

## Problem der Analogie zwischen seelischen und dinglichen Qualitäten

Von MAXIMILIAN BECK

### I

Wenn es jemand wagt, zu behaupten, daß es auch im Reiche des Seelischen Bestimmtheiten gibt, wie: Weite, Enge, Größe, Kleinheit, Breite, Höhe, Tiefe, Niedrigkeit, Dicke, Dünne, Rundheit, Eckigkeit, Krümmtheit, Gradtheit, Spitzigkeit, Schwere, Leichtigkeit, Härte, Rauheit, Weichheit, Zähigkeit, Knorrigkeit, Licht und Helle, Dunkel, Farbigkeit, Buntheit, Grau, Blau usw., Lautes, Leises, Schrilles, Wärme, Kälte, Trockenheit, Saftigkeit, Klebrigkeit, Süße, Bitterkeit, Glätte, Biagsamkeit usw., usw., dann wird man es für selbstverständlich halten, er wolle bildlich sprechen. Leugnet er dies, versichert er vielmehr, er meine es wörtlich, so wird man dies für Unsinn erklären oder für okkulte Mystik oder Materialismus u. dgl. Man würde sagen: das wäre ja ganz ebenso, als wolle er einem Stuhle Gedanken, Gefühle, Wollungen zusprechen. Es wäre die Verwechslung heterogener Sphären. Jene Bestimmtheiten seien physisch und hätten im Bereiche des Psychischen so wenig ihre Stelle wie die Akte des Denkens, Fühlens und Wollens im Bereiche des Physischen und Dinglichen.

Nun sind es aber gerade solche Bestimmtheiten, die zur direkten Charakterisierung des Seelischen dienen. Jeder versteht ohne weiteres, daß und welches konkret Anschauliche damit gemeint ist. Und, wie ALEXANDER PFÄNDER in seiner Schrift „Grundprobleme der Charakterologie“ (Jahrbuch der Charakterologie, Berlin 1924) gezeigt hat, kann eine zum Konkretesten der menschlichen Seele vordringende Charakterologie ohne derartige aus der Schulpsychologie radikal verbannte (und nur von wirklichen Psychologen — Menschenkennern und Dichtern — benutzte) Ausdrücke gar nicht auskommen. Freilich bemerkt PFÄNDER bei Besprechung dessen, was er „seelische Stoffarten“ nennt, wie lehmig,

eichenholzartig, sandig, pomadig, stählern, knöchern usw.: „Gewiß hat man dann im Grunde nur bildliche Bezeichnungen verwendet, denn man will ja sicherlich nicht behaupten, daß die seelischen Personen wirklich aus materiellen Stoffen beständen. Aber das tertium comparationis ist deutlich spürbar“ (S. 325). Es mag nun dahingestellt bleiben, ob PFÄNDERS einschränkende Bemerkung nur die Bezeichnung der seelischen Stoffnatur treffen soll. Oder ob sie für alle anscheinend dem sinnlichen Stoffgebiet entlehnten Ausdrücke gilt.

Denn auf alle Fälle müßte anerkannt werden — sonst hätte ja die Rede vom tertium comparationis keinen Sinn —, daß es in der Sphäre des Seelischen Analoga jener sinnlichen Qualitäten gibt. Jede Analogie setzt aber — im tertium comparationis — Identität<sup>1)</sup> dessen voraus, hinsichtlich dessen zwei verschiedene Sachen einander analog sind. Wenn auch keiner beim Gebrauch obiger Ausdrücke behaupten will, „daß die seelischen Personen wirklich aus materiellen Stoffen beständen“, so trifft diese Negierung nur die „materielle“ Stofflichkeit im Sinne der Körperdinglichkeit der genannten Stoffwesen, nicht aber die Identität reiner Stoffwesen selbst als reiner Quidditäten einerseits am Seelischen, andererseits am Körperdinglichen. Es kann also materielle Stofflichkeit oder Körperdinglichkeit kein konstitutives Moment noch auch die ausschließliche Realisierungsbedingung der mit den Worten „lehmig, sandig, pomadig, stählern, knöchern“ usw. vermeinten Qualitäten sein. Es gilt ganz allgemein: Jeder Versuch, die Treffsicherheit anscheinend nur der körperdinglichen Sphäre entnommener Aus-

<sup>1)</sup> Zur Terminologie: „Ähnlich“ sind einander Gegenstände, sofern sie miteinander nur in einzelnen ihrer Merkmale übereinstimmen. — „Gleich“ sind einander Gegenstände, sofern sie ausnahmslos in allen Merkmalen miteinander übereinstimmen. — „Analog“ oder „entsprechend“ sind einander eigentlich nur jene „Merkmale“ oder jene Einzelmomente selbst, die eine Übereinstimmung der einander ähnlichen oder gleichen Gegenstände bedingen. — Ähnlichkeit, Gleichheit, Analogie betrifft die Übereinstimmung des Wesens (essentia) eines Gegenstandes, nicht aber seiner Existenz. Demgegenüber betrifft „Identität“ ausschließlich die Existenz. Sie bedeutet Zusammenfallen, d. i. Einheit der Existenz.

Ähnliche oder gleiche Gegenstände selbst können miteinander nicht identisch sein. Dagegen gründet die Analogie oder Entsprechung in einer Identität des Wesens (essentia), das in den ähnlichen oder gleichen Gegenständen mehrfache Realexistenz hat. — Voraussetzung der Bedeutungssinne von ähnlich, analog, gleich, identisch ist der fundamentale Unterschied von essentia und esse einerseits und von ideeller und realer Existenz andererseits.

drücke für Seelisches als bloß uneigentliche, übertragene, bildliche Sprechweise zu deuten, muß scheitern an der Überlegung, daß es doch im Seelischen spezifische Bestimmtheiten wirklich geben muß, die den treffsicheren Gebrauch jener Ausdrücke ihrerseits begründen. Die „Bildlichkeit“, „Uneigentlichkeit“, der Sprachgebrauch „im übertragenen Sinn“ resultiert nur aus einer voreiligen Festlegung des eigentlichen Sinnes jener Ausdrücke allein auf die körperdingliche Sphäre. Leugnet man dies, ist man der Überzeugung, die mit jenen Ausdrücken gemeinten Bestimmtheiten gehörten wesenhaft und ausschließlich nur der Sphäre körperdinglicher Sinnlichkeit an — dann muß man gleichwohl anerkennen, daß es spezifische Qualitäten des Seelischen gibt, die den mit jenen Ausdrücken genannten körperdinglichen entsprechen. Und man muß ferner anerkennen, daß sie einander nur entsprechen können auf Grund eines spezifischen Was, hinsichtlich dessen sie einander entsprechen: eben jenes spezifischen Was, das seinerseits jeweils den identischen Sprachgebrauch für Seelisches und Körperdingliches begründet und in eigenster Selbstheit eben das ist, was man eigentlich meint, wenn man Seelisches mit einem solchen angeblich nur der körperdinglichen Sphäre adäquaten Ausdruck bezeichnet. Kurz: Diese Ausdrücke erweisen sich doch wieder letztlich einer bloß körperdinglichen Qualitätenosphäre gegenüber indifferent.

Dieser Konsequenz kann man in keinerlei Weise sich entziehen. So z. B. auch nicht, indem man versucht, zu zeigen, mit jenen Ausdrücken wolle man nur auf dem Umwege über die Bezeichnung des leiblichen Ausdrucks der Seele das Seelische selbst charakterisieren. Denn, ganz abgesehen davon, daß es bei vielen solchen Worten gar keinen Sinn hat, ihnen eine leibliche Bedeutung beizulegen: selbst da, wo dies möglich wäre, würde bei solcher Deutung eben das vorausgesetzt, was durch sie geleugnet werden soll: Jedem leiblichen Ausdrucksquale müßte ein bestimmtes Seelisches genau entsprechen. Ohne ein spezifisches ausgedrücktes „Innere“ gibt es kein spezifisch ausdrückendes „Äußere“. Oder: „Alles, was im Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hat's auch seinen Charakter äußerlich: Gleich wie der Geist jeder Kreatur seine innerliche Geburtsgestalt mit seinem Leibe darstellt und offenbaret.“ (JAKOB BÖHME: De Signatura Rerum, Cap. 9, I.) — Welchen Sinn hätte es denn, etwa durch Darstellung eines schmalen Leibes und enger, knapper Gesten und Bewegungen eine schmale enge Seele charakterisieren zu wollen — wenn man nicht schon voraussetzte, daß es eben Schmalheit und Enge auch als Prädikat des Seelischen geben könne?

Freilich gibt es Dichter, die, ohne direkt auch nur ein Wort über die Seele eines Menschen zu sagen, durch bloße Schilderung seiner leiblichen Gestalt und durch Schilderung von Gang und Gesten, von Stimme und Sprechweise das anschaulichste Bild einer menschlichen Seele vor Augen zu stellen vermögen. Während andererseits alle Terminologie der Schulpsychologie völlig außerstande ist, auch nur annähernd so etwas wie einen seelischen Charakter darzustellen. Und eben dies beweist nur, daß den leiblichen Qualitäten durchaus objektiv genaue seelische Entsprechungen zugrunde liegen müssen, daß es also auch in der seelischen Region spezifische Qualitäten geben muß, die völlig außerhalb jenes Schematismus liegen, in welchen die Schulpsychologien den seelischen Reichtum einzufangen suchen.

Man geht demnach vollkommen in die Irre, wenn man meint, Körperwelt und Seelenwelt dadurch gegeneinander abgrenzen zu können, daß man Bestimmtheiten, wie Denken, Fühlen, Wollen und deren Unterarten gegenüberstellt u. a. den aus den sog. spezifischen Sinnesenergien abgeleiteten Bestimmtheiten (den optischen, akustischen, taktilen, Geschmacks- und Geruchsqualitäten). Denn weder erschöpfen Denken, Fühlen, Wollen, deren Unterarten und Ergänzungen (die internen Streitfragen verschiedener Klassifizierung und Terminologie sind für unser Problem irrelevant) auch nur annähernd den Reichtum seelischer Bestimmtheiten, noch auch ist man berechtigt, zu behaupten, daß es im Gebiete des Seelischen die Qualitäten der sog. spezifischen Sinnesenergien nicht gibt<sup>1)</sup>.

Andererseits muß es doch auch einen sachlichen Grund für die Selbstverständlichkeit geben, mit der übereinstimmend alle Schulpsychologien bestrebt sind, den Reichtum des Seelischen auf wenige Aktqualitäten zu reduzieren und jenen „spezifischen Sinnesqualitäten“ ihre Aufnahme in die Psychologie zu verweigern. Aber gerade, indem wir diesem Grunde nachforschen, gelangen wir zu einem Hinweis auf das generelle Wesen aller seelischen Qualitäten.

<sup>1)</sup> Es versteht sich von selbst, daß damit nicht etwa die von der Phänomenologie längst überwundene Charakterisierung der spezifischen Sinnesqualitäten als „seelischer Empfindungen“ gemeint ist. Im Gegenteil: Daß das, was eine zurückgebliebene Psychologie und Erkenntnistheorie als sog. „Empfindungen“ der seelischen Sphäre einordnete, in Wahrheit körperdingliche Eigenschaften sind, wird hier geradezu vorausgesetzt. Die sinnlichen Qualitäten der Seele, von denen hier die Rede, haben mit den nach vulgären Theorien in der sinnlichen Dingwahrnehmung nur vergegenständlichten „Empfindungen“ nicht das mindeste zu tun.

Dieses Wesen — die Intentionalität — ist es, das sich in den Bestimmtheiten „Denken“, „Fühlen“, „Wollen“ u. dgl. am klarsten und reinsten, in jenen sinnlichen Qualitäten am undeutlichsten zu erkennen gibt.

Im Bereiche des Körperlichen hängen Qualitäten wie hell oder dunkel, laut oder leise, hart oder weich, schwer oder leicht, kalt oder warm, rund oder eckig, eng oder weit, süß oder herb usw., usw. gleichsam tot und statisch dem Dinge an. Es fehlt ihnen die innere Spannung vom Subjekt aufs Objekt, die alles<sup>1)</sup> Seelische auszeichnet. Spricht man nun im Bereiche des Seelischen z. B. von Weite, Härte, Kälte, so hat es den Anschein, als denke man auch hier diese Qualitäten dem Ichsubjekt in derselben Art als tote Eigenschaft übergeworfen, wie solche Qualitäten dem Dinge anzuhaften scheinen. Wenn es auch falsch ist, die Eigenschaften dem Dinge in dieser toten Art anhängend zu denken, wenn auch sie vielmehr etwas sind, in dem die innere Wesensnatur eines Dinges „sich äußert“, „erscheint“, „erweist“, sich aktiv „kundgibt“ (PRÄNDER) — dennoch sind die Dingeigenschaften tot und statisch, sofern sie sich nicht nach außen, nach einem Objekt hin weiterspannen. Das Ding bezieht sich in ihnen nicht auf etwas außerhalb seiner selbst. Selbst wo es sich, wie im Falle der perspektivischen Erscheinung und Größe, um objektiv bestehende Verhältnisbestimmtheiten handelt, fehlt doch auch diesen Bestimmtheiten jedes Hinauszielen über sich selbst, da die Relation eine immanente und nicht die Körperwelt transzendierende ist.

Es dürfte nicht sehr schwer sein, zu merken, daß wir beim Gebrauchen obiger Ausdrücke, die nur einen körperdinglichen Sinn zu haben scheinen, für Seelisches ebendenselben intentionalen Sinn mitdenken, der ein Reservat von Denken, Fühlen und Wollen u. dgl. zu sein scheint. Ich kann das, was ich jetzt meine, nicht besser angeben, als indem ich sage: hart und weich, weit und eng, kalt und warm usw. bezeichnen beim Gebrauch für Seelisches innere Verhaltensweisen des Ich. Sie haften dem Ich nicht an wie dem Dinge, sondern es verhält sich in dieser Weise des Hartseins, Weitseins, Kaltseins usw. zur Umwelt — sei es als Ganzem, sei es zu einzelnen ihrer Gegenstände, sei es zu bestimmter Zeit, sei es, als habituelle Charaktereigenschaft, ständig. Im letzteren Falle ist das Ich dauernd in dieser Weise „der Welt“ zugekehrt, auch

<sup>1)</sup> Damit ist allerdings behauptet, daß es im Bereiche des Seelischen „Hyletisches“ überhaupt nicht gibt, eine Behauptung, die zu erweisen, hier der Ort nicht ist.

wenn ihm gar kein bestimmter Gegenstand aktuell gegeben ist. Es ist seinem Charakter nach „hart“, d. h. in der dauernden Haltung des Sich-hart-Verhaltens zur Welt, so wie man dauernd wachsam hinausgerichtet sein kann, auch ohne daß diese Haltung der Wachsamkeit einem Gegenstande begegnet. Man ist hinausgerichtet auf ein Etwas — mag dieses Etwas auch streckenweise das Nichts sein. Es gibt nicht die seelische Härte als unintentionale Charaktereigenschaft. Ich bin nur hart, indem ich mich zu etwas hart verhalte.

Auch ein Ding „verhält sich“ hart — wenn man es drückt. Das besagt: Es setzt einer Einwirkung auf es Widerstand entgegen und erweist sich darin bloß als das, was es in Hinsicht dieser seiner Eigenschaft an sich selbst ohnehin schon ist. Weil es schon hart ist, verhält es sich so — als Gegenwirkung auf eine Einwirkung auf es. Seine Härte selbst ist eine statisch-tote Eigenschaft, die im widerständigen Verhalten durch Einwirkung zur Gegenwirkung nur veranlaßt wird. Das Ding ist in sich selbst hart — auch wenn ihm die Möglichkeit zu dieser aktuellen Äußerung seines Wesens mangels äußeren Anlasses fehlt. Gleiches gilt von allen übrigen sinnlichen Qualitäten: sie sind da und sind, was sie sind, auch wenn dem Dinge keine Möglichkeit gegeben ist, sich zu bestimmten Einwirkungen in spezifischer Weise zu verhalten und sich in diesem Verhalten als das zu bekunden, was es ist.

Demgegenüber aber ist das seelische Ich nur hart, indem es sich in der Weise des Hartseins verhält. Seine Härte ist ein spezifisches „Sich-Verhalten zu“ und nicht eine dem Ich anhaftende Eigenschaft. Es ist hart im Sich-Verhalten, statt eine schon vorhandene Eigenschaft darin nur zu äußern. Nennt man einen Menschen hart, so meint man damit keineswegs, Härte eigne ihm in der Weise einer statischen Qualität, sondern man spricht ihm Härte in der Weise einer habituellen Verhaltensweise zu. Und diese Verhaltensweise wird keineswegs gleichgesetzt einem reaktiven Sich-verhalten zu einer vorgegebenen Einwirkung. Sie ist vielmehr eine spontane innere Gerichtetheit besonderer Art aus dem Ich heraus, der unter Umständen vorhandene Gegenstände als Anlaß und Zielpunkte völlig fehlen können: Ein Hartsein zu allem — und doch zu nichts Bestimmten. So wie es eine Wut und Angst, Liebe und Haß, optimistische und pessimistische Grundhaltungen gibt, die sich auf alles und doch auf nichts Bestimmtes richten. Es gibt innere Gerichtetheiten, die völlig grundlos sind und ins Leere zielen.

Aber auch dann, wenn dieses seelische Sich-verhalten motiviert ist und auf bestimmte Gegenstände zielt, darf es nicht verwechselt

werden mit reaktivem Sich-verhalten auf sie, selbst wenn Motiv und Gegenstand zusammenfallen. Verhalte ich mich hart zu etwas, was zu dieser Härte „reizt“, dann bedeutet dies keineswegs, daß der Reiz meine Härte bewirkt und daß diese Härte sich auf jenen Reiz als Rückwirkung zurückrichtet. Motiviertsein ist kein Bewirktsein. Und Gerichtetsein auf ist kein Wirken auf. Mag sein, daß mein Sich-verhalten-zu in dem Menschen, auf den es sich richtet, Wirkungen zur Folge hat. Doch liegt dies nicht im immanenten Wesen dieses Sich-hart-verhaltens. Während es doch zum Wesen der dinglichen Härte gehört, widerständigen Gegendruck zu üben, sobald das Ding gedrückt wird. Mag auch sein, daß ich mich hart verhalte, weil mich etwas oder jemand dazu reizt. Aber auch dies liegt nicht im immanenten Wesen dieses Sich-hart-verhaltens. Während doch dingliche Härte nur und notwendigerweise mit einem Sich-verhalten antwortet, wenn das Ding gedrückt wird.

Kurz: das Ding hat seine Härte als etwas, das nicht selbst ein Sich-verhalten ist, sondern dies Sich-verhalten nur aus Anlaß äußerer Einwirkungen notwendig aus sich entläßt, und zwar als von seiner Härte selbst Verschiedenes. Das seelische Ich aber ist hart nur, indem es sich hart verhält. Und dieses Sich-hart-verhalten ist ein durchaus spontanes und immanentes Verhalten des Ich. Weder wird es durch ein dem Seelischen Transzendentes bewirkt, noch wirkt es über das Seelische hinaus auf einen ihm transzendenten Gegenstand. Es ist weder ein Reaktionsverhältnis noch ein reales Seinsverhältnis, sondern innere Gerichtetheit, Verhalten zu: Intention. Und was vom Unterschied dinglichen und seelischen Hartseins gilt, gilt auch für den Unterschied aller anderen sinnlichen Qualitäten in dinglicher und seelischer Realisierung. — —

Ist man aus der Enge der Stadt in die Freiheit einer großen, weiten Landschaft hinausgeflüchtet, dann erlebt man eine innere seelische Ausweitung. Was bedeutet das? Nicht, daß „die Brust sich weitet“. Das geschieht wohl auch, aber ist nicht identisch mit der seelischen Ausweitung. Man sagt auch nicht: „Ich werde weit.“ Sondern: „Mir wird so weit.“ „Die Seele wird mir weit“, „weitet sich aus“.

Was geht da vor sich? Die Haltung des Ich zur Welt erhält eine besondere Art weiter Ausdehnung. Das Ich spannt sich gleichsam in weiter Schwingung zur Welt, schwingt ihr weit entgegen, öffnet sich ihr. (Geste des ekstatischen Armeausbreitens.)

Oder die Haltung der seelischen Wärme: Man zergeht, zerfließt, strebt auseinander (bei der seelischen Hitze geschieht dies jäh und

reißend). Man hält sich nicht zurück („kalte Reserve“), sondern kommt entgegen: der Welt als Ganzem oder irgendeinem Etwas in ihr. Man ist nicht an sich warm, sondern einem Etwas gegenüber.

In der Haltung seelischer Kälte dagegen zieht man sich zusammen, friert zusammen, wird starr: Wiederum nicht an sich, sondern, indem man sich aus und von der Welt oder von einzelnen ihrer Gegenstände in sich selbst zurückzieht. In der Haltung seelischer Wärme fließen gleichsam die Grenzen des Ich und des Fremden ineinander über. In der Haltung seelischer Kälte heben sie sich starr und streng ab.

Man darf bei der Analyse dieser Tatbestände nicht verwechseln: die in Frage stehenden Erlebnisse in ihrer Unmittelbarkeit vom Standpunkt des sie lebenden Ich aus („von innen her“) und ihre Gegebenheit vom Standpunkt des Gegenüber („von außen“). Denn beobachten wir uns nicht selbst, indem wir z. B. seelische Wärme erleben, sondern suchen wir unsern Eindruck eines uns gegenüberstehenden Menschen mit „seelischer Wärme“ wiederzugeben, dann kann es in der Tat scheinen, als hafte die Wärme dem Menschen wie eine tote, fertig gegebene Eigenschaft an: wir sehen ihn wärmeerfüllt; wir sehen nicht, daß, was uns so scheint, in Wahrheit nur ein aktuales Ausstrahlen auf die Welt ist. Wir sehen die Welt und die Gegenstände, auf die er Wärme strahlt, so wie sie für uns da sind, also außerhalb seines Strahlenkegels „gegeben“.

Wir sehen also die „Wärmestrahlen“ nicht als gegenstands-bezielende Strahlung, sondern als ruhende Hülle und Fülle am fremden Ich. Wir stehen u. a. selbst gleichsam in den Aufschlagspunkten der Strahlen und sehen diese dicht am fremden Ich, sehen nicht die aktuelle Spannungsdistanz zwischen fremdem Ichquellpunkt und gegenständlichem Treffpunkt.

Ebenso können wir auch die seelische Kälte eines Menschen als statische Bestimmtheit am Ich sehen: als Erstarrtheit, Verschlossenheit usw.<sup>1)</sup> Wir sehen nicht, daß sie eine erlebte Tendenz auf Distanz-

<sup>1)</sup> Bei all diesen Verdeutlichungsversuchen darf nie vergessen werden, daß es sich nur um Versuche zur Anleitung eignen Schauens handeln kann. Denn alle Bestimmtheiten als letzte elementare Qualia können nicht beschrieben, sondern nur originär erschaut werden. Kälte ist eben Kälte und nicht Verschlossenheit, Erstarrung, Insichzurückgezogenheit usw. Keinerlei noch so endlose Häufung bloß mitgegebener Bestimmtheiten ersetzt jene Bestimmtheit, die im Konvergenzpunkt solcher Mitgegebenheiten liegt. Ich kann einem Blinden nur sagen, daß Farbe etwas an den Flächen des Getasteten ist, daß sie Nuancen hat, gleich den Tönen usw. Nicht, was die Farbe selbst ist.

nahme von der Welt ist. Wir sehen nicht das aktuelle Sich-zusammenziehen, Sich-zurücknehmen von den Dingen weg. Wir sehen bloß, daß das Ich isoliert in sich verbleibt: starr, ruhend.

Desgleichen können wir in solch unadäquater Weise die seelische Haltung der Weite und Härte sehen: Nicht, daß das Ich sich ausweitet oder sich verhärtet, sich weit der Welt öffnet oder sich ihr hart entgegengesetzt: das seelische Tun, das aktuelle Sichverhalten zu. Sondern, daß das Ich weit ist, hart ist: als trüge es, hätte es an sich Weite oder Härte als tote Eigenschaften vor allem Verhalten zu.

## II

Ebendenselben Eindruck erwecken aber auch Bestimmtheiten, an deren durchaus psychischer Zuständigkeit gar nicht gezweifelt wird.

Etwa die seelische Haltung des Stolzes. Derart an und in sich selbst geschlossen, völlig beziehungslos zu etwas außerhalb des stolzen Ich scheint der Stolz zu sein, daß man den manchmal in seiner Motiviertheit gegebenen bewußten Bezug — den „Stolz auf etwas“, „Stolz wegen etwas“ — schon als Folge des Mangels eines wurzel-echten, natürlichen Stolzes anzusehen versucht ist.

Der „Stolz auf etwas“, „der Stolz wegen etwas“ gilt fast soviel wie „eitel auf etwas“, „eitel wegen etwas“. Man kann wohl sagen: die „Eitelkeit auf etwas“ bedeute einen unberechtigten Stolz, einen Stolz auf Werte, die zu sein oder zu haben man sich bloß einbildet oder die in Wahrheit gar keine Werte sind, sondern bloß aus Dummheit für solche gehalten werden.

Aber der Unterschied des objektiv berechtigten oder nichtberechtigten Stolzes ist minimal gegenüber der Kluft, die zwischen dem Stolze klafft, der sich überhaupt erst zu rechtfertigen sucht und jenem, der einem so selbstverständlich und natürlich ist, daß man es schon als ein „Sich vergeben“ des Stolzes, als ein sich des Stolzes begeben empfindet, ihn überhaupt erst rechtfertigen zu sollen! Dem natürlich-stolzen Menschen ist der Stolz eine Mitgift seiner puren Existenz. Es fällt ihm gar nicht ein, erst zu fragen, ob er ein Recht habe, stolz zu sein. Es ist eine ressentiment-diktierte Entstellung dieses Stolzes aller wahrhaft vornehmen Naturen — jener Naturen, denen die Sakrosanktheit dieses Stolzes „eine Ehrensache ist“, an der überhaupt nicht getüfelt werden kann und deren Wahrung unter Umständen ohne Bedenken mit dem eigenen Leben erkaufte werden muß — es ist eine Entstellung dieses

echten, natürlichen Stolzes, ihn zu identifizieren mit dem „Stolze auf seine Ahnen“, mit dem Stolz auf Titel, Ehrenstellen, Reichtum und Leistungen. (Eine ressentiment-diktierte Entstellung, weil derart motivierter Stolz leicht als Eitelkeit zu desavouieren ist, und derjenige, dem solche Gründe zum „Stolzsein“ fehlen, sich so den Respekt wegdiskutieren kann, den ihm der natürlich stolze Mensch einflößt.)

So scheint also der eigentliche, echte, reine Stolz, die Bestimmtheit „Stolz“ ihrem Wesen nach eine gegenstandslose, unintentionale Bestimmtheit zu sein. Und dies ist sie auch wirklich — auf nicht seelischem Gebiete!

In dem mir durch mein Thema hier vorgeschriebenen Rahmen muß ich mich mit dem bloßen Hinweis auf eine anderwärts ausführlich begründete und hier, wenn nicht der Eindruck vager Konstruktion erweckt werden soll, wesentlich vorausgesetzter Behauptung begnügen („Wesen und Wert“: Kapitel über Einfühlungstheorien, übertragene Bedeutungen, Stimmung, S. 117ff., 301ff., 717ff.): die Behauptung nämlich, daß die Unmenge von Stimmungsqualitäten, die im gewöhnlichen Leben und in der Dichtung der Ding- und Außenwelt zugesprochen wird, keineswegs in sie „eingefühlte“ oder ihr „nur im übertragenen Sinne“ zugesprochene Bestimmtheiten seien, an deren rein seelischer Natur gar nicht gezweifelt werden dürfe. Stolz, Trauer, Ernst, Schwermut, Heiterkeit, Wildheit, Erhabenheit u. dgl. eignen der Landschaft, einzelnen Bäumen, dem Himmel, dem Gebirge usw. durchaus ebenso autochthon wie Gestalt, Farbe, Ausdehnung und die übrigen sinnlichen Qualitäten. Nur fehlt ihnen eben in dieser physischen Realisiertheit jeder psychische Sinn. Das Seelisch-sein liegt in ihrem Wesen als reine Bestimmtheiten, die sie sind, ebensowenig, wie das Körperdinglich-sein im Wesen jener angeblich bloß dinglichen Qualitäten, von denen vorhin die Rede war.

Auch eine hohe Burg ist in echtestem Sinne stolz, ein hoher Tannenwald ernst, ein Schneegebirge erhaben, ein Regentag schwermütig, der klare Himmel heiter. Aber Burg, Wald, Regentag, Himmel usw. „fühlen sich“ nicht stolz, ernst, schwermütig, heiter, und wissen nicht um diese ihre Stimmungsqualitäten. Weder das Gefühlsein noch das Gewußtsein kann diesen Qualitäten als wesentlich zugesprochen werden — das Gewußtsein schon deshalb nicht, weil sie auch als seelische nicht notwendig gewußt sein müssen!

Ebensowenig aber eignet ihnen in ihrer Realisierung an Körperdinglichem das eigentliche Wesen des Seelischen: die Intentionalität.

Denn das ist das Merkwürdige: Eben dieser Stolz, von dem wir zeigten, daß zu seinem reinen Wesen die motivierende Bezogenheit auf Gegenstände durchaus nicht gehört — eben dieser Stolz, der auch im echtsten Sinne als gleichsam tote, statische, spannungslose Qualität Körperdingen anhaften kann — koordiniert sinnlichen Qualitäten, wie Körpergestalt und Ausdehnung, Farbe, Härte u. dgl. — ebendieselbe Bestimmtheit Stolz hat als Stolz eines seelischen Subjekts dennoch eine intentionale Beziehung. Nicht „Stolz wegen“ oder „auf etwas“ — aber ein Sich-stolz-verhalten zu etwas.

Das reine Wesen des Stolzes läßt sich, wie die meisten seelischen Phänomene, am einfachsten durch Angabe seines leiblichen Ausdrucks verdeutlichen. Der äußeren-körperlichen Haltung des Stolzes entspricht durchaus adäquat eine innere — seelische — stolze Haltung, die am leichtesten an der karrierenden Übertreibung ihres leiblichen Ausdrucks, an der stolzen Pose, deutlich gemacht werden kann: Fest und breit steht der Stolze da, ellbogenfrei dehnt er seine Arme, leicht aufgestützt die Hände auf der Hüfte des feststehenden Körpers, und frei reckt er den Körper in die Höhe. Ins Seelische übersetzt ist in jedem dieser Momente ein Bezug auf die Umwelt unverkennbar: Er hat einen breiten, standfesten Boden unter sich, der ihn trägt, den er mit weiten Schritten treten kann: einen schrankenlosen Plan. Er hat einen weiten Raum um sich, der der Ausladung seiner Arme keinen Widerstand entgegengesetzt oder keinen solchen, den er nicht mühe- und bedenkenlos überwinden könnte. Er hat auch nichts über sich, das ihn niederdrückte und zu dem er emporblicken müßte: Er verhält sich zur Umwelt sicher, frei, von der Höhe, von oben herab.

So deklariert sich der seelische Stolz als ein sicheres, freies, souveränes Verhalten zur Welt. Selbstverständlich gibt es auch außer dem konstanten, habituellen, tief im Charakter wurzelnden Stolz einen nur temporären. Und außer dem universellen Stolz der Welt als Ganzem gegenüber auch einen singulären, nur gewissen Gegenständen gegenüber. Aber es ist deutlich spürbar, daß diese stolze seelische Haltung keine tot und statisch in sich beschlossene Bestimmtheit ist, sondern eine Weise eigenartigen Sich-verhaltens zu etwas außerhalb des seelischen Subjekts selbst: ein Intendieren. Auch wenn man im echtsten Sinne stolz nicht aus gewußten Gründen ist, nicht wegen etwas, so ist man doch nicht stolz an sich, sondern stolz im aktuellen Sichbeziehen zu etwas. Zum Wesen der stolzen Haltung gehört das freie und sichere Emporragen über etwas. Dieses Etwas, zu dem man sich in der Weise des Stolzes

verhält, ist unmittelbar der intentionale Zielpunkt der stolzen Haltung selbst. Es ist nicht vor ihr gewußt, etwa als deren Motiv, wiewohl sie von solchem Wissen begleitet sein kann.

In analoger Weise verhält es sich bei ähnlichen seelischen Haltungen und Stimmungsqualitäten, wie Trauer, Demut, Ernst, Heiterkeit u. dgl. Als seelische Bestimmtheiten sind sie stets spezifische Weisen innerer Gerichtetheit auf etwas. Und stets ist die Analyse des entsprechenden leiblichen Ausdrucks die einfachste Handhabe zu ihrer Verdeutlichung. Aber, wie gesagt: nur Verdeutlichung. Denn selbst analysieren lassen sie sich nicht, da sie eben einfache, letztelementare Wesen sind.

Andererseits fehlt eben diesen selben Bestimmtheiten, dort, wo sie sich in der Körperwelt realisieren, diese Intentionalität vollständig — woraus hervorgeht, daß der Charakter der Intentionalität ihnen nicht an sich selbst eignet, sondern nur in ihrer Synthese mit dem intentionalen Wesen der Substanzform des seelischen Ich — sobald sie sich an diesem realisieren<sup>1)</sup>.

Man müßte nun die Frage aufwerfen, aus welchem Grunde die eine Reihe von Bestimmtheiten, nämlich Härte, Kälte usw., von Natur aus physisch, die andere Reihe, nämlich Stolz, Trauer usw., von Natur aus psychisch scheine — wo doch beiderlei Arten an sich selbst weder das eine noch das andere sind.

<sup>1)</sup> Nicht sie sind „intentional“, sondern das Ich ist in ihnen intentional gerichtet, wodurch sie erst zu intentionalen Verhaltensweisen werden. Damit ist aber auch gesagt, daß sie nicht etwas Eigenschaftliches an ihnen selbst vorgegebenen Verhaltensweisen oder Akten des Ich wären, etwa am Denken, Fühlen und Wollen. Die Koordination zwischen den Qualitäten, von denen hier die Rede ist, bei ihrer seelischen Realisierung, mit den anerkannten seelischen Akten aufzuzeigen, ist freilich erst eine neue Aufgabe der Psychologie, wobei zu bedenken wäre, daß auch diese anerkannten Akte (allgemein: Denken, Fühlen und Wollen) nicht in sich selbst Akte sind, sondern nur spezifische Weisen, in denen das Ich sich akthaft-intentional auf etwas richtet. Auch ist nicht mein Wollen etwa kleinlich, groß, niedrig, gerade, zäh, hart, kalt, scharf usw., sondern ich bin kleinlich, groß usw. in meinem Wollen. Daß der gesamte seelische Reichtum nur direkt aus dem Ich als dessen Intentionalitätenweise quillt, daß nicht Seelisches an anderem Seelischen „haftet“ und so nur indirekt aufs Ich Bezug hat: dies deutlich zu machen eröffnet, wie gesagt, nur einen neuen Aufgabenkreis der Psychologie, der hier als Aufgabe nur gestellt und dessen These keineswegs als bewiesen vorausgesetzt werden kann.

Zwei Gründe sind dafür namhaft zu machen: das sprachbildende Normalbewußtsein wird von praktischen Interessen bestimmt. Nun ist es klar, daß im Reiche des Physischen nur die Erkenntnis von sog. sinnlichen Qualitäten von praktischer Bedeutung ist, nicht aber die der sog. „Stimmungsqualitäten“. Diese nützen weder noch schaden sie dem Leibe. Wohl aber kann man sich am Spitzigen stechen, am Eckigen und Harten stoßen, vom Schweren erschlagen werden oder hat Mühe, es zu heben und fortzubewegen.

Gerade umgekehrt verhält es sich im seelischen Bereiche: Hier sind es gerade die Stimmungsqualitäten, deren Erkenntnis beim Nächsten eine praktische Bedeutung hat. Denn, um zu wissen, wie ich mich zu einem Menschen zu verhalten habe, und zwar zu verhalten habe, während ich ihm gerade leiblich gegenüberstehe, muß ich wissen, wessen ich mich von ihm im Augenblicke zu versehen habe. Nicht der konstante und tiefere Charakter mit dessen Qualitäten kommt dafür in Frage, sondern seine augenblickliche Stimmung, Gelauntheit, sein Affekt. Die Erkenntnis des Charakters und des tieferen, eigentlichen Wesens eines Menschen bestimmt so wenig das Normalbewußtsein des primitiven Menschen (der allein die ursprüngliche „unbildliche“ Bedeutung der Worte prägt), wie das Interesse für das, wessen er sich von seinem Nächsten nicht im Momente, sondern auf lange Sicht zu versehen hat.

Nun prägen sich aber gerade in den sog. Stimmungsqualitäten der Seele am augenfälligsten die momentane Stimmung und Laune, der augenblickliche Affekt aus. Während jene Bestimmtheiten, von denen beim Seelischen zu reden für Übertragung ursprünglich physischer Bedeutungen gehalten wird — während solche Bestimmtheiten (wie Härte, Enge, Trockenheit, Kälte usw.) tiefer im Wesen, im Charakter eines Menschen verankert zu sein pflegen. Jedenfalls fallen sie erst einer tieferen Menschenkenntnis in die Augen.

Der andere — in der Sache selbst liegende Grund ist dieser: Für jede Bestimmtheit, für jedes Wesen gibt es eine Sphäre ihrer Vorzugsrealisierung. Bestimmtheiten können sich an Gegenständen realisieren, die den heterogensten Gegenstandsgebieten angehören. Aber nur in einer einzigen Sphäre finden sie ihre adäquateste, reichste, eindringlichste Ausprägung. Ihr Eigenwesen bringen die sog. sinnlichen Qualitäten doch nur, wenn sie sich an Körperdingen realisieren, zur ungehemmtesten, adäquatesten, reinsten Entfaltung, die sog. Stimmungsqualitäten dagegen nur am seelischen Subjekt. So wie es für die Töne nicht gleichgültig ist, auf welchem Instrument sie erklingen:

sie gelangen nur an bestimmten zur reinsten Realisierung — wiewohl sie auch von vielen andern erzeugt werden können. Oder so, wie nicht jeder Stoff jede Farbe in gleich vollendeter Reinheit haben kann. Etwas am Wesen der „sinnlichen Qualitäten“ wehrt sich gegen die Lebendigkeit der Intentionalität. Etwas am Wesen „Stimmungsqualitäten“ wehrt sich gegen das Tote der Körperwelt. So wie etwa Durchsichtigkeit, Leichtigkeit, Dünne sich gegen Farbigkeit und insbesondere gegen Schwärze wehren und daher am reinsten an hellen Medien in Erscheinung treten. Während umgekehrt Undurchsichtigkeit, Dumpfheit, Massigkeit und Schwere an möglichst dunklen Medien am eindringlichsten sich entfalten. — —

### III

Eines der vielen Schlagworte der Philosophie unserer Zeit lautet: Synthese und Konkretion — gegen Analyse und Abstraktheit! Und man meint, daß die oft geradezu lächerliche Wirklichkeitsfremdheit philosophischer Theorien, ihr Unvermögen, die Reichtümer und Gewisheiten der Menschen mit wachem und tiefem Blick als philosophische Probleme durchzuhalten — statt sie Doktrinen zu opfern: man meint, all dies Elend der Philosophie entstamme in erster Linie der Analyse und Abstraktion. Demgegenüber möchte vorliegende Skizze an Hand eines Beispiels zu bedenken geben, daß es gerade umgekehrt der Mangel an erschöpfender Analyse und Abstraktion sein könnte, der uns philosophierend zur Wirklichkeit in Gegensatz bringt. Daß es sog. sinnliche Qualitäten auch als Qualitäten der Seele gibt, und zwar in durchaus ursprünglichem Sinne, und daß es ferner „Stimmungsqualitäten“ ebenso ursprünglich auch als Qualitäten der Körperdingwelt gibt: eben dies macht einen Hauptbestandteil der seelischen und körperdinglichen Wirklichkeit aus — und gilt gleichwohl philosophisch noch für eine Absurdität! Warum? Hat Analyse und Abstraktion die Philosophie in diese Verlegenheit gebracht? Im Gegenteil: Nur weil und insofern etwas irrtümlischerweise dem Wesen jener sog. sinnlichen Qualitäten und Stimmungsqualitäten zugehörig erachtet wird, was weiterdringende isolierende Abstraktion von ihnen abzuschneiden vermag — nämlich die Körperdinglichkeit der einen, die Intentionalität der anderen —, nur weil und insofern man jene Bestimmtheiten noch nicht in lauterster Abstraktion zu fassen vermag, ist man gezwungen phänomenologische Tatbestände einfach glatt zu leugnen oder gewaltsam umzudeuten.