung“ in Wahrheit eine bestimmte sichtbare Form; insbesondere jene Ausdrucksbewegung des Auges eine Form der Umgebung des Auges; aber sie war eine solche, in der unmittelbar eine innere Erregung, ein affektives Moment sich aussprach.

Ebenso wie die Ausdrucksbewegung des Stolzes, so lernen wir nun auch die sonstigen mannigfachen Ausdrucksbewegungen des Auges verstehen. Wir lernen sie ästhetisch verstehen, d. h. wir gelangen dazu, uns in dieselben einzufühlen. Wir lernen verstehen die Ausdrucksbewegungen oder die Gebärden des Trotzes und der Verzagtheit, des Erstaunens, des Erschreckens, der Freundlichkeit, des Zornes, der Trauer u. s. w.

Das Auge hat an der Gebärdensprache den größten Anteil. Nächst ihm der Mund. In minderem Grade die übrigen Teile des Körpers. Je nachdem das, was sie ausdrücken, uns erfreulich oder unerfreulich ist, sind die Ausdrucksbewegungen selbst erfreulich oder unerfreulich, d. h. schön oder häßlich. Erfreulich ist uns aber, was die Formen ausdrücken, in dem Maße als die Einfühlung eine positive sein kann; und dies heißt, in dem Maße als wir darin ein Positives in uns, eine Kraft, einen Reichtum, eine Freiheit, oder ein ungehemmtes Sichausleben

eines solchen Positiven in unserem Wesen, erleben können. Sie sind unerfreulich, sofern ihr inneres Mitmachen für uns eine Lebensnegation bedeutet.

Damit nun ist zunächst doch nur die Schönheit, bezw. Häßlichkeit, eben dieser, unmittelbar dem Ausdrücke innerer Verhaltensweisen dienenden Formen verständlich geworden. Und nicht darauf eigentlich zielte die eingangs dieser Überlegungen gestellte Frage. Sie lautete allgemein, wie die Schönheit der Formen des menschlichen Körpers sich erkläre. Und dabei war der Hauptsache nach gedacht an die ruhenden Formen, d. h. an die Formen, wie sie sind, abgesehen von jeder bestimmten gegenwärtigen inneren Erregung.

Indessen mit dem Eindruck der Schönheit und Häßlichkeit der Ausdrucksbewegungen ist zugleich auch schon der Eindruck der Schönheit und Häßlichkeit ruhender Formen gegeben. Wir reden nicht nur von einer Gebärde der Freundlichkeit, von einem Auge und einem Munde, die jetzt auf Grund einer inneren Erregung freundlich blicken, oder lächeln, sondern es gibt auch Gesichter, die in ihrer ruhenden Form den Charakter der Freundlichkeit an sich tragen. Es gibt ebenso Gesichter mit einem dauernden Charakter des Stolzes; Gesichter, in welchen, abgesehen von jedem Affekt des Trotzes, Trotz liegt, die, abgesehen von jedem Gefühl des Erstaunens, erstaunt in die Welt blicken u. s. w.

Es ist aber kein Zweifel, was dies besagen will. Die ruhende Bildung solcher Gesichter nähert sich der Form, die wir Gesichter überhaupt gewinnen sehen, wenn in ihnen der Affekt der Freundlichkeit, des Stolzes, Trotzes, Erstaunens u. s. w. sich ausspricht. Damit aber nähert sich zugleich der Eindruck, den sie machen, dem Eindruck der Gebärde. Und, so gewiß die Gebärde ihre Wohlgefälligkeit oder Mißfälligkeit, ihr Anziehendes oder Abschreckendes, auf Grund des Eindruckes eines bestimmt gearteten inneren Verhaltens hat, so gewiß muß dies auch von den entsprechenden ruhenden Bildungen des Gesichtes gelten.

Bedenken wir aber weiter: Kein Gesicht kann umhin, in seiner ruhenden Bildung der einen oder der andern Gebärde,

oder, sofern die verschiedenen Gebärden verwandt sind, dieser oder jener Art von Gebärden, in höherem oder geringerem Grade sich zu nähern. Dann müssen sie in entsprechendem Maße an dem Sinn der Gebärde, d. h. an dem damit verbundenen Eindruck eines inneren Verhaltens teilnehmen.

Dabei nun kann es auch geschehen, daß ein Gesicht in seiner ruhenden Bildung die Resultante darstellt von allen möglichen Gebärden, die teilweise wechselseitig sich aufheben, zugleich aber etwas Gemeinsames haben. Dann drückt das Gesicht dasjenige aus, was den entsprechenden inneren Verfassungen gemein ist. Setzen wir insbesondere den Fall, ein Gesicht nähere sich allen möglichen Gebärden, die einen positiven Ausdruck haben, d. h. in die wir uns positiv einzufühlen vermögen, in gleichem Grade. Dann ist ein solches Gesicht schön, aber von ausgeglichener Schönheit, ohne einen bestimmt angebbaren Charakter, von einer Durchschnittsschönheit. Ein solches Gesicht werden wir ein „regelmäßiges“ Gesicht nennen.

In analoger Weise kann auch ein Gesicht unschön sein, ohne daß wir dieser Unschönheit einen bestimmten Namen zu geben wissen. Es liegt darin weder Verschlagenheit noch Hochmut, noch Borniertheit u. s. w., sondern von allem dem etwas. Es liegt darin das Gemeinsame von allem dem. Und das ist eben — Unschönheit.

Nicht nur Auge und Mund aber, sondern auch die übrigen Teile des Körpers sind der Gebärdensprache fähig. Und schließlich ist, wie schon gesagt, jede Bewegung irgendwie Ausdrucksbewegung. Aus allem dem ergeben sich Möglichkeiten der Einfühlung in Formen des menschlichen Körpers.

Einfühlung von „Bewegungsmöglichkeiten“.

Es genügt nun aber zum Verständnis der ästhetischen Bedeutung des menschlichen Körpers nicht die Berufung auf Ausdrucksbewegungen. Auch wo solche fehlen, entsteht ein ästhetischer Eindruck der Formen.

Wie dies möglich ist, dies verstehen wir, wenn wir jetzt unsere obige Annahme des instinktiven Gebundenseins von Bewegungsimpulsen an die optische Wahrnehmung körperlicher

Formen erweitern. Solche Wahrnehmungen wecken nicht nur Impulse zu Bewegungen, durch welche die wahrgenommenen Formen naturgemäß ins Dasein gerufen werden, sondern sie wecken, allgemeiner gesagt, Impulse zu Bewegungen oder Weisen des körperlichen Verhaltens, die mit den optisch wahrgenommenen Formen in sachlichem oder biologischem Zusammenhange stehen. Dies heißt insbesondere, die optisch wahrgenommenen Formen wecken auch Impulse zu solchen Bewegungen oder Weisen des Verhaltens, zu denen sie dienen, oder für welche sie bestimmt erscheinen; und sie wecken wiederum damit zugleich die entsprechende innere Zuständigkeit.

Daraus nun ergibt sich eine andere Art des Ausdruckes oder der Einfühlung. Formen drücken Bewegungsmöglichkeiten aus. Wir fühlen solche in sie ein. Dabei ist doch zu beachten: Auch die Bewegungsmöglichkeiten sind für mich Bewegungstendenzen; sie sind nur erlebbar als solche.

Hier ist aber zweierlei zu unterscheiden. Die Bewegungen, um die es sich hier handelt, sind einerseits wiederum Ausdrucksbewegungen im eigentlichen oder engeren Sinne. Sie dienen dem mimischen Ausdruck. Sie sind zum anderen praktischen Zwecken, oder Zwecken des Lebens dienende Bewegungen.

Und dazu muß weiter ein Doppeltes gefügt werden. Einmal: Sichtbare Formen schliessen Impulse in sich, nicht nur zu Bewegungen von bestimmter Richtung, oder zu Bewegungen, die auf ein bestimmtes Ziel gehen, sondern auch zu Bewegungen von bestimmter Art des Ablaufes, zu kraftvollen oder minder kraftvollen, zu leichten und freien oder in sich gehemmten Bewegungen; sie schliessen in sich nicht nur den Impuls zu Bewegungen, sondern auch zum Unterlassen von Bewegungen, zum Zurückhalten. Sie fordern nicht nur Bewegungen, sondern verbieten auch solche.

Und zweitens: Es liegt in der Wahrnehmung von Formen nicht nur der Impuls zu einzelnen Bewegungen, sondern auch zu Kombinationen von solchen. Es liegen darin Impulse zu Weisen des Fortgangs, oder Übergangs von Bewegung zu Bewegung, oder von einer Teilbewegung zu einer andern.

Beispiele des Gesagten sind folgende: Es erscheint etwa

ein Mund vermöge seiner sichtbaren Form vorzugsweise geeignet zum Schmatzen, Kosten, Schlürfen, die Form der Kinnbacken zum derben Kauen. Hier fühle ich unmittelbar in die sichtbare Form hinein dieses Kosten, Schmatzen, Schlürfen, bezw. dieses derbe Kauen; d. h. es liegt für mich in der optischen Wahrnehmung unmittelbar ein Impuls zu solchen Bewegungen. Und es liegt damit für mich in der Form die innere Verfassung, aus welcher solche Bewegungen hervorgehen. Damit wird die Form für mich sinnlich, materiell; und sofern damit zugleich das Positive und Erfreuliche zurückgedrängt oder verneint ist, was für mich in einem Munde oder seiner Umgebung liegen kann, niedrig oder gemein.

Oder ich sehe die herabhängende Schulter. Sie ist, wenn sie allzusehr herabhängt, unerfreulich, weil sie das Bild des Sichhängen- und Gehenlassens, also der Schwäche, gewährt. Andererseits gibt mir die abwärtsgehende Schulter auch wiederum den Eindruck eines freien Spieles der Muskeln des Halses, und der Möglichkeit freier Emporrichtung und Bewegung des Kopfes, und damit zugleich den Eindruck der inneren Verfassung oder des Charakters, woraus solches freie Aufrichten und Bewegen des Kopfes naturgemäß hervorzugehen pflegt.

Neben Auge und Mund ist vor allem die Hand ein Organ des mannigfach abgestuften, mimischen Ausdrucks. Sie ist zugleich in besonderer Weise ein Organ zu praktisch zweckmäßigen Bewegungen. Sie ist jenes und dieses mehr oder minder je nach ihrer Bildung. Sie scheint durch ihre Gestalt, durch die Form des Ganzen und der Teile, durch die Gliederung und das Verhältnis der Glieder, bald mehr geeignet zu derbem Zupacken, zu grobem materiellem Arbeiten, bald mehr zu leichtem Spiel, zu feiner Hantierung, zum unterscheidenden Tasten. Je nachdem wird die Hand in ihrer Bildung zum Ausdruck einer entsprechend gearteten Persönlichkeit.

Ebenso sind uns die Formen der übrigen Teile des Körpers Ausdruck von Bewegungsmöglichkeiten, oder, allgemeiner gesagt, von möglichen Lebensfunktionen. An gewisse Formen knüpft sich unmittelbar die Vorstellung der Kraft, der Gesundheit, der

Leichtigkeit der Bewegung, der Elastizität, an andere die Vorstellung der Schwächlichkeit oder Verkümmernng, der Schwerfälligkeit, Plumpheit u. s. w.

Hier leuchtet deutlich ein: Plumpheit oder Schwerfälligkeit ist eine Weise der Bewegung, oder des Fortgangs von Bewegung zu Bewegung. Es ist gehemmte, erschwerte, unfreie Bewegung. Und plump oder schwerfällig kann mir darnach ein Teil des Körpers nur erscheinen, sofern für mich in der Wahrnehmung desselben solche Weisen der Bewegung eingeschlossen liegen.

Hinzugefügt muß auch hier werden: Ich stelle diese Bewegungen nicht nur vor, sondern fühle den Antrieb zu ihnen. Ich fühle in dem wahrgenommenen Körper mich zu Bewegungen aufgefordert, und in diesen Bewegungen gehemmt, zurückgehalten, der Freiheit beraubt.

In aller solchen Einfühlung wirken wiederum Instinkt und Erfahrung zusammen. Es drängt sich aber in diesem Zusammenhange speziell die Bedeutung des instinktiven Momentes besonders deutlich auf.

Man denke etwa an unsere Einfühlung in die Formen des Rückens. Wir haben vielleicht nie die Bildung des eigenen Rückens gesehen. Und wenn wir den fremden Rücken sehen, so nehmen wir nichts von dem wahr, was die Bildung desselben für den Anderen bedeutet. Es kann auch nicht gesagt werden, daß wir erst aus der Beobachtung der Leistungen, die durch solche Bildung des Rückens ermöglicht werden, zum Verständnis ihrer Bedeutung gelangt seien; oder daß wir gar aus der Mitteilung des Anderen, was er vermöge der Bildung seines Rückens zu leisten fähig sei, und wie er in den Formen desselben sich fühle, diese Kenntnis gewonnen haben. Dennoch verstehen wir die Bildung; wir verstehen sie unmittelbar und ohne solche Zwischenwege. Wir fühlen unmittelbar die Bewegungsmöglichkeiten, die sie einschließen. Und dies heißt auch hier, es werden in uns fühlbare Antriebe zur Ausführung solcher Bewegungen lebendig. Wir vollziehen in Gedanken das Spiel der Bewegungen und haben das entsprechende Gefühl der Kraft und Schwäche, der Elastizität oder Plumpheit, der

Feinheit oder Derbheit der an die gesehenen Formen gebundenen Lebensbetätigungen. Wir vollziehen auch hier eine Art von instinktiver innerer, vielleicht gelegentlich auch äußerer Nachahmung; besser gesagt, wir vollziehen auch hier eine instinktive Einfühlung.

Weitere Möglichkeiten der Einfühlung. Einfühlung und sexueller Instinkt.

Die instinktiven Bewegungsimpulse, die wir hier voraussetzen, sind nun aber immer noch Bewegungsimpulse im engeren Sinn, d. h. Impulse, aus deren Wirkung körperliche Bewegungen sich ergeben, oder ergeben würden.

Aber es gibt nun schliesslich auch Formen, bei welchen solche Bewegungsimpulse keine Bedeutung mehr haben. Ich denke hier etwa an die Formen des weiblichen Oberkörpers; ich meine diejenigen Formen, die dem weiblichen Oberkörper spezifisch eigen sind. Hier versagt offenbar die Nachahmungstheorie vollständig. Keine motorischen Innervationen erzeugen oder ändern diese Formen. Und die Formen sind mir, dem Manne, fremd. Es ist unmöglich, daß ich in mir selbst das Leben erlebe, das in diesen Formen sich abspielt. Ich kann es also auch in mir selbst nicht „nachmachen“.

Nicht minder versagt hier jede Erklärung aus der Erfahrung. Nur an eine Weise derselben könnte hier offenbar gedacht werden. Es ist diejenige, von der ich nachher in anderen Fällen selbst Gebrauch machen werde. Die fraglichen Formen, so könnte man sagen, gehören nun einmal zum weiblichen Körper; sie sind ein Teil dieses lebendigen Ganzen, und nehmen darum an seinem Leben teil. Sie sind erfahrungsgemäße Mitträger des Gesamtlebens des weiblichen Körpers. Und darum sind sie, soweit nämlich dies erfreulich ist, schön.

Aber hiergegen ist zweierlei einzuwenden. Einmal, daß die Gelegenheit zur Beobachtung dieser weiblichen Formen und zur Wahrnehmung ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen des Körpers manchem allzu selten sich darbietet. Zum anderen dies, daß

die fraglichen Formen doch nicht unter allen Umständen schön sind, sondern ebensowohl häßlich sein können. Und es ist wohl kein Zweifel, daß die schönen Formen nicht etwa die in der Regel vorkommenden sind. Es müßten also viel eher die häßlichen als zum Ganzen des Körpers gehörig und demnach schön erscheinen.

Vielleicht glaubt man nun, hier leicht einen anderen Weg zu finden. Man beruft sich auf den sexuellen Instinkt. Das Hereinziehen desselben in die Ästhetik scheint jetzt zu einer Art von Modesache geworden zu sein. Es ist eine Mode, die zu unserem ganzen gegenwärtigen ethischen, und demnach auch ästhetischen Dekadententum gehört. Ihr gegenüber benütze ich hier die Gelegenheit, um zu sagen, daß das Sexuelle mit dem Ästhetischen nichts, auch nicht das Allermindeste zu tun hat. Diejenigen, die es zur Erklärung des ästhetischen Gefühls verwenden, wissen so wenig vom Sinn der Schönheit und ästhetischen Betrachtung, als diejenigen, die vor „Nuditäten“ in der Kunst warnen, weil sie auch von der keuschen Nudität Gefahr für die Sittlichkeit fürchten; zunächst für die eigene, dann auch, indem sie die eigene Roheit auf Andere übertragen, für die Anderen.

In Wahrheit verdanken die fraglichen Formen, wie alle Formen, ihre Schönheit der Einfühlung. Und diese hat mit dem sexuellen Instinkt nichts gemein. Für diesen letzteren sind die spezifischen Formen des anderen Geschlechtes ein Objekt einer möglichen realen Beziehung. Die Frage lautet, was die Formen — nicht für das Individuum, dem sie angehören, sondern für mich, der ich diesem Individuum als ein anderes, insbesondere als ein Angehöriger des anderen Geschlechtes, gegenüberstehe, bedeuten. Dagegen lautet die Frage der Einfühlung, was die Formen bedeuten für ihren Träger, wie er sich in ihnen fühlt, freilich nicht nach Aussage meines Verstandes, sondern meines eigenen Gefühls. Oder was dasselbe sagt, wie ich mich fühle, d. h. welches Leben ich erlebe, wenn ich mit dem wahrgenommenen Individuum mich identifiziere, wenn ich betrachtend in ihm und den Formen seines Körpers verweile und aufgehe, also mein ihm gegenüberstehendes Ich, vor allem

auch mein geschlechtlich differenziertes Ich, ganz und gar außer Frage lasse.

Kurz gesagt, in der ästhetischen Betrachtung des menschlichen Körpers bin ich, soweit der Unterschied zwischen Mann und Weib ein sinnlich geschlechtlicher, also nicht ein Charakter- oder Temperamentsunterschied ist, schlechterdings nicht Mann noch Weib. Ich bin so wenig dieses sinnlich geschlechtlich differenzierte Individuum, als ich in der ästhetischen Betrachtung einer Landschaft Bauer, in der ästhetischen Betrachtung eines Baumes Holzfäller oder Zimmermeister bin. Daher denn auch die ästhetische Betrachtung weiblicher Formen für das Weib dieselbe Sache ist, oder sein kann, wie für den Mann, und umgekehrt.

Dies liegt nicht nur im Sinne der ästhetischen Einfühlung, sondern so sagt es die Erfahrung jedem, der einmal die Formen des menschlichen Körpers ästhetisch betrachtet hat. Ich fühle in den schönen weiblichen Formen ein eigenartig kraftvolles, gesundes, schwellendes, blühendes Leben; ich habe ein körperliches Wohlgefühl, das nirgends anders als in den wahrgenommenen Formen lokalisiert ist; ein Wohlgefühl, das ich als derjenige, der ich sonst bin, nicht haben kann; d. h. das ich nicht haben kann als Mann; das zu haben mir einzig vergönnt ist im Akte der ästhetischen Betrachtung; eine Bereicherung meines Lebensgefühles über mein reales Ich hinaus.

Und es ist mir unmittelbar deutlich und gewiß, daß mein Schönheitsgefühl durchaus daran haftet. Ich finde mich in der ästhetischen Betrachtung solcher Formen durch die Formen hindurchsehend, und auf das eigentümliche Leben hinsehend, und finde daraus ein Glücksgefühl mir erwachsend, das ich sonst nicht kenne. Ich bezeichnete soeben dieses Gefühl als körperliches Wohlgefühl; gemeint ist damit nicht ein Gefühl, das der Körper fühlte, sondern ein eigentümliches Selbst- und Lebensgefühl, gleichartig demjenigen, das ich sonst aus dem Ablauf meines körperlichen Lebens gewinne, und darum auf meinen Körper und mein körperliches Leben beziehe oder daran knüpfe.

Im übrigen findet dieses Gefühl statt, da wo jedes Gefühl stattfindet, nämlich in der Seele, und es hat seinen unmittel-

baren Grund, wie jedes Gefühl, in einem psychischen Geschehen. Jedes Gefühl überhaupt ist Bewusstseinsausdruck oder begleitendes Phänomen einer Weise des psychischen Lebensablaufes. Meinen psychischen Lebensablauf bestimmt also die wahrgenommene Form, indem ich sie betrachte, und ihr betrachtend hingegeben bin. Sie gibt diesem psychischen Lebensablaufe Impulse, schafft ihm eine besondere Rhythmik. Diese erlebe ich in jenen Formen; diese fühle ich in sie hinein. Ich sagte oben spezieller, ich fühle in die fraglichen Formen Kraft, Gesundheit, schwellendes, blühendes Leben ein. Damit war gemeint die fühlbare Kraft und Gesundheit, das fühlbare Leben. Und fühlen kann ich nun einmal nur Psychisches. Körperliche Zuständlichkeiten, Arten der „Rhythmik“ des körperlichen Lebens sind für mich fühlbar, nur sofern sie zu psychischen werden, oder den psychischen Lebensablauf bestimmen, meinem psychischen Dasein Kraft, Regsamkeit, Reichtum, Freiheit verleihen.

Wie diese Impulse, abgesehen von meinem Gefühl, aussehen, davon weiß ich nichts. Ich habe sie nur eben im Gefühl; in jedem Falle aber sind sie anderer Art als jene, die ich erlebe, wenn ich aus der ästhetischen Betrachtung heraustrete, wenn ich aufhöre, betrachtend in den Formen zu weilen, und statt dessen mich, als den geschlechtlich anders Gearteten, den wahrgenommenen Formen gegenüberstelle; kurz als die Antriebe, in welchen der sexuelle Instinkt besteht.

Auch dies ist noch hinzuzufügen: Ich fühle jene eigentümliche Rhythmik des seelischen Lebensablaufes in den wahrgenommenen Formen. Ob auch der Träger der Formen selbst etwas dergleichen fühlt, ist völlig gleichgültig.

Der hier bezeichnete Sachverhalt ist für uns wiederum ein relativ neuer. Es liegt darin eine neue Erweiterung des Prinzips, das uns die Schönheit menschlicher Formen erklärt. Optisch wahrgenommene Formen, so sehen wir jetzt, wecken in uns nicht nur Impulse zur Nachahmung, d. h. zu solchen Bewegungen, wodurch für einen anderen eben diese optischen Bilder erzeugt werden. Sie wecken auch nicht bloß Impulse zu solchen Bewegungen, zu denen die wahrgenommenen Formen

dienen. Sondern sie rufen psychische Impulse überhaupt ins Dasein, Anstöße für eine Weise des psychischen Geschehens und Lebensablaufes. Jene Bewegungsimpulse waren Impulse, deren Wirkung von der Psyche aus auf ein bestimmtes einzelnes körperliches Geschehen hinzielt. Sie waren zugleich mittelbar Impulse für eine Art der inneren Gesamtzuständigkeit oder Weise des Verhaltens; nämlich für diejenige, aus welcher solche Impulse naturgemäß hervorgehen, und mit welcher sie ein psychisches Ganzes ausmachen. Jetzt sehen wir, die aus der optischen Wahrnehmung körperlicher Formen stammenden Impulse können auch unmittelbar Impulse sein zu einer solchen Weise des inneren Verhaltens oder des psychischen Lebensablaufes.

Indem wir diese letzteren Impulse statuieren, haben wir uns, wie schon gesagt, völlig entfernt vom Begriff der Nachahmung, den wir oben eine Weile uns gefallen ließen. Ich ahme in der Betrachtung der weiblichen Formen gar nichts mehr nach. Ich wiederhole nicht ein Geschehen, das ich finde, sondern es entsteht spontan in der Betrachtung der Formen, und einzig aus ihr, eine Weise der Lebensbetätigung, und erscheint an die Formen gebunden. Nirgends ist der Begriff der Einfühlung im Gegensatz zur Nachahmung so unmittelbar deutlich, als in diesem Falle. X

Und auch die Erfahrung habe ich ausgeschaltet. Die erfahrungsgemäße Zugehörigkeit bestimmter Formen zum weiblichen Körper müßte, so sagte ich, eher die häßlichen Formen mir schön erscheinen lassen.

Vervollständigung der Einfühlung durch Erfahrung.

Damit ist nun doch nicht ausgeschlossen, daß in anderen Fällen die Erfahrung, und zwar im Sinne der erfahrungsgemäßen Zusammengehörigkeit, ihre Bedeutung hat. Das Ohr des Menschen etwa ist für mich an sich ein besonders unlebendiges Ding. Es ist nicht nur keiner Bewegung fähig, sondern ich gewinne auch nicht aus seiner Betrachtung das Gefühl eines eigenartigen, speziell in ihm pulsierenden Lebens. Aber das

Ohr gehört nun einmal mit zum Körper, und insbesondere zum Ganzen des Gesichtes. Und gesetzt nun, ich finde eine bestimmte Form und Gröfse des Ohres im allgemeinen verbunden mit einem Gesicht, das im übrigen, d. h. vor allem vermöge der Bildung des Auges und Mundes, mir Erfreuliches zu sagen hat. Dann sagt mir auch diese bestimmte Gröfse und Form des Ohres etwas davon. Ebenso wird die Form und Gröfse des Ohres für mich einen unerfreulichen Charakter gewinnen, oder mir häfslich erscheinen, wenn ich ihr an Gesichtern, die im übrigen einen unerfreulichen Charakter haben, zu begegnen pflege. Sind etwa Gesichter von Minderwertigen oder Verbrechergesichter mit abstehenden Ohren begabt, dann wird dieses Ohr zum Ohr eines Minderwertigen oder zum Verbrecherohr. Es ist damit selbst ästhetisch gestempelt.

Hierzu füge ich nun sogleich noch andere auf die ästhetische Beurteilung körperlicher Formen bezügliche Tatsachen, bei denen der Einfluß der Erfahrung im oben vorausgesetzten Sinne wohl noch unmittelbarer einleuchtet. Gewisse Züge, gewisse Bildungen etwa des Auges oder der Nase, auch gewisse Formen und Gröfsenverhältnisse der Teile des Rumpfes und der Glieder sind uns bekannt als spezifisch kindlich. Nachdem sie nun einmal dieses Gepräge gewonnen haben, behalten sie es auch, wenn wir ihnen beim Erwachsenen begegnen. Es verhält sich nicht anders, wenn weibliche Züge männlich oder männliche weiblich gebildet sind. Wir übertragen in beiden Fällen mit innerer Notwendigkeit die uns bekannte Eigenart des kindlichen, bzw. weiblichen Wesens auf den Erwachsenen bzw. den Mann. Nur erscheint das Übertragene, weil es in dem Zusammenhang, auf welchen wir es übertragen, fremd ist, oder seinem Gesamtcharakter erfahrungsgemäfs widerstreitet, nicht als kindlich oder weiblich, sondern als kindisch oder weibisch. Wie man sieht, wirkt hier die Erfahrung in gleicher Weise wie im vorigen Falle.

In analoger Weise können wir schliefslich auch die Annäherung menschlicher an tierische Bildungen als tierisch, also als dem, was wir vom Menschen fordern, widerstreitend verspüren. Voraussetzung ist auch dabei, dafs wir die

tierischen Formen als tierische, d. h. als Ausdruck tierischen Wesens, kennen und verstehen gelernt haben.

Zu allerletzt mögen auch noch allgemeine mechanische Erfahrungen über die Bedingtheit der Kraft und Leistungsfähigkeit der Teile des Körpers durch ihre Größe und Form unseren Eindruck vom menschlichen Körper mitbestimmen.

Hier aber bringe ich in Erinnerung die gleich eingangs dieser Betrachtung der Schönheit der sinnlichen Erscheinung des Menschen gemachte Bemerkung: Es handle sich in diesem Zusammenhang um die spezifischen Bedingungen der Schönheit derselben. Der menschliche Körper sei ein Naturobjekt, und als solches unterliege er zugleich den allgemeinen Bedingungen der Schönheit der Naturobjekte überhaupt.

Wie weit nun aber diese Bedingungen neben den im Vorstehenden aufgezeigten spezifischen Bedingungen der Schönheit des menschlichen Körpers in Betracht kommen können, dies wird sich aus den Betrachtungen der folgenden Kapitel, die es eben mit diesen Bedingungen der Schönheit der Naturobjekte überhaupt zu tun haben, ergeben.

Die Einheit des Körpers.

Die spezifischen Bedingungen des Eindrucks der Schönheit und damit zugleich der Häßlichkeit, den wir von den Formen des Menschen gewinnen, scheinen nun mit Obigem erschöpft. So ist es in der Tat, was die einzelnen Formen betrifft. Damit aber ist zugleich angedeutet, welcher Zusatz jetzt noch erforderlich ist.

Die Schönheit des menschlichen Körpers ist nicht ein Haufen von allerlei Schönheiten, sondern sie ist eine einzige Schönheit. Nicht nur die Teile sind schön, sondern auch dem Ganzen, als Ganzem, kommt Schönheit zu. Vielmehr, den Teilen eignet ihre Schönheit nur im Ganzen, oder als Teilen des Ganzen. Wir sahen soeben schon, Teile können häßlich sein in einem Ganzen, die schön wären in einem anderen Ganzen. Jeder Teil ist eben erst, was er ist, und hat seine Bedeutung, im Zusammenhange des Ganzen. Gesetzt auch, ein Teil ist uns für

sich allein gegeben, er ist etwa für sich allein künstlerisch dargestellt, so kennen und betrachten wir ihn doch als einen Teil des Ganzen. Der Mensch ist eben ein Individuum, und alle seine Betätigungsweisen sind Weisen der Betätigung dieses absolut Einheitlichen, das wir mit dem Worte „Individuum“ meinen.

Und nun kommt es darauf an, ob die Lebensbetätigungen, die in der äußeren Erscheinung eines Menschen uns entgegen-treten, so geartet sind, daß sie natürlicherweise, und ohne inneren Widerspruch, als einem und demselben Individuum zugehörig erscheinen können. Nur dann ist das Ganze, und das Einzelne an seiner Stelle im Ganzen, schön.

Wie aber diese Lebensbetätigungen beschaffen sein müssen, wenn solches der Fall sein soll, dies sagt uns die Erfahrung, und letzten Endes wiederum die Erfahrung an uns selbst. Sie sagt uns, wie menschliche Lebensbetätigungen in sich gesetzmäßig zusammenhängen, und wie sie in sich widerspruchslos zusammenstimmen. Aus solchen Erfahrungen quillt uns die Schönheit des Ganzen, und damit auch erst die Schönheit der Teile der menschlichen äußeren Erscheinung. Schön ist diese Erscheinung, wenn alle Weisen der Lebensbetätigung, die darin für meine Betrachtung liegen, sich unmittelbar verständlich zu einem in sich widerspruchslosen Ganzen, also zu einem System innerlich freier Lebensbetätigungen zusammenfügen, wenn ich mich demgemäß in diesem Ganzen als innerlich freie Persönlichkeit mitfühlend erleben kann.

Bestätigende Erfahrungen.

Die vorgetragene Anschauung ist in sich selbst klar und einleuchtend. Gewisse besondere Beobachtungen dienen ihr aber noch zur ausdrücklichen Bestätigung. Die Ausdrucksbewegungen waren für uns der Ausgangspunkt. Sie sind das spezifische Mittel für den Ausdruck des Seelischen oder Geistigen, kurz, des Innerlichsten im Menschen. Dies fühlen wir in sie ein. Ihr Reichtum und ihre mannigfache Abgestuftheit erlaubt zugleich eine entsprechende reiche und fein abgestufte Einfühlung. Demgemäß müssen zum Eindruck der Schönheit der

menschlichen Erscheinung vor allem diejenigen Teile beitragen, die für uns als Träger von Ausdrucksbewegungen in erster Linie in Betracht kommen. Dies aber sind, wie schon gesagt, Auge und Mund, und die mitsprechenden Teile der Umgebung.

In der Tat nun ist der Eindruck der Schönheit eines Menschen am meisten und unmittelbarsten durch diese Teile bestimmt. Ebenso erscheint uns die Häßlichkeit in diesen Teilen in erster Linie und in unmittelbarster Weise als Häßlichkeit. Wie hier wiederum das Auge mit seiner Umgebung dominiert, daran kann uns auch der Umstand erinnern, daß wir das Ganze als „Gesicht“ bezeichnen, also nach dem Gesichtorgan benennen.

Und Auge und Mund mit ihrer Umgebung sind zugleich der mannigfachsten und feinst abgestuften Ausdrucksbewegungen fähig. Kleinen Unterschieden ihrer Gebärden entsprechen große Gegensätze in den Affekten oder affektiven Momenten, die in den Gebärden zum Ausdruck kommen. Demgemäß bedarf es hier der geringsten Unterschiede der Form, damit der Eindruck der Schönheit aufgehoben oder in sein Gegenteil verkehrt werde. Ein fast unmerklicher Zug kann einen ästhetisch bedeutsamen Eindruck entstehen lassen und vernichten. Dagegen kann die Bildung der großen Formen des Körpers recht merklich anders werden, ohne daß darum die ästhetische Bedeutung erheblich sich ändert, oder gar in ihr Gegenteil umschlägt.

Zugleich ist aus dem Anteil, den die Erfahrung an der Einfühlung hat, die Entwicklung des Gefühls der Schönheit verständlich. Es wird verständlich, daß — freilich ein Kind gar bald von der äußeren Erscheinung eines Menschen sich angezogen oder abgestoßen fühlen mag, daß aber das differenziertere Schönheitsgefühl von uns erworben werden muß. Nicht minder wird aus diesem Anteil der Erfahrung verständlich, daß unser Gefühl für diese oder jene Art der Schönheit davon abhängt, auf welche Weisen menschlicher Lebensbetätigung wir vorzugsweise gelernt haben zu achten, und Wert zu legen.

Fünftes Kapitel: Übergang zur Natureinfühlung.

Ästhetischer Wert.

Das Gefühl der Schönheit ist, allgemein gesagt, Lebensgefühl. Es ist das Lustgefühl an der Kraft, der Fülle, der inneren Einstimmigkeit oder Freiheit der Lebensmöglichkeiten und Lebensbetätigungen; oder es ist das Lustgefühl am ungehemmten Sichausleben. Das Gefühl der Häßlichkeit ist das Unlustgefühl an der Armut, Schwäche, der inneren Gegensätzlichkeit, der Reibung, dem Widerspruch der Lebensbetätigungen oder Lebensmöglichkeiten; oder es ist das Unlustgefühl am gehemmten oder verkümmerten Sichausleben. Dieses Leben und Sichausleben ist ein Leben und Sichausleben der Persönlichkeit, des psychischen Individuums. Auch das körperliche Wohlgefühl, von dem oben die Rede war, ist, so wurde betont, das Gefühl einer Weise des psychischen Lebensablaufes. Körperliche Kraft, Gesundheit, blühendes körperliches Leben ist für uns nur erlebbar, sofern es eine erhöhte Kraft, Gesundheit, Freiheit des psychischen Lebensablaufes bedingt oder bedeutet.

Hier unterscheide ich, wie man sieht, wiederum das Leben, und das ungehemmte Sichausleben. Das Leben ist die Aktivität oder die Möglichkeit einer solchen; es ist das Dasein und Sichregen der Lebenskräfte, ihr Reichtum, ihr kraftvolles und in sich einstimmiges Funktionieren. Das ungehemmte Sichausleben ist das Sichverwirklichen dessen, worauf das Individuum abzielt, das Gelingen, die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Strebungen durch das, was ihm widerfährt oder was ihm zu teil wird. Es ist das Sichgenießen. Dies ist erfreulich, und ein Grund des Schönheitsgefühles, sofern nicht Schwäche, Verkümmern, Stumpfheit, sondern Kraft, Reichtum, Freiheit der Persönlichkeit, innere Gesundheit, darin sich kund gibt.

Statt Schönheit und Häßlichkeit sage ich auch: positiver und negativer ästhetischer Wert.

Von dem Gefühl des Wertes nun meinte ich schon eingangs unseres ersten Abschnittes, es sei nicht irgend ein Lust-

gefühl; die komische Situation sei lustvoll, aber sie habe nicht einen der Höhe der Lust entsprechenden Wert.

Bestimmen wir aber jetzt den „ästhetischen Wert“ genauer. Zunächst den Wert überhaupt. Zweierlei Werte gibt es. Werte sind Menschenwerte, oder sie sind Werte für den Menschen. Jene sind Werte in sich selbst, oder „Eigenwerte“, diese sind relative Werte, oder „Wirkungswerte“. Wertvoll in sich ist der Mensch, d. h. das Positive in ihm, das, was zu seinem Menschsein einen positiven Beitrag liefert. Und wertvoll in sich ist eben damit zugleich jedes ungehemmte Sichausleben eines solchen Positiven. Wertvoll in sich ist mit einem Wort das Leben und jede positive Lebensbetätigung. Diese letztere Bestimmung ist nicht weiter als jene erstere, da wir das Leben unmittelbar nur als menschliches kennen, und jedes Leben, das sonst für uns besteht, von uns aus dem menschlichen genommen ist.

Und Träger eines „Wirkungswertes“ ist das, was das Leben und die Lebensmöglichkeiten fördert, d. h. dasjenige, das geeignet ist, ein Positives im Menschen, oder ein ihm Gleichartiges außer dem Menschen, zu schaffen oder zu steigern, oder dem freien Sichausleben eines solchen zu dienen.

Unwert dagegen ist jede Negation eines Lebens, oder einer Lebensmöglichkeit, und alles, was solcher Negation dient.

Ein Wertvolles der ersteren Art nun ist allemal das ästhetisch Wertvolle; es ist wertvoll in sich. Im übrigen besteht das Eigentümliche des ästhetischen Wertes darin, daß es für mich einzig entsteht und besteht in der ästhetischen Betrachtung.

Von diesem Sinn des „ästhetischen Wertes“ haben wir ein unmittelbares Bewußtsein. Wir erleben es, daß dieser Wert nicht am Sinnlichen haftet, sondern auf ein Menschliches, auf ein dahinterliegendes Leben oder Sichausleben geht. Ich sagte von den Formen des weiblichen Körpers: Wir sehen, wenn wir den Eindruck ihrer Schönheit empfangen, durch die Formen sozusagen hindurch auf ein Leben; und wir wissen, daß wir dies tun. So sehen wir auch, wenn ein Auge uns schön erscheint, fühlbar durch die Formen und Farben des

Auges hindurch auf das, was aus ihnen zu uns spricht. Wir haften nicht an den Formen, den einzelnen Linien, Flächen, den Biegungen der Linien und Flächen, auch nicht an den Farben. Wir suchen nicht davon ein möglichst sicheres Bild zu gewinnen. Sondern wir zielen von da innerlich auf etwas Anderes, jenseits Liegendes, und wir wissen, daß es so ist.

Dazu scheint noch ein anderes Charakteristikum des ästhetischen Gefühls zu kommen. Wir fühlen uns selbst erregt in gewisser Tiefe, fühlen uns persönlich mehr oder minder im Ganzen oder in unserem Gesamtwesen hineingezogen in das Schöne. Doch ist dies nur die andere Seite derselben Sache, nämlich der Einfühlung: Die eigene Persönlichkeit, die wir in das Schöne hineingezogen fühlen, ist eben dasjenige, was wir, über das unmittelbar Wahrgenommene hinaus, in ihm finden.

Durch das hier bezeichnete Moment der „Tiefe“ unterscheidet sich das ästhetische Wertgefühl grundsätzlich von jenem Gefühl der Lust an der komischen Situation. Ebenso wohl aber auch von jedem bloß sinnlichen Lustgefühl, etwa dem Gefühl der Lust an dem süßen Geschmack, an einem angenehmen Hautkitzel, an der angenehmen Temperatur eines Gegenstandes, den wir berühren. Hier ist kein Inneres, keine Tiefe, in die ich mich hineingezogen fühle; der Geschmack, der Hautkitzel, der Temperaturgrad ist nur eben das, was ich empfinde. Ich habe Alles, wenn ich den Empfindungsinhalt habe. Es „liegt“ nicht außerdem noch etwas „darin“, sowie in allem Schönen etwas „liegt“.

Und ich fühle mich auch von dem nur „Angenehmen“ in entsprechender Weise affiziert. Wie es nur Außenseite, nur Oberfläche hat, so berührt es mich auch nur an meiner Außenseite, sozusagen an der Oberfläche meines Wesens. Ich verspüre nicht, wie beim ästhetisch Wertvollen, einen Drang, tiefer und tiefer zu gehen, um den Inhalt voller zu erschöpfen, tiefer in mich selbst und eben damit tiefer in das Objekt. Sondern alles ist damit geschehen, daß die beiden „Oberflächen“ sich berühren.

Das nun, was beim ästhetischen Objekt, dem „Schönen“, in dem sinnlich Gegebenen „liegt“, das allein macht den „Wert“

des ästhetischen Objektes. Grund des ästhetischen Wertes eines sinnlich Gegebenen ist immer ein „darin Liegendes“, ein Inneres. Und dieses Innere bin immer ich. Das ästhetische Wertbewußtsein ist immer Bewußtsein einer Tiefe, in dem Gegenstand und in mir, der ich den Wert genieße, d. h. in ihm mich selbst genieße.

Solche Tiefe, und der entsprechende von mir verspürte Drang, tiefer zu gehen im Objekt und in mir, das Hereingezogenensein meiner in das Objekt, charakterisiert das Gefühl der Schönheit jederzeit und überall. Es gibt kein Schönheitsgefühl, das gleichartig wäre dem sinnlichen Lustgefühl am angenehmen Geschmack.

Dieser Eigenart des Gefühlserlebnisses aber, dieser bei jedem Gefühl des Schönen gleichartigen Weise, wie mir zu Mute ist, muß auch überall ein gleichartiger tatsächlicher Sachverhalt entsprechen. Es ist unmöglich, daß das in sich gleichartige Schönheitsgefühl das eine Mal, etwa bei dem menschlichen Körper, aus solcher „Einführung“ meiner selbst in das Schöne, solchem Wiederfinden meiner Persönlichkeit oder einer Seite derselben in dem Schönen, stamme, und ein andermal in einem Wahrgenommenen, das mir lediglich als dies Wahrgenommene gegenübertritt, oder mir widerfährt, unmittelbar, ohne die Mitwirkung jenes Persönlichkeitselementes, den Grund seines Daseins habe. Und es kann auch nicht das Wort „Schönheit“ so Grundverschiedenes bezeichnen, das eine Mal ein mit solchem Persönlichkeitsinhalte Erfülltes, ein andermal ein jedes solchen Inhaltes Bares, nur Sinnliches. Schönheit ist überall im letzten Grunde dieselbe Schönheit; Genuß der Schönheit derselbe Genuß; Kunst, die die Schönheit schafft und diesen Genuß ermöglicht, überall dasselbe menschliche Tun.

Jener gleichartige Grund alles Schönheitsgeföhles aber ist die Einführung. Alles Schöne ist „Symbol“ eines solchen persönlichen Lebens und Sichauslebens.

Die Tierwelt.

Diese Einführung oder Symbolik müssen wir nun aber weiterhin aufzeigen und zu verstehen suchen. Ich wende zu-

[P]
kriecht

L

nächst nur kurz meinen Blick auf die Tierwelt. Tiere betrachten wir als beseelt. Niemand kann zweifeln, daß wir von einem seelischen Leben der Tiere nur wissen, weil wir den tierischen Lebensäußerungen ein dem unsrigen gleichartiges seelisches Leben, ein Ich, zu Grunde legen. Dies ist seinem Ursprung nach mein eigenes. Indem ich dieses seelische Leben zur äußeren Erscheinung des Tieres nicht nur hinzuvorstelle, oder hinzudenke, sondern es innerlich erlebe, wird mir die äußere Erscheinung des Tieres ästhetisch verständlich, und gewinnt damit ästhetische Bedeutung.

Warum nächst der äußeren Erscheinung des Menschen die des Tieres ein besonders unmittelbarer Gegenstand unserer Einfühlung sein kann, ist deutlich. Die tierischen Lebensäußerungen, und die Formen des tierischen Körpers, sind den unsrigen am meisten vergleichbar. Zugleich sind sie doch davon verschieden. Darum fühlen wir in die tierische äußere Erscheinung nicht ein Ich ein von derselben Art, wie in die menschliche Erscheinung, sondern wir modifizieren dieses Ich entsprechend der anderen Beschaffenheit der tierischen Formen. Soweit uns diese modifizierende Einfühlung gelingt, hat das Tier für uns seine eigentümliche ästhetische Bedeutung.

Damit ist doch nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß Erfahrungen, die wir an den Tieren selbst machen, über ihre Beweglichkeit und Leistungsfähigkeit, zu dieser ästhetischen Bedeutung beitragen. Schließlich beruht aber die Interpretation dieser Erfahrungen wiederum auf dem, was wir an uns erfahren haben. Sind uns einmal Bewegungen und Formen beim Menschen, insbesondere sichtbare Leistungen des menschlichen Körpers, zum Symbol für eine Weise der inneren Lebensbetätigung geworden, so haben wir damit zugleich eine Regel, nach welcher wir auch die tierischen Lebensäußerungen auf ein entsprechendes Innere, entsprechende Kraft, Gewandtheit, auch Klugheit u. s. w. deuten.

Hierauf gehe ich nicht weiter ein. Nur noch zwei Bemerkungen seien gestattet. Einmal: Eine Bestätigung des Gesagten liegt darin, daß wir am Bestimmtesten in diejenigen tierischen Formen uns einfühlen, die den unsrigen am nächsten

verwandt sind. Dies heißt nicht, daß diese Formen uns besonders schön erscheinen müßten. Gewisse Tiere nötigen uns einerseits in hohem Grade, in ihren Formen ein Leben zu sehen, das dem unsrigen gleichartig ist, und verbieten uns doch andererseits wiederum, dies zu tun. Solche Tiere erscheinen uns als in sich widersprechend, als eine Grimasse oder Verzerrung des Menschen, und damit in besonderem Maße häßlich.

Hiermit hängt die andere Bemerkung zusammen. Die äußere Erscheinung gewisser Tiere, etwa der „rassenechten“, macht uns in besonderer Weise den Eindruck eines in sich zusammenstimmenden und charaktervollen Ganzen. Andere entbehren für unseren Eindruck des einheitlich geschlossenen Charakters. Wir nennen sie charakterlos, oder finden sie in sich selbst widerspruchsvoll. Aus der Bemerkung, die oben über die Schönheit des menschlichen Körpers im Ganzen gemacht wurde, ist ersichtlich, wie wir dies zu verstehen haben. Die charaktervollen Bildungen sind diejenigen, bei welchen die Lebensbetätigungen, oder Möglichkeiten solcher, die in den Formen sich aussprechen, zu einem in sich widerspruchslosen Ganzen sich zusammenschließen. Gewisse Lebensbetätigungen oder Möglichkeiten von solchen erscheinen im Ganzen, oder mit Rücksicht auf das System von Lebensbetätigungen, zu welchem die Tiere im übrigen angelegt scheinen, zweckvoll, dazu passend, oder das Gegenteil. Auch hier liegen letzten Endes die Erfahrungen zu Grunde, die wir an uns selbst machen.

„Lebensäußerungen“ des Unbelebten.

Von da gehen wir nun weiter zur unbeseelten Welt, oder zur Welt der Dinge im engeren Sinne. Ich denke dabei zunächst an Dinge der Natur. Aber auch auf Erzeugnisse menschlicher Kunst und Kunstfertigkeit kann das Vorzubringende sogleich bezogen werden, soweit es der Natur der Sache nach darauf sich beziehen läßt.

Wir gehen auch hier aus von den Lauten. Auch in der Natur begegnen uns überall Laute. Wir hören die Bäume

stöhnen und ächzen, den Sturm heulen, die Blätter rauschen, den Bach murmeln. Der Stein knirscht, wenn ein Nagel in ihn eingetrieben wird u. s. w. Diese Laute sind unseren Affektlauten nicht gleich, aber vergleichbar. Sie haben damit ein Gemeinsames. Und in dem Maße, als dies der Fall ist, scheinen auch sie einem Trieb der Verlautbarung zu entstammen, und ein entsprechendes affektives Moment in sich zu tragen. Schließlich sind aber alle Laute, welche die Gegenstände der Natur hervorbringen, unseren Lauten zum mindesten insofern gleichartig, als sie eben auch Laute sind. So muß uns schließlich in allen Lauten das Gemeinsame zu liegen scheinen, das den mannigfachen von uns hervorgebrachten Lauten gemeinsam ist. Und dies ist: Verlautbarung eines Innern, eines Menschlichen, Persönlichen, überhaupt. Die Laute, denen wir in der Natur begegnen, beleben also die Natur, vermenschlichen sie, machen daraus ein Analogon der eigenen Persönlichkeit. Sie lassen uns insbesondere in der Natur überall innere Aktivität finden, Aktivität spontaner Art, oder Aktivität des Kampfes gegen ein Leiden, oder des Leidens selbst; auch des Nachgebens; Aktivität der Aktion oder der Reaktion. Der knirschende Marmor etwa erhebt Einsprache gegen die ihm angesonnene Mißhandlung.

Auch hier aber steht die Sprache der Laute an Reichtum zurück hinter der Sprache der Bewegungen und sichtbaren Formen. Die Blume senkt ihr Haupt unter der Glut der Sonne, und richtet es frei wieder auf, wenn erfrischender Regen kommt, ähnlich wie wir. Und das Vorwärtseilen der Wolken oder des Baches ist freilich ein anderes als unser Vorwärtseilen, aber es ist doch auch ein Vorwärtseilen; es ist eine Bewegung, die aus ihnen selbst zu stammen scheint. Und solche Bewegung ist uns verständlich einzig aus dem, was wir bei uns finden, d. h. aus einem inneren Antrieb, einem Streben, einem Wollen, kurz als Aktivität. Und wir sehen in der Natur Stellungen, Haltungen, Richtungen, deren Analogon bei uns einem fortgesetzten Willensimpulse sein Dasein verdankt. Der Baum, der Fels, steht, richtet sich empor, ähnlich wie wir stehen und uns emporrichten; der Baum breitet die Äste aus, ähnlich wie wir

die Arme ausbreiten. Dieses Stehen und Ausbreiten ist, wie bei uns, eine Überwindung der Schwere, oder ein Standhalten gegen sie. Wie sollte der Baum oder Fels dies vermögen, ohne, wie wir, sich zusammenzunehmen und gegen die Schwere zu arbeiten?

Der Trieb der Vermenschlichung.

In solchen Fällen scheint die Vermenschlichung ohne weiteres verständlich. Sie ergibt sich, so scheint es, unmittelbar aus der Ähnlichkeit der Formen und Bewegungen, die wir in der Natur beobachten, mit denen, die wir hervorbringen, bzw. an uns finden. Nachdem einmal die äußere Erscheinung des Menschen, seine Laute, Formen, Bewegungen, mit dem Leben, das wir in uns finden, erfüllt sind, können wir nicht umhin, mit den verwandten Lauten, Formen, Bewegungen in der Natur in analoger Weise zu verfahren. So gelangen wir in unserer Vermenschlichung in stufenweisem Fortgang von des Menschen äußerer Erscheinung durch die Tier- und Pflanzenwelt hindurch bis zur Welt des Unorganischen.

Indessen unsere Vermenschlichung geht über die hiermit bezeichneten Grenzen weit hinaus. Es gibt schließlich nichts in der Natur, dem wir nicht die Vermenschlichung angedeihen lassen. Kein Dasein und Geschehen in der Natur entgeht unserem Streben, uns mitfühlend in dasselbe hineinzusetzen. Und dabei sehen wir uns von der Ähnlichkeit der Formen und Bewegungen in der Natur mit den Formen und Bewegungen des menschlichen Körpers überall im Stich gelassen.

Die Natur ist uns überall lebendig. Überall, wie gesagt, sehen wir Aktivität, Passivität, Streben, Tun, Erleiden. Vielmehr, wir sehen von allem dem nichts. Was die Wahrnehmung uns zeigt, ist nichts als einfaches Dasein und Geschehen. Das übrige ist unsere Zutat.

Was nun treibt uns zu solcher Vermenschlichung? Man kann hier verweisen auf zwei Momente; auf zwei Triebfedern, die freilich nahe zusammenhängen. Einmal: Nichts liegt uns gefühlsmäßig näher, und ist uns interessanter und wichtiger,

als unser eigenes Streben, Tun, Erleiden, schliesslich unsere Liebe und unser Haß. Alle unsere Lust ist Lust am Leben, alle Unlust Unlust an der Lebensverneinung. Und diese Lust am Leben nun wird natürlicherweise zur Lust, dieses Leben zu vermehren, d. h. es überall als vorhanden vorzustellen, und dem eigenen Leben gemäfs auszugestalten.

Und zweitens: Nichts erscheint uns selbstverständlicher, als daß aus einem bestimmten Wollen und inneren Tun, aus bestimmten Regungen unseres Innern, bestimmte Laute und Bewegungen, Stellungen, Haltungen hervorgehen. Meine Lebensäußerungen und äußeren Willenshandlungen erscheinen mir aus solchen Weisen des inneren Verhaltens verstandesmäfsig begreiflich. Fragt man mich, warum mein Arm sich hebe, wenn ich ihn heben will, so antworte ich: Nun, weil ich eben will! Damit scheint mir das Rätsel gelöst. So erscheint mir auch das Dasein und Geschehen in der Welt der Dinge verständlich, indem ich es zurückführe auf ein in den Dingen vorhandenes gleichartiges Streben und inneres Tun.

Körper bewegen sich gegeneinander. Fragt man auch hier, Warum?, so antworte ich: Weil in ihnen ein Streben liegt zueinander hin sich zu bewegen. Die Pflanze bewegt sich zum Lichte. Warum? Weil in ihr ein Streben zum Lichte sich findet. Indem ich so sage, meine ich einer weiteren Erklärung nicht mehr zu bedürfen. Freilich, dies sind keine wissenschaftlichen Erklärungen, aber für mein naives Bewusstsein scheint eine Erklärung darin zu liegen.

Beide Momente können wir aber schliesslich in eines zusammenfassen: Die Vermenschlichung der Dinge macht uns die Dinge „menschlich verständlich“. Darin liegt Beides: Die Dinge werden unserem Gefühle näher gerückt, werden uns vertraut, verwandt, lieb und wert; wir haben sie erst recht, indem wir uns in ihnen haben; und zum anderen: Sie scheinen dem intellektuellen Verständnis näher gerückt, sind vermeintlich verstandesgemäfs begreiflicher geworden.

Indessen die Berufung auf diese Triebfedern erklärt doch die Vermenschlichung nicht. Sie erklärt vor allem nicht, warum uns dieselbe natürlich, und schliesslich innerlich notwendig er-

psych.

—
menschlich

scheint. Und sie erklärt nicht, warum uns in einem gegebenen Falle diese bestimmte Art der Vermenschlichung, diese bestimmte Gestalt derselben, notwendig erscheint. Ich könnte den Trieb zur Vermenschlichung haben, und diese könnte mir doch, wenn ich sie vollziehe, rein willkürlich, ja sie könnte mir widersinnig erscheinen. Und sie müßte mir in diesem letzteren Lichte erscheinen, wenn sie den Dingen völlig fremd wäre, wenn nicht in den Dingen dafür eine Anknüpfung wäre, wenn nicht mit ihrer Wahrnehmung oder Vorstellung zugleich etwas gegeben wäre, das zur Vermenschlichung auffordert, kurz, wenn ihr in keiner Weise Notwendigkeit eignete.

Willkürliche Vermenschlichung und Einfühlung.

In der Tat gibt es ja auch willkürliche Vermenschlichungen. Und auch den nicht rein willkürlichen eignet der Charakter der Notwendigkeit nicht in gleichem Grade. Es gibt auch relativ willkürliche Vermenschlichungen. Auch diese entstammen jenem Trieb der Vermenschlichung. Aber sie sind, soweit sie willkürlich sind, nicht Vermenschlichungen in dem Sinne, in dem hier von Vermenschlichung die Rede ist. Sie sind nicht Akte der Einfühlung. Diesen eignet allemal Notwendigkeit.

Die Vermenschlichungen, die ich hier meine, sind diejenigen, wie sie etwa in den Naturmythologien, in den Vermenschlichungen des Kindes, auch in gewissen poetischen Naturbeschreibungen vorliegen. Diese Vermenschlichungen sind eigener Art. Sie erscheinen im Einzelnen als freies Spiel der Phantasie. Die Mythologie, die dichterische Naturbeschreibung, das Spiel des Kindes, umwebt das Wahrgenommene oder Vorgestellte mit der Vermenschlichung. Die Vermenschlichung ist etwas Hinzugefügtes, eine Phantasiezutat.

Davon nun müssen wir wohl unterscheiden die Vermenschlichung, die in der Einfühlung gegeben ist. Einfühlung ist nicht ein freies Spiel der Phantasie, sondern sie geschieht, wie soeben gesagt, mit psychologischer Notwendigkeit. Sie umwebt nicht das Wahrgenommene oder Vorgestellte mit menschlichem Leben, sondern sie findet es darin als ein

unweigerlich daran Gebundenes, in und mit dem Wahrgenommenen oder Vorgestellten zugleich Gegebenes, von ihm Unabtrennbares.

Und Einfühlung allein läßt die Dinge schön erscheinen. Auch jene mythologischen Vermenschlichungen, ganz gewiß die poetischen Naturbeschreibungen, endlich auch die weitausschweifende Vermenschlichung des Kindes, haben ihre Schönheit. Aber dies heißt zunächst, daß in den Phantasiegestalten, die sie schaffen, Schönheit liegt. Die Dinge, zu welchen diese hinzugefügt sind, werden dadurch nicht ohne weiteres schön. So wird der Baum nicht schöner dadurch, daß ich in ihm eine Dryade, die Berge nicht dadurch, daß ich in ihnen Bergnymphen oder Zwerge wohnen und ihr Wesen treiben lasse. Und das Stück Holz, welches das Kind als lebendes Wesen behandelt, ankleidet und auskleidet u. s. w. wird dadurch nicht schöner, als es an sich ist. Es wird dadurch auch für das Kind nicht zum Gegenstand eines ästhetischen Genusses. Und fragen wir, warum es so ist, dann lautet die Antwort: Wir sehen oder erleben eben dies durch das freie Spiel der Phantasie geschaffene Leben nicht unmittelbar in dem Wahrgenommenen oder Vorgestellten; kurz, es findet keine Einfühlung statt.

Zunächst diese notwendige Belebung nun, die in jeder Einfühlung liegt, ist durch die allgemeine Berufung auf ein Bedürfnis, uns die Dinge menschlich verständlich zu machen, nicht erklärt. Aber Gleichartiges gilt schließlic auch von jenen ausschweifenderen Vermenschlichungen. Es ist eben doch der soeben statuierte Gegensatz zwischen beiden Arten der Vermenschlichung kein absoluter. Auch in jenen Vermenschlichungen der Mythologie, des Dichters, des Kindes, liegt eine psychologische Notwendigkeit, oder es liegt ihnen eine solche zu Grunde. Diese bestimmte Art der Vermenschlichung oder Beseelung freilich ist nicht notwendig, sondern willkürlich. Diese bestimmte, konkret ausgestaltete Lebendigkeit liegt nicht in dem Wahrgenommenen oder Vorgestellten. Aber es liegt darin doch Leben überhaupt. Alle die Dinge, die in ihnen vermenschlicht erscheinen, sind auch für uns unweigerlich

lebendig. Und nur weil sie es sind, darum erscheint auch uns jenes Vermenschlichen natürlich.

Vielleicht meinen wir von der dichterischen Naturbeschreibung, sie sei eben Poesie. Aber diese Poesie erscheint uns doch, wenn sie wirklich Poesie ist, nicht widersinnig, oder als lächerlicher Wahnwitz, sondern sie macht uns den Eindruck der Wahrheit. Einen solchen Eindruck könnte sie aber nicht machen, sie könnte in uns nicht „Widerhall“ finden, wenn nicht das, was in ihr gesagt ist, auch wiederum innere Notwendigkeit besäße, kurz, wenn sie etwas anderes wäre als die Weiterführung der Vermenschlichung, die wir alle mit Notwendigkeit vollziehen.

Und analog verhält es sich mit der Vermenschlichung der Mythologie und derjenigen des Kindes: Das Leben, das sie in die Dinge hineinlegen, ist uns verständlich als freies Spiel mit derjenigen Lebendigkeit, welche den Dingen ohne jedes Spiel, d. h. mit innerer Notwendigkeit, zukommt.

Ähnlichkeit als Erklärungsgrund der Natureinfühlung.

Was aber nun ist der Grund solcher inneren Notwendigkeit? Vorhin wies ich auf die Ähnlichkeit der Naturformen mit menschlichen Formen oder Bewegungen. Ich sagte aber schon, die Berufung darauf genüge nicht.

Zunächst diese negative Antwort auf jene Frage nun müssen wir jetzt näher begründen. Die Nymphen und Zwerge in den Bergen sind poetische Verkörperungen des in den Bergen auch für uns waltenden Naturlebens. Aber wo nun ist die Ähnlichkeit der Berge mit den Formen und Bewegungen des menschlichen Körpers, die uns diese Vermenschlichung verständlich machen könnte? Die Berge heben und senken sich; sie steigen empor und stürzen herab. Aber es würde komisch auf uns wirken, wenn man uns sagte, dieses Sichheben und Senken, Emporsteigen und Herabstürzen schliesse für uns Leben in sich, weil es einem Sichheben und Senken, Emporsteigen und Herabstürzen, das an uns stattfinden, oder das uns begegnen könne, gleichartig sei. Diese Formen und Bewegungen in der Natur

sind doch in Wahrheit von denjenigen, die wir von uns her kennen, sehr verschieden. Und es verhält sich auch nicht etwa so, daß ihr ästhetischer Wert sich steigern würde, wenn die Ähnlichkeit eine größere wäre. Sondern vielmehr, der Eindruck der Lebendigkeit, und damit der ästhetische Wert der fraglichen Formen ist davon abhängig, daß sie charakteristische Bergformen sind, solche Formen, wie sie nicht an Menschen, sondern an Bergen vorkommen, und einzig aus der Natur der Berge uns verständlich werden.

Und das Gleiche gilt von den früher erwähnten Naturgegenständen. Die Analogie zwischen der Pflanze, ihren Zweigen, Blättern, Blüten, und der Weise, wie sie im Sonnenbrand herabsinken, und nach erfrischendem Regen sich aufrichten, einerseits, und menschlichem Verhalten andererseits, ist doch auch wiederum eine sehr vage. Und der Baum, der seine Äste ausstreckt, verhält sich dabei — freilich ähnlich, aber doch auch wiederum ganz anders, als ich es tue, wenn ich meine Arme ausstrecke. Die Äste sind keine Arme; und auch das Ausstrecken ist ein anderes. Und die Äste und dieses Ausstrecken würden nicht etwa ästhetisch wirkungsvoller, sondern wären lächerlich, wenn sie der Form menschlicher Arme, bzw. der Bewegung derselben, mehr und mehr sich näherten. Auch hier ist vielmehr die eigenartige Weise, wie der Baum sich verhält, das, was sein Verhalten vom menschlichen unterscheidet, von spezifischer ästhetischer Bedeutung. Er soll sich verhalten, so fordern wir vom ästhetischen Gesichtspunkte aus, wie es in der Natur des Baumes erfahrungsgemäß eingeschlossen liegt.

Und dasselbe gilt schließlich von allen Lebensäußerungen und Lebensbetätigungen in der Natur. Es gilt auch von dem Ächzen und Stöhnen des Baumes, und dem Knirschen des mißhandelten Marmors. Überall ist der ästhetische Eindruck des Lebens in entscheidender Weise bedingt durch die erfahrungsgemäße Eigenart dessen, was in der Natur geschieht und uns begegnet.

g. oben
kein Fort-
schritt

Sechstes Kapitel: Die Naturkräfte.

Die Naturkräfte als Einfühlungsinhalte.

Damit nun ist genügend deutlich, daß wir noch nach einem besonderen, außerhalb der äußerlichen Ähnlichkeit der Naturformen und der menschlichen Lebensäußerungen liegenden Grund der Beseelung oder Vermenschlichung der unbeseelten Natur suchen müssen. Man kann nichts Übleres tun, als aus dem bloßen Vergleich der Naturformen mit den Formen und Bewegungen des menschlichen Körpers den ästhetischen Sinn der ersteren abzuleiten.

Hierbei haben wir nun aber zweierlei wohl zu unterscheiden. Es gibt einmal einen allgemeinen Grund der Beseelung der sinnlich wahrgenommenen Naturobjekte überhaupt; und es gibt zum anderen besondere Gründe für die bestimmte Art der Beseelung, die wir im einzelnen Falle vollziehen. Statt dessen können wir auch kürzer sagen: Es gibt eine allgemeinere und eine speziellere Einfühlung in die Natur.

Diese beiden stehen aber nicht einfach nebeneinander, sondern die letztere Art der Einfühlung oder Beseelung erweist sich bei genauerer Betrachtung als eine bloße Modifikation oder Umgestaltung jener ersteren. Was dies heißt, wird sich später ergeben.

Zunächst nun beginnen wir mit der besonderen oder spezielleren Einfühlung, oder den besonderen Gründen derselben, um dann späterhin dieses Besondere dem Allgemeinen ein- und unterzuordnen. Wir tun dies aus Zweckmäßigkeitgründen.

Die Tatsache dieser „besonderen“, darum doch allumfassenden Naturbeseelung liegt unmittelbar eingeschlossen im Begriffe der „Naturkräfte“. Alles Geschehen in der Natur, und jede Form, die ein Ding hat, ja selbst das einfache Dasein und Verharren an einem Ort, ist uns Ausfluß von „Kräften“. Überall „wirken“ solche Kräfte; überall sind solche Kräfte „tätig“. Und was die Wirkung der Kräfte erfährt, verhält sich „leidend“. Zugleich übt es vielleicht wiederum eine „Gegentätigkeit“.

Mit der Betrachtung nun dieser „Kräfte“, dieser „Tätigkeiten“ u. s. w. beginnen wir hier, obgleich wir damit, wie soeben gesagt, sofort den besonderen Inhalten der Naturerfahrung uns zuwenden.

Woher stammen alle diese Begriffe? Woher nehmen sie ihren Sinn? Nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung. Diese, so sagte ich schon, zeigt uns nirgends in der Welt etwas anderes, als einfaches Dasein und Geschehen, Zuständlichkeiten und Veränderungen. Sie zeigt uns nirgends eine „Kraft“. Wir bemerken nirgends ein „Wirken“ und „Gewirktwerden“, sehen nirgends die „Tätigkeit“, von der wir sagen, daß sie das Geschehen hervorbringe oder in ihm sich verwirkliche.

Sondern alles dies finden wir nur in uns. Es gibt keinen Ort in der Welt, wo wir das, was jene Worte meinen, entdecken könnten, als das eigene Ich. Die „Kraft“ ist die Kraft, d. h. die Intensität meines Wollens, Strebens, Sichbemühens; das Wirken, die „Tätigkeit“, ist meine Aktivität, mein Tun, mein strebendes Fortgehen zu einem Ziel. Alle jene Worte wären sinnlos, wenn sie nicht diese Weisen, wie ich mich fühle, diese Inhalte des Selbstgefühls, zu ihrem Inhalte hätten.

Dabei denke ich nicht an den geläuterten Kraftbegriff der Naturwissenschaft. Dieser ist nichts, als ein kürzerer Name für eine regelmäßige Folge von Naturerscheinungen. In der Kohle liegt ein Quantum von „Kraft“, d. h. wenn sie entzündet wird, so folgt nach einer allgemeinen, in Form eines allgemeinen Satzes aussprechbaren Regel ein bestimmtes Geschehen, etwa die Bewegung einer Maschine. Oder: — Eine Kugel trifft auf eine andere mit bestimmter „Kraft“, d. h. auf den Zusammenstoß folgt, wiederum gemäß einer allgemeinen Regel, eine Bewegung der zweiten Kugel von bestimmter Geschwindigkeit.

Aber dieser wissenschaftliche Kraftbegriff ist nicht der alltägliche: Für die natürliche, d. h. nicht wissenschaftlich korrigierte Vorstellungsweise ist die Kraft etwas Eigentümliches, ein von den Dingen verschiedenes Reales, das in den Dingen wohnt oder sitzt, und nach Betätigung verlangt. Und auch der Mann der strengsten Wissenschaft — macht zwar von diesem alltäglichen Kraftbegriff in seiner Wissenschaft keinen Gebrauch,

aber auch er vermag so wenig wie irgend jemand sonst von dieser Betrachtungsweise überhaupt sich zu befreien.

Die Naturkräfte und das Widerstandsgefühl.

Suchen wir uns nun aber die Weise, wie diese „Kräfte“ und „Tätigkeiten“ für uns zu stande kommen, verständlich zu machen. Verschiedene und doch gleichartige Erlebnisse sind es, die uns dazu hinführen:

Ein Stein liege auf meiner ausgestreckten Hand, und ich gebe mir Mühe, ihn in seiner Lage festzuhalten. Der Stein habe einige Schwere. Dann besteht für mich ein fühlbarer Antrieb, den Stein sinken zu lassen. Dieser „Antrieb“ ist eine Art des Strebens; so wie umgekehrt jedes Streben ein fühlbarer Antrieb ist zu einer Weise des Verhaltens. In jedem Streben fühle ich mich nach einer Richtung getrieben oder gedrängt.

Aber jener Antrieb ist besonderer Art: Was ich zunächst als „mein“ Streben bezeichne, ist das fühlbar von mir ausgehende oder in mir gegründete, kurz, das „aktive“ oder „freie“ Streben. Von dieser Art nun ist in unserem Falle mein Streben, den Stein hochzuhalten. Dagegen fühle ich das Streben, den Stein sinken zu lassen, als von dem Stein kommend, oder durch ihn mir aufgenötigt. Dasselbe ist für mich unmittelbar da — nicht nur mit dem wahrgenommenen Stein, sondern aus ihm. Es gehört, obgleich es, ebensowohl wie das Streben, den Stein emporzuhalten, mein Streben, d. h. ein in mir gefühltes Streben ist, eine Bestimmung des Ich — für mich zugleich dem Steine an. Der Stein also „strebt“, oder, wie ich genauer sage, er „widerstrebt mir“, oder widerstrebt dem Versuch, ihn in seiner Lage festzuhalten. Oder, wenn ich den Sachverhalt nach anderer Richtung betrachte: Er strebt zu sinken.

Ich sage, dies Streben des Steines zu sinken sei ebenso wohl mein Streben, wie das Streben ihn hoch zu halten. Dies genügt nicht. Beides ist in Wahrheit ein und dasselbe Streben. Es ist eine und dieselbe innere Spannung, Anspannung, An-

strenge Bemühung, kurz ein und dasselbe innere Erlebnis; nur von verschiedener Seite her betrachtet. Das Gefühl der Bemühung entsteht aus einem Gegensatz und Gegeneinanderwirken zweier Faktoren, nämlich einer aus mir herkommenden und auf Emporhaltung des Steins abzielenden „Tätigkeit“ einerseits, und der Gegenwirkung, welche der Stein übt, andererseits. Je nachdem ich nun diesen inneren Sachverhalt, diese „Spannung“, von meiner Seite oder von der Seite des Steines aus betrachte, unter dem Gesichtspunkt der von mir ausgehenden „Tätigkeit“, oder unter dem Gesichtspunkt der Gegenwirkung des Steines, fühle ich die Spannung als mein, gegen den Stein gerichtetes Streben, oder als Widerstand oder Widerstreben des Steines gegen mich.

Was ich hier sage, ist keine Theorie, sondern eine jedermann bekannte Tatsache. Jedermann weiß, ich habe nicht ein doppeltes, sondern ein einfaches Gefühl, indem ich den Stein emporzuhalten mich bemühe. Nicht ein Gefühl meiner Anstrengung, und gleichzeitig daneben ein Gefühl des Widerstandes, oder des Widerstrebens des Steines. Sondern ich habe das einzige Gefühl der Spannung oder der Bemühung. Dieses eine Gefühl kann aber auf mich oder auf den Stein bezogen erscheinen. Ich kann die Spannung betrachten und fühlen als von mir oder als vom Stein herrührend. Und im letzteren Falle stellt sich mir das Gefühl dar als Gefühl des Widerstrebens des Steines.

Gleichartiges nun erlebe ich überall, wo ich in meinem Tun einen Widerstand zu überwinden habe. Statt „Widerstand“ kann ich jedesmal sagen „Widerstreben“. Ich spreche von einem Widerstand, weil ich solches Widerstreben fühle.

Und dieses „Widerstreben“ ist jedesmal dasselbe eigentümliche Gefühlserlebnis. Ich entdecke niemals den „Widerstand“ an dem Objekte als eine Eigenschaft desselben, oder als eine Bestimmtheit, die ihm an sich zukäme. Sondern dasselbe ist ein Erlebnis, das sich mir erst ergibt, wenn ich auf die Aufhebung der dem Objekte natürlichen Verhaltensweise hinarbeite. Es ergibt sich aus diesem meinem Verhalten zu dem Objekte. Ohne dasselbe würde ich niemals zu einem Gefühl des Wider-

standes oder Widerstrebens eines Gegenstandes, und demnach auch nicht zum Begriff eines solchen gelangen können. Das fragliche Gefühl ist also die Begleiterscheinung eines in mir sich abspielenden, psychischen Gegensatzes, einer psychischen „Spannung“. Es ist das Gefühl dieser Spannung, so wie dasselbe sich darstellt, wenn ich die Spannung auf das Objekt beziehe. In dieser Beziehung des Gefühls auf das Objekt aber erscheint das, was ich fühle, das Streben, der Antrieb, zugleich als dem Objekte zugehörig, kurz als sein Streben.

Ein andermal mühe ich mich — nicht, ein Objekt in seiner Bewegung aufzuhalten, sondern ich suche es in Bewegung zu setzen, also den Zustand der Ruhe, in welchem es sich befindet, aufzuheben. Auch hier habe ich jenes Gefühlserlebnis des Widerstrebens. Aber jetzt „widerstrebt“ der Gegenstand mir, sofern ich bemüht bin, ihn in Bewegung zu setzen; er widerstrebt der Bewegung. Oder, nach anderer Richtung betrachtet: Er strebt in Ruhe zu bleiben.

Ein drittes Mal bemühe ich mich, die Form des Objektes zu verändern. Ich prüfe die Härte oder Festigkeit des Objektes, d. h. ich versuche, es zusammenzudrücken, und finde Widerstand. Oder ich prüfe den Zusammenhalt seiner Teile, d. h. ich versuche es auszudehnen, zu zerreißen, zu zerbrechen, und begegne einem gleichartigen Widerstand. Um solcher Erlebnisse willen nenne ich den Gegenstand hart, fest, zäh, elastisch u. s. w.

Widerstandsgefühl in der bloßen Betrachtung.

Hier ist zunächst die Rede von dem, was ich erlebe, wenn ich zu einem körperlichen Objekte in die bezeichnete reale Beziehung trete; wenn ich versuche, den Fall eines Objektes aufzuhalten, es von seiner Stelle zu bewegen, seine Form zu verändern.

Darin nun liegt schon eine Art der Einfühlung. Aber es liegt darin noch keine ästhetische Einfühlung. Die ästhetische Einfühlung in ein Objekt ist ja dies, daß ich mich in bestimmter Weise fühle und erlebe, indem ich rein betrachtend in dem Objekte weile. Im Vorstehenden aber kam zur

Betrachtung etwas davon total Verschiedenes; nämlich meine reale Beziehung zu dem Gegenstand.

Indessen ich kann nun auch zu körperlichen Objekten rein betrachtend mich verhalten, und dabei gleichfalls ein Streben der Objekte, sich zu bewegen, in Ruhe zu bleiben, ihre Form zu behaupten, erleben. Ich nehme dabei an, daß jene Erfahrungen, jene tatsächlich angestellten Versuche, vorausgegangen sind. Solche Versuche habe ich aber, wenn nicht an dem bestimmten Gegenstand, den ich jetzt betrachte, so doch jetzt an diesem, jetzt an jenem gleichartigen Gegenstand tausendfach angestellt. Jedes Hantieren mit einem Objekt, jede körperliche Beziehung zu ihm, ist ein solcher Versuch.

Nachdem nun solche „Versuche“ immer wieder von mir gemacht sind, und jenes Gefühlserlebnis ergeben haben, haftet dasselbe dauernd an den Objekten. Dies aber in einem doppelten, wohl zu unterscheidenden Sinne.

Einmal: Es gehört jetzt zu den Objekten für meine Erinnerung oder für mein Denken unmittelbar dies, daß sie dem Versuch, sie in einer Höhe zu erhalten, sie fortzubewegen, ihre Form zu verändern, einen bestimmten Widerstand entgegenzusetzen, daß sie mit bestimmter Intensität zu fallen, in Ruhe zu bleiben, ihre Form zu behaupten streben. Es gehört zu ihnen, als eine mitvorgestellte „Eigenschaft“, die „Schwere“, d. h. die Tendenz des Fallens, weiterhin die Tendenz, an ihrer Stelle zu „verharren“, ebenso die Härte, Festigkeit u. s. w. So unmittelbar gehört für mich dies alles zu ihnen, daß ich es ihnen anzusehen meine. Dies heißt nichts anderes als: Jenes Streben, das ich an sie gebunden fand, indem ich zu ihnen in jene reale Wechselbeziehung trat, bleibt auch an sie gebunden, wenn diese Wechselbeziehung fehlt. Es bleibt daran gebunden auch in der bloßen Vorstellung. Es scheint daran gebunden, indem ich sie fasse und mir vergegenwärtige als das, was sie nun einmal für mich auf Grund der Erfahrung geworden sind.

Das Streben nun, von dem ich hier rede, ist, als nur mitvorgestelltes, oder hinzugedachtes, nicht „eingefühlt“.

Aber jener obige Satz hat zugleich einen anderen Sinn: Indem ich jetzt den körperlichen Objekten betrachtend hin-

gegeben bin, ist für mich zugleich ein Streben an dieselben gebunden, das nicht ein blofs vorgestelltes, sondern ein von mir gefühltes Streben ist.

Natürlich ist dies Streben nicht mehr ein Widerstreben gegen mich, dies reale Ich. Das reale Ich ist ja in der blofsen Betrachtung ausgeschaltet. Sondern es ist ein Widerstreben gegen den gedanklichen Versuch, das Fallen des Objektes zu hindern, ihm eine Bewegung mitzuteilen, seine Form zu verändern. Es ist das erfahrungsgemäße Widerstreben, oder der Widerspruch, die Einsprache der Erfahrung, die ich fühle, wenn ich lediglich in Gedanken die freie Bewegung des Objektes, sein Verharren, seine Form bedrohe. Auch dies Widerstreben finde ich an das betrachtete Objekt unmittelbar gebunden.

Dafs ich nun dieses Streben in der Betrachtung des Objektes unmittelbar erlebe, dies ist „Einfühlung“ in eben dem Sinne, in welchem bisher von Einfühlung die Rede war. In die optisch wahrgenommene Ausdruckbewegung, so sahen wir oben, fühle ich ein Streben ein, nämlich ein Streben nach Vollzug eben dieser Bewegung. D. h. dieses Streben ist für mich an die optisch wahrgenommene Bewegung, als etwas zu ihr unmittelbar Gehöriges, gebunden. Ich werde desselben inne, lediglich dadurch, dafs ich betrachtend in der Bewegung verweile. Gleichartiges nun liegt hier vor: Ich erlebe ein Gefühl des Strebens in der Betrachtung eines körperlichen Objektes; ich erlebe es als ein unmittelbar daran gebundenes.

Besonderheit der Einfühlung des Widerstandsgefühls.

Zugleich dürfen wir doch den Unterschied beider Fälle nicht übersehen. Es ist ein Unterschied nicht der Einfühlung, sondern des Eingefühlten. Das „Streben“ ist in beiden Fällen ein charakteristisch verschiedenes. Dort, bei der Einfühlung in die optisch wahrgenommene Bewegung, entstand in mir, in der Betrachtung der Bewegung, ein aus mir stammendes, also ein aktives, freies Streben nach Vollzug eben dieser Bewegung: Ich strebe aus mir heraus, spontan, nach Verwirklichung derselben. Es ist also das in die Bewegung eingefühlte Streben nicht

ein Streben der Bewegung, sondern ein Streben nach der Bewegung. Dies Streben liegt für mich freilich in der Bewegung, so wie in unserem Falle das Streben im Stein liegt. Aber es liegt darin als ein nicht von der Bewegung geübtes, sondern auf ihre Verwirklichung zielendes, und in ihr sich verwirklichendes Streben. Das Streben hat, kurz gesagt, die Bewegung nicht zum Subjekt, sondern zum Objekt. Das Subjekt derselben ist das eingefühlte Ich.

Anders in unserem Falle. Hier ist die Genesis und mit ihr zugleich der Charakter des Strebens anderer Art. Indem ich die Spannung, die ich erlebte, als ich den Stein in der Luft festzuhalten mich bemühte, auf den Stein bezog, fühlte ich das Streben als ein passives, als eine mir widerfahrende Nötigung. Nicht ich war aktiv, sondern der Stein. Er war von vornherein das Subjekt des Strebens: Ich fühlte das Streben nicht nur in ihm, so wie ich das Streben nach der Bewegung in der optisch wahrgenommenen Bewegung fühle, d. h. in dem Sinne, daß es in der Betrachtung des Steines und aus ihr heraus, in mir entstand, sondern ich fühlte es zugleich als von ihm geübt oder „betätigt“, kurz, als Streben des Steines.

Eben diese Eigentümlichkeit aber, Streben „des“ Steines zu sein, haftet aus gleichem Grunde auch dem Streben an, das ich fühle, wenn ich jetzt den Stein zum Gegenstand der bloßen Betrachtung mache, und bloß in meinen Gedanken sein Fallen zu verhindern, seine Lage oder Form zu ändern versuche.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß ich auch dies Streben des Steines als „mein“, d. h. als mein eigenes freies oder aktives Streben erlebe. Ich tue dies notwendig, wenn ich mich innerlich auf die „Seite“ des Steines, und dessen, worauf er natürlicherweise „abzielt“, stelle, d. h. wenn ich den Stein in meinen Gedanken nicht beziehe auf meinen gedanklichen Versuch, seinen Fall zu hindern, oder seine Lage oder Form zu verändern, sondern auf die ihm natürliche Weise seines Verhaltens; wenn ich also den Stein betrachte mit Rücksicht auf seine natürliche „Tendenz“, zu fallen, seine Lage oder Form festzuhalten. Damit ist der Gegensatz zu mir, und demnach das Moment meiner Passivität geschwunden. Ich erlebe das

Streben des Steines jetzt nicht mehr als ein Widerstreben „gegen“ den Versuch, seinen Fall aufzuhalten, seine Lage oder Form zu verändern. Sondern dies Streben ist jetzt ein positives Streben „nach“ jener natürlichen Verhaltensweise. Und dies Streben ist zugleich notwendig „mein“ Streben, weil ich eben jetzt betrachtend in dem Stein und seinem Gerichtetsein auf die ihm natürliche Verhaltensweise bin und weile. Ich erlebe es als mein aktives Streben, nur eben in der Betrachtung des Steines. Damit erst ist die eigentlich ästhetische Einfühlung des Strebens vollzogen.

Mit dem „Streben“ des Steines ist nun zugleich auch die „Kraft“ des Steines gegeben. Sie trägt in diesem Falle den Namen der Schwerkraft oder der Schwere. Die „Kraft“, so sagte ich, ist nichts als die Intensität meines Gefühls der Spannung oder Anstrengung. Indem ich aber die Spannung vom Gesichtspunkt des Steines aus betrachte, und demgemäß das Streben auf diesen beziehe, beziehe ich auch die Intensität desselben auf den Stein. Der Stein widerstrebt meiner Bemühung, ihn zu halten, mit bestimmter Kraft, oder strebt mit bestimmter Kraft herabzusinken. Niemand kann zweifeln, daß diese Kraft nichts anderes ist, als die Kraft meiner Anstrengung, daß ich in jener Bemühung nicht ein doppeltes, sondern ein einfaches Gefühl dieser Kraft, d. h. der Intensität der Anstrengung habe. Die Kraft des Steines ist mein Kraftgefühl, auf den Stein bezogen. Oder es ist das Kraftgefühl, das ich habe, wenn ich die Spannung mit ihrer Intensität vom Gesichtspunkt des Steines aus betrachte.

Wie aber von dem Streben, so gilt auch von dieser Kraft, daß ich dergleichen auch erlebe, wenn ich bloß den gedanklichen Versuch mache, den Stein am Fallen zu verhindern, oder seine Lage oder Form zu ändern. Die „Kraft“ ist hier die Kraft oder die Dringlichkeit der Einsprache, welche die Erfahrung gegen diesen gedanklichen Versuch erhebt.

Und mit dem Streben und der Kraft ist weiterhin gegeben das Tun und das Erleiden. Das Tun ist das zur Verwirklichung eines Zieles fortgehende Streben. Gesetzt also, der Stein, den ich mich bemühe emporzuhalten, sinkt herab, so ist

dieses Herabsinken ein Tun des Steins, genau so wie meine Hebung des Steins mein Tun ist. Umgekehrt ist das, was mir trotz meines Widerstrebens geschieht, ein Erleiden. Gesetzt also, ich hebe den Stein, so erleidet derselbe etwas. Was ihm hiermit geschieht, geschieht ihm ja im Gegensatz zu seinem Widerstreben. In jenem Falle ist der Stein aktiv, in diesem passiv. Auch dies Tun und Erleiden, diese Aktivität und Passivität ist an sich nichts als ein eigenartiges Gefühlserlebnis; aber der Inhalt solcher Erlebnisse erscheint jedesmal an den Stein gebunden.

Und wiederum findet Gleichartiges statt bei jenem bloßen „gedanklichen Versuch“. Damit vervollständigt sich die „Einfühlung“.

Natureinfühlung und Kausalität.

Das Streben, die Kraft, das Tun und Erleiden, das für uns in den körperlichen Dingen liegt, habe ich hier in der Weise verständlich gemacht, daß ich von den realen, und weiterhin von den gedanklichen Wechselbeziehungen zwischen mir und den Dingen ausging. Aber es bedarf der Berufung hierauf nicht. Es gibt einen andern Weg, auf welchem die Dinge in unmittelbarer Weise Gegenstand solcher Einfühlung werden können und müssen.

Bleiben wir beim Beispiel des Steines: Ich stelle mir jetzt einfach einen Stein in der Luft schwebend vor. Solche in der Luft schwebende Objekte habe ich immer fallen sehen. Demgemäß besteht in mir jetzt ein erfahrungsgemäßes Streben, den Stein fallend zu denken. Auch jetzt „sehe“ ich ihn fallen, nur eben mit den Augen meiner Phantasie. Und an dieses Fallen ist unmittelbar jenes Gefühlserlebnis des Strebens gebunden. Je mehr meine Aufmerksamkeit auf den in der Luft schwebenden Stein gerichtet ist, und die Erfahrungen, die ich mit Bezug auf solche in der Luft schwebende Objekte gemacht habe, in mir zur Wirkung gelangen, desto mehr macht sich dieses Streben geltend. Ich erlebe es in dem Maße, als ich betrachtend in dem Objekte bin oder weile. Hier haben wir

wiederum, und zwar unmittelbar, den Tatbestand der Einfühlung.

Und fällt ein Objekt tatsächlich, so verwirklicht sich in diesem Fallen für mich jenes Streben. In dem Bewußtseins-erlebnis der Verwirklichung eines Strebens besteht aber der Sinn des „Tuns“. Das Fallen des Steines ist also ein Tun desselben. Der Stein bewegt sich eigentätig zur Erde hin. Er tut dies vermöge einer eigenen Kraft, der Kraft der Schwere.

Dieser Inhalt der Einfühlung erweitert sich auf Grund anderer Erlebnisse. Ich sehe, wie eine erste Kugel gegen eine zweite, die zunächst in Ruhe ist, sich hinbewegt und auf sie stößt. Hier entsteht mir zunächst, wiederum auf Grund vergangener Erfahrungen, die Vorstellung der Bewegung der zweiten Kugel. Aber auch hierin wiederum befriedigt sich ein Streben, nämlich mein Streben, diese Bewegung sich verwirklichen zu sehen. Dieses Gefühl des Strebens aber entsteht mir nicht in oder aus der Betrachtung der zweiten, sondern aus der Betrachtung der ersten Kugel, und der Berührung der zweiten durch die erste. In diesen Sachverhalt also fühle ich das Streben ein. Ich erlebe das Streben als hervorgehend aus dem einen, und gerichtet auf den anderen Gegenstand.

Dieses Gefühlserlebnis ist dasselbe, das ich auch von ganz anderen Erlebnissen her gar wohl kenne. Ich höre Worte eines Anderen, etwa befehlende Worte, und erlebe in mir ein Streben, das von diesen Worten ausgeht, und auf ein bestimmtes Ziel, nämlich das durch die Worte mir bezeichnete, gerichtet ist. Dies ganze Erlebnis bezeichne ich damit, daß ich sage, ich fühle mich durch die Worte veranlaßt zu einem Tun, oder fühle mich dazu getrieben oder genötigt. Ebenso nun erscheint mir auch die erste jener beiden Kugeln als Träger einer Nötigung. Sie nötigt die zweite Kugel, vorwärts zu gehen. Die erste Kugel ist aktiv, die zweite passiv.

Die Beziehung zwischen der ersten Kugel oder dem von ihr ausgeübten Stoß einerseits, und der Bewegung der zweiten Kugel andererseits, ist eine Kausalbeziehung. Um Kausalbeziehungen handelt es sich also hier. Nicht der logische Sinn der Kausalbeziehung — dies betone ich hier ausdrücklich —

wohl aber die notwendige psychologische Wirkung derselben ist im Vorstehenden bezeichnet.

Diese Wirkung besteht allgemein in der Erzeugung von Aktivitäts- und Passivitätsgefühlen, die an das kausal Verknüpfte gebunden erscheinen. Dadurch wird die Ursache zu einem „Wirkenden“, d. h. nach Verwirklichung eines Zieles „Strebenden“, und in der Verwirklichung desselben „Tätigen“ oder Aktiven. Es wird die Verwirklichung des Zieles zu einem „Tun“ der Ursache. Dasjenige, was „durch“ die Ursache oder die „Wirkung“ derselben eine Veränderung erfährt, „erleidet“ dieselbe, unterliegt einer „Nötigung“, einem „Zwang“, kurz es verhält sich „passiv“.

Alles dies besagt, wenn wir von der Einfühlung absehen, nichts anderes, als daß ich durch das Dasein der Ursache, genauer gesagt, durch mein Wissen davon, mich genötigt fühle, die „Wirkung“ eintretend zu denken. Überall aber vollzieht sich hier die Einfühlung mit psychologischer Notwendigkeit. Indem ich die Nötigung, die ich in meinem Denken fühle, auf die Ursache beziehe, erscheint mir diese als das Nötigende, also aktiv Strebende und Tätige. Indem ich dieselbe Nötigung auf das Objekt beziehe, das durch die Ursache eine Veränderung erfährt, erscheint mir dies als genötigt. Da mein Denken überall in der Welt kausale Zusammenhänge schafft, so finden sich schliesslich in allem diese Strebungen, Nötigungen, Aktivitäten, Passivitäten, Arten des Tuns und Erleidens, samt den zugehörigen Kräften.

Da diese Einfühlung unserer denkenden Betrachtung entstammt, so ist es nicht zu verwundern, wenn ihr Inhalt mit der Art der Betrachtung sich verändert. Auch das Fallen des Steines, von dem ich vorhin sprach, ist kausal bedingt. Zunächst nun erscheint mir dabei als Ursache einfach der Stein. Solange dies der Fall ist, bleibt es dabei, daß der Stein von sich aus zu fallen strebt. Das Fallen ist sein freies Tun. Nun verselbständige ich aber in Gedanken die Kraft des Falles oder die Schwerkraft. Jetzt erscheint der Stein als durch die Schwerkraft genötigt, zu fallen. Überzeuge ich mich weiterhin, daß die Erde Bedingung des Falles ist, so wird der Stein

durch die Erde zum Fallen „genötigt“. Die Erde nötigt ihn zu sich hin. Jetzt ist die Erde das Aktive bei dem Vorgang. In ihr sitzt die „Kraft“. Wir nennen sie „Anziehungskraft“.

Allem dem liegt doch nur ein einziges Gefühl zu Grunde. Ich fühle mich genötigt, unter einer gegebenen Voraussetzung — nämlich, daß ein Stein über der Erde schwebt — den Stein in Gedanken fallen zu lassen. Je nachdem ich aber in meiner Betrachtung mich auf diese oder jene „Seite“ stelle, und dies Gefühl dahin oder dorthin beziehe, erscheint es mir in dem einen oder dem anderen Lichte.

Diese Vermannigfaltigung der Einfühlung kann aber noch weiter gehen. Vielmehr sie geht jederzeit weiter.

Mein Streben, den Körper in Gedanken der Erde zu nähern, ist ein erfahrungsgemäßes. Es ist also doch eigentlich nicht ein aus mir stammendes Streben, sondern durch die Erfahrung mir „aufgenötigt“. Diese Erfahrung aber hat sich in mir verdichtet zu einer Regel oder zu einem Gesetze. Ich fühle mich also genötigt durch das Gesetz; im obigen Falle durch das „Fallgesetz“. Jetzt also bin ich passiv, und das Gesetz ist das Aktive. Das Gesetz „beherrscht“ mein Denken.

So verhält es sich unter der Voraussetzung, daß ich an mein Denken denke, d. h. darüber reflektiere. Anders, wenn ich die Dinge ins Auge fasse. Dann erscheinen diese Dinge von dem Gesetz beherrscht. Sie erscheinen in ihrem Verhalten durch das Gesetz genötigt. Die Erde ist durch das Gesetz der Anziehung genötigt, sich gegenüber dem Stein aktiv zu verhalten. Die Aktivität der Erde ist also jetzt auch wiederum Passivität. Und der Stein ist durch eben dieses Gesetz genötigt, sich dieser Aktivität zu fügen, also sich das gefallen zu lassen, worauf dieselbe abzielt. So stellen wir uns überall Gesetze als über den Dingen waltend vor, und lassen die Dinge den Gesetzen gehorchen. Auch diese Gesetze aber sind Produkte der Einfühlung. Wir fühlen unser erfahrungsgemäßes Streben und Tun ein in das Abstraktum, Wirklichkeit überhaupt, oder Zusammenhang der Wirklichkeit.

Von dieser Einfühlung, wodurch für uns die von den Dingen unterschiedenen Naturgesetze entstehen, können wir nun

aber im weiteren absehen. Wir bleiben bei der Einfühlung in die Dinge, wodurch diese zu Trägern eines Strebens, eines Tuns und Erleidens, einer Aktivität und Passivität, und zu Trägern der darin sich verwirklichenden Kräfte werden.

Diese Einfühlung gewinnt im einzelnen diesen oder jenen besonderen Charakter, d. h. wir fühlen jedesmal die Strebungen und Kräfte und Tätigkeiten in die Dinge ein, die sich uns aus den erfahrungsgemäßen Beziehungen der Dinge zu uns, und aus den Kausalbeziehungen derselben untereinander, mit einem Worte aus den Erfahrungen, die wir den Dingen gegenüber machen, ergeben. So verschieden die Dinge unserer Erfahrung sich darstellen, so verschieden sind die Strebungen, Kräfte, Aktivitäten, Passivitäten, die wir in ihnen einfühlend erleben.

Eingefühlte und vorgestellte „Kräfte“ u. s. w.

Noch ein Zusatz: Mit obigem soll nicht etwa gesagt sein, daß alles Bewußtsein von „Strebungen“ oder Nötigungen in den Dingen Einfühlung sei. Dasselbe beruht nur durchaus auf Einfühlung. Wir sahen ehemals, bei der Einfühlung in die Bewegungen eines fremden menschlichen Körpers, daß und wie aus der Einfühlung das „intellektuelle Verständnis“ dieser Bewegungen sich entwickelt. Ein analoger Prozeß nun vollzieht sich auch hier.

Zunächst ist festzuhalten: Im Akte der Einfühlung selbst ist mein Gefühl des Strebens und Tuns von dem in die Dinge eingefühlten Streben nicht geschieden. „Die Einfühlung“ besteht ja eben in der Identität beider, oder in der Identifizierung meiner und des Objektes. D. h. ich fühle in der Einfühlung in die Erde und den Stein weder mich, abgesehen von dem Stein oder der Erde, strebend, noch fühle ich den Stein oder die Erde, abgesehen von mir, strebend. Ich fühle auch nicht mich strebend, und stelle daneben den Stein oder die Erde als strebend vor. Sondern ich fühle mich strebend in dem Stein und der Erde, oder in dem Gesamtsachverhalt, dem Schweben des Steines über der Erde. Ich fühle mich so in der Betrachtung desselben.

Indem ich aber aus der Einfühlung heraustrete, und reflektierend mich diesem Erlebnis gegenüberstelle, tritt auch hier, ebenso wie in dem soeben erwähnten früheren Falle, eine Scheidung ein. Es scheidet sich: Ich und der objektiv gegebene Sachverhalt. Dabei bleibt doch auch an diesen das Streben, nämlich als vorgestelltes, gebunden. Jetzt ist also das Streben und damit das Ich verdoppelt. Dieser Verdopplung gebe ich Ausdruck, indem ich sage: Ich selbst strebe auf Grund der Erfahrung, oder fühle mich durch sie genötigt, den Stein zur Erde fallend zu denken; und der Stein strebt seinerseits tatsächlich zur Erde, bzw. die Erde nötigt tatsächlich den Stein zu sich hin.

Zugleich vollzieht sich auf der objektiven Seite wiederum jene mannigfache Scheidung, in das aktive Streben der Erde und das passive des Steines u. s. w.

Siebentes Kapitel: Vom letzten Grunde der Einfühlung in Naturformen.

Das kausale Denken als apperzeptive Bewegung.

Die Natureinfühlung ist nun aber nicht die Einfühlung dieser oder jener einzelnen Kräfte, Strebungen, Tätigkeiten. Die Naturdinge sind uns nicht ein Haufen von solchen. Damit ist schon angedeutet, daß das Bisherige noch einer wesentlichen Ergänzung bedarf.

Zunächst bezeichnen wir einen Unterschied zweier Möglichkeiten. Die Kausalbeziehung zwischen dem Stofs, den eine erste Kugel auf eine zweite übt, einerseits, und der Bewegung dieser letzteren andererseits, ist eine Beziehung des zeitlich sich Folgenden. In diese Zeitfolge fühle ich ein entsprechendes, in der Zeit verlaufendes Tun ein.

Aber auch zwischen Simultanem bestehen Kausalbeziehungen. Es besteht eine kausale Abhängigkeitsbeziehung zwischen den Teilen eines Baumes oder eines Felsen. Die Äste und Zweige

des Baumes sind da durch den Stamm; sie wären nicht da, oder wären nicht an ihrer Stelle, ohne ihn. Und der obere Teil des Felsen wäre nicht da, wo er ist, ohne den unteren. Der untere Teil nötigt mich, den oberen als da oben seiend und verharrend zu denken. Er „trägt“ ihn. Auch dieses „Tragen“ ist ein in die unteren Teile des Felsen eingefühltes Tun, die Verwirklichung eines Strebens. Es ist seinem Ursprunge nach wiederum nichts als das von mir erlebte, erfahrungsgemäße Streben, oder die erfahrungsgemäße Nötigung, um des unteren Teiles des Felsen willen den oberen an seiner Stelle verharrend zu denken. Damit zugleich hat der untere Teil des Felsen eine „Kraft“. Da es in dem Felsen überall untere und obere Teile gibt, so sind in dem Felsen überall solche „Kräfte“ des „Tragens“. Zu ihnen kommt die Schwere, die Härte, die Festigkeit u. s. w. Auch dies sind Kräfte, Strebungen, Aktivitäten, die wir in den Felsen einfühlen.

Auch jenes im Tragen bestehende Tun nun verläuft notwendig in der Zeit. Wie aber ist dies möglich, wenn doch der Fels ein simultan Gegebenes ist?

Die Antwort hierauf ist gegeben, wenn wir bedenken, daß der bezeichnete Gegensatz des Simultanen und des Sukzessiven in unserer Betrachtung doch auch wiederum nicht besteht. Die Betrachtung selbst hebt ihn auf. So gewiß der vor mir sich auftürmende Fels simultan gegeben ist, so gewiß vollzieht sich meine Auffassung desselben naturgemäß sukzessiv. Ich fasse nacheinander in stetigem Zuge Teil um Teil auf. Dadurch entsteht der Fels. Nicht an sich oder in physikalischer Wirklichkeit. Es entsteht auch nicht das Gesichtsbild desselben. Sondern der Fels entsteht in meiner Auffassung oder für meine Auffassungstätigkeit. Der Fels als Gegenstand meiner Auffassung aber, dies ist es allein, worum es sich hier handelt.

Damit ist der Gegensatz des Sukzessiven und des Simultanen — nicht überhaupt, aber soweit er hier in Betracht kommt, aufgehoben. Und damit verstehen wir, wie auch beim Felsen das Verursachen für uns ein Tun sein kann.

Die Erwähnung dieser sukzessiven Apperzeption führt uns nun aber zu einer weiteren allgemeinen Einsicht. Wir sind

jetzt auf den Punkt gestofsen, wo ein allgemeinerer Grund der Beseelung der Dinge, als die bisher betrachteten, vielmehr, wo der allgemeinste Grund der Beseelung des sinnlich Wahrnehmbaren überhaupt, sich uns aufdrängt. Man erinnert sich, daß ich den besonderen Gründen der Naturbeseelung, wie sie bisher vorgetragen wurden, schon im Eingang dieser Überlegungen über die Naturbeseelung einen allgemeineren Grund derselben gegenüberstellte. Zugleich sagte ich, dieser allgemeine Grund schliesse die besonderen Gründe als Modifikationen desselben in sich. Dieser allgemeine Grund nun ist gegeben in der sukzessiven Apperzeption der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung.

Die Ursachen eines Daseins oder Geschehens, von denen im Vorstehenden die Rede war, erscheinen, so sahen wir, beseelt, d. h. als Träger von Kräften, als wirkend, als ein Streben und eine Tätigkeit in sich tragend, weil ich mich durch sie „genötigt“ fühle, die Wirkung hinzuzudenken, oder denkend von ihnen zur Wirkung fortzugehen. Die „Tätigkeit“ der Ursache ist dies mein Fortgehen, mein inneres Hinzunehmen der Wirkung, kurz mein Tun, sofern dasselbe nicht als mein willkürliches Tun, sondern als durch die Ursache mir aufgenötigt, und demgemäß als in ihr begründet, als ein in ihr liegendes Tun erscheint.

Dies Tun nun ist ein inneres, gedankliches; es ist, kurz gesagt, ein „apperzeptives“ Tun. Es ist mein inneres Erfassen der Wirkung, nachdem ich die Ursache innerlich erfafst und mir gegenwärtig gemacht habe. Es ist ein Fortgehen der Auffassungstätigkeit von der einen zur anderen, nämlich ein solches, das für mich in den Objekten und ihrer Zeitfolge liegt. Es ist ein eigenartiges apperzeptives Tun. Aber es fällt unter den allgemeinen Begriff eines durch das Objekt mir aufgenötigten apperzeptiven Tuns überhaupt.

Ein Tun von gleicher Art liegt auch in jener Einsprache der Erfahrung gegen den Versuch, in Gedanken den schweren Körper am Fallen zu hindern. Diese „Einsprache“ ist die von mir gefühlte Nötigung, ihn in meinen Gedanken sinken zu lassen. Indem ich dies gedankliche Tun an den Körper gebunden oder darin begründet, kurz durch ihn mir aufgenötigt finde, erscheint

mir der Körper als nach unten strebend. Und es erscheint sein Herabsinken als seine Tätigkeit.

Auch dies gedankliche Tun nun ist, allgemeiner gesagt, ein apperzeptives. Es ist wiederum eine besondere Weise desselben. Aber es fällt gleichfalls unter diesen Allgemeinbegriff. Ich folge betrachtend dem Körper, ich vollbringe diese apperzeptive Bewegung. Und dabei erlebe ich die Nötigung, ihn so zu betrachten.

In jedem der beiden hier von neuem unterschiedenen Fälle aber ist das innere oder gedankliche oder apperzeptive Tun ein Tun im vollen Sinne; d. h. ein in der Zeit sich vollziehendes. Es ist eine sukzessive Apperzeption. Und diese erscheint jedesmal von dem Objekt oder den Objekten mir aufgenötigt.

Eigenartig nannte ich das Tun in diesen beiden Fällen. Genauer muß ich sagen: Es ist eigenartig begründet. Es hat seinen besonderen Grund in eigenartigen Erfahrungen. Im zweiten Falle ist es die Erfahrung von der Wechselbeziehung zwischen mir und der Körperwelt; im ersteren ist es die Erfahrung, aus welcher mir die kausalen Zusammenhänge zwischen den körperlichen Objekten sich ergeben.

Trotz dieser Eigenart sind nun aber diese beiden Arten des gedanklichen oder apperzeptiven Tuns nichts als besondere Möglichkeiten oder Modifikationen desjenigen apperzeptiven Tuns, oder derjenigen sukzessiven Apperzeption, die ich allem sukzessiv, und, wie wir soeben sahen, auch allem simultan Gegebenen gegenüber übe, wenn ich es als Einheit auffasse, oder zu einem Ganzen zusammenschliesse.

Einfühlung der apperzeptiven Bewegung überhaupt.

Lassen wir aber jetzt jene besonderen und in besonderen Erfahrungen gegründeten Weisen des apperzeptiven Tuns oder der gedanklichen „Bewegung“, und achten genauer auf diese davon unabhängige, und überall wiederkehrende sukzessive Apperzeption.

Bei ihr müssen wir zunächst unterscheiden: Solche sukzessive

Apperzeption und Zusammenfassung können wir willkürlich üben. Ich kann etwa aus einer Menge von Punkten nacheinander beliebig diese und jene herausgreifen und in eine Einheit zusammennehmen.

Aber ich kann auch andererseits zu einer solchen Apperzeption und Zusammenfassung durch das Objekt genötigt sein. Dies ist immer der Fall, wenn die Teile eines Objektes irgendwie zusammengehören.

Und ist dies nun der Fall, so habe ich zugleich ein Gefühl der Nötigung. Und dann scheint, ebenso wie bei jenen Fällen der „kausalen Apperzeption“, mein inneres Tun an das Objekt gebunden, darin liegend, dazu gehörig, kurz es erscheint als ein Tun des Objektes: Ich fühle mein Tun in das Objekt ein.

Hiermit nun ist die allgemeine Weise der Beseelung gegeben, die ich oben meinte, und die ich schon eingangs dieser Betrachtungen im Auge hatte. Sie besteht in der Einfühlung dieses apperzeptiven Tuns oder derjenigen Auffassungstätigkeit, die ich jedem Mannigfaltigen, dessen Teile zueinander gehören, gegenüber übe.

Diese allgemeine Einfühlung ist zunächst allgemein in dem Sinne, daß sie niemals fehlt, daß alles sinnlich Gegebene ihr verfällt.

Zugleich hat sie aber auch einen allgemeinen Charakter. Sie ist an sich nur Einfühlung eines Tuns, einer Bewegung, einer räumlichen Tätigkeit, überhaupt. Sie gewinnt ihren speziellen Inhalt aus jenen besonderen Einfühlungsakten, von denen bisher die Rede war, oder aus der Einfühlung jener Weisen eines spezieller gearteten inneren Tuns, die ich soeben von neuem bezeichnete.

Jener sich aufrichtende Fels war uns ein Beispiel einer sukzessiven Apperzeption des Simultanen. Er kann uns jetzt auch als Beispiel der in derselben liegenden allgemeinen Einfühlung dienen. Wir wissen dann doch, diese allgemeine Einfühlung findet auch beim Sukzessiven statt, und bildet auch da den allgemeinen Rahmen für die speziellere Einfühlung oder die speziellere Ausgestaltung der Einfühlung.

Ich fasse, so sage ich, den Felsen sukzessive auf. Diese

Auffassung ist Tätigkeit; und diese Tätigkeit ist zunächst meine Sache. Aber ich vollziehe sie nicht willkürlich, sondern der Fels fordert mich dazu auf. Er weist mich von Punkt zu Punkt fort. Indem ich den Felsen betrachte, oder zum Gegenstand meiner Aufmerksamkeit mache, erlebe ich den Drang oder die Nötigung des Fortgehens von Punkt zu Punkt. Ich erlebe ihn unmittelbar in dem Felsen und aus ihm heraus. Ich fühle das Streben als ein von dem Felsen, so wie er ist, herkommendes. Indem ich den Felsen sukzessive entstehen lasse, verwirklicht sich also zugleich etwas, das in seiner eigenen Natur liegt. Mein Tun ist zugleich sein Tun. Der Fels entsteht durch mich, und er entsteht doch wiederum durch sich oder aus sich selbst.

Hier kann man einwenden: Die fragliche Tätigkeit sei doch zugestandenermaßen Tätigkeit meiner Auffassung. Scheine diese im Felsen zu liegen, so scheine demnach der Fels sich selbst aufzufassen. Dies aber sei Widersinn.

In der Tat wäre dies Widersinn. Aber die Voraussetzung für die Konstruktion desselben ist falsch. Die Tätigkeit ist in Wahrheit meine Auffassungstätigkeit. Sie ist die Tätigkeit meines Fortgehens und Hinzunehmens. Aber sie erscheint als meine Auffassungstätigkeit, allgemeiner gesagt, als mein an dem Felsen vorgenommenes oder ihm gegenüber verwirklichtes Tun erst in der Gegenüberstellung meiner und des Felsen. Sie erscheint so erst dann, wenn ich das Streben als aus mir kommend und auf den Felsen als ein mir gegenüberstehendes Objekt bezogen erkenne.

Solange dagegen solche Gegenüberstellung fehlt, ist das Gefühl der Auffassungstätigkeit nichts als ein Gefühl der Tätigkeit oder des Tuns überhaupt. Es ist ein Gefühl des Tuns, das sich knüpft an jene Bewegung, d. h. an jenes sukzessive Werden des Felsen.

Von solcher Gegenüberstellung meiner und des Felsen ist aber eben hier ganz und gar keine Rede. Sondern die Voraussetzung ist: Ich betrachte den Felsen, und bin betrachtend in ihm. Und dabei nun erlebe ich das Streben und Tun nicht als ein aus mir stammendes und gegen den Felsen gerichtetes, sondern als ein aus dem Felsen stammendes; die Tätigkeit ist

also für mich nicht meine an dem Felsen geübte Tätigkeit. Sie ist demnach insbesondere auch nicht Tätigkeit der Auffassung desselben, d. h. sie wird nicht von mir als solche erlebt. Sie ist einfach das fühlbar in und mit dem Felsen gegebene Tun, wodurch derselbe wird. Sie ist das an den Felsen gebundene, mit dem Charakter des Tuns ausgestattete, stetige Fortgehen von Teil zu Teil; mit einem Wort, eine in dem Felsen liegende, lebendige, d. h. eben tätige, ein Streben verwirklichende Bewegung.

Bei allem dem fühle ich doch das Streben und das Tun als eine Bestimmung meines, nur eben meines an den Felsen gebundenen Ich. Ich fühle es also als objektiviertes Tun oder als Tun eines objektivierten Ich.

Allgemeine und besondere Einfühlung.

Damit ist, wie gesagt, eine allgemeinste Beseelung des Felsen oder eine allgemeinste Einfühlung in denselben gegeben.

Wir sehen nun aber auch an diesem Beispiele, wie diese allgemeine Einfühlung sofort, auf Grund besonderer Erfahrungen, sich näher bestimmt, oder wie dies eingefühlte Ich und sein Tun einen bestimmteren Inhalt gewinnt. Der Fels nötigt mich nicht nur zu einem apperzeptiven Fortgehen von Teil zu Teil überhaupt, sondern er fordert von mir das Fortgehen in einer bestimmten Richtung, nämlich in der Richtung von unten nach oben. Es scheint demgemäß jetzt in dem Felsen dies hinsichtlich seiner Richtung bestimmte Tun, oder dies eigentätige Entstehen von unten nach oben zu liegen. Oder besser gesagt: Dasselbe liegt für meine Betrachtung tatsächlich darin.

Diese Forderung, den Felsen von unten nach oben zu betrachten, beruht aber auf dem oben Gesagten: Die unteren Teile des Felsen sind die Bedingung für die oberen, oder für ihr Verharren an ihrer Stelle. Diese setzen jene voraus. Die fragliche Forderung ist gegeben durch diese erfahrungsgemäße Kausalbeziehung. Diese also gibt meinem apperzeptiven Tun und damit der Tätigkeit, durch welche der Fels entsteht, ihre Richtung.

Damit aber gibt sie ihr zugleich einen qualitativ bestimmten Inhalt. Das Werden von unten nach oben ist ein Werden im Gegensatz zur Schwere. Die Tätigkeit des Felsen ist also eine Tätigkeit, die gegen die Schwere angeht und sie überwindet. Sie ist eine in solcher Überwindung ihre vertikale Ausdehnung gewinnende, und in dem Zustandekommen derselben sich verwirklichende Tätigkeit. Sie ist ein in diesem Zustandekommen sich befriedigendes Streben.

Dabei bleibt doch diese Tätigkeit, was sie von Anbeginn war, nämlich mein Tun. Sie ist also mein auf Überwindung der Schwere gerichtetes und darin sich verwirklichendes Tun. Dies Tun bezeichne ich als ein Sichaufrichten. Das fragliche Tun besteht also in einem Sichaufrichten, nämlich in meinem Sichaufrichten. Aber dies ist ein Sichaufrichten, das ich in dem Felsen oder in seiner Betrachtung erlebe. Es ist ein diesem eingefühltes eigenes Sichaufrichten. Das Sichaufrichten ist ein Sichaufrichten von der Art, wie ich es fühle, wenn ich mich aufrichte, d. h. durch eigene Tätigkeit in aufgerichteter Stellung verharre.

Von da aus aber erfährt der Inhalt der Einfühlung mit innerer Notwendigkeit auch noch nach anderen Richtungen eine speziellere Ausgestaltung. Da er eingefühlt ist, d. h. ebenso dem Felsen wie mir zugehört, so tragen notwendig wir beide dazu bei. Wir bereichern uns wechselseitig.

Einerseits ist das Sichaufrichten ein solches, wie es durch die Beschaffenheit des Felsen gefordert ist, d. h. wie es zur Hervorbringung dieser bestimmten Form des Felsen geeignet scheint. D. h. es ist ein besonders kraftvolles, wuchtiges. Zu einem solchen Sichaufrichten wird also das eingefühlte Tun. Es wird zu einem Tun aus einer Kraftanstrengung, d. h. aus einer Energie des Wollens heraus, welche die sonstige Energie meines Wollens weit übersteigt.

Und andererseits wiederum ist dies Sichaufrichten, als mein eigenes Sichaufrichten, notwendig verbunden mit der inneren Gesamtverfassung, welcher ein solches Sichaufrichten in mir naturgemäß entstammt. D. h. es ist behaftet mit dem affektiven Moment, das ihm in mir nach Aussage meines Er-

lebens notwendig zugehört. Dies affektive Moment nehme ich also im Akt der Einfühlung in den Felsen mit hinein. Das Sich-aufrichten wird dadurch etwa ein stolzes, kühnes, oder dergl. Stolz und kühn also, nämlich so stolz und kühn, wie es ein solches Wollen und Vollbringen, ein Auftürmen solcher Massen naturgemäfs in sich schließt, fühle ich mich in dem Felsen.

Solche nähere Bestimmung und zugleich Steigerung erfährt also schliefslich mein eingefühltes Tun. Indem ich es einfühle, gestaltet es sich zugleich in solcher Weise um. Es ist erst unbestimmt, dann gewinnt es durch den Felsen Richtung und Inhalt. Es erscheint andererseits als Ergebnis eines solchen inneren Verhaltens, wie es ein solcher Inhalt meiner eigenen Natur zufolge fordert. Und es erscheint dies Verhalten oder dies affektive Moment wiederum durch die Natur dieses Inhaltes entsprechend gesteigert. Das Gesamtergebnis ist ein Produkt dieser Wechselwirkung meiner und des objektiv Gegebenen. Es kommt zu stande durch solche wechselseitige Steigerung und Bereicherung. Ich und der Fels wirken so aufeinander. So finde ich mich zuletzt in dem Felsen als einen ganz Anderen, als ich in der ursprünglichen allgemeinen Einfühlung war. Mein ideelles Ich ist zu einem idealen geworden. Dies Wunder hat der Prozeß der Einfühlung vollbracht.

Zugleich ist doch dies Wunder kein Wunder, sondern eine uns aus dem alltäglichen Leben wohl bekannte und vertraute Sache. Wir kennen solche Wechselwirkung aus dem Verkehr von Person zu Person. Auch hier kann dieselbe ein solches Ergebnis haben. Ich kann und soll im Zusammenleben mit Anderen, in der „Zwiesprache“, mich gesteigert und bereichert wiedergewinnen. Dies geschieht aber jederzeit auf dem Wege der Einfühlung. Alle Wechselbeziehung eines Individuums mit einem anderen vollzieht sich in beständiger Einfühlung. Und diese Einfühlung ist der gleichen Art, wie die Einfühlung in ein Naturobjekt. Umgekehrt gesagt: Diese letztere ist eine „Zwiesprache“ zwischen mir und dem Objekt.

Ein Beispiel des Prozesses der Einfühlung in Naturobjekte wurde hier gegeben. In analoger Weise vollzieht sich aber dieser Prozeß überall. Der Ausgangspunkt ist immer jene all-

gemeine oder leere Einfühlung des apperzeptiven Tuns überhaupt. Diese wird zur Einfühlung des apperzeptiven Tuns, das ich im kausalen Denken vollbringe. Damit gewinnt jene Einfühlung einen bestimmteren Inhalt. Das eingefühlte Tun wird zu einem Tun in bestimmter Richtung, nämlich der durch die erfahrungsgemäße Kausalbeziehung geforderten, und es wird damit zugleich zur Einfühlung von bestimmt gearteten Kräften, Strebungen, Tätigkeiten, nämlich solchen, wie sie jedesmal in der Einfühlung desjenigen apperzeptiven Tuns, das den Namen kausales Denken trägt, unmittelbar liegen. Mein Tun wird von diesen Kräften erfüllt. Es bestimmt sich, nachdem es zunächst nur ein Tun überhaupt war, als Tun, in dem solche bestimmte Kräfte und Strebungen sich auswirken. Damit zugleich gewinnt es einen entsprechenden affektiven Charakter.

Dies alles geschieht, indem ich betrachtend in dem Objekte bin und weile. Mein Tun wird umgewandelt durch das Objekt und das Objekt durch mein Tun. Zugleich ist doch beides nur eine einzige Umwandlung, d. h. die Umwandlung eines einzigen Tuns.

Dies letztere betone ich auch hier noch einmal besonders. Ich fühle im Felsen mein Sichaufrichten oder fühle mich selbst mich aufrichtend. Dies heißt weder: Ich fühle, wie ich mich aufrichte; noch auch: Ich fühle ein Sichaufrichten des Felsen. Die fragliche Einfühlung schließt, wie jede Einfühlung, solange sie vollkommene Einfühlung ist, jede Scheidung meiner und des Felsen aus. Sie bezeichnet die vollkommene Einheit oder Identität. Ich fühle also in ihr weder ein Sichaufrichten meiner selbst, abgesehen von oder neben dem Fels, noch fühle ich den Felsen als dies von mir unterschiedene Ding sich aufrichtend, oder stelle ihn auch nur als sich aufrichtend vor. Sondern nur in dem Felsen, oder sofern ich in ihm betrachtend weile, erlebe ich das Sichaufrichten. Es ist mein Sichaufrichten, aber im Felsen; oder es ist das sich Aufrichten des Felsen, aber in mir, d. h. in meiner Betrachtung. Im übrigen existiert das sich Aufrichten in keiner Weise.

Aber auch hier vollzieht sich nun die Scheidung, die wir bei allen den bisher erwähnten Arten der Einfühlung sich

haben vollziehen sehen. Sie vollzieht sich auch hier, wenn die Einfühlung aufhört eine vollkommene zu sein, und vollends, wenn ich auf das Erlebte betrachtend zurückblicke. Jetzt wird, was früher Eines war, zweierlei. Jetzt erst ist demgemäß auch der Moment gekommen, wo ich sagen kann: Ich fasse den Felsen auf. Jetzt erst ist die Auffassungstätigkeit, die in der vollen Einfühlung nur ein Tun überhaupt ist, zur Tätigkeit meiner Auffassung des Felsen geworden. Erst in der Gegenüberstellung meiner und des Objektes hat das Wort „Auffassung dieses Objektes“ überhaupt einen Sinn gewonnen. Sofern doch auch jetzt noch immer das eingefühlte Tun an den Felsen gebunden bleibt, kann ich andererseits sagen: Der Fels richtet sich auf. Und schliesslich vereinige ich beides in dem Satz: Ich fasse den Felsen in der bestimmten Richtung sukzessive auf, weil er selbst in dieser Richtung sich aufrichtet.

Achstes Kapitel: Einheit und Freiheit in der Natur.

Die Einfühlung und die Einheit.

Im Vorstehenden ist nun aber zugleich schon ein letztes Moment der Einfühlung vorausgesetzt. Indem ich den Felsen sukzessive auffasse und Teil zu Teil hinzunehme, wird er für mich ein Ganzes. Indem ich das Mannigfaltige, das der Fels in sich schliesst, sukzessive auffasse, fasse ich es zugleich zur Einheit des Felsen zusammen. Es wird für mich zur Einheit eines Dinges.

Damit ist dies letzte Moment der Einfühlung bezeichnet. Das „Ding“ ist für mich jederzeit ein Individuum, dem einzigen Individuum, das ich unmittelbar kenne, nämlich mir selbst, vergleichbar. Vielmehr, es ist dieses Individuum.

Wir kennen von früher her die Tendenz der Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit. Dieselbe ist zunächst

ein allgemeines ästhetisches Formprinzip. Vielmehr, sie ist das, d. h. das über allen Formprinzipien stehende, ästhetische Formprinzip. Jetzt aber ist die Form zu einem Inhalte gelangt, und dadurch allererst ästhetisch geworden.

Ich bezeichnete dieses Prinzip auch genauer als das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder als das Gesetz der differenzierenden Einheitsapperzeption. Es liegt, so sagte ich, in unserer Natur, daß wir nicht umhin können, ein Mannigfaches, das von uns zumal aufgefaßt werden soll, als Einheit aufzufassen. Und wir haben die Tendenz, es zur möglichst vollkommenen Einheit zusammenzuschließen. Zugleich aber besteht auch wiederum die Tendenz, das Einzelne für sich aufzufassen. Oder umgekehrt gesagt: Es besteht in uns eine ursprüngliche Nötigung, Einzelnes, das zumal der Apperzeption sich darbietet, für sich zu apperzipieren, und es doch zugleich nach Möglichkeit in einer Einheit zusammenzuschließen, oder als eine ungeteilte Einheit zu betrachten. Oder endlich Beides vereinigt: Es besteht in uns die Tendenz, Einzelapperzeptionen einer zusammenfassenden Apperzeption ein- und unterzuordnen.

Solche Zusammenfassung nun ist zunächst wiederum meine Sache; sie ist mein Zusammenschluß eines Mannigfaltigen in einen einzigen Auffassungsakt. Die Einheit, welche das Mannigfache durch die Zusammenfassung gewinnt, ist die Einheit des Ich, worauf das Mannigfache zumal bezogen ist. Es ist die Einheit meines Tuns, des einen Griffes der Apperzeption, der das Mannigfaltige zusammengreift oder zusammennimmt.

Aber wir reden nun auch von objektiven Einheiten. Jedes „Ding“ ist eine objektive Einheit. Dies heißt: Meine Zusammenfassung ist nicht willkürlich, sondern das Ding fordert mich dazu auf, oder nötigt mich dazu. Die Einheit ist insofern an das Ding gebunden, in ihm selbst gegeben, etwas ihm Zugehöriges. Diese Einheit aber ist, wie gesagt, Einheit des Ich. Das eine ungeteilte Ich also finde ich in dem Ding. Ich finde mich in dem Ding, das Mannigfaltige desselben umfassend oder umschließend.

Dies ist wiederum eine eigenartige Einfühlungstatsache.

Vielmehr, es ist die Einfühlungstatsache, in ihr vollendet sich die Einfühlung, von der bisher die Rede war.

Dies ungeteilte Ich nun gewinnt seinen Inhalt, oder seine näheren Bestimmungen durch die Strebungen, die Aktivität und Passivität, die Kräfte. Es ist der Einheitspunkt, in welchem dies alles sich zusammenfaßt.

Auch hier muß wiederum besonders betont werden: In der vollkommenen Einfühlung ist das Ich von dem Dinge, oder ist die Individualität des Dinges von mir oder meiner Individualität, nicht geschieden. Ich erlebe unmittelbar mich, dieses unteilbare Ich, die Mannigfaltigkeit der Elemente des Dinges zusammenfassend, und in ihnen strebend, aktiv, passiv, mehr oder minder kraftvoll, zugleich stolz, kühn u. dgl. Daß ich mich als dieses unteilbar Eine, und doch in mannigfacher Weise Strebende, Aktive, Passive u. s. w. in dem Ding erlebe, darin besteht — solange nämlich ich in dem Ding betrachtend aufgehe — die einzige Weise, wie ich überhaupt in solchem Falle mich erlebe oder fühle. Und umgekehrt, die Individualität des Dinges, das Beschlossenein des Strebens, Tuns und Erleidens des Dinges in dem einen Punkt, existiert für mich nur als von mir jetzt unmittelbar erlebt.

Auch hier aber vollzieht sich wiederum, sobald ich aus der vollen Einfühlung heraustrete, die Scheidung. Ich bin jetzt auch etwas außer dem eingefühlten Ich, stehe dem Ding gegenüber. Damit bleibt doch dem Ding in der rückschauenden Betrachtung die Einheit oder Individualität, die ich nun einmal in dasselbe eingefühlt habe. Es bleibt ihm dieses aus mir stammende Zusammengefaßtsein in dem einen Punkt.

Die Einfühlung und das „Ding“.

In solcher Auffassung des Dinges als einer Individualität entsteht auch erst — nicht der wissenschaftliche Dingbegriff, aber der Dingbegriff, wie wir ihn außerhalb der wissenschaftlichen Reflexion jederzeit haben.

Was ist, so frage ich, die Einheit des Dinges, ich meine die objektive Einheit, für die wissenschaftliche Reflexion?

Sie ist, so müssen wir antworten, lediglich dies Abstraktum, daß ich das Mannigfaltige des Dinges auf das Geheiß der Erfahrung, die ich angesichts desselben mache, in eine Einheit zusammenfassen soll oder muß, falls ich dies Mannigfaltige betrachte. Sie ist an sich nichts als dieser leere Begriff einer eventuell von mir erlebten Forderung oder Notwendigkeit.

Anders der Dingbegriff des gewöhnlichen Lebens. Er begnügt sich nicht mit diesem Abstraktum; er will die Einheit vorstellen oder sich anschaulich machen. Und dies nun vermag er, weil er durch die Einfühlung hindurchgegangen ist. Es gibt, dies muß unbedingt festgehalten werden, schlechterdings keine vorstellbare Einheit, außer der Einheit, die wir in uns erleben. Und dies ist die Einheit des in allen seinen Akten sich betätigenden, mit sich identischen Ich.

Die Einheit des Ich ist die einzige vorstellbare Einheit, weil sie die einzige unmittelbar erlebbare ist, die einzige aus der Erfahrung uns bekannte. Jede andere Einheit ist nichts als jener gänzlich leere Begriff, oder sie ist eine Wiederholung, ein Abbild, ein Analogon dieser Einheit des Ich. Das Ding wird zu einer Einheit an sich, d. h. abgesehen davon, ob ich es jetzt zur Einheit zusammenschliesse, indem ich diese unmittelbar erlebte Einheit oder einen Abglanz derselben, die ich in dasselbe einfühlte, ihm auch in meinen Gedanken lasse.

So ist etwa der Fels oder Baum für uns eine Einheit an sich oder eine objektive Einheit. Aber man beachte, worin diese Einheit besteht. Indem ich sage, „der Baum“, meine ich — nicht nur ein qualitativ Einheitliches, sondern ein schlechthin Einziges, nur einmal Gegebenes, ein numerisch Identisches.

Aber wo nun ist dies Einzige? Ich sehe räumlich nebeneinander einen Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüten. Nichts von alledem ist „der Baum“. Er ist weder dieser Stamm, noch dieser Ast u. s. w. Er ist auch nicht dies alles zusammen; denn dies hiesse, er ist eine Vielheit.

Und der Baum, dieses nur einmal Gegebene, faßt mit den Wurzeln den Boden, und eben dieser Baum, eben dieses Eine und Selbige, spaltet sich in Äste, weiterhin in Zweige, treibt Blüten und Früchte. Dies alles tut der Baum an verschiedenen

Orten. Der Baum ist also an vielen Orten zumal. Wie ist dies möglich, wenn er doch nur einmal da ist?

Der Baum, so sagt man vielleicht, ist das Ganze. Aber es hat auch keinen Sinn, zu sagen, dies Ganze, Baum genannt, sei in mehreren Orten zumal. In Wahrheit ist ja eben doch dies Ganze nicht da und dort zugleich; sondern da und dort sind nur Teile des Ganzen.

Die Lösung des Rätsels nun liegt im oben Gesagten. D. h. sie liegt in der Einföhlung. Darauf deuten schon jene Aussagen, die ich soeben vom Baume machte. Der Baum „faßt“ mit den Wurzeln den Boden, „spaltet sich“ u. s. w. D. h. der Baum betätigt sich zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten. Und dafs nun Eines und Dasselbe an verschiedenen Orten zumal sich betätigt, dies allerdings ist kein Widerspruch. Nur muß man wissen: Was sich betätigt, ist ein Wille oder ein Analogon desselben. Dem Willen, d. h. zunächst meinem Willen, eignet Allgegenwart an verschiedenen Orten. Ich kann wollend gleichzeitig den Arm ausstrecken, den Kopf aufrichten, und mich fest und sicher auf den Boden stemmen. Zugleich ist der Wille, oder das wollende Ich, das Einzige, das, soweit wir irgend wissen und vorzustellen vermögen, ohne alle Teilung dieser Allgegenwart sich erfreuen kann.

Und indem ich nun den Baum betrachte als Analogon eines wollenden Ich, kurz als Individuum, eignet auch ihm solche Allgegenwart. Der Baum als Einheit im Gegensatz zu aller Vielheit, der Baum, der hier und zugleich dort ist, hier dies und zugleich dort jenes leistet, ist ein Analogon der Einheit meiner wollenden Persönlichkeit. Umgekehrt gesagt, die von mir in den Baum hineinverlegte Einheit meiner Persönlichkeit, das ist in Wahrheit „der Baum“. Der Baum ist für mich eine objektive Einheit im vollen Sinne, d. h. im Sinne einer Einheit, die zu aller Mehrheit im Gegensatze steht, so mannigfaltig auch dasjenige sein mag, was durch dieses Moment der Einheit zum Ganzen zusammengeschlossen ist, lediglich sofern er von mir gefaßt wird als Analogon eines menschlichen Individuums.

Dieser Sachverhalt liegt auch in anderen Wendungen.

Der Baum „hat“ Teile, er „hat“ einen Stamm, „hat“ Äste, Zweige u. s. w. Er „hat“ sie; er ist also nichts von allem dem; er ist etwas davon Verschiedenes. Und er ist etwas in allem dem, oder allem dem gegenüber, Wirkendes. Dies „Haben“ ist eben doch nicht einfach das räumliche Zusammensein der Teile des Baumes mit anderen Teilen. Sondern es ist das Besitzen, das Indergewalthaben, das Machthaben über etwas. Es ist dies, daß der Baum in den Ästen, Zweigen u. s. w. sich betätigt. Es ist das „Haben“ in dem Sinne, in welchem ich Glieder habe. Und dies bezeichnet nicht ein räumliches Zusammen-sein — das hier gar keinen Sinn hätte, da „ich“ keinen Ort habe —, sondern es bezeichnet die fühlbare aktive Beziehung, in welcher ich zu meinen Gliedern stehe.

Schließlich ist auch dies, daß ein Ding Eigenschaften „hat“, daß dieselben ihm „eigen“ sind, ihm „zugehören“, der Ausdruck für eine solche Abhängigkeit, wie sie besteht zwischen mir oder meinem Willen, und demjenigen, was mir zu eigen ist, mir zugehört u. s. w.

Die Einheitsapperzeption, von der ich oben redete, schließt, wie gesagt, die Mehrheitsapperzeption nicht aus. Vielmehr besteht die Tendenz, die Einheiten zu gliedern. Umgekehrt besteht die Tendenz, Einheiten wiederum zu höheren Einheiten zusammenzuschließen.

Auch dies ist für uns in diesem Zusammenhang wichtig. Ich verbinde nicht nur das Mannigfaltige des Baumes zur Einheit des Baumindividuums, sondern ich schliesse wiederum Bäume zu Einheiten aus Bäumen zusammen. Ich verbinde nicht nur das Mannigfaltige des Berges zur Einheit des Berges, sondern fasse wiederum Berge zusammen zur Einheit eines Gebirges. Schließlich fasse ich alle Dinge zusammen zur Einheit der Natur oder des einen Naturzusammenhanges. Auch hierin liegt jedesmal eine Einfühlung, oder es ist eine solche vorausgesetzt. Der Berg ist ein Individuum; aber auch das Gebirge ist wiederum ein solches; schließlich ist die ganze Natur ein einziges Individuum. Es gibt für uns, in vielen Stufen, Individuen, die wiederum Individuen in sich schließen, oder in solche sich scheiden.

Mit allem dem nun ist endlich jenem Bedürfnis, uns die Dinge menschlich verständlich zu machen, genügt. Menschlich verständlich ist uns nur der Mensch, und was ihm gleichartig gedacht ist. Und der Mensch ist uns nur verständlich als Individuum, d. h. als die Einheit mannigfachen Strebens und Wollens, Tuns und Erleidens. Wir denken aber nicht nur alle Dinge in solcher Weise menschlich, sondern wir erleben sie unmittelbar in dieser Weise. Wir tun dies in der vollendeten ästhetischen Einfühlung.

Die Einfühlung und die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien.

Verfolgen wir aber nun noch weiter die ästhetische Bedeutung, welche die allgemeinen Formprinzipien in diesem Zusammenhange gewinnen. Auch das Prinzip des Gleichgewichtes in der Differenzierung, oder der differenzierenden Unterordnung, gewinnt hier erst eine solche Bedeutung. Einzelnes, das zu einem Ganzen zusammengeschlossen erscheint, soll doch relativ selbständige Bedeutung behaupten. Dies hieß zunächst, das Einzelne soll Gegenstand selbständiger Beachtung sein. Aus dieser Selbständigkeit der Beachtung aber wird jetzt die Selbständigkeit des Beachteten, im Sinne der Selbständigkeit oder der Selbstbehauptung des Individuums.

Ich sehe etwa in einer Landschaft einen einheitlichen Gebirgszug. Die Einheit desselben ist zunächst räumliche Einheit, d. h. räumliches Zusammensein. Sie ist weiterhin Gleichartigkeit der Bildung, des sichtbaren Charakters u. s. w. Diese Einheit nun wird zur Einheit eines identischen, in den verschiedenen Bildungen zumal sich verwirklichenden Tuns, und einer einzigen Kraft. Zugleich aber erscheint auch das selbständige Heraustreten der einzelnen Berge als ein Tun. Es ist ein aktives sich Sondern, ein selbständiges, d. h. eigenwilliges Sichbehaupten in der räumlichen Trennung und der besonderen Form.

Neben diese unterordnende Differenzierung setzten wir oben die monarchische Unterordnung. Von ihr gilt ein Gleichartiges. Sie ist wiederum zunächst nichts als Unterordnung in

meinem Apperzipieren. Die das Ganze umfassende Apperzeptionstätigkeit faßt sich, faßt also das Ganze, in einem herrschenden Teile mehr oder minder zusammen. Damit ist die Einheit gesteigert. Es ist die neue Einheit gewonnen, die eben in dem Zusammengefaßtsein in einem Teile besteht. Aber auch diese Unterordnung oder dieses Herrschen wird jetzt zu einem Sichunterordnen und Herrschen im Sinn der menschlichen Unterordnung und Herrschaft. Eine Gebirgsmasse wird nicht nur von mir in einem alle anderen Berge überragenden Berg zusammengefaßt, sondern — sofern jener überragende Berg diese Zusammenfassung fordert —, der Berg faßt das Ganze in sich zusammen. Er herrscht darüber, und zwar im vollen Sinn des Wortes, mehr oder minder stolz und gebieterisch. Im gleichen Sinne beherrscht ein mächtiger Baum seine Umgebung u. dgl.

Ich sagte ehemals, das auf seinem Platze stehende Denkmal beherrsche den Platz, und es schein beengt, wenn der Platz zu eng wird. Ein solches Denkmal ist kein Naturobjekt. Aber ich ziehe dasselbe hier nicht in Betracht, sofern es diese oder jene künstlerische Form hat, sondern einzig als die Umgebung beherrschende Masse. Auch hier nun wiederum besagt das Herrschen zunächst: Die Auffassung des Denkmals herrscht in meiner einheitlichen Auffassung des Platzes. Und Analoges besagt die Beengung: Ich fühle mich beengt in meinem Streben, zu dem Denkmal weiteren Raum hinzuzunehmen. Diesen ganzen Sachverhalt aber objektiviert die ästhetische Einfühlung. Für sie verhält es sich so: Das Denkmal herrscht; es tut dies wie ein Mensch sein Eigentum oder die Sphäre seines Willens beherrscht; es füllt den Raum in diesem Sinne herrschend aus. Und das Gleiche gilt von der Einengung: Das Denkmal selbst ist, wenn der Platz zu eng wird, in dieser seiner Herrschaft beengt. Wie die Herrschaft, so fühlen wir auch die Einengung in das Denkmal hinein. Dabei ist das Herrschende der in der Masse liegende Wille. Ebenso erfährt dieser Wille, oder diese vor mir stehende Individualität, die Einengung. Diese Individualität ist beengt, so wie ich im engen Raume mich beengt fühle.

Wie man sich erinnert, habe ich schon bei der ehemaligen Erwähnung des Denkmals, und auch sonst im Zusammenhang unseres ersten Abschnittes öfter, Ausdrücke gebraucht, die erst unter der Voraussetzung der Vermenschlichung Sinn haben. Dies mußte ich tun, weil unsere Sprache unter dem Einfluß und Zwang der Vermenschlichung entstanden ist. Die Sprache ist der unmittelbarste Beleg für diesen Zwang.

So sagte ich ehemals auch schon, in der „immanenten, monarchischen“ Unterordnung, etwa der einen Richtung eines Rechteckes unter die andere, gewinne das Rechteck Bestimmtheit, und Eindeutigkeit des „Charakters“. Dies ist der Charakter, der immer enthalten liegt in der entschiedenen Unterordnung eines Inhaltes meines Wollens unter einen anderen, in der Zusammengefaßtheit meines ganzen inneren Wesens in einer einzigen Richtung.

Gehen wir aber noch weiter. Mit der Herrschaft und der Unterordnung zugleich gewinnt, vermöge der Einfühlung, auch das Gleichgewicht, in welchem das Untergeordnete zum Herrschenden, unbeschadet seiner Unterordnung, steht, seine ästhetische Bedeutung. Es wird zum Gegenwirken gegen den Zwang der Unterordnung, zum aktiven Sichbehaupten in eigentlicher Bedeutung. Daraus entsteht der Eindruck des bedeutsameren Herrschens, und einer größeren inneren Würde des Ganzen; so wie im sozialen Ganzen die Bedeutsamkeit des Herrschers und die Würde des Ganzen wächst mit der Selbstbehauptung der Individuen, oder der Geltung der Individualität in der Unterordnung und im Dienen.

Und so wird endlich die Zusammenfassung eines Objektes in vielen herrschenden Punkten, und die Unterordnung dieser, und durch sie hindurch des Ganzen, unter einen „Hauptschwerpunkt“, und andererseits das Gleichgewicht in dem reichgegliederten Ganzen, das daraus sich ergibt, ästhetisch bedeutsam. Es wird vergleichbar dem analogen Verhalten, das in der Welt der lebendigen Persönlichkeiten besteht, und viele solche zu einem bedeutsamen und reichgegliederten Ganzen vereinigt.

Die allgemeine Tatsache, die bei alledem vorliegt, ist immer dieselbe. Was ich in meiner Auffassung und der Betrachtung

des Objektes und im betrachtenden Hingegebenheit an dasselbe als Bestimmtheit meiner erlebe, erlebe ich als an das Objekt gebunden, ihm zugehörig, als eine Bestimmung seiner, kurz, ich erlebe mich in dem Objekte.

Dafs ich mich in dem Objekt als einheitliches Individuum, und damit das Objekt als Individuum erlebe, dies ist, wie gesagt, die Vollendung der Einfühlung. Es ist aber eben damit zugleich die letzte Bedingung der Schönheit des Objektes.

Einheitlichkeit des Naturindividuums.

Dabei ist aber vorausgesetzt, dafs die Individualität wirkliche, d. h. positive, in sich einheitliche Individualität ist. Das Gefühl der Schönheit oder des ästhetischen Wertes ist das beglückende Gefühl der Kraft, des Reichtums und der Einstimmigkeit des Individuums mit sich selbst; und es ist das beglückende Gefühl des ungehemmten Sichauslebens der Individualität, sofern dies nämlich ein Sichausleben einer Individualität ist, d. h. sofern darin eine Kraft, ein Reichtum, eine innere Einstimmigkeit oder Freiheit der Individualität zur Geltung oder zur Aussprache kommt. Wie wir sahen, kann auch im Leiden ein solches Positive einer Individualität sich aussprechen, oder mir zum gesteigerten Bewusstsein kommen. Demgemäß kann auch die Zerstörung, die dem Baume oder irgend welchen Naturobjekten zu teil wird, positive ästhetische Bedeutung besitzen. Davon wird später genauer die Rede sein.

Hier ist uns aber noch besonders an der Einheitlichkeit oder inneren Einstimmigkeit des Naturindividuums gelegen. Wir müssen noch fragen, wie diese sich genauer bestimme, oder wann für uns das schöne Naturobjekt solche Einheitlichkeit besitze. Diese Frage ist identisch mit der Frage, was denn für uns die Teile des Objektes aneinander binde, oder nach welcher Gesetzmäßigkeit sie als zusammengehörig erscheinen. Ich betone, dafs dabei an die Naturobjekte, nicht an die von uns geschaffenen Einheiten gedacht ist.

Zum Eichbaum etwa gehören gewisse Grundzüge seiner Bildung, eine bestimmte Grundform, und ein bestimmter all-

gemeiner Oberflächencharakter des Stammes, der Äste, der Zweige, der Rinde. Es gehören dazu auch — nicht irgend welche Blätter und Früchte, sondern Eichblätter und Eicheln. Sie gehören dazu vermöge einer Gesetzmäßigkeit der Natur.

Dies aber nicht in dem Sinne, als vermöchten wir aus uns bekannten allgemeinen Naturgesetzen zu erschließen oder abzuleiten, daß und warum die Grundformen der Blätter und Früchte des Eichbaums nicht anders sein können, als sie es sind. Sondern wir sehen nur eben, daß sie so sind und immer so sind; Erfahrungen, die wir angesichts des Eichbaumes selbst gemacht haben, sagen uns, daß Eichbäume tatsächlich Eichblätter und Eicheln zu tragen pflegen, und nicht etwa Buchenblätter und Kürbisse. Die Gesetzmäßigkeit der Natur, die wir hier vorfinden, ist also für uns nicht eine Gesetzmäßigkeit im strengen Sinn, d. h. nicht eine notwendige Gesetzmäßigkeit. Sie ist eine empirische Regel, eine „Gewohnheit“ der Natur.

Ebensowenig, oder noch weniger, vermögen wir aus Naturgesetzen zu erschließen, warum am Eichbaum die Grundform der Blätter hier so, dort so modifiziert ist, warum das eine Blatt klein, das andere groß ist, das eine diese, das andere jene Stellung hat. Hier walten nicht einmal empirische Regeln oder feststehende Gewohnheiten der Natur. Die Form, Größe, Stellung der Blätter im Einzelnen ist „zufällig“. Aber eben diese Zufälligkeiten gehören, ebenso wie jene festen Gewohnheiten, zum Eichbaum.

Analoge Zufälligkeiten gehören aber für uns überall zu den Gegenständen der Natur. Es gehört zum Gebirge, daß es zufällig hier so, dort so sich erhebt oder verläuft, zum Bach, daß er zufällig hier so, dort so sich windet. Auch hier ist dasjenige, was die Zufälligkeit zum Naturobjekt gehörig erscheinen läßt, die Erfahrung.

Es gehören aber jene allgemeinen Gewohnheiten, und ebenso diese Zufälligkeiten, zu den Naturobjekten auch in dem Sinne, daß wir aus dem Wesen der Naturdinge und des Naturzusammenhanges verstehen, wiefern es dergleichen bei allen Naturobjekten geben müsse. Wir verstehen, wie die Gesetzmäßigkeit in der Natur aus gewissen allgemeinen Be-

dingungen, vor allem der eigenartigen „Lebenskraft“, die im Eichbaum waltet, gewisse feste Grundformen der Bildung und des Verhaltens hervorgehen lassen kann und muß. Und wir verstehen ebenso, wie die unendliche Mannigfaltigkeit des Spieles der Naturkräfte, der Kräfte im Baume, der Kräfte im Boden, und endlich der Kräfte von Luft und Licht, Wetter und Wind, Wärme und Kälte, die auf den Baum wirken, die unberechenbaren Zufälligkeiten der Differenzierung der Grundformen im Einzelnen ergeben kann, und wiederum muß.

Gesetzmäßigkeit und „Freiheit“ in der Natur.

Auch diese naturgesetzlich verständlichen Merkmale des Naturobjektes nun, die festen Gewohnheiten und die unberechenbaren Zufälligkeiten, gewinnen ihre ästhetische Bedeutung, indem das Naturobjekt vermenschlicht und in ein Individuum verwandelt wird. Jetzt erscheinen uns die Naturgewohnheiten wie feststehende Gewohnheiten eines Individuums, bleibende Grundzüge einer Weise desselben, sich zu betätigen. Wo wir dergleichen finden, sprechen wir wiederum von Charakter. Einen solchen Charakter hat also der Baum in seinen feststehenden Formgewohnheiten. Sie sind auch bei ihm in seinem inneren Wesen gegründete Gewohnheiten, sich zu betätigen, auszuwirken, auszuleben.

Und die Zufälligkeiten der Natur erscheinen wie die unberechenbaren, in keine Regel falsbaren, nicht in starre Gewohnheiten eingeschlossenen Weisen des Menschen im Einzelnen sich zu verhalten. Sie erscheinen wie spontane Impulse, ein der Regel spottendes, freies, oder auch launenhaftes Spiel, kurz, sie erscheinen als Ausdruck der Freiheit, nämlich der Freiheit, die der Vorausberechenbarkeit, dem mechanisch Gesetzmäßigen, dem Automatischen, gegenübersteht.

Solche Freiheit hat beim Menschen Wert, weil sie Zeichen ist des Reichtums der Persönlichkeit, der vielseitigen Empfänglichkeit und Erregbarkeit, des unendlichen Spieles seelischer Kräfte. Sie ist erfreulich, weil es um solchen Reichtum eine erfreuliche Sache ist. Und so ist es auch eine erfreuliche Sache

um den Reichtum der den seelischen Kräften des Menschen analogen Kräfte der Natur. Es ist also eine schöne Sache um das Zufällige, d. h. das freie, wechselvolle, in keine Regel zu fassende Spiel der Naturkräfte, in welchem solcher Reichtum sich kundgibt.

Sähen wir von dieser Vermenschlichung ab, so bliebe von der Regellosigkeit in der Natur nichts als das Negative, die Regellosigkeit; von der Zufälligkeit nichts als das Negative, daß wir nicht wissen, wie im Einzelnen „es geschieht“. Es bliebe die unverständliche, brutale Tatsache der „Zufälligkeit“, die als solche niemals ästhetisch erfreulich ist.

Hiermit ist nun der Begriff gewonnen, der das letzte und höchste Ende der Vermenschlichung der Natur bezeichnet, der Begriff der Freiheit. Die schöne Natur ist, dies ist eine alte Wendung, Symbol der Freiheit. Und weil sie dies ist, ist sie schön. In dieser Freiheit ist alles andere eingeschlossen: die Kraft und der Reichtum der Betätigungen, der Aktivität; und die Einheit des Individuums, die für alles dies die Grundlage bildet.

Neuntes Kapitel: Zusätze zur Natureinfühlung.

„Gesinnungen“ der Naturobjekte.

Die bisherige Betrachtung der Natureinfühlung fordert noch gewisse Ergänzungen. Die Vermenschlichung ist für uns nach dem Vorgebrachten nicht mehr bloß Einfühlung dieses oder jenes Strebens, Tuns, Erleidens in die Dinge; sondern sie ist die Einfühlung einer Individualität. Aus einer solchen erwachsen die einzelnen Akte des Tuns und Erleidens. Diese Individualität sehe ich in jedem einzelnen Tun und Erleiden. Damit zugleich sehe ich diesen oder jenen Charakter; ich sehe Stolz, Leichtigkeit, Würde, spielendes Gebaren, kurz Analoga aller möglichen menschlichen Charaktere und allgemeinen Weisen des Menschen,

sich zu betätigen und zu fühlen. Dies alles ergibt sich aus dem Gesagten mit selbstverständlicher Notwendigkeit.

Dazu ist nun zunächst hinzuzufügen: Das Streben und Tun geht bei mir nicht nur hervor aus einem „Charakter“ im bisher vorausgesetzten Sinne, sondern es stammt auch aus Gesinnungen, freundlichen oder feindlichen. Und auch solche Gesinnungen nun übertragen wir auf das Streben und Tun in den Dingen. Sie erscheinen als Träger der einen oder anderen Gesinnung, je nachdem dasjenige, was aus ihren Tätigkeiten oder Funktionen sich ergibt, unmittelbar mir oder einem anderen Ding nützlich, der freien Betätigung meiner selbst oder dem freien Sichauswirken der Dinge förderlich, oder, wiederum für mich oder die Dinge, unmittelbar bedrohlich erscheint. Was mich schützt, oder was Dinge schützend umhegt, scheint schützen zu wollen, und dabei von freundlicher Absicht geleitet; was mir oder einem Ding freien Spielraum gewährt, scheint zurück zu weichen, um ihn zu gewähren. Der lauschige Platz scheint Behaglichkeit, diese spezifische Art des Wohlgefühls, freiwillig zu spenden und dergleichen. Davon wird im Folgenden noch weiter die Rede sein.

Die ungeformten Massen.

Die „Dinge“, die uns bisher beschäftigten, waren bestimmt umgrenzte Dinge. Jetzt achten wir auch noch auf Dasjenige in der Natur, was keine bestimmten Formen zeigt, oder wir betrachten das in der Natur Gegebene abgesehen von solchen bestimmten Formen.

Auch die körperliche Masse, abgesehen von ihrer Form, ist lebendig. Sie hat jene Eigenschaften der Festigkeit, Härte, Weichheit, Elastizität, die alle die Vermenschlichung in sich tragen. Von solchen Eigenschaften gibt uns alles Kunde, was wir mit den Massen vornehmen: jede Weise der Hantierung mit ihnen, jede Art der Verarbeitung und Verwendung. Andererseits auch jedes Verhalten der Masse zu anderen Objekten.

Und zu solchem Verhalten den Dingen gegenüber tritt das Verhalten zum Licht und zur Luft, die Durchsichtigkeit oder

das Durchscheinende, und das Opake, der Schimmer, der Glanz, das Leuchten.

Und dazu tritt noch Weiteres: Wir hören die Masse so oder so klingen. Und wir meinen daraus unmittelbar ein bestimmtes inneres Wesen heraus zu hören. Auch im Geruch scheint ein inneres Wesen der Massen sich auszuströmen und zu offenbaren.

Endlich sehen wir aber auch unmittelbar an den Massen ein inneres Gefüge; eine feinere oder gröbere Struktur; diese oder jene Art des Zusammenhanges gleicher, oder des Wechsels verschiedenartiger Teile. Wir sehen am Holz die Faserungen und Maserungen u. s. w. Und wir gewinnen aus allem dem die Ahnung eines mannigfachen und feinen, schließlic unendlich feinen Spieles der Naturkräfte.

Die „Elemente“.

Den Massen im engeren Sinn, den Massen von größerer oder geringerer Festigkeit, stehen gegenüber die flüssigen, keiner bestimmten Form und Begrenzung sich fügenden „Elemente“, Wasser und Wolken, die Luft und das Licht, der Schatten. Auch Wärme und Kühle füge ich hinzu.

Es ist überflüssig, zu reden von der klaren Tiefe, von dem sanften Fliesen und majestätischen Strömen des Wassers, vom leichten, heiteren Spiel der Welle, vom Murmeln des Baches, vom Wogen und Rauschen und Schäumen des leidenschaftlich erregten Meeres. Und es braucht nicht gesagt zu werden, welches unendlich mannigfache, charakteristische Naturleben darin sich kundgibt.

Und so ist es im Grunde überhaupt überflüssig, vom Leben der „Elemente“ zu reden. Die Wolken ziehen leise, schweben leicht, hängen schwer, jagen und drohen. Auch dies scheinen sie zu tun vermöge einer in ihnen liegenden Kraft. Und es scheint sich darin ein Charakter und eine Gesinnung auszusprechen.

Und die Luft ist Lebenselement. Dies heißt das Doppelte: Einmal, daß sie lebendig ist; daß sie, wiederum aus eigener

innerer Kraft, so oder so sich bewegt, leise oder stürmisch, ruhig oder von einem leidenschaftlichen Wollen erfüllt. Und zum anderen, daß sie uns Leben spendet. Damit ist hier gemeint das fühlbare Leben, die fühlbare Steigerung des körperlichen und geistigen, kurz unseres gesamten Lebensgefühles, wie sie uns aus dem Hauche der uns umgebenden Luft zu kommen scheint. Die Luft scheint Leben auszuströmen und freiwillig zu spenden. Sie scheint von solcher freundlichen Gesinnung zu uns erfüllt.

Vielleicht meint jemand, er wisse nichts von einer freundlichen Gesinnung der Luft. Dann entgegne ich, daß ich gleichfalls davon nichts „weiß“, daß mir aber so ist, als ob in der mich umspielenden Luft etwas wäre, das freundlicher menschlicher Gesinnung vergleichbar ist.

Und wie die Luft, so belebt die Wärme. Sie macht nicht bloß meine Körperoberfläche warm, sondern sie erwärmt mich innerlich, gibt meinem gesamten Erleben den Wellenschlag, den ich immer meine, wenn ich sage, ich sei innerlich erwärmt.

Und ein andermal erfrischt mich die Kühle des Schattens; äußerlich, aber wiederum zugleich innerlich. Ich werde innerlich freier, lebendiger, tatkräftiger, kurz „frischer“.

Und das Licht spendet nicht nur Leben, sondern es gibt mir in gewisser Weise die ganze Welt. Alles Sichtbare macht es mir sichtbar, und schafft mir damit den Genuß am Sichtbaren.

Und im Gegensatz dazu hat nun auch das Dunkel für mich eine besondere ästhetische Bedeutung. Ich meine hier mit dem „Dunkel“ nicht die schwarze Nacht, die alles verbirgt, sondern etwa das Dunkel, das uns die Wunder der Sternenwelt enthüllt, welche der Tag verbirgt; und vor allem das Dunkel, das die Gegenstände umhüllt, ihre gemeine Deutlichkeit aufhebt, und sie zum Ganzen verbindet, und in diesem Ganzen uns eine unendliche Fülle ahnen läßt.

Ästhetische Minderwertigkeit der niederen Sinne.

Mit den hier gemachten Bemerkungen ist zugleich die Frage angeschnitten nach der ästhetischen Bedeutung der Empfindungen der niedrigen Sinne. Zweifellos wird uns das Schöne

zunächst vermittelt durch Auge und Ohr. Und es bestehen dafür zunächst zwei Gründe.

Einmal: die Inhalte dieser höheren Sinne schliessen sich zusammen zu reicheren Bildungen, die demgemäfs zu Trägern eines mehr oder minder reichen seelischen Inhaltes werden können. Dagegen trifft dies nicht zu bei den Inhalten der niedrigeren Sinne. Gerüche, Geschmäcke, Temperaturen, ordnen sich weder zu räumlichen Bildungen zusammen, noch ergeben sie in ihrer zeitlichen Folge ein Ganzes, das mit der menschlichen Rede, oder dem musikalischen Kunstwerk, sich vergleichen könnte.

Geschmäcke können freilich in reichem Wechsel sich folgen. Aber es fehlt dabei die den mannigfachen Stufen der Konsonanz und Dissonanz der Töne entsprechende Art der inneren Einheitlichkeit und Gegensätzlichkeit, der Verwandtschaft und Fremdheit, welche sie zu einheitlichen, zugleich mehr oder minder reich differenzierten, und nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit sich gestaltenden Gesamtgebilden zusammenschliessen könnte.

Hierbei verweile ich einen Moment, um ein übles Mißverständnis auszuschliessen. Ein Mahl sei geschickt angeordnet; die Speisen, die aufeinander folgen, „passen“ zueinander. Hier, meint man vielleicht, liege etwas der Melodie oder der schönen Farbenverbindung Vergleichbares vor. Aber jeder weiß, was hier dies „Passen“ besagen will: Die vorangehende Speise macht jedesmal die folgende schmackhafter, reizt oder erhält den Appetit für dieselbe, d. h. sie macht das sinnliche Geschmacksorgan für dieselbe disponierter.

Dies „Passen“ nun ist grundsätzlich verschieden von dem Zueinanderpassen der aufeinanderfolgenden Töne der Melodie oder der nebeneinander gegebenen Farben einer schönen Farbenzusammenstellung. In diesen Fällen gewinne ich, indem ich die Töne bezw. Farben apperzeptiv zueinander hinzunehme und zu einem Ganzen vereinige, in der bloßen Betrachtung dieses Ganzen ein Gefühl der inneren Einstimmigkeit oder Einheitlichkeit eben dieses Ganzen. Dies Ganze erscheint mir, in solcher zusammenfassenden Betrachtung, in sich selbst innerlich

zusammengehörig. Es trägt diese innere Einheitlichkeit, vermöge seiner Qualität, in sich.

Davon nun ist bei der angenehmen Folge von Speisen keine Rede. Es erscheint mir nicht in der zusammenfassenden Betrachtung das Ganze aus den sich folgenden Geschmäcken in sich selbst als Träger einer erfreulichen inneren Einheitlichkeit, sondern es ist nur einfach jeder folgende Geschmack für sich lustvoll, weil jetzt das Organ dafür möglichst disponiert oder möglichst wenig abgestumpft ist. Kurz, jeder einzelne Geschmack ist mir angenehm, aber das Ganze als Ganzes, als einheitlicher Gegenstand der zusammenfassenden Betrachtung, trägt keinen davon verschiedenen Grund der Freude in sich.

Als Gegeninstanz gegen das oben Gesagte könnte weiter der Tastsinn angeführt werden, der ein Bild körperlicher Gegenstände zu geben vermöge. Aber hier fehlt nun das Zweite, der Anlaß zur Einfühlung. So gewiß gesehene Formen unmittelbar Impulse zu Bewegungen — zur „inneren Nachahmung“ — in sich schliessen, so wenig ist dies, soviel wir wissen, beim Tastsinn der Fall. Genauer gesagt, es liegt nicht in der bloßen Betrachtung der Bilder räumlicher Formen, welche das Betasten von Gegenständen ergibt, unmittelbar der „instinktive“ Antrieb zum inneren „Nachmachen“.

Freilich kann darüber schliesslich nur der Blinde völlig sicher entscheiden. Dem Sehenden mag das Betasten eines Gegenstandes, etwa einer Statue, ein deutlicheres Bild gewisser Formen verschaffen. Dies ist dann doch nur eine Unterstützung des Gesichtssinnes.

Dies alles schließt doch nicht aus, daß die Inhalte der niederen Sinne zum ästhetischen Eindruck der Dinge einen Beitrag liefern können. Sie können und müssen es, soweit wir auch in ihnen unmittelbar uns selbst zu erleben vermögen.

Aber zu dieser „Einfühlung“ können wir nun nicht auf dem Wege gelangen, auf dem wir zur Einfühlung in das Sichtbare und Hörbare gelangen.

Wir geben unserem Körper eine sichtbare Form, und bringen Laute hervor, und geben durch beides unser Inneres kund. Es gibt Ausdrucksbewegungen und Ausdruckslaute. Da-

gegen gebe ich nicht in gleicher Weise unmittelbar mein Inneres kund durch Gerüche, Geschmäcke, Temperaturen. Es gibt keine „Sprache“ der Gerüche, Geschmäcke u. s. w. Es entstehen nicht aus bestimmten inneren Vorgängen bestimmte Gerüche, Geschmäcke, Temperaturen.

Und gesetzt auch, sie entständen für mich, d. h. ich selbst empfände sie, so würden sie doch nicht von anderen mitempfunden.

Kurz, die Gerüche, Geschmäcke, Temperaturen, nehmen nun einmal einerseits in mir selbst nicht die Stellung ein, und haben andererseits für andere nicht die Bedeutung, wie sie den sichtbaren Formen oder Bewegungen meines Körpers und meinen Lauten zukommt. Sie stehen nicht in einem gleichartigen Zusammenhang mit Vorgängen in mir, insbesondere mit meinen Affekten, oder den allgemeinen Weisen meines inneren Erregtseins. Und sie teilen sich nicht, wie meine Bewegungen und Laute, anderen unmittelbar mit. Hiermit ist der eigentlich grundsätzliche Gegensatz der Inhalte der niedrigeren und jener höheren Sinne bezeichnet.

Möglichkeit der Einfühlung in Inhalte der niederen Sinne.

So bleibt nur eine Möglichkeit der Einfühlung in die Inhalte der niederen Sinne: Gewisse Eindrücke der niederen Sinne wirken nicht nur auf meine sinnlichen Organe und den Körper, sondern sie wecken zugleich in mir ein darüber, d. h. über die körperliche Wirkung, hinausgehendes, mehr oder minder allgemeines und umfassendes psychisches Lebensgefühl. Und dies erscheint an die fraglichen Sinneseindrücke derart unmittelbar gebunden, daß ich es, im betrachtenden Hingegebenheit an die Eindrücke, unmittelbar erlebe, und als ein unmittelbar in ihnen liegendes, oder von ihnen „freundlich“ gespendetes, verspüre.

Davon nun war schon oben die Rede. Wir sahen schon, Wärme und Kühle wirken auf meine gesamte Persönlichkeit, auf die gesamte Weise meines psychischen Daseins. Auch der

Duft einer Blume ist nicht bloß dieser Duft, sondern er hat eine darüber hinausgehende belebende Wirkung; er erfrischt, und weckt ein allgemeineres Wohlgefühl. Gleichartiges gilt vom Geschmack der saftigen Frucht.

Und gesetzt nun, ich erlebe dieses psychische Lebensgefühl unmittelbar als aus der Wärme oder Kühle, dem Geruch oder Geschmack eines Objektes quellend, daran gebunden, darin liegend; ich fühle mich in meinem gesamten Dasein belebt, indem ich meine Aufmerksamkeit dem von mir unterschiedenen Gegenstand zuwende, ich fühle mich so in der reinen Betrachtung desselben. Dann liegt darin Schönheit oder ein Moment der Schönheit.

Es ist nun aber die Frage, wie weit dies geschehen kann. Ich gehe etwa durch einen Wald; nicht betrachtend, sondern in sinnlicher Wirklichkeit. Ich empfinde die Kühle und den Duft des Waldes, und fühle mich dadurch in meinem Dasein gesteigert, belebt, erfrischt, erquickt. Fühle ich jetzt dies Leben oder diese Frische als vom Walde ausgeströmt, als einen Bestandteil oder ein Moment des Waldlebens, und vergesse dabei mein reales Ich; fühle ich es, indem ich mit meinen Gedanken nur in dem Walde und diesem Waldleben bin, dann sind die Kühle und der Duft Momente im ästhetischen Wesen des Waldes. Sie sind der Ausdruck einer in ihm wohnenden und von mir unmittelbar gefühlten Güte und Vortrefflichkeit; sie sind eine Weise desselben, sein inneres Wesen für mich unmittelbar erlebbar kund zu geben.

Aber es ist Gefahr, daß solche innere Hingabe an den Wald, und solches Vergessen meines realen Ich, nicht gelingt; daß ich das Leben, das die Kühle und der Duft des Waldes mir geben, die gesteigerte Aktivität, die Frische, nicht erlebe als ein Moment des Waldlebens, sondern als etwas, das dieser realen, zum Beispiel dieser spazierengehenden, oder dieser nach raschem Laufe der erfrischenden Kühle bedürftigen, oder dieser den Duft bewußt einsaugenden Persönlichkeit zugute kommt, und ihr vom Wald realiter gesendet wird; daß ich mit anderen Worten dies alles erlebe als aus meinem Körper stammend, in der Wirkung, welche die Kühle

oder der Duft auf meinen Körper üben, begründet, kurz als unmittelbar an meinen Körper, und erst mittelbar an den Wald gebunden.

In dem Maße aber, als dies geschieht, ist das gespendete Leben kein Moment im Leben des Waldes mehr, sondern ein Moment im Genuß meines eigenen, vom Leben des Waldes verschiedenen körperlichen Lebens. Der Wald ist insoweit nicht schön, sondern für den Genuß dieses eigenen, an diesen Körper gebundenen, Lebens nützlich. Er ist nur das, was mir Gelegenheit gibt, etwas anderes, nämlich meinen Körper und mein körperliches Leben, in besonderer Weise mich genießen zu lassen. Schönheit aber gründet sich auf Einfühlung; und Einfühlung ist ein Entrücktsein meiner; ein gedankliches Freisein von mir, außer sofern ich in dem schönen Objekte betrachtend bin, und mich fühle.

Solcher Gefahr zu entgehen, gibt es aber schließlichsich nur ein einziges Mittel. Ich muß, um das Leben, das die Inhalte der niederen Sinne in sich schließt, ästhetisch zu genießen, auf Empfindung verzichten. Ich muß sie genießen aus der Entfernung, d. h. in der bloßen Vorstellung.

Ich nehme jetzt an, ich ergehe mich im Walde — nicht tatsächlich; sondern ich blicke auf den Wald hin. Ich sehe den kühlen Schatten, oder ich sehe die saftige Frucht, sehe die Blume, an deren Form und Farbe der Duft erfahrungsgemäß gebunden ist. Jetzt erst kann ich mit Sicherheit von meinem realen Ich frei sein. Ich bin jetzt im Walde nur betrachtend, und bin betrachtend inmitten der Kühle, und erlebe die erfrischende Wirkung in meiner Betrachtung. Ich fühle sie, indem ich in das Gesehene versenkt bin, fühle sie also nur in dem Walde, als etwas ihm Zugehöriges. Ich fühle ebenso das Erfrischende der saftigen Frucht in der Frucht, als ihre eigene Frische, d. h. als diese eigenartige, innere Lebendigkeit. Ich fühle mich sympathisierend mit diesem ihrem Wesen.

Solcher ästhetische Genuß der Inhalte der niedrigeren Sinne wird mir aber schließlichsich am sichersten zu teil in der Kunst. Dem Kunstwerk gegenüber ist keine Gefahr, daß ich mein reales Ich zu diesen Inhalten in Beziehung setze. Die Kunst gibt

mir dieselben immer nur in Gestalt vorgestellter Inhalte. Ich sehe nicht die Kühle oder Wärme, empfinde nicht schmeckend das Saftige der Frucht, sondern ich sehe es den Gegenständen an.

Es bestehen aber in diesem Punkt, d. h. hinsichtlich des unmittelbaren Mitgegebenseins von Qualitäten der niederen Sinne in den Gesichtswahrnehmungen, wiederum erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Sinnesgebieten. Ich erwähnte vorhin unter anderem die Gerüche. Mit ihnen scheint es in diesem Punkte übel bestellt. Ich kann nicht finden, daß bei der gemalten Rose irgendwie der mir bekannte Geruch der Rose und seine belebende Wirkung mitspricht. Und Analoges gilt vom Geschmack. Ich erwähnte oben auch die Empfindung der Saftigkeit der Frucht. Diese aber ist nicht sowohl eine Geschmacks-, als eine Tastempfindung.

Dagegen scheinen die Tastqualitäten in erheblichem Grade ästhetisch in Betracht zu kommen. Ich denke etwa an die Weichheit und Härte, die Rauigkeit oder Glätte eines Gewebes, eines Fußboden- oder Wandteppichs, eines Gewandes. Auch diese Qualitäten sehe ich nicht. Aber ich sehe sie dem Gewebe unmittelbar an. Und ich habe zugleich in der Betrachtung des Weichen unmittelbar das Wohlgefühl, das dasselbe, durch seine Nachgiebigkeit, in der Berührung spendet; in der Betrachtung des Glatten das Gefühl der Freiheit des Darübergleitens, das mir durch die Glätte ermöglicht wird, in der Betrachtung des Harten und Rauhen das Gefühl des bedrohlich Aggressiven, meiner Behaglichkeit Feindlichen. Auch hiervon wird später noch die Rede sein.

Unmittelbar zu den Tastempfindungen können weiterhin die Empfindungen der Wärme und Kühle gerechnet werden, die oben schon besonders hervorgehoben wurden. In jedem Falle gehören sie zu denjenigen, die wir am meisten den Gegenständen „ansehen“. Doch wiederum nur in bestimmter Weise. Wir sehen die Kühle dem Schatten, die Wärme dem Sonnenschein an. Und dabei verspüren wir etwas von dem Belebenden der Wärme und dem Erfrischenden der Kühle.

Vorgestellte Empfindungen der niederen Sinne.

Im Vorstehenden handelte es sich um die ästhetische Bedeutung der Inhalte der niedrigeren Sinne. Davon ist auf das bestimmteste zu unterscheiden die Frage nach der ästhetischen Bedeutung unseres Bewußtseins, daß diese Inhalte empfunden werden. Ich redete oben von der einem Dinge angesehenen Wärme und Kühle. Ich redete nicht von der Empfindung der Wärme oder Kühle, die ich einem wirklichen oder künstlerisch dargestellten Menschen ansehe; oder: nicht von wirklichen oder dargestellten Menschen, denen sichtlich warm ist, oder die sichtlich frieren.

Gehen wir aber auch darauf mit einem Worte ein. Dann ist zunächst zu betonen: Was ich dem Menschen, dem warm ist, oder der friert, unmittelbar ansehe, das ist nicht die Wärme oder Kälte, sondern die Weise, wie dem Menschen zu Mute ist, die innere Erregung, die Art, wie er sich angesichts der Wärme oder Kühle fühlt, seine Behaglichkeit oder Unbehaglichkeit. Und diese kann demnach auch allein ästhetische Bedeutung haben. Inhalt des ästhetischen Objektes ist nun einmal immer nur, was unmittelbar in ihm liegt. Daß diese Weise, sich zu fühlen, durch Empfindungen der Wärme oder Kälte bedingt ist, dies ist erst eine hinzutretende Vorstellung. Diese mag bald mehr, bald minder deutlich sich einstellen. Dann ist sie doch an sich, d. h. abgesehen von der Wirkung auf das Individuum, die ich unmittelbar sehe und miterlebe, völlig bedeutungs- und eindruckslos. Sie ist dies schon im gewöhnlichen Leben; und erst recht für den ästhetischen Eindruck. In keinem Falle gehört sie zum ästhetischen Objekt. Sie ist Sache einer nebenhergehenden Reflexion.

Mit der Vorstellung, jemand habe die Empfindung der Wärme oder Kühle, steht nun weiter auf gleicher Linie die Vorstellung der Schmerz-, Ekel-, Wollustempfindung eines wirklichen oder dargestellten Menschen. Hier ist aber hinzuzufügen: Die Inhalte dieser Empfindungen können gar nicht anders dem Objekt meiner Betrachtung angehören oder in der Betrachtung eines Objektes für mich existieren, als in solcher

Weise, d. h. so daß ich den Eindruck habe, jemand empfinde dergleichen. So gewiß es bei der Wärme und Kühle die zwei Möglichkeiten gibt, einmal: Ich sehe einem Gegenstand die Kühle an, und zum anderen: Ich sehe einem Menschen an, daß er Wärme oder Kühle empfindet, so gewiß gibt es hier nur die eine Möglichkeit: Ich sehe einem Menschen an, daß er Schmerz, Ekel u. s. w. empfindet.

Wiederum aber ist hier dasjenige, was ich dem Menschen unmittelbar ansehe, einzig die Reaktion gegen diese Empfindungen, der Affekt oder die Stimmung, in welche die Empfindung ihn sichtbar versetzt. Zugleich habe ich auch wohl, beim Ekel am deutlichsten, eine Vorstellung von dem Empfundenen, oder dem Empfindungsinhalte. Aber wiederum gilt: Der Empfindungsinhalt selbst, als dieser qualitativ bestimmte, abgesehen von der Wirkung, die er auf den Menschen übt, oder von dem zu ihm gehörigen affektiven Moment, ist für meine Vorstellung eine völlig bedeutungslose Sache. Es ist also die Vorstellung desselben ästhetisch vollkommen irrelevant. Und auch hier müssen wir hinzufügen: Wie es auch immer hiermit bestellt sein mag, in keinem Falle gehört dieser vorgestellte Empfindungsinhalt mit zu dem ästhetischen Objekt.

Das ästhetische Objekt und meine „Organempfindungen“.

Hier ist vorausgesetzt, daß der Inhalt, den ein Anderer empfindet, von mir nur vorgestellt sei. Wiederum eine von der Vorstellung, jemand habe eine der hier bezeichneten Empfindungen, völlig verschiedene Sache nun ist mein eigenes Haben derselben. Erregt ein Kunstwerk in mir sexuelle Empfindungen oder Empfindungen des Ekels, verwandelt sich auch nur die Vorstellung, daß von einem dargestellten Menschen dergleichen empfunden werde, in eine entsprechende eigene Empfindung oder einen Anfang oder Ansatz zu einer solchen, dann bin ich vollkommen außerhalb der ästhetischen Betrachtung. Solche eigene Empfindungen gehören eben allemal meinem realen, dem Kunstwerk gegenüberstehenden Ich an. Sie machen

das Kunstwerk weder schön, noch machen sie es häßlich, da dies beides ästhetische Begriffe sind. Sie zerstören nur einfach das Kunstwerk; für mich, wenn meine individuelle Disposition die Schuld am Aufkommen solcher Empfindungen trägt; objektiv, wenn es in der Natur des Kunstwerkes liegt, solche Empfindungen zu erregen. Sie setzen ev. an die Stelle des Objektes der ästhetischen Betrachtung ein sinnlich Widerliches.

In diesem Zusammenhange komme ich aber endlich auch nochmals auf die Bewegungsempfindungen.

Ich sehe einen Menschen schreiten. Hier ist wiederum das, was ich dem Menschen ansehe, nicht das, was er empfindet, sondern sein Schreiten, d. h. dies Tun, die innere Willenshandlung und die Freiheit, Leichtigkeit, Sicherheit, der Stolz desselben. Und nur sekundär kann dazu die Vorstellung der Muskel- und Sehnenanspannungen, Hautzerrungen und Quetschungen, Gelenkreibungen, kurz, der periferischen Erlebnisse, die aus diesem Tun hervorgehen, sich gesellen. Solcher Vorstellungen pflege ich mir aber, wie schon oben gesagt, bei der Betrachtung des Menschen, der eine Bewegung ausführt, gar nicht bewußt zu sein. In jedem Falle treten sie weit in den Hintergrund. Und sollten sie in dem Eindruck, den der Schreitende mir macht, irgendwie bewußt mit dabei sein, so sind sie doch, wie auch schon ehemals gesagt, in keiner Weise Gegenstand meines Interesses. Alles Interesse wird in Anspruch genommen von jenem inneren Tun, und seiner Freiheit, Leichtigkeit u. s. w. Und durchaus verhält es sich so in der ästhetischen Betrachtung des Schreitens.

Auch hier aber ist wiederum eine völlig andere Sache, als die Vorstellung der periferischen Erlebnisse, das eigene Erleben derselben, also meine eigene Empfindung der Muskelanspannungen, Gelenkreibungen u. s. w. Wir sahen, der Anblick körperlicher Bewegungen kann mich zu äußerer Nachahmung veranlassen. Dann werden in mir die entsprechenden periferischen Prozesse ausgelöst. Und vielleicht fehlen bei einem solchen Anblick niemals irgendwelche Spannungen in diesen oder jenen Teilen meines Körpers. Solche werden auch sich

einstellen bei der Betrachtung von Naturobjekten, etwa beim Anblick eines kühn emporragenden Felsen.

Gesetzt aber, ich achte auf dergleichen, wende mich also innerlich den körperlichen Empfindungen zu, die bei solcher Gelegenheit sich mir ergeben, so bin ich genau ebenso außerhalb aller ästhetischen Betrachtung, wie dann, wenn ich angesichts des Kunstwerkes Ekel, Schmerz u. s. w. empfinde, und davon irgendwie in Anspruch genommen bin. Auch jene kinästhetischen Empfindungen sind eben doch ganz und gar Sache meines realen Ich, die Freude an ihnen Freude an Vorgängen in meinem Körper.

In Wahrheit kann ich, wie schon gesagt, an solchen körperlichen Erlebnissen gar keine Freude haben. Ich kann mich nur freuen an meinem kraftvollen, freien, leichten, inneren Tun. Und diese Freude ist ästhetische, nur sofern ich dies Tun erlebe im ästhetischen Objekte. Beziehe ich es auch nur gleichzeitig auf meine realen körperlichen Erlebnisse, freue ich mich etwa angesichts des sich aufrichtenden Felsen auch an dem eigenen tatsächlichen äußeren Sichaufrichten, an dieser äußeren Nachahmung, so habe ich teilweise von dem ästhetischen Objekte mich abgewendet. Ich bin nicht mehr ganz in der Betrachtung desselben, ich habe mich betrachtend zugleich dieser realen, an dieser Stelle stehenden Persönlichkeit zugewendet. Es ist also auch meine Freude nicht mehr bloß Freude an dem Felsen. So gewiß mein inneres Sichaufrichten in dem Felsen das ästhetische Wesen des Felsen ausmacht, so gewiß gehört eben dies äußere Sichaufrichten angesichts des Felsen nicht zum Felsen. Es gehört dazu so wenig, als die in der Umgebung des Felsen, oder einer Statue, oder eines Gemäldes, herrschende Wärme und Kälte, oder die Empfindung der Ermüdung oder des Hungers oder Durstes, wenn ich vor der Betrachtung dieser Objekte mich körperlich angestrengt, oder das Essen und Trinken vergessen habe, mit zum ästhetischen Eindruck dieser Objekte gehört.

Es ist dringend wünschenswert, daß alle diejenigen, die in die ästhetische Betrachtung irgendwie die Körperempfindungen des Betrachters hineinmengen, eines schärferen Nachdenkens

sich befeilsigen. Schönheit eines Objektes ist ein für allemal Schönheit dieses Objektes; und nicht Annehmlichkeit dessen, was diesem meinem Körper zugehört. Die ästhetische Theorie freilich kann, Vorurteilen zuliebe, Zuständlichkeiten meines Körpers mit dem ästhetischen Objekte und seinem Inhalte verwechseln. In der tatsächlichen ästhetischen Betrachtung aber meine ich niemals, Kälte und Wärme, Hunger und Durst, Ermüdung oder sexuelle Erregtheit, oder irgend welcher sonstige Inhalt von „Organempfindungen“, den ich in meinem Körper finde, sei ein Bestandteil des vor mir stehenden ästhetischen Objektes. Es kommt mir demgemäß auch niemals in den Sinn, die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit solcher körperlichen Zustände der Schönheit des Objektes zuzurechnen, bezw. sie da von in Abzug zu bringen. Ich sehe und weiß deutlich — hier mich, dort das betrachtete Objekt.

„Stimmungen“ und Stimmungsgefühle.

Jene „flüssigen“ Elemente, oder jene allgemeinen Natur-elemente, von denen oben die Rede war, haben, vermöge ihrer Eigenart, noch eine besondere ästhetische Bedeutung. Sie sind die spezifischen Träger der Stimmung. Hiermit stoßen wir auf eine eigentümliche neue Art der Einfühlung. Auf diese muß noch besonders Gewicht gelegt werden.

Was ist Stimmung? Ich antworte: Stimmung ist — nicht an sich ein Gefühl. Sondern es ist eine Zuständlichkeit meiner; ich bin so oder so gestimmt. Daran knüpft sich erst als unmittelbarer Bewußtseinsausdruck ein Gefühl. Dies die Stimmung begleitende Gefühl nennen wir Stimmungsgefühl.

Solche Stimmungsgefühle nun sind eigenartige Beispiele des Gefühls. Ein Gefühl haftet das eine Mal an inhaltlich bestimmten Erlebnissen; es hat darin seinen Gegenstand. Diese Gefühle wollen wir inhaltlich oder gegenständlich bestimmte Gefühle nennen. Diesen stehen die Stimmungsgefühle als eine andere Art gegenüber.

Ich betrachte eine einzelne Linie, etwa eine Spirale, und habe daran mein Wohlgefallen; dieses Gefühl ist kein

Stimmungsgefühl. Auch das Gefühl, das auf ein umfassendes Ganzes, als Ganzes, oder im Ganzen, bezogen erscheint, ist nicht ohne weiteres ein Stimmungsgefühl. So ist das Gefühl, das mir aus der Betrachtung einer menschlichen Gestalt im Ganzen, aus ihrer Gesamtform, dem Aufbau und Verhältnis der Teile u. s. w. erwächst, kein Stimmungsgefühl. Der Eindruck, den ich aus der Betrachtung des menschlichen Körpers gewinne, hat sogar mit Stimmung möglichst wenig gemein. Es ist darum auch unter allen Künsten die Plastik am wenigsten Stimmungskunst. Hier hat eben das Gefühl im höchsten Grade den Charakter des gegenständlich Bestimmten. Und dabei ist es gleichgültig, ob ich den menschlichen Körper oder die Statue in ihren Einzelheiten oder im Ganzen betrachte.

Wollen wir verstehen, was Stimmungen sind, so müssen wir unseren Blick zunächst nach anderer Richtung lenken. Achten wir zuerst auf Stimmungen des gewöhnlichen Lebens. Es ist mir etwas höchst Ärgerliches, vielleicht Beschämendes widerfahren. Jetzt aber ist meine Aufmerksamkeit nicht mehr diesem Begegnis, sondern neuen Erlebnissen zugewendet, die zu jenem Begegnis in keinem Zusammenhang stehen.

Aber das beschämende Begegnis wirkt in mir nach. Dadurch werden die neuen Erlebnisse inhaltlich keine anderen. Ich erlebe genau, was ich erleben würde, wenn mir der Ärger oder die Beschämung erspart geblieben wäre. Aber die Weise, wie ich das Neue erlebe, erfährt eine Änderung. Die Freiheit und Ruhe meiner Auffassung desselben, meiner Hingabe an dasselbe ist getrübt. Die psychischen Vorgänge laufen, ohne inhaltlich sich zu verändern, in mir anders ab, nämlich eben in verminderter Freiheit und Ruhe. Und diese veränderte Ablaufweise des psychischen Geschehens, die besondere Rhythmik dieses Ablaufes, der Gesamtcharakter meines psychischen Erregtseins, das ist die Stimmung.

Und daran heftet sich das Stimmungsgefühl. Dasselbe hat in dieser Ablaufs weisedes psychischen Geschehens, oder dieser allgemeinen Rhythmik desselben, seinen unmittelbaren Grund. Es hat ihn nicht in den inhaltlich bestimmten gegenwärtigen Erlebnissen. Es hat ihn auch nicht in dem ärgerlichen oder

beschämenden Erlebnis, das vorausging, selbst. Dieses weckte ja an sich das Gefühl des Ärgers oder der Beschämung; und auch dies ist kein Stimmungsgefühl.

Und demgemäß erscheint mir denn auch das Gefühl, nämlich das Stimmungsgefühl, nicht bezogen auf die inhaltlich bestimmten gegenwärtigen Erlebnisse. Diese sind mir, als einzelne und im Ganzen, Träger eines eigenen Gefühls. Und davon bleibt das Stimmungsgefühl gesondert. Wird mir etwa Schönes geboten, so setze ich das Stimmungsgefühl nicht auf Rechnung desselben. Ich sage: Was ich hier sehe oder höre, ist so schön, wie es auch sonst ist; aber ich bin nicht in der Stimmung es zu genießen. Kurz, ich habe ein unmittelbares Bewußtsein davon, daß nicht diesem oder jenem Erlebnis, sondern der dazu kommenden Stimmung, der besonderen Weise, die Erlebnisse zu erleben, das Gefühl gilt.

Oder ich bin in einer besonderen körperlichen Verfassung; mein körperliches Leben ist ein besonders freies, leicht und kraftvoll ablaufendes, angeregtes. Dann läuft auch mein gesamtes psychisches Leben freier und leichter ab. Auch hier wiederum besteht die „Stimmung“ nicht in einzelnen Erlebnissen, sondern eben in dieser gesamten Ablaufweise des psychischen Geschehens. Wiederum beziehe ich dementsprechend das Stimmungsgefühl, das in diesem Falle ein Lustgefühl ist, nicht auf die einzelnen Erlebnisse, sondern auf die Stimmung. Werde ich gefragt, was mich denn jetzt so erfreue, oder welches besonders Angenehme mir begegnet sei, oder mir vorschwebe, so sage ich: Es ist nicht dies noch das; ich bin nur eben in der rosigen Stimmung.

Dieser Sachverhalt ist merkwürdig, und der besonderen Beachtung des Psychologen und Ästhetikers wert. Man bedenke, diese allgemeine Ablaufweise des seelischen Lebens ist nicht etwas, das meinem Bewußtsein vorschweben oder als Bild gegenübertreten kann, so wie ein Berg oder Haus, die ich wahrnehme oder vorstelle, oder auch wie ein Akt meines Wollens, oder der an ein bestimmtes Erlebnis geknüpfte Affekt des Zornes. Ich kann die Stimmung wohl mit einem allgemeinen Namen benennen. Aber ich kann sie nicht mit der Vorstellung

fassen. Sie ist undefinierbar und unanalysierbar, ein unbestimmtes, fließendes, schwebendes, unsagbares Etwas. Und dennoch ist mein Gefühl bewußterweise darauf bezogen. Ich weiß unmittelbar, das Gefühl gilt nicht diesem oder jenem, was ich erlebe, vorstelle, denke, sondern es gilt dieser allgemeinen Weise des gegenwärtigen psychischen Lebensablaufes, kurz der Stimmung.

Stimmungen in der Natur.

Solcher Art sind nun auch die Stimmungen, die ich in ästhetisch betrachteten Objekten finde, und die Stimmungsgefühle, die ich ihnen gegenüber habe; etwa die Stimmung, die für mich in einer Landschaft liegt, und das Stimmungsgefühl angesichts solcher „Stimmungslandschaft“.

Träger solcher Stimmungen sind, wie oben gesagt, vor allem Luft, Licht, Schatten, Dunkel, Wärme, Kühle, Wolken, Wasser. Dies ist begreiflich, wenn wir bedenken, was diese Naturelemente für uns sind: Nicht, oder nicht allein, Träger bestimmter einzelner Lebensfunktionen, sondern Träger einer allgemein belebenden Wirkung, meine Gesamtlebensbetätigung steigernd, belebend, beschleunigend, erleichternd, befreiend oder beruhigend, zurückhaltend, spannend und lösend. Dies alles nun sind nicht einzelne Erlebnisse und Zusammenhänge von solchen, sondern es ist eine Stimmung im oben bezeichneten Sinne.

Diese Stimmung findet sich in mir; sie ist meine Stimmung. Aber sie kommt aus der Natur, in welcher diese Lebens-elemente walten und herrschen. Und so scheint die Stimmung in der Natur zu liegen; ich finde sie in der unmittelbaren Betrachtung an jene Elemente gebunden.

Und auch hier ist das Stimmungsgefühl, entsprechend dem Grunde seiner Entstehung, nicht bezogen auf das Einzelne, vor allem auf die einzelne Form, und auf die inhaltlich bestimmten Lebensbetätigungen, die darin sich aussprechen. Aber auch nicht auf das Ganze, als das die einzelnen Lebensbetätigungen in bestimmter Weise Zusammenschließende. Sondern es geht oder zielt auf etwas, das auch von diesem Ganzen verschieden ist,

das dies Ganze in unsagbarer Weise umwebt und umspielt. Ich kann auch hier dies „Etwas“ mit allgemeinen Namen benennen. Ich nenne die Stimmung fröhlich, melancholisch, heiter, ernst, düster u. s. w. Aber ich kann dies Etwas nicht fassen, analysieren, definieren. Es ist für mich da nur in Gestalt des Gefühls, und des begleitenden Bewußtseins, daß dasselbe auf etwas Allgemeines, im wahrgenommenen Ganzen Waltendes, aber eben Unsagbares, nicht Bestimmbares, zielt, nicht diesem oder jenem gilt, was in der Landschaft lebt, sondern dem allgemeinen Pulsschlag des Lebens im Ganzen der Landschaft.

Die besondere ästhetische Bedeutung dieser Stimmungen liegt darin, daß ich in ihnen in besonderer Weise mich ganz, d. h. so allgemein, so umfassend, nicht als den in bestimmter Richtung Tätigen oder sich Betätigenden, in das Objekt einfühle. Andererseits hat doch dieser Sachverhalt wieder in diesem Unbestimmten, diesem Zerfließenden, diesem Mangel des konkreten Inhaltes seine negative Kehrseite.¹⁾

¹⁾ Eine Ergänzung des in diesem Abschnitt Vorgebrachten bieten, in mehrfacher Hinsicht, die psychologisch-ethischen Betrachtungen, die ich in meinen „Ethischen Grundfragen“, Hamburg und Leipzig 1899, angestellt habe. Ich verweise insbesondere auf die drei ersten Kapitel dieses Buches. Für das 5. und 6. Kapitel dieses Abschnittes verweise ich außerdem auf meine Schrift „Vom Fühlen, Wollen und Denken“, Leipzig 1902, und meine „Grundzüge der Logik“. — Ich muß überhaupt bitten, daß meine ästhetischen Anschauungen in den Gesamtzusammenhang meiner psychologischen und vor allem psychologisch-ethischen Anschauungen hineingestellt werden. Die Ästhetik, so wurde schon in der Einleitung gesagt, ist eine psychologische Disziplin. Und Ästhetik und Ethik hängen bei aller Verschiedenheit aufs Innigste zusammen.

