# On the Problem of Empathy

EDITH STEIN
1891–1942

# On the Problem of Empathy

## Zum Problem der Einfühlung

*Translated from the German with AI (Claude) and edited*

FORAGE
forage.com

*On the Problem of Empathy* · Edith Stein (1891–1942)

Translated from the German with AI (Claude) and edited. Parallel-text edition, Forage, October 2026. forage.com/stein/problem-of-empathy

German text: the first printing, *Zum Problem der Einfühlung* (Teil II–IV of the dissertation "Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung", Freiburg; Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917), transcribed from the Internet Archive scan (archive.org/details/zum-problem-der-einfuhlung) of a Google-digitized library copy (public domain: published 1917; Stein died 1942). The text was read by two OCR engines, collated and corrected by script and by hand against the page images; no later edition (such as the Edith Stein Gesamtausgabe) was used. Stein's letter-spaced emphasis is shown in italics and was recovered from the scan automatically, so a few emphases may be missing or misplaced; her footnotes are kept, numbered within each paragraph. The title page, dedication, table of contents and curriculum vitae are left out. English: translated from the German with AI (Claude), then edited for accuracy and consistency. Not reviewed by a human specialist. Free to reuse under CC BY-SA 4.0. Margin numbers are part, section and paragraph in Stein's own numbering ("3.5.2" is Part III, § 5, second paragraph; "V" is the preface; "3.0" the opening of Part III before § 1); the lettered subsections are in the headings. Where the original uses a term now considered offensive, a neutral term is shown in brackets instead.

The original text is in the public domain. This translation is free to share and adapt under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International license (CC BY-SA 4.0): creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0

Set in Source Serif 4, with Gentium Book Plus.

# CONTENTS

**Introduction** . . . . . vii

**Preface** . . . . . 1

**II. The Essence of Acts of Empathy** . . . . . 3

§ 1. Die Methode der Untersuchung. . . . . 3

§ 2. Description of empathy compared with other acts . . . . . 6

a) Outer perception and empathy . . . . . 7

b) Primordiality and non-primordiality . . . . . 7

c) Memory, expectation, phantasy and empathy . . . . . 9

§ 3. Other descriptions of empathy, especially Lipps's, and further analysis . . . . . 13

a) Points of agreement . . . . . 14

b) The tendency to full experiencing . . . . . 14

c) Empathy and feeling-with . . . . . 17

d) Negative empathy . . . . . 18

e) Empathy and the feeling of oneness . . . . . 20

f) The iterability of empathy: reflexive sympathy . . . . . 22

§ 4. The dispute between the representation view and the actuality view . . . . . 23

§ 5. Genetic theories of how foreign consciousness is grasped . . . . . 25

a) On the relation of phenomenology and psychology . . . . . 26

b) The imitation theory . . . . . 27

c) The association theory . . . . . 29

d) The theory of inference by analogy . . . . . 32

§ 6. Scheler's theory of the grasping of foreign consciousness . . . . . 34

Unnoticed feelings and hidden motives . . . . . 40

§ 7. Münsterberg's theory of the experience of foreign consciousness . . . . . 44

**III. The Constitution of the Psychophysical Individual (§§ 1–4)** . . . . . 47

§ 1. The pure I . . . . . 48

§ 2. The stream of consciousness . . . . . 48

§ 3. The soul . . . . . 50

§ 4. I and living body . . . . . 51

a) The givenness of the living body . . . . . 51

Leaving the body in phantasy . . . . . 58

b) The living body and the feelings . . . . . 60

c) Soul and living body; psychophysical causality . . . . . 62

d) The phenomenon of expression . . . . . 64

e) Will and living body . . . . . 68

**III. The Constitution of the Psychophysical Individual (§ 5)** . . . . . 73

§ 5. Übergang zum fremden Individuum. . . . . 73

a) The fields of sensation of the foreign living body . . . . . 74

b) The conditions of the possibility of sensual empathy . . . . . 75

c) The result of sensual empathy and its neglect in the literature . . . . . 77

d) The foreign living body as center of orientation of the spatial world . . . . . 79
e) The other's picture of the world as a modification of one's own . . . . . 80
f) Empathy as the condition of constituting one's own individual . . . . . 80
g) The constitution of the real external world in intersubjective experience . . . . . 81
h) The foreign living body as bearer of free movement . . . . . 84
i) The phenomena of life . . . . . 87
k) Causality[1] in the structure of the individual . . . . . 90
l) The foreign living body as bearer of phenomena of expression . . . . . 95
Word and signal . . . . . 100
Motivation . . . . . 104
m) The correction of acts of empathy . . . . . 106
n) The constitution of the psychic individual and the correction of empathy . . . . . 108
o) The deceptions of empathy . . . . . 109
p) The other's individual and the constitution of one's own . . . . . 110

**IV. Empathy as the Understanding of Spiritual Persons . . . . . 113**
§ 1. Begriff des Geistes und der Geisteswissenschaften. . . . . 113
§ 2. The spiritual subject . . . . . 118
§ 3. The constitution of the person in lived experiences of feeling . . . . . 120
Values and the depth of the person . . . . . 124
The person and the world of values . . . . . 132
§ 4. The givenness of the foreign person . . . . . 133
§ 5. Soul and person . . . . . 133
§ 6. The existence of spirit . . . . . 137
§ 7. Dilthey. a) The being and value of the person . . . . . 138
b) Personal types and the conditions of empathy with persons . . . . . 139
§ 8. The significance of empathy for the constitution of one's own person . . . . . 142
§ 9. Is spirit founded on the physical body? . . . . . 143

# INTRODUCTION

Edith Stein (1891–1942) studied with Edmund Husserl at Göttingen and followed him to Freiburg, where she became his assistant. *On the Problem of Empathy* is the dissertation she defended there in 1916 and printed in 1917, with Husserl as examiner. She published only its second, third and fourth parts; the first, a history of the theories of empathy, was left out.

Her question is how other people's experiences are given to us at all. A friend tells me his brother has died, and I see his grief. I do not feel it as my own, I do not infer it from his face, and I am not merely imagining it: Stein argues that empathy is a distinct kind of act, an experience of someone else's experience, which is present to me without being lived through by me. From there she asks what this means for our grasp of the other person's body as a living, sensing body, for our knowledge of ourselves, which, she argues, depends on seeing ourselves as others see us, and finally for the understanding of persons, their values and their history.

The book argues with Theodor Lipps, Max Scheler and Hugo Münsterberg, and its account of the living body and of intersubjectivity anticipates much later phenomenology. Stein later became a Carmelite nun. She was murdered at Auschwitz in 1942 and was canonized in 1998.

# Preface

*Vorwort*

*Why only parts II–IV of the dissertation are printed, and what they owe to Husserl.*

GERMAN

V.1 Die vollständige Arbeit, der die folgenden Ausführungen entnommen sind, begann mit einer rein historischen Darlegung der Probleme, die in der vorliegenden Einfühlungsliteratur nacheinander aufgetaucht sind: der ästhetischen Einfühlung, der Einfühlung als Erkenntnisquelle für fremdes Erleben, der ethischen Einfühlung usw. Ich fand diese Probleme, die ich in meiner Darstellung schied, in der Behandlung miteinander vermengt und außerdem ungetrennt voneinander die erkenntnistheoretische, die rein deskriptive und die genetisch-psychologische Seite der genannten Probleme. In dieser Vermengung sah ich den Grund, der einer befriedigenden Lösung bisher im Wege gestanden hat. Es schien mir notwendig, zunächst das Grundproblem herauszulösen, von dem aus sich alle andern verstehen lassen, und es einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Diese positive Arbeit schien mir zugleich erforderlich als Fundament einer kritischen Stellungnahme zu den bisherigen Ergebnissen.

Als dieses Grundproblem erkannte ich die Frage der Einfühlung als Erfahrung von fremden Subjekten und ihrem Erleben. Diese Frage wird in den nachstehenden Ausführungen behandelt. Ich bin mir dabei sehr wohl bewußt, daß die positiven Resultate, die ich bringe, nur einen kleinen Beitrag zu dem darstellen, was hier zu leisten ist. Zudem haben besondere Umstände mich verhindert, die Arbeit vor der Veröffentlichung noch einmal gründlich zu überarbeiten. Seit ich sie der Fakultät einreichte, habe ich nämlich, in meinen Funktionen als Privatassistentin meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Husserl, Einblick in die Manuskripte zum II. Teil seiner „Ideen“ erhalten, die zum Teil dieselben Fragen behandeln, und würde natürlich bei einer neuen Beschäftigung mit meinem Thema nicht umhin können, die empfangenen neuen Anregungen zu verwerten.

ENGLISH

The complete work from which the following pages are taken began with a purely historical account of the problems that have arisen one after another in the existing literature on empathy: aesthetic empathy, empathy as a source of knowledge of foreign experience, ethical empathy, and so on. I found that these problems, which I kept apart in my account, were mixed up with one another in the way they were treated. I also found that the epistemological, the purely descriptive, and the genetic-psychological sides of these problems were not distinguished from one another. I saw in this confusion the reason why no satisfactory solution has so far been reached. It seemed necessary to me first to isolate the basic problem from which all the others can be understood, and to subject it to a thorough investigation. This positive work also seemed to me necessary as a foundation for taking a critical position on the results reached so far.[1]

I recognized this basic problem as the question of empathy as the experience of foreign subjects and their experience. This question is treated in the following pages. I am well aware that the positive results I present are only a small contribution to what remains to be done here. Moreover, particular circumstances have prevented me from thoroughly revising the work once more before publication. Since I submitted it to the faculty, I have become private assistant to my revered teacher, Professor Husserl. In this capacity I have gained insight into the manuscripts for Part II of his “Ideas,” which in part deal with the same questions. If I were to take up my topic again, I could of course not avoid making use of the new stimulus I have received from them.[2]

1 *Einfühlung*, rendered “empathy” throughout, means literally “feeling-into”; it was the key term of Theodor Lipps’s aesthetics.
2 Edmund Husserl (1859–1938) supervised this dissertation; Stein worked as his assistant in Freiburg from 1916 to 1918, preparing the manuscripts of *Ideas* II, which were published only in 1952.

GERMAN

Freilich sind Problemstellung und Methode meiner Arbeit ganz aus Anregungen hervorgewachsen, die ich von Herrn Professor Husserl empfing, so daß es ohnehin höchst fraglich ist, was ich von den folgenden Ausführungen als mein „geistiges Eigentum“ in Anspruch nehmen darf. Indessen kann ich sagen, daß die Ergebnisse, die ich jetzt vorlege, in eigener Arbeit gewonnen sind, und das könnte ich nicht mehr behaupten, wenn ich jetzt Änderungen vornähme.

ENGLISH

Admittedly, the way my work poses its problem and its method grew entirely out of stimulus I received from Professor Husserl. It is therefore highly questionable in any case how much of the following pages I may claim as my “intellectual property.” Nevertheless, I can say that the results I now present were reached through my own work. I could no longer claim this if I were to make changes now.

# II. The Essence of Acts of Empathy

*Das Wesen der Einfühlungsakte*
*The method of the phenomenological reduction; empathy compared with perception, memory, expectation and fantasy; Lipps on empathy, sympathy and "oneness of feeling"; imitation, association and analogy as explanations; Scheler and Münsterberg.*

## § 1. DIE METHODE DER UNTERSUCHUNG.

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.1.1 | Allem Streit über die Einfühlung liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde: es sind uns fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben. Über den Hergang des Zustandekommens, über die Wirkungen, über das Recht dieser Gegebenheit wird gehandelt. Die nächste Aufgabe aber ist, sie selbst in sich zu betrachten und ihr Wesen zu erforschen. Die Einstellung, in der wir dies tun, ist: die der „phänomenologischen Reduktion". Ziel der Phänomenologie ist Klärung und damit letzte Begründung aller Erkenntnis. Um zu diesem Ziel zu gelangen, schaltet sie aus ihren Betrachtungen alles aus, was irgendwie „bezweifelbar" ist, was sich irgend beseitigen läßt. | All dispute about empathy rests on a tacit presupposition: foreign subjects and their experience are given to us. The discussion concerns how this givenness comes about, what its effects are, and whether it is justified. But the most immediate task is to consider this givenness itself, in itself, and to investigate its essence. The attitude in which we do this is that of the "phenomenological reduction." The goal of phenomenology is clarification, and thereby the ultimate grounding, of all knowledge. To reach this goal, it excludes from its considerations everything that is in any way "doubtable," everything that can in any way be eliminated.[1] |
| | Sie macht zunächst keinen Gebrauch von irgendwelchen Resultaten irgendeiner Wissenschaft: Das ist selbstverständlich, da eine Wissenschaft, die letzte Klärung aller wissenschaftlichen Erkenntnis sein will, sich nicht wiederum auf eine schon bestehende Wissenschaft stützen darf, sondern sich in sich selbst begründen muß. Stützt sie sich dann auf die natürliche Erfahrung? Keineswegs, denn diese selbst ebenso wie ihre Fortsetzung, die naturwissenschaftliche Forschung, unterliegt mannigfacher Interpretation (in der materialistischen oder idealistischen Philosophie z. B.) und erweist sich dadurch als klärungsbedürftig. So verfällt denn der Ausschaltung oder Reduktion die gesamte uns umgebende Welt, die physische wie die psychophysische, die Körper wie die Menschen- und Tierseelen (einschließlich der psychophysischen Person des Forschers selbst). | To begin with, it makes no use of any results of any science. This is self-evident. A science that aims to be the ultimate clarification of all scientific knowledge must not in turn rely on an already existing science, but must ground itself in itself. Does it then rely on natural experience? By no means. For natural experience itself, like its continuation in natural-scientific research, is subject to many different interpretations (in materialist or idealist philosophy, for example), and so proves to be in need of clarification itself. So the whole world that surrounds us falls under the exclusion or reduction: the physical world as well as the psychophysical, physical bodies as well as the souls of humans and animals (including the psychophysical person of the investigator himself). |
| | Was kann noch übrig bleiben, wenn alles gestrichen ist, die ganze Welt und das sie erlebende Subjekt selbst? In Wahrheit bleibt noch ein unendliches Feld | What can still remain once everything has been struck out, the whole world and the very subject who experiences it? In truth, an infinite field |

1 The phenomenological reduction is Husserl's method of suspending every positing of existence, so that only what is given to consciousness remains as the object of investigation.

GERMAN

2.1.2 reiner Forschung übrig; denn überlegen wir wohl, was jene Ausschaltung besagt: ich kann bezweifeln, ob das Ding, das ich vor mir sehe, existiert, es besteht die Möglichkeit einer Täuschung, darum muß ich die Existenzsetzung ausschalten, darf von ihr keinen Gebrauch machen; aber was ich nicht ausschalten kann, was keinem Zweifel unterliegt, ist mein Erleben des Dinges (das wahrnehmende, erinnernde oder sonstwie geartete Erfassen) samt seinem Korrelat, dem vollen „Dingphänomen“ (dem in mannigfachen Wahrnehmungs- oder Erinnerungsreihen sich als dasselbe gebenden Objekt), das in seinem ganzen Charakter erhalten bleibt und zum Objekt der Betrachtung gemacht werden kann. (Es bereitet Schwierigkeiten einzusehen, wie es möglich ist, daß die Existenzsetzung aufgehoben sein und doch der volle Wahrnehmungscharakter erhalten bleiben soll.

Man veranschauliche sich diese Möglichkeit am Fall der Halluzination: es leide jemand an Halluzinationen und habe Einsicht in sein Leiden; er befindet sich z. B. mit einem Gesunden in einem Zimmer, glaubt in der Wand eine Tür zu bemerken und will durch sie hindurchgehen; von dem anderen aufmerksam gemacht, erkennt er, daß er wieder halluziniert, er glaubt jetzt nicht mehr, daß die Tür vorhanden ist, vermag sich aber weiter in die „durchgestrichene“ Wahrnehmung zu versetzen und könnte gut daran das Wesen der Wahrnehmung studieren, einschließlich der Existenzsetzung, obgleich er diese nun nicht mehr mitmacht.) So bleibt das ganze „Weltphänomen“ nach Aufhebung der Weltsetzung. Und diese „Phänomene“ sind das Objekt der Phänomenologie.

Es gilt nun aber nicht nur sie als einzelne zu erfassen und alles in ihnen Implizierte, den in dem einfachen Haben des Phänomens beschlossenen Tendenzen nachgehend, zu explizieren, sondern zu ihrem Wesen vorzudringen. Jedes Phänomen ist exemplarische Unterlage einer Wesensbetrachtung. Die Phänomenologie der Wahrnehmung begnügt sich nicht, die einzelne Wahrnehmung zu beschreiben, sondern sie will ergründen, was „Wahrnehmung überhaupt“, ihrem Wesen nach ist, und sie gewinnt diese Erkenntnis am Einzelfall in ideierender Abstraktion[1]. Es ist noch zu zeigen, was es heißt: mein Erleben ist nicht auszuschalten. Daß Ich, dieses empirische Ich, des Namens und Standes, ausgestattet mit den und den Eigenschaften, existiere, ist nicht unbezweifelbar.

ENGLISH

of pure research still remains. For let us consider carefully what that exclusion means. I can doubt whether the thing I see before me exists. A deception is possible, and so I must exclude the positing of its existence and may make no use of it. But there is something I cannot exclude, something not subject to any doubt: my experiencing of the thing (the grasping of it in perception, in memory, or in whatever other way), together with its correlate, the full “thing-phenomenon” (the object that gives itself as the same in many different series of perceptions or memories). This phenomenon is preserved in its whole character and can be made the object of our consideration. (It is difficult to see how the positing of existence can be suspended and yet the full character of perception be preserved.

One can illustrate this possibility with the case of hallucination. Suppose someone suffers from hallucinations and has insight into his condition. He is, say, in a room with a healthy person, thinks he notices a door in the wall, and wants to walk through it. When the other person draws his attention to it, he recognizes that he is hallucinating again. He no longer believes that the door is there. But he can still transpose himself into the “crossed-out” perception, and he could well study the essence of perception in it, including the positing of existence, even though he no longer goes along with that positing.) So the whole “world-phenomenon” remains after the positing of the world has been suspended. And these “phenomena” are the object of phenomenology.

But it is not enough to grasp them as individual phenomena and to explicate everything implied in them by following up the tendencies contained in the simple having of the phenomenon. We must press on to their essence. Every phenomenon is an exemplary basis for a consideration of essence. The phenomenology of perception is not content to describe the individual perception. It seeks to fathom what “perception as such” is in its essence, and it gains this knowledge from the individual case through ideating abstraction.[1] It remains to be shown what it means to say that my experiencing cannot be excluded. That I, this empirical I, with this name and station, endowed with such and such properties, exist is not beyond doubt.

GERMAN

Meine ganze Vergangenheit könnte geträumt, könnte Erinnerungstäuschung sein, unterliegt somit der Ausschaltung und bleibt nur als Phänomen Gegenstand der Betrachtung, aber „ich“, das erlebende Subjekt, das die Welt und die eigene Person als Phänomen betrachtet, ‚ich‘ bin im Erleben und nur in ihm und ebenso unbezweifelbar und unstreichbar wie es selbst. Es gilt nun diese Betrachtungsweise auf unseren Fall anzuwenden. Die Welt, in der ich lebe, ist nicht nur eine Welt physischer Körper, es gibt darin auch außer mir erlebende Subjekte, und ich weiß von diesem Erleben.

Dieses Wissen ist kein unbezweifelbares, wir unterliegen gerade hier so mannigfachen Täuschungen, daß wir mitunter geneigt sind, an der Möglichkeit einer Erkenntnis auf diesem Gebiet überhaupt zu verzweifeln — aber das Phänomen des fremden Seelenlebens ist da und unbezweifelbar, und dieses wollen wir uns nun etwas näher betrachten. Die Untersuchungsrichtung ist uns hiermit noch nicht eindeutig vorgeschrieben.

Wir könnten ausgehen von dem vollen konkreten Phänomen, das wir in unserer Erfahrungswelt vor uns haben, dem Phänomen eines psychophysischen Individuums, das deutlich unterschieden ist von einem physischen Ding: es gibt sich nicht als physischer Körper, sondern als empfindender Leib, dem ein Ich zugehört, ein Ich, das empfindet, denkt, fühlt, will, dessen Leib nicht nur eingereiht ist in meine phänomenale Welt, sondern das selbst Orientierungszentrum einer solchen phänomenalen Welt ist, ihr gegenübersteht und mit mir in Wechselverkehr tritt. Und wir könnten untersuchen, wie sich all das bewußtseinsmäßig konstituiert, was uns über den bloßen in äußerer Wahrnehmung gegebenen physischen Körper hinaus erscheint.

Wir könnten ferner die einzelnen konkreten Erlebnisse dieser Individuen betrachten, wir würden dann sehen, daß hier verschiedene Gegebenheitsweisen auftreten und könnten diesen weiter nachgehen: es würde sich zeigen, daß es andere als die von *Lipps* herausgearbeitete Gegebenheit „in symbolischer Relation“ gibt: ich weiß nicht nur, was in Mienen und Gebärden ausgedrückt, sondern auch von dem, was dahinter verborgen ist; ich sehe etwa, daß jemand eine traurige Miene macht, aber nicht in Wahrheit trauert. Ferner: ich höre, daß jemand eine unbedachte Bemerkung macht und sehe, daß er darauf errötet, dann verstehe ich nicht nur die Bemerkung und sehe im Erröten die Scham, sondern ich

ENGLISH

My whole past could have been dreamed, could be a deception of memory. It is therefore subject to the exclusion and remains an object of consideration only as a phenomenon. But “I,” the experiencing subject that considers the world and its own person as phenomena—‘I’ am in the experiencing, and only in it, and am as beyond doubt and as impossible to strike out as the experiencing itself. Now we must apply this way of considering things to our case. The world in which I live is not only a world of physical bodies. Besides me, there are also experiencing subjects in it, and I know of their experiencing.

This knowledge is not beyond doubt. Here in particular we are subject to so many kinds of deception that we are sometimes inclined to despair of the possibility of any knowledge at all in this domain—but the phenomenon of foreign psychic life is there and beyond doubt, and it is this phenomenon that we now want to examine a little more closely. This does not yet prescribe a single direction for our investigation.

We could start from the full concrete phenomenon that we have before us in our world of experience: the phenomenon of a psychophysical individual, which is clearly distinct from a physical thing. It does not give itself as a physical body but as a sensing living body to which an I belongs—an I that senses, thinks, feels, and wills. This I’s living body is not merely fitted into my phenomenal world; the I is itself the center of orientation of such a phenomenal world, stands over against it, and enters into interaction with me. And we could investigate how everything that appears to us over and above the mere physical body given in outer perception is constituted in consciousness.

We could also consider the individual concrete lived experiences of these individuals. We would then see that various modes of givenness occur here, and we could pursue them further. It would turn out that there are modes of givenness other than the givenness “in symbolic relation” worked out by *Lipps*. I know not only what is expressed in facial expressions and gestures, but also something of what is hidden behind them. I see, for instance, that someone puts on a sad face but is not really grieving. Or again: I hear someone make a thoughtless remark and see him blush at it. Then I not only understand the remark and see shame in

GERMAN

erkenne, daß er die Bemerkung als unbedacht erkennt und daß er sich schämt, *weil* er sie gemacht hat.

Weder diese Motivation noch das Urteil über seine Bemerkung sind durch irgendeine „sinnliche Erscheinung“ ausgedrückt. Es wären diese verschiedenen Gegebenheitsweisen zu untersuchen und eventuell vorliegende Fundierungsbeziehungen herauszustellen. Es ist aber noch eine andere, radikalere Betrachtung möglich. Alle diese Gegebenheiten von fremdem Erleben weisen zurück auf eine Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfaßt wird und die wir nun unter Absehung von allen historischen Traditionen, die an dem Worte hängen, als *Einfühlung* bezeichnen wollen. Diese Akte in größter Wesensallgemeinheit zu erfassen und zu beschreiben, soll unsere erste Aufgabe sein.

4

ENGLISH

the blush. I also recognize that he sees the remark as thoughtless, and that he is ashamed *because* he made it.[2]

Neither this motivation nor his judgment about his remark is expressed by any “sensory appearance.” These various modes of givenness would have to be investigated, and any relations of founding that may hold among them brought out. But another, more radical approach is possible. All these ways in which foreign experience is given point back to a basic kind of act in which foreign experience is grasped. Setting aside all the historical traditions attached to the word, we will call these acts *empathy*. Our first task will be to grasp and describe these acts in the greatest generality of essence.

## § 2. DESCRIPTION OF EMPATHY COMPARED WITH OTHER ACTS

*A friend tells me his brother has died; Stein asks what kind of awareness grasps his pain.*

GERMAN

2.2.1 Sie werden sich uns am besten in ihrer Eigenart herausstellen, wenn wir sie mit anderen Akten des reinen Bewußtseins (des Feldes unserer Betrachtungen nach dem beschriebenen Vollzug der Reduktion) konfrontieren. Wir nehmen ein Exempel, um uns das Wesen des Einfühlungsaktes zu veranschaulichen. Ein Freund tritt zu mir herein und erzählt mir, daß er seinen Bruder verloren hat, und ich gewahre seinen Schmerz. Was ist das für ein Gewahren? Worauf es sich gründet, woraus ich den Schmerz entnehme, darauf möchte ich hier nicht eingehen. Vielleicht ist sein Gesicht blaß und verstört, seine Stimme klanglos und gepreßt, vielleicht gibt er auch in Worten seinem Schmerz Ausdruck: all das sind natürlich Themata für Untersuchungen, aber darauf kommt es mir hier nicht an.

ENGLISH

Their distinctive character will stand out most clearly if we set them against other acts of pure consciousness (the field of our considerations once the reduction described above has been carried out). Let us take an example to illustrate the essence of the act of empathy. A friend comes in to me and tells me that he has lost his brother, and I become aware of his pain. What kind of awareness is this? I do not want to go into what it is based on, or what I gather the pain from. Perhaps his face is pale and distraught, his voice toneless and strained; perhaps he also expresses his pain in words. All these are of course topics for investigation, but they are not what concerns me here.

2 Theodor Lipps (1851–1914), Munich psychologist and philosopher, whose aesthetics and psychology made empathy a central concept.

4

[1] Ich kann nicht hoffen, in ein paar kurzen Worten jemandem, der nicht damit vertraut ist, Ziel und Methode der Phänomenologie restlos klar zu machen, sondern muß für alle sich erhebenden Fragen auf Husserls grundlegendes Werk die „Ideen“ verweisen.

[1] I cannot hope to make the aim and method of phenomenology fully clear, in a few brief words, to anyone unfamiliar with them. For all the questions that arise, I must refer to Husserl’s fundamental work, the “Ideas.”[3]

3 Husserl’s *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book I (1913).

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| | Nicht auf welchen Wegen ich dazu gelange, sondern was es selbst, das Gewahren, ist, das möchte ich wissen. | What I want to know is not by what paths I arrive at it, but what it is itself, this awareness. |

### A) OUTER PERCEPTION AND EMPATHY

*Empathy is not outer perception, though like perception it has its object itself there.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.2.2 | Daß ich keine äußere Wahrnehmung von dem Schmerz habe, braucht kaum gesagt zu werden, äußere Wahrnehmung ist ein Titel für die Akte, in denen raumzeitliches, dingliches Sein und Geschehen mir zu leibhafter Gegebenheit kommt, vor mir steht als hier und jetzt selbst daseiend, mir diese oder jene Seite zukehrend, wobei diese mir zugekehrte Seite im spezifischen Sinne leibhaft oder originär da ist, im Vergleich zu den mitwahrgenommenen abgewandten Seiten. Der Schmerz ist kein Ding und mir nicht in dieser Weise gegeben, auch dann nicht, wenn ich ihn ‚in' der schmerzlichen Miene gewahre, die ich äußerlich wahrnehme und mit der er „ineins" gegeben ist. Der Vergleich mit den abgewandten Seiten des gesehenen Dinges liegt nahe. | It hardly needs saying that I have no outer perception of the pain. "Outer perception" is a name for the acts in which spatio-temporal, thingly being and occurrence come to givenness for me in person. Such being stands before me as itself there, here and now, turning this or that side toward me. The side turned toward me is there in person, or primordially, in a specific sense, compared with the sides turned away from me, which are co-perceived. The pain is not a thing and is not given to me in this way—not even when I become aware of it 'in' the pained expression, which I perceive outwardly and with which it is given "as one." The comparison with the far sides of a seen thing suggests itself.[5] |
| | Aber er ist doch nur sehr vag, denn in fortschreitender Wahrnehmung kann ich mir immer neue Seiten des Dinges zu originärer Gegebenheit bringen, prinzipiell kann jede diese bevorzugte Gegebenheitsweise annehmen; die schmerzlich bewegte Miene — richtiger gesagt: die Veränderung des Gesichts, die ich einfühlend als schmerzlich bewegte Miene auffasse — kann ich betrachten von soviel Seiten ich will, prinzipiell kann ich niemals zu einer ‚Orientierung' kommen, in der statt ihrer der Schmerz selbst originär gegeben ist. Die Einfühlung hat also nicht den Charakter äußerer Wahrnehmung, aber sie hat doch mit ihr etwas gemein: dies, daß ihr Objekt jetzt und hier selbst da ist. Wir haben die äußere Wahrnehmung als originär gebenden Akt kennen gelernt. | But the comparison is only a very loose one. In continued perception I can bring ever new sides of the thing to primordial givenness; in principle, any side can take on this privileged mode of givenness. The pained expression—more precisely, the change in the face that I, empathizing, apprehend as a pained expression—I can consider from as many sides as I like. In principle I can never arrive at an 'orientation' in which the pain itself, rather than the expression, is primordially given. So empathy does not have the character of outer perception. But it does have something in common with it: its object is itself there, here and now. We have come to know outer perception as a primordially giving act. |
| | Ist die Einfühlung nicht äußere Wahrnehmung, so ist damit noch nicht gesagt, daß ihr dieser Charakter des „Originären" abgeht. | If empathy is not outer perception, that does not yet mean that it lacks this character of being "primordial." |

### B) PRIMORDIALITY AND NON-PRIMORDIALITY

*Stein separates the primordiality of present acts from the primordiality of what they give.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.2.3 | Noch anderes als die Außenwelt ist uns originär gegeben. Originär gebend ist auch die Ideation, in der wir | Things other than the outer world are also given to us primordially. Ideation, in which we grasp es- |

GERMAN

Wesensverhalte intuitiv erfassen, originär gebend z. B. die Einsicht in ein geometrisches Axiom, originär gebend das Wertnehmen, schließlich und vor allem haben den Charakter der Originarität unsere eigenen Erlebnisse, wie sie in der Reflexion zur Gegebenheit kommen. Daß die Einfühlung keine Ideation ist, ist trivial — handelt es sich doch um Erfassen von hic et nunc Seiendem. (Ob sie Unterlage für die Ideation, die Gewinnung einer Wesenserkenntnis von Erlebnissen sein kann, ist eine andere Frage.) Bleibt noch die Frage: besitzt die Einfühlung die Originarität eigenen Erlebens? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage gehen können, ist es nötig, den Sinn von Originarität noch weiter zu differenzieren.

Originär sind alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse als solche — was könnte originärer sein als das Erleben selbst?[1] Aber nicht alle Erlebnisse sind originär *gebend*, sind ihrem Gehalt nach originär: die Erinnerung, die Erwartung, die Phantasie haben ihr Objekt nicht als leibhaft gegenwärtig vor sich, sondern vergegenwärtigen es nur; und der Vergegenwärtigungscharakter ist ein immanentes Wesensmoment dieser Akte, keine von den Objekten her gewonnene Bestimmung. Schließlich kommt noch die Gegebenheit der eigenen Erlebnisse selbst in Frage: für jedes Erlebnis besteht die Möglichkeit der originären Gegebenheit, d. h. die Möglichkeit für den reflektierenden Blick des in ihm lebenden Ich leibhaft und selbst da zu sein. Es besteht außerdem die Möglichkeit einer nichtoriginären Gegebenheitsweise eigener Erlebnisse: in Erinnerung, Erwartung, Phantasie.

Jetzt können wir die Frage wieder aufnehmen: kommt der Einfühlung Originarität zu und in welchem Sinne?

7

ENGLISH

sential states of affairs intuitively, is also primordially giving. So is, for example, insight into a geometrical axiom, and so is value-ception. Finally, and above all, our own lived experiences, as they come to givenness in reflection, have the character of primordiality. That empathy is not ideation is trivial—after all, it is a matter of grasping something that exists hic et nunc [here and now]. (Whether empathy can be the basis for ideation, for gaining knowledge of the essence of lived experiences, is another question.) The question remains: does empathy possess the primordiality of our own experiencing? Before we can set about answering this question, we must differentiate the sense of primordiality further.[6]

All our own present lived experiences as such are primordial—what could be more primordial than experiencing itself?[1] But not all lived experiences are primordially *giving*, primordial in their content. Memory, expectation, and phantasy do not have their object before them as present in person; they only presentify it. And the character of presentification is an immanent essential moment of these acts, not a determination taken from their objects. Finally, there is the question of how our own lived experiences themselves are given. For every lived experience there is the possibility of primordial givenness, that is, the possibility of being there in person, itself, for the reflecting gaze of the I that lives in it. There is also the possibility of a non-primordial mode of givenness of our own lived experiences: in memory, expectation, and phantasy.

Now we can take up the question again: does empathy have primordiality, and in what sense?

5 *Originär*, rendered "primordial," is the same word Husserl uses for what is given itself, in person (often translated "originary").
6 "Value-ception" renders *Wertnehmen*, coined on the model of *Wahrnehmen* (perception): the primordial taking-in of a value.
7

[1] Der Gebrauch des terminus „originär" für die Aktseite des Erlebens mag auffällig sein. Ich verwende ihn, weil ich glaube, daß tatsächlich hier derselbe Charakter vorliegt, den man am Korrelat so bezeichnet. Den Ausdruck „aktuelles Erlebnis", der mir dafür geläufig ist, unterdrücke ich absichtlich, weil ich ihn für ein anderes Phänomen brauche (für den „Akt im spezifischen Sinne", das Erlebnis in der Form des „cogito", des „Gerichtetseins-auf") und die Äquivokation vermeiden möchte.

[1] Using the term "primordial" for the act side of experiencing may seem odd. I use it because I believe that what we have here really is the same character that the term designates in the correlate. I deliberately avoid the expression "actual lived experience," the one I would normally use for this, because I need it for another phenomenon (for the "act in the specific sense," the lived experience in the form of the "cogito" [I think], of "being-directed-toward"), and I want to avoid the equivocation.

### C) MEMORY, EXPECTATION, PHANTASY AND EMPATHY

*Empathy is primordial as a present act but non-primordial in content, an experiencing act of its own kind.*

GERMAN

2.2.4 Wir erkennen eine weitgehende Analogie der Einfühlungsakte mit den Akten, in denen Selbsterlebtes nicht-originär gegeben ist. Die Erinnerung an eine Freude ist originär als jetzt sich vollziehender Akt des Vergegenwärtigens, aber ihr Gehalt — die Freude — ist nicht-originär; sie hat ganz den Charakter der Freude, so daß ich ihn an ihr studieren könnte, aber sie ist nicht originär und leibhaft da, sondern als einmal lebendig gewesen (wobei dieses „einmal", der Zeitpunkt des vergangenen Erlebnisses, bestimmt oder nicht bestimmt sein kann). Die Nichtoriginarität von jetzt weist zurück auf die Originarität von damals, das Damals hat den Charakter eines einstigen „jetzt", die Erinnerung hat somit Setzungscharakter, das Erinnerte Seinscharakter.

Es besteht ferner eine doppelte Möglichkeit: das Ich, das Subjekt des Erinnerungsaktes, kann in diesem Akt der Vergegenwärtigung zurückblicken auf die vergangene Freude, es hat sie dann als intentionales Objekt und mit und in ihr ihr Subjekt, das Ich der Vergangenheit; das Ich von jetzt und das Ich von damals stehen sich dann als Subjekt und Objekt gegenüber, es tritt keine Deckung beider ein, obwohl das Bewußtsein der Selbigkeit vorhanden ist. Aber dies Bewußtsein der Selbigkeit ist keine ausdrückliche Identifikation, und es besteht außerdem der Unterschied zwischen dem originären erinnernden und dem nichtoriginären erinnerten Ich. Die Erinnerung kann dann andere Vollzugsmodalitäten annehmen.

Der einheitliche Akt der Vergegenwärtigung, in dem das Erinnerte als Ganzes vor mir auftaucht, impliziert Tendenzen, die — zur Entfaltung gebracht — die in ihm beschlossenen „Züge" enthüllen, in ihrem zeitlichen Verlauf, so wie sich das erinnerte Erlebnisganze einst originär konstituierte.[1] Dieser Entfaltungsprozeß kann passiv „in mir" vor sich gehen oder ich kann ihn aktiv Schritt für Schritt vollziehen.

Und es ist ferner möglich, daß ich den passiven wie den aktiven Erinnerungsablauf ganz unreflektiert vollziehe, ohne das Gegenwarts-Ich, das Subjekt des Erinnerungsaktes irgendwie im Blick zu haben; oder aber daß ich mich ausdrücklich zurückversetze an jenen Zeitpunkt im kontinuierlichen Erlebnisstrom und die

ENGLISH

We recognize a far-reaching analogy between acts of empathy and the acts in which what we ourselves have lived through is given non-primordially. The memory of a joy is primordial as an act of presentifying carried out now, but its content—the joy—is non-primordial. It has the full character of joy, so that I could study that character in it. But it is not there primordially and in person; it is there as having once been alive (and this "once," the point in time of the past lived experience, may or may not be determinate). The non-primordiality of the now points back to the primordiality of the then. The then has the character of a former "now." Memory therefore has the character of positing, and what is remembered has the character of being.

There is, further, a twofold possibility. The I, the subject of the act of memory, can look back in this act of presentification at the past joy. It then has the joy as an intentional object, and with it and in it the joy's subject, the I of the past. The I of now and the I of then then stand over against each other as subject and object. No coincidence of the two takes place, although there is a consciousness of sameness. But this consciousness of sameness is not an explicit identification, and there remains, besides, the difference between the primordial remembering I and the non-primordial remembered I. Memory can then take on other modalities of enactment.

The unitary act of presentification in which what is remembered emerges before me as a whole implies tendencies. Once these tendencies are unfolded, they reveal the "features" contained in it, in their temporal course, just as the remembered whole of lived experience was once primordially constituted.[1] This process of unfolding can take place passively, "in me," or I can carry it out actively, step by step.

Further, I can carry out the passive or the active course of memory quite unreflectively, without having the present I, the subject of the act of memory, in view at all. Or else I can explicitly transpose myself back to that point in time in the

GERMAN

Erlebnisabfolge von damals wieder wach werden lasse, in dem erinnerten Erlebnis lebend statt ihm als Objekt zugewendet: immer bleibt doch die Erinnerung Vergegenwärtigung, ihr Subjekt nicht-originär, im Gegensatz zu dem die Erinnerung vollziehenden. Der reproduzierende Vollzug des einstigen Erlebnisses ist die erfüllende Klärung des zunächst vag Intendierten. Am Ende des Prozesses steht eine neue Objektivation: das vergangene Erleben, das erst als Ganzes vor mir auftauchte, das ich dann, mich hineinversetzend, auseinanderlegte, fasse ich am Schlusse wiederum in einem „apperzeptiven Griff" zusammen.

Die Erinnerung (in den verschiedenen Vollzugsformen) kann mannigfache Lücken aufweisen. So ist es möglich, daß ich mir eine vergangene Situation erinnernd vergegenwärtige, ohne mich meines inneren Verhaltens dieser Situation gegenüber erinnern zu können; indem ich mich nun in jene Situation zurückversetze, stellt sich ein Surrogat für die mangelnde Erinnerung ein, ein Bild des vergangenen Verhaltens, das aber nicht als Vergegenwärtigung von Vergangenem auftritt, sondern als durch den Sinn des Ganzen geforderte Vervollständigung des Erinnerungsbildes; sie kann Zweifels-, Vermutungs-, Wahrscheinlichkeitscharakter, niemals aber Seinscharakter haben. Der Fall der Erwartung ist so parallel, daß es kaum nötig ist, besonders darauf einzugehen. Dagegen wäre über die freie Phantasie noch einiges zu sagen.

Auch hier finden sich die verschiedenen Vollzugsmöglichkeiten: Das Auftauchen eines Phantasieerlebnisses als Ganzes und die schrittweise Erfüllung der darin implizierten Tendenzen. Im Phantasieerlebnis lebend, finde ich keine durch eine Erlebniskontinuität ausgefüllte zeitliche Distanz zwischen dem phantasierenden und dem phantasierten Ich (wenn es sich nicht gerade um phantasierte Erinnerung oder Erwartung handelt). Doch auch hier ist eine Scheidung zu machen: Das Ich, das die Phantasiewelt schafft, ist originär, das Ich, das in ihr lebt, nicht-originär.

Und die phantasierten Erlebnisse sind gegenüber den erinnerten charakterisiert dadurch, daß sie sich nicht als Vergegenwärtigung wirklicher Erlebnisse geben, sondern als nicht-originäre Form gegenwärtiger Erlebnisse, wobei „gegenwärtig" nicht auf ein Jetzt der objektiven Zeit hindeutet, sondern auf das erlebte Jetzt, das sich in

ENGLISH

continuous stream of lived experience and let the sequence of lived experiences of that time come awake again, living in the remembered lived experience instead of being turned toward it as an object. Yet memory always remains presentification, and its subject non-primordial, in contrast to the subject who carries out the memory. The reproducing enactment of the former lived experience is the fulfilling clarification of what was at first only vaguely intended. At the end of the process stands a new objectivation: the past experiencing, which first emerged before me as a whole and which I then laid out by transposing myself into it, I finally gather together again in an "apperceptive grasp."

Memory (in its various forms of enactment) can have many gaps. Thus I may presentify a past situation in memory without being able to remember my inner attitude toward that situation. When I now transpose myself back into that situation, a surrogate for the missing memory appears: a picture of my past attitude. This picture, however, does not present itself as a presentification of something past, but as a completion of the memory image demanded by the sense of the whole. It can have the character of doubt, of conjecture, of probability, but never the character of being. The case of expectation is so closely parallel that there is hardly any need to discuss it separately. Free phantasy, on the other hand, calls for a few more remarks.

Here too we find the various possibilities of enactment: the emergence of a lived experience of phantasy as a whole, and the step-by-step fulfillment of the tendencies implied in it. Living in the lived experience of phantasy, I find no temporal distance, filled out by a continuity of lived experience, between the phantasying I and the phantasied I (unless we are dealing precisely with a phantasied memory or expectation). But here too a distinction must be made: the I that creates the world of phantasy is primordial; the I that lives in it is non-primordial.

Phantasied lived experiences differ from remembered ones in that they do not give themselves as presentifications of actual lived experiences, but as a non-primordial form of present lived experiences. Here "present" does not point to a now of objective time, but to the experienced

GERMAN

diesem Fall nur in einem „neutralen“ [2] Jetzt der Phantasiezeit objektivieren kann. Dieser neutralisierten (d. h. nicht-setzenden) Form der Gegenwartserinnerung (der Vergegenwärtigung eines jetzt Wirklichen, aber nicht leibhaft Gegebenen) steht gegenüber eine neutralisierte Rück- und Vorerinnerung, d. h. eine Vergangenheits- und Zukunftsphantasie, eine Vergegenwärtigung nichtwirklicher vergangener und künftiger Erlebnisse. Es ist auch möglich, daß ich in das Phantasiereich hineinblickend (wie auch in Erinnerung und Erwartung) mich selbst darin vorfinde, d. h.

ein Ich, das ich als mich anerkenne, obgleich keine verbindende Erlebniskontinuität die Einheit konstituiert, gleichsam mein Spiegelbild (man denke z. B. an das Erlebnis, das Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ erzählt; wie er nach dem Abschied von Friederike von Sesenheim kommend sich selbst unterwegs begegnet in seiner zukünftigen Gestalt). Dieser Fall erscheint mir aber nicht als echte Phantasie eigener Erlebnisse, sondern als ein Analogon der Einfühlung und nur von dieser aus zu verstehen. Nun also zur Einfühlung selbst. Auch hier handelt es sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach. Und dieser Gehalt ist ein Erlebnis, das wiederum in verschiedenen Vollzugsformen auftreten kann, wie Erinnerung, Erwartung, Phantasie.

Indem es mit einem Schlage vor mir auftaucht, steht es mir als Objekt gegenüber (z. B. die Trauer, die ich dem anderen „vom Gesicht ablese“); indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe (mir die Stimmung, in der sich der andere befindet, zu klarer Gegebenheit zu bringen versuche), ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle; und erst nach der im Vollzug erfolgten Klärung tritt es mir wieder als Objekt gegenüber.[3] Wir haben also in allen betrachteten Fällen der Vergegenwärtigung von Erlebnissen drei Vollzugsstufen bzw.

Vollzugsmodalitäten, da man im konkreten Falle nicht immer alle Stufen durchläuft, sondern sich häufig mit einer der niederen begnügt: 1. Das Auftauchen des Erlebnisses, 2. die erfüllende Explikation, 3. die zusammenfassende Vergegenständlichung des

ENGLISH

now, which in this case can be objectivated only in a “neutral”[2] now of phantasy time. This neutralized (that is, non-positing) form of present-memory (the presentification of something actual now but not given in person) has its counterpart in a neutralized retrospective and anticipatory memory, that is, a phantasy of the past and of the future, a presentification of non-actual past and future lived experiences. It is also possible that, looking into the realm of phantasy (as also in memory and expectation), I find myself in it, that is,

an I that I acknowledge as myself, although no connecting continuity of lived experience constitutes the unity—as it were my mirror image (think, for example, of the experience Goethe relates in “Poetry and Truth”: how, coming away from his farewell to Friederike at Sesenheim, he meets himself on the road in his future form). But this case seems to me not a genuine phantasy of one’s own lived experiences. It seems rather an analogue of empathy, intelligible only on the basis of empathy. Now, then, to empathy itself. Here too we are dealing with an act that is primordial as a present lived experience but non-primordial in its content. And this content is a lived experience that can in turn occur in various forms of enactment, as in memory, expectation, and phantasy.[8]

When it emerges before me all at once, it stands over against me as an object (for example, the grief I “read in” the other’s face). But when I follow up the tendencies implied in it (when I try to bring the mood the other is in to clear givenness for myself), it is no longer an object in the proper sense. It has drawn me into itself. I am now no longer turned toward it, but, in it, turned toward its object; I am with its subject, in its place. Only after the clarification achieved in this enactment does it face me again as an object.[3] So in all the cases of presentification of lived experiences we have considered, we have three levels of enactment, or

modalities of enactment, since in a concrete case one does not always pass through all the levels but is often content with one of the lower ones: 1. the emergence of the lived experience; 2. the fulfilling

8 In Book 11 of his autobiography *Dichtung und Wahrheit*, Goethe recounts riding away from Friederike Brion in Sesenheim (1771) and seeing himself riding toward him in clothes he would actually wear eight years later.

GERMAN

explizierten Erlebnisses. Auf der ersten und dritten Stufe stellt die Vergegenwärtigung die nicht-originäre Parallele zur Wahrnehmung, auf der zweiten Stufe zum Vollzug des Erlebnisses dar. Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses aber — und das ist das fundamental Neue gegenüber der Erinnerung, Erwartung, Phantasie eigener Erlebnisse — ist nicht dasselbe, das die Einfühlung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt, nicht wie dort durch ein Bewußtsein der Selbigkeit, eine Erlebniskontinuität verbunden.

Und indem ich in jener Freude des andern lebe, fühle ich keine originäre Freude, sie entquillt nicht lebendig meinem Ich, sie trägt auch nicht den Charakter des Einst-Lebendiggewesenseins wie die erinnerte Freude, noch viel weniger aber ist sie bloß phantasierte ohne wirkliches Leben, sondern jenes andere Subjekt hat Originarität, obwohl ich diese Originarität nicht erlebe, seine ihm entquellende Freude ist originäre Freude, obwohl ich sie nicht als originäre erlebe. In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekundet. So haben wir in der *Einfühlung eine Art erfahrender Akte sui generis*.

Sie in ihrer Eigenheit herauszustellen, war die Aufgabe, die zu lösen war, bevor irgendeine andere Frage (ob solche Erfahrung rechtskräftig sei, auf welchem Wege sie zustande komme) in Angriff genommen werden konnte. Und wir haben diese Untersuchung in reinster Allgemeinheit geführt: die Einfühlung, die wir betrachteten und zu beschreiben suchten, ist Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt, ganz gleich, welcher Art das erfahrende Subjekt ist, welcher Art das Subjekt dessen Bewußtsein erfahren wird. Nur vom reinen Ich, vom Subjekt des Erlebens war die Rede — auf Subjekts- wie auf Objektsseite; nichts anderes wurde in die Untersuchung hineingezogen. So sieht die Erfahrung aus, die ein Ich überhaupt von einem andern Ich überhaupt hat.

So erfaßt der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfaßt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die

ENGLISH

explication; 3. the comprehensive objectification of the explicated lived experience. At the first and third levels, presentification is the non-primordial parallel to perception; at the second level, it is the parallel to the enactment of the lived experience. But the subject of the empathized lived experience —and this is what is fundamentally new compared with memory, expectation, and phantasy of one's own lived experiences—is not the same subject that carries out the empathy, but another. The two are separate. They are not connected, as they are in those other cases, by a consciousness of sameness, a continuity of lived experience.

And while I live in that joy of the other, I feel no primordial joy. It does not well up alive from my I. Nor does it bear the character of having once been alive, like remembered joy. Still less is it merely phantasied, without actual life. Rather, that other subject has primordiality, although I do not experience this primordiality; his joy, welling up from him, is primordial joy, although I do not experience it as primordial. In my non-primordial experiencing I feel, as it were, led by a primordial experiencing that I do not experience and that is nonetheless there, making itself known in my non-primordial experiencing. So in *empathy we have a kind of experiencing act sui generis* [of its own kind].

To bring out these acts in their distinctive character was the task that had to be accomplished before any other question (whether such experience is valid, by what route it comes about) could be tackled. And we have conducted this investigation in the purest generality. The empathy we have considered and tried to describe is experience of foreign consciousness in general, no matter what kind of subject the experiencing subject is, or what kind of subject it is whose consciousness is experienced. We have spoken only of the pure I, of the subject of experiencing—on the side of the subject as on the side of the object. Nothing else was drawn into the investigation. This is what the experience is like that an I in general has of another I in general.

This is how a human being grasps the psychic life of his fellow human being. But it is also how, as a believer, he grasps the love, the anger, the commandment of his God; and God can grasp the human being's life in no other way. God, as possess-

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| | Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an. | ing perfect knowledge, will not be deceived about the lived experiences of human beings, as human beings deceive one another about their lived experiences. But even for him their lived experiences do not become his own, nor do they take on the same kind of givenness. |

91012

## § 3. OTHER DESCRIPTIONS OF EMPATHY, ESPECIALLY LIPPS'S, AND FURTHER ANALYSIS

*Stein tests her results against Lipps's description of empathy.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.1 | Mit dieser allgemeinen Herausstellung des Wesens „Einfühlung überhaupt" ist natürlich wenig geleistet, es muß vielmehr jetzt untersucht werden, wie es sich differenziert als Erfahrung von psychophysischen Individuen und ihrem Erleben, von Persönlichkeit usw. Doch schon von den gewonnenen Resultaten aus läßt sich Kritik üben an einigen historischen Theorien über die Erfahrung von fremdem Bewußtsein und an Hand dieser Kritik ist die ausgeführte Analyse noch nach manchen | Of course, this general bringing-out of the essence "empathy in general" accomplishes little. We must now investigate how this essence is differentiated as experience of psychophysical individuals and their experience, of personality, and so on. But the results already reached allow us to criticize some historical theories of the experience of foreign consciousness, and with the help of this criticism the analysis carried out so far can be completed in |

9

[1] Das Durchlaufen der vergangenen Erlebnisse stellt freilich zumeist ein „Abrégé" des ursprünglichen Erlebnisverlaufs dar (in wenigen Minuten vermögen wir die Ereignisse von Jahren zu rekapitulieren) — ein Phänomen, das eine eigene Untersuchung verdiente.

[1] Admittedly, running through past lived experiences mostly yields an "abrégé" [abridgment] of the original course of lived experience (in a few minutes we can recapitulate the events of years)—a phenomenon that would deserve an investigation of its own.

10

[2] Zum Begriff der Neutralisierung vgl. Husserls „Ideen" S. 222 ff.

[2] On the concept of neutralization, cf. Husserl's "Ideas," p. 222 ff.

12

[3] Daß die „Objektivitation" des eingefühlten Erlebens, das sich im Kontrast zu meinem eigenen Erleben abhebt, zur Auffassung des fremden Erlebens gehört, ist mehrfach betont worden, z. B. von Dessoir (Beiträge S. 477). Wenn andererseits Lange (Wesen der Kunst S. 139 ff.) einen Unterschied macht zwischen der „subjektiven Bewegungsillusion", der Bewegung, die wir angesichts eines Objekts auszuführen meinen, und der „objektiven", der Bewegung, die wir dem Objekt zuschreiben (etwa einen dargestellten Reiter), so sind das nicht zwei Betrachtungsweisen, die gar nichts miteinander zu tun haben und auf die man ganz entgegengesetzte Theorien (Einfühlungs- und Illusionsästhetik) aufbauen könnte, sondern die beiden beschriebenen Stadien bzw. Vollzugsformen der Einfühlung.

[3] It has been emphasized several times, for example by Dessoir (Beiträge, p. 477), that the "objectivation" of the empathized experiencing, which stands out in contrast to my own experiencing, belongs to the apprehension of foreign experience. When, on the other hand, Lange (Wesen der Kunst, p. 139 ff.) distinguishes between the "subjective illusion of movement," the movement we believe we are performing when faced with an object, and the "objective" illusion, the movement we ascribe to the object (a depicted rider, for instance), these are not two ways of looking at things that have nothing whatever to do with each other, on which one could build quite opposite theories (the aesthetics of empathy and the aesthetics of illusion). They are the two stages, or forms of enactment, of empathy that we have described.[11]

11 Max Dessoir (1867–1947) and Konrad Lange (1855–1921) were German aestheticians; Lange's *Das Wesen der Kunst* (1901) based aesthetic pleasure on "conscious self-deception," or illusion.

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| | Richtungen zu vervollständigen. Die Beschreibung, die *Lipps* von dem Einfühlungserlebnis gibt (von der kausal-genetischen Hypothese über den Hergang der Einfühlung — der Theorie der inneren Nachahmung —, die bei ihm fast überall mit der reinen Beschreibung verquickt ist, sehen wir ab), stimmt in vielen Punkten mit der unsern überein. | several directions. The description *Lipps* gives of the lived experience of empathy agrees with ours on many points. (We leave aside his causal-genetic hypothesis about how empathy comes about—the theory of inner imitation—which in his work is almost everywhere mixed up with pure description.) |
| | Er führt seine Untersuchung allerdings nicht in reiner Allgemeinheit, sondern hält sich an das Beispiel des psychophysischen Individuums und den Fall der „Symbolgegebenheit", aber die Resultate, die er dabei erzielt, sind doch zum Teil zu verallgemeinern. | He does not, to be sure, conduct his investigation in pure generality. He keeps to the example of the psychophysical individual and to the case of "symbolic givenness." But the results he reaches can in part be generalized. |

### A) POINTS OF AGREEMENT

*Lipps's "inner participation" and the "character of demand" agree with Stein's account.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.2 | Er schildert die Einfühlung als ein „inneres Mitmachen" der fremden Erlebnisse, was wohl der von uns geschilderten höheren Vollzugsstufe der Einfühlung — wo wir „bei" dem fremden Subjekt und mit ihm seinem Objekt zugewendet sind — gleichkommt. Er betont die Objektivität oder den ‚Forderungscharakter' der Einfühlung und drückt dasselbe damit aus wie wir, wenn wir sie als eine Art erfahrender Akte bezeichnen. Er weist ferner auf die Verwandtschaft der Einfühlung mit Erinnerung und Erwartung hin. Dabei kommen wir aber gleich an einen Punkt, wo sich unsere Wege scheiden. | He describes empathy as an "inner participation" in foreign lived experiences. This probably amounts to what we described as the higher level of enactment of empathy, where we are "with" the foreign subject and, with it, turned toward its object. He stresses the objectivity, or the 'character of demand,' of empathy, and in doing so he expresses the same thing as we do when we call it a kind of experiencing act. He also points to the kinship of empathy with memory and expectation. But here we come at once to a point where our paths part. |

### B) THE TENDENCY TO FULL EXPERIENCING

*Against Lipps, a remembered or empathized experience never becomes one's own primordial experience.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.3 | Er spricht davon, daß jedes Erlebnis, von dem ich weiß — das erinnerte und erwartete wie das eingefühlte —, dazu „tendiert", ein voll erlebtes zu werden, und es auch wird, wenn sich ihm in mir nichts widersetzt, womit zugleich das Ich, das bisher Objekt war, sei es das vergangene oder künftige eigene oder das fremde Ich, zum erlebten wird. Und dieses volle Erleben des fremden Erlebnisses nennt er ebenfalls Einfühlung, ja er sieht darin erst die volle Einfühlung, wozu jene andere die unvollkommene Vorstufe ist. | He says that every lived experience I know of—the remembered and the expected as well as the empathized—"tends" to become a fully lived one, and does become so if nothing in me resists it. At the same time, the I that was hitherto an object, whether it is my own past or future I or the foreign I, becomes the experienced I. And he likewise calls this full experiencing of the foreign lived experience empathy. Indeed, he sees full empathy only in this, and regards the other as its imperfect preliminary stage. |
| | Mit unserer Auffassung stimmt überein, daß in jener zweiten Form der Erinnerung, Erwartung, Einfühlung das Subjekt des erinnerten, erwarteten, eingefühlten Erlebnisses nicht im eigentlichen Sinne Objekt ist, aber | It agrees with our view that in that second form of memory, expectation, and empathy, the subject of the remembered, expected, or empathized lived experience is not an object in the proper sense. |

GERMAN

wir bestreiten, daß volle Deckung mit dem erinnernden, erwartenden, einfühlenden Ich eintritt, daß beide eins werden. Lipps verwechselt das Hineingezogenwerden in das zunächst objektiv gegebene Erlebnis und das Erfüllen der implizierten Tendenzen mit dem Übergang von nicht-originärem zu originärem Erleben. Eine Erinnerung ist voll erfüllt und ausgewiesen, wenn man allen Explikationstendenzen nachgegangen ist und die Erlebniskontinuität bis zur Gegenwart hergestellt hat. Damit ist aber nicht das erinnerte zu einem originären Erlebnis geworden. Von der erinnerten Stellungnahme ist die gegenwärtige Stellungnahme zu dem erinnerten Tatbestande völlig unabhängig.

Ich kann mich einer Wahrnehmung erinnern und jetzt überzeugt sein, daß ich damals einer Täuschung unterlag. Ich kann mich meines Unbehagens in einer peinlichen Situation erinnern und mich jetzt köstlich über diese Situation amüsieren. Die Erinnerung ist in diesem Falle nicht unvollkommener, als wenn ich wieder dieselbe Stellungnahme vollziehe wie damals. Wir geben zu, daß ein Umspringen vom erinnerten, erwarteten, eingefühlten zum eigenen originären Erlebnis möglich ist — aber wir bestreiten, daß nach der Erfüllung jener Tendenz noch Erinnerung, Erwartung, Einfühlung vorliegt. Betrachten wir den Fall näher. Ich vergegenwärtige mir lebhaft eine vergangene Freude, z. B. über ein bestandenes Examen, ich versetze mich in sie hinein, d. h.

ich wende mich in ihr dem erfreulichen Ereignis zu, male es mir in all seiner Erfreulichkeit *aus* — und plötzlich bemerke ich, daß ich, das originäre sich erinnernde Ich voller Freude bin; ich erinnere mich an das freudige Ereignis und habe an dem erinnerten Ereignis originäre Freude — aber die erinnerte Freude und das erinnerte Ich sind verschwunden oder bestehen höchstens neben der originären Freude und dem originären Ich fort. Diese originäre Freude an vergangenen Ereignissen ist natürlich auch direkt durch bloße Vergegenwärtigung des Ereignisses möglich, ohne daß ich mich der damaligen Freude erinnere und ohne daß erst der Übergang vom erinnerten zum originären Erlebnis statthat.

Es besteht schließlich die Möglichkeit, daß ich an der vergangenen originäre Freude habe, wobei gerade der Unterschied beider besonders deutlich hervortritt. Nun das parallele Einfühlungserlebnis: Mein Freund tritt freudestrahlend zu mir herein und erzählt mir, daß er

ENGLISH

But we deny that full coincidence with the remembering, expecting, or empathizing I takes place, that the two become one. Lipps confuses two things: being drawn into the lived experience that was first given as an object, and fulfilling the tendencies implied in it, on the one hand, and the transition from non-primordial to primordial experiencing, on the other. A memory is completely fulfilled and verified when one has followed up all the tendencies to explication and has established the continuity of lived experience up to the present. But this does not turn the remembered lived experience into a primordial one. My present stance toward the remembered state of affairs is completely independent of the remembered stance.

I can remember a perception and now be convinced that I was deceived at the time. I can remember my discomfort in an embarrassing situation and now be highly amused by that situation. In this case the memory is no less complete than if I took the same stance again as I did then. We grant that a switch from the remembered, expected, or empathized lived experience to one's own primordial lived experience is possible. But we deny that memory, expectation, or empathy is still present once that tendency has been fulfilled. Let us look at the case more closely. I vividly presentify a past joy, say over an examination I passed. I transpose myself into it, that is,

in it I turn toward the joyful event and *fill out* the picture of it for myself in all its gladness—and suddenly I notice that I, the primordial remembering I, am full of joy. I remember the joyful event and take primordial joy in the remembered event—but the remembered joy and the remembered I have vanished, or at most persist alongside the primordial joy and the primordial I. This primordial joy in past events is of course also possible directly, through the mere presentification of the event, without my remembering the joy I felt then and without first passing from the remembered to the primordial lived experience.

Finally, there is the possibility that I take primordial joy in the past joy, and here the difference between the two stands out especially clearly. Now the parallel lived experience of empathy: my friend comes in to me beaming with joy and tells

GERMAN

sein Examen bestanden hat. Einfühlend erfasse ich seine Freude und indem ich mich in sie hineinversetze, erfasse ich die Erfreulichkeit des Ereignisses und habe nun selbst originäre Freude daran. Auch diese Freude ist möglich, ohne daß

ich erst die Freude des andern erfasse: tritt der Examenskandidat in den gespannt harrenden Familienkreis und teilt das erfreuliche Resultat mit, so wird man sich zunächst originär an diesem Ergebnis freuen und erst, wenn man sich selbst „genug gefreut“ hat, wird man sich seiner Freude und eventuell — die dritte Möglichkeit — an seiner Freude freuen[1], wodurch uns aber seine Freude gegeben ist, das ist weder die originäre Freude an dem Ereignis, noch die originäre Freude an seiner Freude, sondern jener nicht-originäre Akt, den wir früher als Einfühlung bezeichneten und näher beschrieben haben.

Setzen wir uns dagegen in der früher bei der Erinnerung beschriebenen Weise an die Stelle des fremden Ich, indem wir es verdrängen und uns mit seiner Situation umgeben, so gelangen wir zu einem dieser Situation „entsprechenden“ Erlebnis und indem wir dann dem fremden Ich seine Stelle wieder einräumen und ihm jenes Erlebnis zuschreiben, zu einem Wissen um sein Erleben. (Nach Adam *Smith* ist dies die Art der Gegebenheit von fremdem Erleben.) Dies Verfahren kann ergänzend eintreten, wenn die Einfühlung versagt, ist aber nicht selbst Erfahrung. Dieses Surrogat der Einfühlung könnte man wohl den „Annahmen“ zurechnen, nicht aber — wie *Meinong* will[2] — die Einfühlung selbst.

Und soll Einfühlung den von uns streng definierten Sinn: Erfahrung von fremdem Bewußtsein haben, dann ist nur das nicht-originäre Erlebnis, das ein originäres bekundet, Einfühlung, das originäre aber wie das „angenommene“ nicht.

1516

ENGLISH

me that he has passed his examination. Empathizing, I grasp his joy, and by transposing myself into it, I grasp the gladness of the event and now take primordial joy in it myself. This joy too is possible without my

first grasping the other's joy. When the examination candidate comes into the family circle, who have been waiting in suspense, and announces the happy result, they will first rejoice primordially in this result. Only when they have themselves "rejoiced enough" will they turn to his joy and perhaps—the third possibility—rejoice in his joy.[1] But what gives us his joy is neither the primordial joy in the event nor the primordial joy in his joy. It is that non-primordial act which we earlier called empathy and described in detail.

Suppose, on the other hand, that we put ourselves in the place of the foreign I in the way described earlier for memory, by displacing it and surrounding ourselves with its situation. We then arrive at a lived experience "corresponding" to this situation. And when we then give the foreign I back its place and ascribe that lived experience to it, we arrive at a knowledge of its experience. (According to Adam *Smith*, this is how foreign experience is given.) This procedure can step in as a supplement where empathy fails, but it is not itself experience. This surrogate for empathy could well be counted among the "assumptions," but empathy itself could not, as *Meinong* would have it.[2][13]

And if empathy is to have the sense we have strictly defined—experience of foreign consciousness—then only the non-primordial lived experience that makes a primordial one known is empathy; neither the primordial nor the "assumed" lived experience is.

13 Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* (1759) explains sympathy as imagining ourselves in the other's situation; Alexius Meinong (1853–1920) treated empathy as a form of "assumption" in his *Über Annahmen* (On Assumptions, 1902).
14 Bernhard Groethuysen (1880–1946), a student of Dilthey, published a study of sympathy, "Das Mitgefühl," in 1904.

### C) EMPATHY AND FEELING-WITH

*Feeling-with is my own joy over what the other rejoices in, distinct from grasping his joy.*

15

[1] Solche Gefühle, die sich auf Gefühle anderer beziehen, hat Groethuysen als „Mitgefühl“ bezeichnet. (Das Mitgefühl S. 233). Davon ist unser „Mitfühlen“, das nicht auf die fremden Gefühle, sondern auf ihr Korrelat gerichtet ist, streng zu scheiden; mitfühlend freue ich mich nicht über die Freude des andern, sondern über das, worüber er sich freut.

[1] Groethuysen has called such feelings, which relate to the feelings of others, “sympathy” (Das Mitgefühl, p. 233). Our “feeling-with,” which is directed not at the foreign feelings but at their correlate, must be strictly distinguished from this. In feeling-with, I do not rejoice over the other’s joy, but over what he rejoices over.[14]

16

[2] Über Annahmen S. 233 ff.

[2] Über Annahmen [On Assumptions], p. 233 ff.

18 Max Scheler (1874–1928), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (1913); his *Nachfühlen*, “feeling-after,” is the grasping of another’s feeling without sharing it.

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.4 | Besteht neben der originären Freude an dem freudigen Ereignis die Einfühlung — d. h. das Erfassen der Freude des anderen — fort und ist ferner das Ereignis als eigentlich für ihn erfreulich bewußt (eventuell kann es auch für mich erfreulich sein, z. B. | Suppose the empathy—that is, the grasping of the other's joy—persists alongside the primordial joy in the joyful event, and suppose further that I am conscious of the event as joyful properly for him (it may also be joyful for me, for example |
| | wenn jenes bestandene Examen Vorbedingung für eine gemeinsame Reise ist und ich mich an ihm als Mittelwert freue), so können wir den betreffenden originären Akt als Mitfreude oder allgemeiner *Mitfühlen* bezeichnen.[1] Mitgefühlte und eingefühlte Freude brauchen keineswegs dem Gehalt nach dieselbe zu sein (der Qualität nach sind sie es ja nicht, da die eine originäres, die andere nicht-originäres Erlebnis ist): die Freude des Nächstbeteiligten wird im allgemeinen intensiver sein als die Mitfreude der andern, meist auch andauernder; es ist aber auch möglich, daß die Mitfreude der anderen intensiver ist — sei es, daß sie ihrer Natur nach intensiverer Gefühle fähig sind als er, sei es, daß sie „Altruisten" sind, denen „Werte für andere" eo ipso mehr bedeuten als „Werte für sie selbst", sei es schließlich, daß jenes Ereignis durch den andern unbekannte Umstände an Wert verloren hat. | if his passing the examination is a precondition for a journey we will take together, and I rejoice in it for its value as a means). Then we can call the primordial act in question joy-with or, more generally, *feeling-with*.[1] Joy felt-with and empathized joy need by no means be the same in content (in quality they are, of course, not the same, since one is a primordial and the other a non-primordial lived experience). The joy of the person most closely concerned will in general be more intense than the joy-with of the others, and usually more lasting too. But it is also possible for the joy-with of the others to be more intense—perhaps because they are by nature capable of more intense feelings than he is; perhaps because they are "altruists," for whom "values for others" eo ipso [by that very fact] mean more than "values for themselves"; or perhaps, finally, because the event has lost value through circumstances unknown to him.[17] |
| | Die Einfühlungsfreude dagegen ist ihrer Prätention nach jedenfalls und in dem idealen Falle (wo keinerlei Täuschung statthat) tatsächlich in jeder Beziehung der erfaßten Freude gleich, hat denselben Gehalt und nur einen anderen Gegebenheitsmodus. | The joy of empathy, by contrast, is in any case by its claim—and in the ideal case (where no deception occurs) in fact—equal in every respect to the joy grasped. It has the same content and only a different mode of givenness. |

19

## D) NEGATIVE EMPATHY

*Lipps's "negative empathy" is a general conflict between competing acts, not something peculiar to empathy.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.5 | *Lipps* hat das beschriebene originäre Erlebnis, das sich an das eingefühlte anschließen kann, volle positive Einfühlung genannt und ihr eine negative Einfühlung gegenübergestellt: den Fall, in dem sich jene Tendenz des Einfühlungserlebnisses in eigenes originäres Erleben überzugehen, nicht verwirklichen kann, weil sich ihr „etwas in mir" widersetzt, ein augenblickliches eigenes | *Lipps* called the primordial lived experience we have described, which can follow on the empathized one, full positive empathy. He set against it a negative empathy: the case in which that tendency of the lived experience of empathy to pass over into one's own primordial experiencing cannot be realized, because "something in me" resists it—a |

17 *Mitfühlen*, rendered "feeling-with," is sympathy in the strict sense: a feeling directed at what the other is glad or sad about, not at the other's feeling.

19

[1] Dieselbe Auffassung über das Verstehen von Ein- (oder, wie er sagt, Nach-)fühlen und Mitfühlen s. *Scheler* „Sympathiegefühle" S. 4f.

[1] For the same view of how empathizing (or, as he says, feeling-after) and feeling-with are to be understood, see *Scheler*, "Sympathiegefühle," p. 4 f.[18]

GERMAN

Erlebnis oder die Art meiner Persönlichkeit. Wir wollen auch dies näher untersuchen, und zwar wiederum in reiner Allgemeinheit, in der „Persönlichkeit“ sowie ein qualitativ ausgestaltetes Gegenwarts-Ich Transzendenzen sind, die selbst der Ausschaltung unterliegen und nur als Phänomene für uns in Betracht kommen.

Nehmen wir folgenden Fall an: ich bin in dem Augenblick, wo mein Freund mir die freudige Mitteilung macht, ganz erfüllt von der Trauer um einen Verlust, und diese Trauer läßt ein Mitfühlen der Freude, die ich einfühlend erfasse, nicht aufkommen; es entsteht ein Widerstreit (und dies wiederum nicht real, sondern phänomenal verstanden), und zwar sind hier zwei Stufen zu unterscheiden: das Ich, das ganz in der Trauer lebt, hat vielleicht zunächst jenes Einfühlungserlebnis als „Hintergrunderlebnis“ — vergleichbar den peripheren Teilen des Gesichtsfeldes, die gesehen und doch nicht in vollem Sinne intentionale Objekte, Gegenstände der aktuellen Zuwendung sind — und es fühlt sich nun gleichsam nach zwei Seiten gezogen, in dem beide Erlebnisse „cogito“ im spezifischen Sinne — d. h.

Akte, in denen das Ich lebt und sich auf das Objekt richtet — zu sein beanspruchen, es in sich hineinzuziehen suchen, und eben darin besteht das Erlebnis der Zwiespältigkeit. Zunächst also zwischen dem eigenen aktuellen und dem Einfühlungserlebnis. Und es ist weiter möglich, daß das Ich hineingezogen wird in das Einfühlungserlebnis, daß es sich in ihm dem erfreulichen Objekt zuwendet, daß aber zugleich jener andere Zug nicht aufhört und eine aktuelle Freude nicht aufkommen kann. In beiden Fällen scheint es sich mir aber um keine spezifische Eigentümlichkeit des Ein- bzw. Mitfühlens zu handeln, sondern um eine der typischen Formen des Übergangs von einem „cogito“ zum andern überhaupt.

Solcher Übergänge gibt es mannigfache: ein cogito kann sich vollausleben, und ich kann dann „ganz von selbst“ in ein anderes hinübergleiten. Es kann ferner, während ich im einen lebe, ein anderes auftauchen und mich in sich hineinziehen, ohne auf Widerstand zu stoßen. Die in dem noch nicht fertig vollzogenen cogito implizierten Tendenzen können schließlich dem Übergang zu einem neuen cogito hemmend entgegentreten: und alles das ist beim Wahrnehmen, Erinnern, bei theoretischen Überlegungen usw. ebenso gut möglich wie beim Einfühlen.

ENGLISH

momentary lived experience of my own, or the kind of personality I have. We want to investigate this more closely too, and again in pure generality. In this generality, “personality,” like a qualitatively developed present I, is a transcendence; it is itself subject to the exclusion and comes into consideration for us only as a phenomenon.

Let us suppose the following case. At the moment when my friend gives me the happy news, I am wholly filled with grief over a loss, and this grief does not allow a feeling-with of the joy I grasp empathically to arise. A conflict arises (and this, again, is to be understood not as real but as phenomenal). Two stages must be distinguished here. The I that lives wholly in its grief perhaps at first has that lived experience of empathy as a “background experience”—comparable to the peripheral parts of the visual field, which are seen and yet are not intentional objects in the full sense, objects we are actually turned toward. And the I now feels pulled, as it were, in two directions, since both lived experiences claim to be a “cogito” in the specific sense—that is,

acts in which the I lives and directs itself to the object—and try to draw the I into themselves. The experience of being torn consists in precisely this. At first, then, the conflict is between one’s own actual lived experience and the lived experience of empathy. It is further possible for the I to be drawn into the lived experience of empathy and to turn, in it, toward the joyful object, while at the same time that other pull does not cease and no actual joy can arise. In both cases, however, it seems to me that we are dealing not with a specific peculiarity of empathizing or of feeling-with, but with one of the typical forms of transition from one “cogito” to another in general.

There are many kinds of such transition. A cogito can live itself out fully, and I can then glide over “quite of my own accord” into another. Again, while I am living in one cogito, another can emerge and draw me into itself without meeting resistance. Finally, the tendencies implied in a cogito not yet fully carried out can oppose and inhibit the transition to a new cogito. And all this is just as possible in perceiving, remembering, theoretical reflection, and so on, as in empathizing.

## E) EMPATHY AND THE FEELING OF ONENESS

*I am not one with the acrobat I watch; a "we" arises through empathy, not instead of it.*

GERMAN

2.3.6 Auch jene schon früher abgelehnte Einheit des eigenen und des fremden Ich in der Einfühlung möchte ich noch etwas näher untersuchen. Solange die Einfühlung volle Einfühlung ist — heißt es bei Lipps — (d. h. eben das, was wir nicht mehr als Einfühlung anerkennen können), ist keine Scheidung des eigenen und des fremden Ich vorhanden, sondern beide sind eins: ich bin zum Beispiel eins mit dem Akrobaten, dessen Bewegungen ich betrachtend innerlich mitmache. Erst indem ich aus der vollen Einfühlung heraustrete und auf mein ‚reales Ich' reflektiere, tritt die Scheidung ein, erscheinen die nicht aus mir kommenden Erlebnisse als „dem andern" zugehörig und in seinen Bewegungen liegend.

Wäre diese Beschreibung zutreffend, so wäre eigentlich der Unterschied von fremdem und eigenem Erleben sowie fremdem und eigenem Ich aufgehoben, er käme erst zustande durch die Gebundenheit an verschiedene „reale Iche", d. h. psychophysische Individuen. Wobei völlig unverständlich bliebe, was meinen Leib zu meinem und den fremden zum fremden macht, da ich ja ‚im' einen wie im andern in gleicher Weise lebe, die Bewegungen des einen wie des andern in gleicher Weise erlebe. Aber jene Behauptung widerlegt sich nicht nur durch ihre Konsequenzen, sondern ist eine evident falsche Beschreibung. Ich bin nicht eins mit dem Akrobaten, sondern nur ‚bei' ihm, ich führe seine Bewegung nicht wirklich aus, sondern nur — quasi —, d. h.

nicht allein, daß ich die Bewegungen nicht äußerlich ausführe, was ja auch *Lipps* betont, sondern daß auch das, was „innerlich" den Bewegungen des Leibes korrespondiert — das Erlebnis des „ich bewege" —, bei mir kein originäres, sondern ein nicht-originäres ist. Und in diesen nicht-originären Bewegungen fühle ich mich geführt, geleitet von seinen Bewegungen, deren Originarität sich in meinen nicht-originären bekundet und die nur in ihnen für mich da sind (wieder als erlebte verstanden, da die reine Körperbewegung ja auch äußerlich wahrgenommen ist). Originarität kommt jeder Bewegung zu, die der Zuschauer macht, z. B. indem er sein heruntergefallenes Programm aufhebt, obwohl er

ENGLISH

I would also like to examine a little more closely that unity of one's own I and the foreign I in empathy which we have already rejected. As long as empathy is full empathy, Lipps says (that is, precisely what we can no longer recognize as empathy), there is no separation between one's own I and the foreign I; the two are one. I am, for example, one with the acrobat whose movements I inwardly go through with him as I watch. Only when I step out of full empathy and reflect on my 'real I' does the separation occur. Then the lived experiences that do not come from me appear as belonging to "the other" and as lying in his movements.[20]

If this description were accurate, the difference between foreign and one's own experiencing, and between the foreign and one's own I, would really be abolished. It would arise only through being bound to different "real I's," that is, psychophysical individuals. And it would remain completely unintelligible what makes my living body mine and the foreign living body foreign, since I live 'in' the one just as I do in the other and experience the movements of the one just as I do those of the other. But this claim is not only refuted by its consequences; it is an evidently false description. I am not one with the acrobat, but only 'with' him. I do not really perform his movement, but only quasi-perform it—that is,

not only do I not perform the movements outwardly, which *Lipps* too stresses; what corresponds "inwardly" to the movements of the living body—the lived experience of "I move"—is in me not a primordial but a non-primordial one. And in these non-primordial movements I feel myself led, guided by his movements, whose primordiality makes itself known in my non-primordial ones and which are there for me only in them (again understood as experienced movements, since the mere movement of the physical body is also perceived outwardly). Primordiality belongs to every movement that the spectator makes—for example,

20 *Einsfühlen* / *Einsfühlung*, rendered "feeling-one" / "feeling of oneness," plays on *Einfühlung*: it names the merging of one's own I with the other's that Lipps claimed for full empathy.

GERMAN

vielleicht gar nichts davon „weiß“, weil er ganz in der Einfühlung lebt.

Reflektiert er aber im einen wie im andern Falle (wozu nötig ist, daß sein Ich den Übergang vom einen zum andern cogito vollzieht), so findet er im einen Falle originäre, im andern nicht-originäre Gegebenheit, und nicht schlichte Nicht-Originarität, sondern Nicht-Originarität, in der sich fremde Originarität bekundet. Was *Lipps* zu seiner Beschreibung verführte, war die Verwechslung der Selbstvergessenheit, mit der ich mich jedem Objekt hingeben kann, mit einem Aufgehen des Ich im Objekt. Einfühlung ist also nicht Eins-Fühlung, wenn man diese im strengen Sinne faßt. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß es so etwas wie Einsfühlen überhaupt nicht gibt. Greifen wir zurück auf jenes Mitfühlen mit fremdem Erleben.

Wir hatten gesagt, daß das Ich im Miterleben dem Objekt des fremden Erlebens zugewendet ist, daß es zugleich einfühlend das fremde Erleben präsent hat und daß sich einfühlender und mitfühlender Akt ihrem Gehalt nach nicht zu decken brauchen. Wir können diesen Fall nun etwas modifizieren: ein Extrablatt meldet, die Festung ist gefallen — und uns alle, die wir es hören, erfaßt eine Begeisterung, eine Freude, ein Jubel. Wir alle fühlen ‚dasselbe‘ Gefühl. Sind hier die Schranken gefallen, die ein Ich vom andern trennen, hat es sich von seinem monadischen Charakter befreit? Doch nicht so ganz! Ich fühle meine Freude und einfühlend erfasse ich die der andern und sehe: es ist dieselbe.

Und indem ich das sehe, scheint jener Nichtoriginaritätscharakter der fremden Freude zu schwinden, Zug um Zug deckt sich ja jene schemenhafte Freude mit meiner leibhaftlebendigen, und gerade so lebendig wie ich die meine, fühlen sie die ihre; was sie fühlen, habe ich jetzt anschaulich vor mir.

Leib und Leben gewinnt es an meinem Fühlen, und aus dem „Ich“ und „Du“ erhebt sich das „Wir“ als ein Subjekt höherer Stufe.[1] Und auch diese andere ist möglich: wohl freuen wir uns über dasselbe Ereignis, aber noch ist es nicht ganz dieselbe Freude, die uns erfüllt, dem andern hat sich vielleicht das Erfreuliche reicher erschlossen, einfühlend erfasse ich diesen Unterschied, einfühlend gelange ich zu den „Seiten“ des Erfreulichen, die meiner eigenen Freude verschlossen blieben, und nun entzündet sich meine Freude daran, und nun erst tritt volle Deckung mit der eingefühlten ein. Gleiches mag den

ENGLISH

when he picks up the program he has dropped—even though he may not “know” anything about it because he is living entirely in empathy.

But if he reflects in each case (which requires his I to carry out the transition from the one cogito to the other), he finds primordial givenness in the one case and non-primordial givenness in the other—and not simple non-primordiality, but a non-primordiality in which a foreign primordiality makes itself known. What misled *Lipps* into his description was a confusion: he took the self-forgetfulness with which I can give myself over to any object for an absorption of the I into the object. Empathy, then, is not a feeling of oneness, if this is taken in the strict sense. But this does not yet mean that there is no such thing as feeling-one at all. Let us go back to that feeling-with with foreign experience.

We said that in experiencing-with, the I is turned toward the object of the foreign experience; that at the same time it has the foreign experience present to it through empathy; and that the empathizing act and the act of feeling-with need not coincide in content. We can now modify this case a little. A special edition of the newspaper reports that the fortress has fallen—and all of us who hear it are seized by enthusiasm, joy, jubilation. We all feel ‘the same’ feeling. Have the barriers that separate one I from another fallen here? Has the I freed itself from its monadic character? Not entirely! I feel my joy, and empathizing I grasp the joy of the others and see: it is the same.

And as I see this, that character of non-primordiality of the foreign joy seems to vanish. Feature by feature, after all, that shadowy joy coincides with my own joy, alive in person; and they feel theirs just as vividly as I feel mine. What they feel, I now have intuitively before me.

It takes on body and life in my feeling, and out of the “I” and the “you” rises the “we,” as a subject of a higher level.[1] And this other possibility also exists. We do rejoice over the same event, but it is not yet quite the same joy that fills us. The joyful event has perhaps disclosed itself more richly to the other. Empathizing, I grasp this difference; empathizing, I reach the “sides” of what is joyful that remained closed to my own joy. Now my joy is kindled by them, and only now does full coincidence with the empathized joy occur. The same

GERMAN

andern widerfahren und so bereichern wir einfühlend unser Fühlen, und „wir“ fühlen nun eine andere Freude als ‚ich‘ und „du“ und „er“ in Isolierung.

Aber „ich“ und „du“ und ‚er‘ bleiben im „wir“ erhalten, kein „Ich“, sondern ein „Wir“ ist das Subjekt des Einsfühlens. Und nicht durch das Einsfühlen erfahren wir von andern, sondern durch das Einfühlen, durch Einfühlung wird Einsfühlung und Bereicherung des eigenen Erlebens möglich.

ENGLISH

may happen to the others, and so, empathizing, we enrich our feeling, and “we” now feel a different joy from the one that ‘I’ and “you” and “he” feel in isolation.

But “I” and “you” and ‘he’ are preserved in the “we.” The subject of feeling-one is not an “I” but a “we.” And it is not through feeling-one that we learn of others, but through empathizing. Through empathy, the feeling of oneness and the enrichment of one’s own experiencing become possible.

21

## F) THE ITERABILITY OF EMPATHY: REFLEXIVE SYMPATHY

*Empathy can be iterated, and when it returns to me it is Lipps’s “reflexive sympathy.”*

GERMAN

2.3.7 Noch einen Zug aus der *Lippsschen* Deskription möchte ich hervorheben: das, was er als „reflexive Sympathie“ bezeichnet und was ich Iterierbarkeit der Einfühlung, genauer gesprochen einen besonderen Fall der Iterierbarkeit nennen möchte. Diese Eigenschaft teilt die Einfühlung mit vielen Arten von Akten: es gibt nicht nur eine Reflexion, sondern auch eine Reflexion auf die Reflexion usw. als ideale Möglichkeit in inf., ebenso ein Wollen des Wollens, ein Gefallen am Gefallen usw. Iterierbar sind desgleichen alle Vergegenwärtigungen: ich kann mich einer Erinnerung erinnern, eine Erwartung erwarten, eine Phantasie phantasieren. Und so kann ich auch Einfühlungen einfühlen, d. h. unter den Akten eines andern, die ich einfühlend erfasse, können auch Einfühlungsakte sein, in denen der andere Akte eines andern erfaßt.

Dieser ‚andere‘ kann ein dritter sein — oder ich selbst. Im zweiten Fall haben wir „reflexive Sympathie“, mein ursprüngliches Erlebnis kehrt als eingefühltes zu mir zurück. Welche Bedeutung diesem Phänomen im Wechselverkehr der Individuen zukommt, das braucht uns hier, wo es sich uns nur um das allgemeine Wesen der Einfühlung, nicht um ihre Wirkung handelt, nicht zu beschäftigen.

ENGLISH

There is one more feature of *Lipps’s* description that I would like to bring out: what he calls “reflexive sympathy,” and what I would call the iterability of empathy, or more precisely a special case of iterability. Empathy shares this property with many kinds of act. There is not only reflection but also reflection on reflection, and so on, as an ideal possibility in inf. [in infinitum: to infinity]. In the same way there is a willing of willing, a being pleased by being pleased, and so on. All presentifications are likewise iterable: I can remember a memory, expect an expectation, phantasy a phantasy. And so I can also empathize empathies. That is, among the acts of another that I grasp empathically there can also be acts of empathy, in which the other grasps the acts of someone else.

This ‘someone else’ may be a third person—or myself. In the second case we have “reflexive sympathy”: my original lived experience returns to me as an empathized one. What significance this phenomenon has in the interaction between individuals need not concern us here, since we are dealing only with the general essence of empathy, not with its effects.

21

[1] Scheler hebt das Phänomen, daß verschiedene Personen streng dasselbe Gefühl haben können, scharf hervor (Sympathiegefühle S. 9 u. 31) und betont, daß die verschiedenen Subjekte dabei erhalten bleiben; aber er berücksichtigt nicht, daß der einheitliche Akt nicht die Mehrheit der Individuen, sondern die sich aus ihnen konstituierende höhere Einheit zum Subjekt hat.

[1] Scheler sharply emphasizes the phenomenon that different persons can have strictly the same feeling (Sympathiegefühle, pp. 9 and 31), and he stresses that the different subjects are preserved in it. But he does not take into account that the subject of the unitary act is not the plurality of individuals but the higher unity constituted out of them.

## § 4. THE DISPUTE BETWEEN THE REPRESENTATION VIEW AND THE ACTUALITY VIEW

*Stein shows that the question whether empathy merely represents or actually feels is badly posed.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.4.1 | Von unserer Deskription der Einfühlungsakte aus läßt sich vielleicht auch ein Zugang zu der viel diskutierten Frage finden, ob der Einfühlung Vorstellungs- oder Aktualitätscharakter zukomme. Schon *Geiger* betont, daß diese Frage keine eindeutige ist, sondern daß man hier verschiedene Punkte zu unterscheiden hat[1]: 1. Sind die eingefühlten Erlebnisse originäre oder nicht? 2. Sind die fremden Erlebnisse gegenständlich — als ein mir Gegenüberstehendes — gegeben oder erlebnismäßig? 3. Sind sie anschaulich oder unanschaulich gegeben (und wenn anschaulich, im Charakter der Wahrnehmung oder der Vergegenwärtigung)? Die erste Frage können wir nach den vorangegangenen Erörterungen glatt verneinen. Die zweite Frage kann nach unserer Darstellung der Einfühlung wiederum nicht einfach beantwortet werden. Es liegt im Wesen dieser Akte, eben jene Doppelseitigkeit: eigenes Erleben, in dem sich ein anderes bekundet. | Our description of acts of empathy may perhaps also give us an approach to the much-discussed question whether empathy has the character of representation or of actuality. *Geiger* already stresses that this is not one unambiguous question, and that several points have to be distinguished here:[1] (1) Are the empathized lived experiences primordial or not? (2) Are the foreign lived experiences given as objects—as something standing over against me—or in the manner of lived experience? (3) Are they given intuitively or non-intuitively (and if intuitively, with the character of perception or of presentification)? After the preceding discussions we can answer the first question with a flat no. The second question, on our account of empathy, again cannot simply be answered. It lies in the essence of these acts to have precisely that two-sidedness: an experiencing of my own in which another's experiencing announces itself.[22] |
| | Und es sind jene verschiedenen Vollzugsstufen möglich: Richtung auf das fremde Erlebnis und sich geleitet fühlen durch das fremde Erlebnis, Einlösen des zunächst vag Gemeinten in einfühlender Explikation. Im zweiten Falle kann man von Gegenständlichkeit im prägnanten Sinne nicht sprechen, obwohl das fremde Erlebnis doch für mich „da ist". Die dritte Frage erfordert ebenfalls ein etwas näheres Eingehen. Wir hatten bereits gesehen, was die Einfühlung von der Wahrnehmung unterscheidet und was sie mit ihr teilt. Die Wahrnehmung hat ihr Objekt in leibhafter Gegebenheit vor sich — die Einfühlung nicht; aber beide haben ihr Objekt selbst da, treffen es direkt an der Stelle, wo es hingehört, wo es im Seinszusammenhang verankert ist, ohne es sich durch einen Repräsentanten nahe bringen zu müssen. | And those different levels of enactment are possible: being directed toward the foreign lived experience, and feeling oneself led by it, redeeming in empathic explication what was at first only vaguely meant. In the second case one cannot speak of objecthood in the strict sense, although the foreign lived experience is nonetheless "there" for me. The third question also calls for somewhat closer treatment. We have already seen what distinguishes empathy from perception and what it shares with it. Perception has its object before it as given in person—empathy does not. But both have their object itself there; both meet it directly at the place where it belongs, where it is anchored in the context of being, without having to bring it close by means of a representative. |
| | Dieses „Treffen" des Subjekts kommt auch dem bloßen Wissen zu, aber das Wissen erschöpft sich in diesem Treffen, es ist nichts weiter. Es erreicht sein Objekt, aber „hat" es nicht, es steht vor ihm, aber es sieht es nicht, das Wissen ist blind und leer, und es ist kein in sich Ruhendes, sondern weist immer zurück auf irgendwelche erfahrenden, sehenden Akte. Und die Erfahrung, auf | This "meeting" on the subject's part also belongs to mere knowing. But knowing exhausts itself in this meeting; it is nothing more. It reaches its object but does not "have" it; it stands before it but does not see it. Knowing is blind and empty, and it is not something that rests in itself: it always points back to some experiencing, seeing acts. |

22 The dispute was whether empathized feelings are merely represented (vorgestellt) to the empathizer or are actually felt by him.

GERMAN

welche das Wissen um fremdes Erleben zurückweist, heißt Einfühlung. Ich weiß um die Trauer eines anderen, d. h. entweder ich habe diese Trauer einfühlend erfaßt, verweile aber

nicht mehr in diesem „anschauenden“ Akte, sondern begnüge mich jetzt mit dem leeren Wissen, oder ich weiß von dieser Trauer auf Grund einer Mitteilung: dann ist sie mir nicht anschaulich gegeben, wohl aber dem Mitteilenden — ist dies der Trauernde selbst, so ist sie ihm originär gegeben in der Reflexion, ist es ein Dritter, so erfaßt er sie nichtoriginär in der Einfühlung — und von dieser seiner Erfahrung habe ich wiederum Erfahrung, d. h. ich erfasse sie einfühlend. Eine nähere Analyse des Verhältnisses von „Einfühlung“ und „Wissen um fremdes Erleben“ ist wohl an dieser Stelle nicht erforderlich, es genügt, wenn beide gegeneinander begrenzt sind.

Das Ergebnis unserer Diskussion ist: die aufgeworfene Streitfrage war schlecht gestellt, und keine Antwort, die sich auf ihren Boden stellte, konnte darum richtig sein. *Witasek* z. B., der die Vorstellungsansicht besonders energisch vertritt[2], läßt die von uns betonten Unterschiede ganz außer acht und nimmt mit dem Vergegenwärtigungs- zugleich den Gegenstandscharakter der Einfühlung für erwiesen an. Eine weitere Äquivokation von Vorstellung (= intellektuelles im Gegensatz zu emotionalem Erlebnis) läßt ihn zu der absurden Konsequenz gelangen, den eingefühlten Gefühlen den emotionalen Charakter abzustreiten. Dieses Resultat wird allerdings noch durch eine besondere Argumentation begründet: es könne sich bei der Einfühlung nicht um Gefühle handeln, weil die „Gefühlsvoraussetzung“ fehle (das ‚etwas‘, worauf sie sich beziehen könnte).

Die Gefühlsvoraussetzung des Subjekts, das die Gefühle hat, käme für das Subjekt der Einfühlung nur in Betracht, wenn es sich um ein Hineinversetzen handle. Daß es sich darum nicht handeln könne, wird erwiesen — nicht etwa durch eine Analyse des Einfühlungserlebnisses, sondern durch eine logische Erwägung der Deutungsmöglichkeiten, die für den Fall des Hineinversetzens in Betracht kommen: es könnte entweder das Urteil oder die Annahme sein, das einfühlende Subjekt sei mit dem betrachteten Subjekt identisch oder schließlich die Fiktion, daß es sich in

ENGLISH

And the experience to which knowledge of foreign experiencing points back is called empathy. I know of another’s grief: that is, either I have grasped this grief empathically but no longer dwell

in this “intuiting” act and now content myself with empty knowing; or I know of this grief on the basis of a communication. In that case it is not given to me intuitively, though it is given so to the one who communicates it. If that is the grieving person himself, it is given to him primordially in reflection; if it is a third person, he grasps it non-primordially in empathy—and of this experience of his I in turn have experience, that is, I grasp it empathically. A closer analysis of the relation between “empathy” and “knowledge of foreign experiencing” is probably not needed at this point; it is enough that the two have been marked off from each other.

The result of our discussion is this: the disputed question was badly posed, and so no answer that took its stand on the question’s own ground could be right. *Witasek*, for example, who defends the representation view with particular vigor,[2] entirely disregards the differences we have stressed. Along with the presentificational character of empathy, he takes its object character to be proven as well. A further equivocation on “representation” (= intellectual as opposed to emotional lived experience) leads him to the absurd conclusion of denying that empathized feelings have emotional character. This result, to be sure, is also supported by a special argument: empathy cannot be a matter of feelings, because the “feeling-presupposition” (the ‘something’ to which they could refer) is missing.[23]

The feeling-presupposition of the subject who has the feelings would come into consideration for the subject of empathy only if empathy were a matter of transposing oneself into the other. That it cannot be this is proved—not, say, by an analysis of the lived experience of empathy, but by a logical review of the possible interpretations that come into question for the case of self-transposal. It could be either the judgment or the assumption that the empathizing subject is identical with the subject observed, or finally the fiction that it is in

23 Stephan Witasek (1870–1915), Austrian psychologist of the Graz school, wrote on the psychology of aesthetic experience.

GERMAN

seiner Lage befindet. All das läßt sich in der ästhetischen Einfühlung nicht aufweisen — ergo ist sie kein Hineinversetzen.

Leider ist nur die Disjunktion nicht vollständig, und leider fehlt gerade die Möglichkeit, die für den vorliegenden Fall zutrifft: sich in einen anderen versetzen, heißt sein Erleben mitvollziehen, wie wir es beschrieben haben. *Witaseks* Behauptung, Einfühlung sei anschauliches Vorstellen des betreffenden Erlebens, trifft nur für das Stadium zu, in dem die eingefühlten Erlebnisse objektiviert sind, nicht für das Stadium der erfüllenden Explikation. Und für diesen Fall wiederum läßt sich die Frage „Wahrnehmungs- oder vorstellungsmäßig (d. h. nicht-originär) anschaulich?“ nicht beantworten, weil die Einfühlung, wie wir zeigten, keins von beiden im üblichen Sinne ist. Sie lehnt es eben ab, sich in eins der vorhandenen Schubfächer der Psychologie einordnen zu lassen, und will in ihrem Eigenwesen studiert sein.

25 26

ENGLISH

that subject's situation. None of this can be demonstrated in aesthetic empathy—ergo it is not self-transposal.

Unfortunately the disjunction is simply not complete, and unfortunately it lacks precisely the possibility that fits the case at hand: to transpose oneself into another means to co-enact his experiencing, as we have described it. *Witasek's* claim that empathy is the intuitive representing of the experiencing in question holds only for the stage at which the empathized lived experiences are objectified, not for the stage of fulfilling explication. And for this latter case, in turn, the question "Intuitive in the manner of perception or of representation (i.e., non-primordially)?" cannot be answered, because empathy, as we have shown, is neither of the two in the usual sense. It simply refuses to be filed in one of psychology's existing pigeonholes, and demands to be studied in its own essence.

## § 5. GENETIC THEORIES OF HOW FOREIGN CONSCIOUSNESS IS GRASPED

*Stein turns to theories that explain how empathy arises in a psychophysical individual.*

GERMAN

2.5.1 Mit dem Problem des fremden Bewußtseins hat sich die philosophische Forschung, wie wir sahen, schon vielfach auseinandergesetzt. Ihre Frage: Wie erfahren wir fremdes Bewußtsein? hat aber fast immer die Wendung genommen: Wie kommt in einem psychophysischen Individuum die Erfahrung von anderen solchen Individuen zustande? So entstanden die Theorien von der Nachahmung, dem Analogieschluß, der assoziativen Einfühlung.

ENGLISH

Philosophical research, as we have seen, has already grappled with the problem of foreign consciousness in many ways. But its question, How do we experience foreign consciousness?, has almost always taken this turn: How does the experience of other such individuals come about in a psychophysical individual? This gave rise to the theories of imitation, of inference by analogy, and of associative empathy.

25

[1] Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung S. 33 ff.

[1] Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung, pp. 33 ff.[24]

24 Moritz Geiger (1880–1937), Munich phenomenologist, "Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung" ("On the Essence and Meaning of Empathy"), a lecture of 1910 printed in 1911.

26

[2] Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung.

[2] Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung [On the Psychological Analysis of Aesthetic Intuition].

## A) ON THE RELATION OF PHENOMENOLOGY AND PSYCHOLOGY

*Phenomenology asks what empathy is; genetic psychology must presuppose that answer and lead back to it.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 2.5.2 Es dürfte nicht überflüssig sein, das Verhältnis so gearteter Untersuchungen zu der unseren klar zu legen. Unsere Position war: es gibt das Phänomen ‚fremdes Erleben' und korrelativ „Erfahrung von fremdem Erleben". Ob es ein solches fremdes Erleben tatsächlich gibt, ob diese Erfahrung gültige Erfahrung ist, das kann zunächst dahingestellt bleiben. In dem Phänomen haben wir ein Unbezweifelbares, in dem alle Erkenntnis und Gewißheit letztlich verankert sein muß, das wahre Objekt der πρώτη φιλοσοφία. Das Phänomen in seinem reinen Wesen, losgelöst von allen Zufälligkeiten des Erscheinens zu erfassen, ist also die erste Aufgabe, die auf diesem wie auf allen Gebieten zu lösen ist. Was ist fremdes Erleben seiner Gegebenheit nach? Wie sieht Erfahrung von fremdem Erleben aus? | It may not be superfluous to make clear how investigations of this kind relate to ours. Our position was this: there is the phenomenon 'foreign experiencing' and, correlatively, "experience of foreign experiencing." Whether such foreign experiencing actually exists, whether this experience is valid experience, can for the time being be left open. In the phenomenon we have something indubitable, in which all knowledge and certainty must ultimately be anchored: the true object of πρώτη φιλοσοφία [first philosophy]. To grasp the phenomenon in its pure essence, detached from all the contingencies of appearing, is therefore the first task to be solved in this field as in every other. What is foreign experiencing as regards its givenness? What does experience of foreign experiencing look like?[27] |
| Das muß ich wissen, bevor ich fragen kann: wie kommt diese Erfahrung zustande? Daß diese erste Frage von einer genetisch-psychologischen Kausaluntersuchung[1] prinzipiell nicht beantwortet werden kann, ist selbstverständlich, denn diese setzt ja das Sein, dessen Werden sie zu ergründen sucht, schon voraus — seine Essenz wie seine Existenz, sein „Was" wie sein „Daß". Ihr hat also nicht nur die Untersuchung, was Erfahrung von fremdem Erleben ist, sondern auch der Rechtsausweis dieser Erfahrung vorauszugehen, und wenn sie selbst beides zu leisten vermeint, so ist dies als ein durchaus unberechtigter Anspruch strikt abzuweisen. | This I must know before I can ask: how does this experience come about? That the first question cannot in principle be answered by a genetic-psychological causal investigation[1] goes without saying. Such an investigation already presupposes the being whose becoming it seeks to fathom—its essence as well as its existence, its "what" as well as its "that." It must therefore be preceded not only by the investigation of what experience of foreign experiencing is, but also by the establishment of this experience's legitimacy. And if it believes it can accomplish both itself, this claim is wholly unwarranted and must be strictly rejected. |
| Damit ist ihr ihre Daseinsberechtigung keineswegs abgesprochen, ihre Aufgabe ist vielmehr bereits ganz bestimmt und eindeutig formuliert: sie hat zu erforschen, auf welche Weise in einem realen psychophysischen Individuum die Erkenntnis anderer solcher Individuen entsteht. Ist so die Verschiedenheit der Aufgaben, die Phänomenologie und genetische Psychologie für das Problem der Einfühlung zu leisten haben, streng herausgearbeitet, so ist damit noch keineswegs völlige Unabhängigkeit beider voneinander proklamiert. Zwar haben wir bei der Betrachtung der phänomenologischen Methode gesehen, daß keine Wissenschaft überhaupt und keine Tatsachenwissenschaft insbesondere vorausgesetzt | This by no means denies its right to exist. Rather, its task has already been formulated quite definitely and unambiguously: it has to investigate how knowledge of other such individuals arises in a real psychophysical individual. Once the difference between the tasks that phenomenology and genetic psychology have to perform for the problem of empathy has been rigorously worked out, this still by no means proclaims that the two are completely independent of each other. True, in considering the phenomenological method we saw that it presupposes no science whatever, and in particular no factual science; so it is not bound |

27 "First philosophy" is Aristotle's name for the most fundamental science, the study of being as such.

GERMAN

wird, sie ist also auch an kein Resultat der genetischen Psychologie gebunden. Andererseits fällt es ihr nicht ein, in die Rechte der Psychologie einzugreifen, sie maßt sich keine Aussage über den Hergang des Prozesses, den sie untersucht, an.

Indessen ist die Psychologie doch ganz und gar an die Resultate der Phänomenologie gebunden. Was Einfühlung ihrem Wesen nach ist, hat die Phänomenologie zu untersuchen. Dieses allgemeine Wesen der Einfühlung muß überall erhalten bleiben, wo sie sich realisiert. Den Prozeß dieser Realisierung untersucht die genetische Psychologie, sie setzt das Phänomen der Einfühlung voraus — und sie muß, wenn ihre Aufgabe gelöst ist, zu ihm zurückführen. Eine genetische Theorie, die am Ende des von ihr geschilderten Entstehungsprozesses etwas anderes findet als das, dessen Entstehung sie ergründen wollte, ist gerichtet. So haben wir an den Resultaten der phänomenologischen Untersuchung ein Kriterium für die Brauchbarkeit der genetischen Theorien.

ENGLISH

to any result of genetic psychology either. On the other hand, it does not occur to phenomenology to encroach on the rights of psychology: it presumes to make no statement about the course of the process it investigates.

Psychology, however, is entirely bound to the results of phenomenology. What empathy is in its essence is for phenomenology to investigate. This general essence of empathy must be preserved wherever empathy is realized. The process of this realization is investigated by genetic psychology. Genetic psychology presupposes the phenomenon of empathy—and once its task is solved, it must lead back to it. A genetic theory that finds, at the end of the process of origination it describes, something other than what it set out to explain the origin of stands condemned. In the results of the phenomenological investigation, therefore, we have a criterion for the usefulness of genetic theories.

28

## B) THE IMITATION THEORY

*Imitation and emotional contagion yield feelings of my own, not the givenness of another's.*

GERMAN

2.5.3 Wir wollen also nun dazu übergehen, die vorliegenden genetischen Theorien an der Hand unserer Ergebnisse zu prüfen. Die Theorie, mit der *Lipps* die Erfahrung von fremdem Seelenleben zu erklären sucht (sie tritt in seinen Schriften allerdings als Teil der Deskription auf), ist die uns bereits bekannte Lehre von der Nachahmung. Eine gesehene Gebärde weckt in mir den Trieb sie nachzuahmen, ich tue das — wenn nicht äußerlich, so doch „innerlich"; nun habe ich außerdem den Trieb, alle meine Erlebnisse zu äußern und Erlebnis und Äußerung sind so eng miteinander verbunden, daß das Auftreten des einen auch das andere nach sich zieht.

ENGLISH

Let us now proceed, then, to test the existing genetic theories against our results. The theory by which *Lipps* tries to explain the experience of foreign psychic life (in his writings, admittedly, it appears as part of the description) is the doctrine of imitation, which we already know. A gesture that I see arouses in me the drive to imitate it, and I do so—if not outwardly, then "inwardly." Now I also have the drive to express all my lived experiences, and lived experience and expression are so closely bound up with each other that the occurrence of the one brings the other in its train.

28

[1] Unter einer genetisch -psychologischen Untersuchung verstehen wir hier nicht eine Untersuchung der Entwicklungsstufen des seelischen Individuums. Die Beschreibung der Stadien der seelischen Entwicklung (der Typen des Kindes, Jünglings usw.) rechnen wir vielmehr mit zur deskriptiven Psychologie. Die genetische ist uns gleichbedeutend mit kausalerklärender Psychologie. Über ihre Orientierung am exakten naturwissenschaftlichen Kausalbegriff vgl. im folgenden S. 56. In unserem Fall ist zu scheiden zwischen den beiden Fragen: 1. Welches ist der psychologische Mechanismus, der beim Einfühlungserlebnis in Funktion tritt? 2. Wie hat das Individuum im Laufe seiner Entwicklung diesen Mechanismus erworben? In den vorliegenden genetischen Theorien ist beides nicht immer streng geschieden.

[1] By a genetic-psychological investigation we do not mean here an investigation of the developmental stages of the psychic individual. The description of the stages of psychic development (the types of the child, the youth, and so on) we count, rather, as part of descriptive psychology. For us, genetic psychology means the same as causally explanatory psychology. On its orientation toward the exact natural-scientific concept of causality, see below, p. 56. In our case two questions must be distinguished: (1) What is the psychological mechanism that comes into play in the lived experience of empathy? (2) How did the individual acquire this mechanism in the course of its development? In the existing genetic theories the two are not always strictly kept apart.

GERMAN

So wird mit jener Gebärde auch das zugehörige Erlebnis mitgemacht, indem es aber „in“ der fremden Gebärde erlebt wird, erscheint es mir nicht als meines, sondern als das des andern. Wir wollen nicht auf alle Einwände eingehen, die gegen diese Theorie erhoben werden können und mit Recht oder Unrecht schon erhoben worden sind[1]. Wir wollen zur Kritik nur verwenden, was wir uns selbst schon erarbeitet haben. Danach müssen wir sagen: jene Theorie unterscheidet das eigene vom fremden Erleben nur durch die Gebundenheit an verschiedene Leiber, in Wahrheit sind jene beiden aber in sich verschieden. Ich komme auf dem angegebenen Wege nicht zu dem Phänomen des fremden Erlebnisses, sondern zu einem eigenen Erlebnis, das die fremde gesehene Gebärde in mir wachruft.

Die Verschiedenheit des zu erklärenden und des erklärten Phänomens genügt zur Widerlegung der „Erklärung“. Um diese Verschiedenheit deutlich zu machen, können wir einen Fall der zweiten Art analysieren. Daß Gefühle in uns durch gesehene „Ausdrucksphänomene“ ausgelöst werden, ist eine bekannte Erscheinung: wenn ein Kind ein anderes weinen sieht, so weint es mit; wenn ich meine Hausgenossen mit trüben Mienen herumschleichen sehe, so werde auch ich mißgestimmt. Um einen Kummer loszuwerden, suche ich eine lustige Gesellschaft auf. Wir sprechen in solchen Fällen von Gefühlsansteckung oder Gefühlsübertragung. Es liegt auf der Hand, daß die in uns erweckten aktuellen Gefühle keine Erkenntnisfunktion haben, daß sich uns in ihnen nicht wie in der Einfühlung ein fremdes Erleben bekundet. Wir können davon absehen, ob solche Gefühlsübertragung nicht das Erfassen

des betreffenden fremden Gefühls voraussetzt, da ja nur Ausdrucksphänomene solche Wirkung auf uns haben, dieselbe Veränderung des Gesichts dagegen, wenn sie als ein krankhaftes Zucken aufgefaßt wird, wohl auch Nachahmung erregen, aber kein Gefühl in uns auszulösen vermag. Sicher ist, daß wir von solchen „übertragenen“ Gefühlen erfüllt in ihnen und damit in uns leben und an der Richtung auf oder Versenkung in das fremde Erleben — der charakteristischen Haltung der Einfühlung — verhindert werden[2]. Hätten wir das fremde Erleben nicht auf andere Weise erfaßt, so könnten wir es uns überhaupt nicht zur Gegebenheit bringen. Höchstens könnten wir sein Vorhandensein aus dem Vorhandensein des Gefühls in uns, für das wir seiner Motivlosigkeit wegen eine Erklärung brauchen, erschließen.

ENGLISH

So along with that gesture the corresponding lived experience is also gone through. But since it is lived “in” the foreign gesture, it appears to me not as mine but as the other’s. We do not want to go into all the objections that can be raised against this theory and that have already been raised, rightly or wrongly.[1] For our critique we shall use only what we have already worked out ourselves. On that basis we must say: the theory distinguishes my own experiencing from foreign experiencing only by their being bound to different living bodies, whereas in truth the two differ in themselves. By the route indicated I do not arrive at the phenomenon of the foreign lived experience, but at a lived experience of my own, called up in me by the foreign gesture I see.

The difference between the phenomenon to be explained and the phenomenon explained is enough to refute the “explanation.” To make this difference clear, we can analyze a case of the second kind. That feelings are aroused in us by “phenomena of expression” we see is a familiar occurrence. When a child sees another crying, it cries too; when I see the people I live with creeping about with gloomy faces, I too fall into a bad mood. To get rid of a sorrow, I seek out cheerful company. In such cases we speak of emotional contagion or transference of feeling. It is obvious that the actual feelings aroused in us have no cognitive function: in them, unlike in empathy, no foreign experiencing announces itself to us. We may leave aside the question whether such transference of feeling does not presuppose the grasping

of the foreign feeling in question. After all, only phenomena of expression have such an effect on us, whereas the same change in a face, if it is taken as a pathological twitch, may well prompt imitation but cannot arouse any feeling in us. What is certain is that when we are filled with such “transferred” feelings, we live in them and thus in ourselves, and are prevented from turning toward the foreign experiencing or immersing ourselves in it—the characteristic attitude of empathy.[2] Had we not grasped the foreign experiencing in some other way, we could not bring it to givenness at all. At most we could infer its presence from the presence in us of the feeling, which, since it lacks a motive, needs an explanation.

GERMAN

Damit würden wir aber nur ein Wissen, keine „Gegebenheit“ des fremden Erlebnisses gewinnen wie in der Einfühlung. Es ist auch möglich, daß jene Übertragung selbst erlebt wird: ich fühle wie das Gefühl, das ich zunächst als fremdes Gefühl vor mir habe, auf mich überströmt (das wird z. B. der Fall sein, wenn ich heitere Gesellschaft aufsuche, um mich aufzuheitern); auch hier zeigt sich deutlich die Verschiedenheit des Erfassens und des Übernehmens eines Gefühls. Die Gefühlsübertragung unterscheidet sich übrigens in allen Fällen nicht nur vom Ein-, sondern auch vom Mit- und Einsfühlen, das sich auf das einfühlende Versenken in das fremde Erleben aufbaut[3]. Aus dem Gesagten dürfte hinreichend klar sein, daß die Nachahmungstheorie als genetische Erklärung der Einfühlung abzulehnen ist.

ENGLISH

But that would give us only knowledge, not a “givenness” of the foreign lived experience as in empathy. It is also possible for the transference itself to be lived through: I feel how the feeling that I at first have before me as a foreign feeling flows over onto me (this will be the case, for example, when I seek out cheerful company to cheer myself up). Here too the difference between grasping a feeling and taking it over shows itself clearly. Transference of feeling, incidentally, differs in every case not only from empathy but also from feeling-with and feeling-one, which are built on empathic immersion in the foreign experiencing. [3] From what has been said it should be sufficiently clear that the imitation theory must be rejected as a genetic explanation of empathy.

293031

## C) THE ASSOCIATION THEORY

*Association yields at best an inference from my own past rage, not experience of the other’s.*

GERMAN

2.5.4 Als Konkurrentin der Nachahmungs- tritt die Assoziationstheorie auf: das optische Bild der fremden Gebärde reproduziert das optische Bild der eigenen Gebärde, dieses das kinästhetische und dies wiederum das Gefühl, mit dem es früher verknüpft war. Daß dieses Gefühl nun nicht als eigenes, sondern als fremdes erlebt wird, liegt daran, daß es 1. uns als Gegenstand gegenübersteht, 2. nicht durch vorangegangene eigene Erlebnisse motiviert ist, und 3. nicht in einer Gebärde seinen Ausdruck findet. Auch hier wollen wir wiederum

ENGLISH

The association theory enters as a rival to the imitation theory. The visual image of the foreign gesture reproduces the visual image of one’s own gesture; this reproduces the kinesthetic image, and that in turn the feeling with which it was formerly connected. That this feeling is now lived not as one’s own but as foreign is due to the fact that (1) it stands over against us as an object, (2) it is not motivated by preceding lived experiences of our own,

29

[1] Mit der Kritik der Nachahmungstheorie beschäftigt sich Scheler (Sympathiegefühle S. 6 ff.); er wendet gegen sie ein: 1. Die Nachahmung setze ein Erfassen des Ausdrucks als Ausdruck voraus, also gerade das, was sie erklären will; 2. wir verstehen auch Ausdruckserscheinungen, die wir nicht nachahmen können, z. B. tierische Ausdrucksbewegungen; 3. wir erfassen die Inadäquatheit eines Ausdrucks, was unmöglich wäre, wenn das Erfassen allein durch Nachahmung des Ausdrucks zustande käme; 4. wir verstehen auch Erlebnisse, die wir nicht aus eigener früherer Erfahrung kennen (z. B. *Todesangst*), was unmöglich wäre, wenn das Verständnis in der durch die Nachahmung geweckten Reproduktion eigener früherer Erlebnisse bestände — alles Einwände, die schwerlich zu widerlegen sein werden.

[1] Scheler deals with the critique of the imitation theory (Sympathiegefühle, pp. 6 ff.). He raises these objections to it: (1) imitation presupposes grasping the expression as expression, that is, precisely what it means to explain; (2) we also understand phenomena of expression that we cannot imitate, for example the expressive movements of animals; (3) we grasp when an expression is inadequate, which would be impossible if the grasping came about solely by imitating the expression; (4) we also understand lived experiences we do not know from earlier experience of our own (for example, *fear of death*), which would be impossible if understanding consisted in reproducing, through imitation, earlier lived experiences of our own. These are all objections that will hardly be refuted.

30

[2] Eine ausführlichere Analyse der Gefühlsansteckung s. bei Scheler (Sympathiegefühle S. 11 ff.). Abweichend von uns ist nur die Ansicht, daß keinerlei Wissen um das fremde Erleben für die Gefühlsansteckung vorausgesetzt ist.

[2] For a more detailed analysis of emotional contagion, see Scheler (Sympathiegefühle, pp. 11 ff.). The only point on which we differ is his view that emotional contagion presupposes no knowledge whatever of the foreign experiencing.

31

[3] Es wäre zu untersuchen, welches von beiden oder wie weit beides vorliegt, wo von „Massensuggestion“ die Rede ist.

[3] Where there is talk of “mass suggestion,” it would need to be investigated which of the two is present, or to what extent both are.

GERMAN

nur die Frage aufwerfen: steht am Ende des Entwicklungsprozesses das Phänomen der Einfühlung? Und wiederum lautet die Antwort: nein.

Wir landen auf dem angegebenen Wege bei einem eigenen Gefühl, und es werden uns Gründe an die Hand gegeben, aus denen wir es nicht als ein eigenes, sondern als ein fremdes betrachten sollen. (Auf die Widerlegung dieser Gründe können wir an dieser Stelle verzichten.) Aus diesen Gründen könnten wir nun den Schluß ziehen: das ist das Erlebnis eines andern. Einfühlend aber ziehen wir keine Schlüsse, sondern haben das Erlebnis als fremdes im Charakter der Erfahrung gegeben. Vergegenwärtigen wir uns zur Veranschaulichung des Gegensatzes einen Fall, wie er nach der Assoziationstheorie typisch sein müßte für das Erfassen von fremdem Seelenleben.

Ich sehe jemanden mit dem Fuß stampfen, es fällt mir ein, wie ich selbst einmal mit dem Fuße stampfte, zugleich stellt sich mir die Wut dar, die mich damals erfüllte, und ich sage mir: so wütend ist der andere jetzt. Dann habe ich die Wut des andern nicht selbst gegeben, sondern ich erschließe ihre Existenz und suche mir sie durch einen anschaulichen Repräsentanten — die eigene Wut — nahe zu bringen[1]. Die Einfühlung dagegen setzt als erfahrender Akt das Sein unmittelbar und sie erreicht ihr Objekt direkt — ohne Repräsentanten. Auch die Assoziationstheorie gibt also nicht die Genese der Einfühlung. Ich weiß, daß sich unter dem eben behandelten Typ der assoziativen Erklärung (wie sie *Prandtl* vertritt) nicht alle Assoziationspsychologen getroffen fühlen werden.

Assoziation — so heißt es z. B. bei Paul *Stern* — ist nicht bloß die Verknüpfung einzelner Vorstellungen, vermöge deren die eine die andere reproduziert, sondern die Einheit eines Erfahrungszusammenhanges, durch die er uns immer als Ganzes vor Augen tritt. Ein solcher Erfahrungszusammenhang ist auch Äußeres und Inneres eines Individuums. Nun erheben sich aber mehrere Fragen. Die Assoziation soll doch wohl mehr besagen als die *deskriptive* Einheit des Erfahrungszusammenhanges, sie soll doch erklären, wie es zu dieser Einheit kommt, also etwa: was dem Bewußtsein zusammen gegeben ist, verknüpft sich zu einem Ganzen, das als solches reproduziert wird. Was unterscheidet aber z. B. die Einheit der Objekte meines Gesichtsfeldes (das doch auch

ENGLISH

and (3) it finds no expression in a gesture. Here too we shall again raise only one question: does the phenomenon of empathy stand at the end of the developmental process? And again the answer is: no.

By the route indicated we land at a feeling of our own, and we are handed reasons why we should regard it not as our own but as foreign. (We can dispense with refuting these reasons at this point.) From these reasons we could then draw the inference: this is another's lived experience. But in empathizing we draw no inferences; we have the lived experience given as foreign, with the character of experience. To illustrate the contrast, let us picture a case of the kind that, according to the association theory, would have to be typical of grasping foreign psychic life.

I see someone stamp his foot. I recall how I myself once stamped my foot; at the same time the rage that filled me then presents itself to me, and I say to myself: that is how enraged the other is now. In that case I do not have the other's rage itself given; I infer its existence and try to bring it close to myself through an intuitive representative—my own rage.[1] Empathy, by contrast, as an experiencing act, posits being immediately and reaches its object directly—without a representative. So the association theory does not give us the genesis of empathy either. I know that not all association psychologists will feel themselves hit by the type of associative explanation just discussed (as *Prandtl* defends it).[32]

Association—so we read, for example, in Paul *Stern*—is not merely the linking of individual representations by virtue of which one reproduces another, but the unity of a context of experience, through which that context always comes before us as a whole. The outer and the inner of an individual also form such a context of experience. But now several questions arise. Association is surely supposed to mean more than the *descriptive* unity of the context of experience. It is surely supposed to explain how this unity comes about—roughly: what is given to consciousness together links up into a whole, which is reproduced as such. But then what distinguishes, for example, the unity of

32 Antonín Prandtl, author of *Die Einfühlung* (1910), an associationist account of empathy.

GERMAN

als Ganzes wieder vor mir auftauchen kann) von der Einheit eines Objekts?

Hier dürfte doch mit dem einen Wort ‚Assoziation' nicht alles getan sein. Ferner: damit ein solcher Erfahrungszusammenhang entstehen kann, müssen doch wohl seine Teile einmal zusammen gegeben sein. Wann habe ich aber das Innere und Äußere eines Menschen zusammen gegeben? Solche Fälle kommen tatsächlich vor. Ich sehe bei einem Menschen einen mir zunächst unverständlichen Ausdruck, z. B. daß er die Hand vor die Augen legt. Auf mein Befragen erfahre ich, daß er in diesem Moment intensiv über etwas nachgedacht hat. Dies Nachdenken, das ich mir einfühlend vergegenwärtige, geht nun mit der wahrgenommenen Haltung in einen „assoziativen Zusammenhang" ein, und wenn ich jene Haltung wieder gewahre, so sehe ich sie als „nachdenkliche" Haltung.

In diesem Wiederholungsfall gründet sich dann tatsächlich die Einfühlung auf Assoziation; diese Assoziation selbst konnte aber nur mit Hilfe eines Einfühlungsaktes zustande kommen, reicht also nicht als Erklärungsprinzip für die Einfühlung aus.[2] Sie kann außerdem immer nur das Wissen vermitteln: so sieht er aus, wenn er nachdenkt; nicht aber das Verständnis dieser Haltung als Ausdruck einer innern Verfassung, wie ich sie im einfühlenden Hineinversetzen gewinne: Er denkt nach, er ist einem Problem zugewendet und will seinen Gedankengang vor störenden Ablenkungen schützen, darum bedeckt er seine Augen und schließt sich von der Außenwelt ab.[3] Von dieser Assoziationstheorie müssen wir die Verschmelzungstheorie, wie wir sie bei *Volkelt* finden, unterscheiden. Der gefühlte Gehalt ist dort nicht mit der Anschauung verknüpft, sondern in sie eingeschmolzen.

Das ist nun freilich keine genetische Erklärung, sondern nur eine Deskription des Einfühlungserlebnisses. Wir kommen an einer späteren Stelle auf dieses Phänomen zurück und werden dann sehen, daß von hier aus sich eine Klärung der Entstehung gewisser Einfühlungserlebnisse ergibt.[4] Von dieser Klärung zu einer „exakten Erklärung", wie sie die Assoziationstheorie geben will, ist allerdings noch ein weiter Weg und es ist noch die Frage, ob überhaupt ein Weg dahin führt. Diese Frage wird sich erst entscheiden lassen, wenn der alte, viel diskutierte und doch noch

ENGLISH

the objects in my visual field (which can also come up before me again as a whole) from the unity of one object?[33]

Here, surely, the single word 'association' cannot settle everything. Further: for such a context of experience to arise, its parts must surely have been given together at some time. But when have I had the inner and the outer of a human being given together? Such cases do in fact occur. I see in someone an expression that I do not understand at first—for example, that he puts his hand over his eyes. When I ask, I learn that at that moment he was thinking hard about something. This thinking, which I presentify to myself empathically, now enters into an "associative connection" with the perceived posture, and when I notice that posture again, I see it as a "thoughtful" posture.

In this case of repetition, empathy is then indeed founded on association. But this association itself could come about only with the help of an act of empathy, and so it is not sufficient as an explanatory principle for empathy.[2] Besides, it can only ever convey the knowledge: this is how he looks when he is thinking. It cannot convey the understanding of this posture as the expression of an inner state, which I gain by empathically transposing myself into him: He is thinking, he is turned toward a problem and wants to protect his train of thought from disturbing distractions, and so he covers his eyes and shuts himself off from the outer world.[3] From this association theory we must distinguish the fusion theory as we find it in *Volkelt*. There the felt content is not linked with the intuition but fused into it.[34]

This, of course, is not a genetic explanation but only a description of the lived experience of empathy. We shall return to this phenomenon later, and shall then see that it offers a way of clarifying how certain lived experiences of empathy arise.[4] From this clarification to an "exact explanation" of the kind the association theory wants to give is admittedly still a long way, and it remains a question whether any road leads there at all. This question can be decided only once the old, much-discussed and yet still so disputed concept of association has been adequately clarified.

33 Paul Stern, author of *Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik* (*Empathy and Association in Recent Aesthetics*, 1898).
34 Johannes Volkelt (1848–1930), German philosopher and a leading theorist of aesthetic empathy.

GERMAN

immer so umstrittene Begriff der Assoziation eine ausreichende Klärung erfahren haben wird.

Wir geben also *Volkelt* recht, wenn er gegen *Siebeck* die Ansicht verficht, daß die Einheit eines Sinnlichen mit seinem seelischen Gehalt sich nicht durch bloße Assoziation erklären läßt.[5] Andrerseits muß man *Siebeck* zustimmen, wenn er bei *Volkelt* eine befriedigende genetische Erklärung der Einfühlung vermißt.[6]

363839404243

ENGLISH

We therefore agree with *Volkelt* when he argues, against *Siebeck*, that the unity of something sensuous with its psychic content cannot be explained by mere association.[5] On the other hand, one must agree with *Siebeck* when he finds no satisfactory genetic explanation of empathy in *Volkelt*.[6][35]

## D) THE THEORY OF INFERENCE BY ANALOGY

*Inference by analogy ignores the phenomenon and gives only probable knowledge where empathy fails.*

GERMAN

2.5.5 Die fast allgemein anerkannte Lehre über die Entstehung der Erfahrung von fremdem Seelenleben war vor ihrer Bekämpfung durch *Lipps* die Analogieschlußtheorie. Der

ENGLISH

Before *Lipps* attacked it, the almost universally accepted doctrine of how the experience of foreign psychic life arises was the theory of inference by

35 Hermann Siebeck (1842–1920), German philosopher who wrote on aesthetics and the history of psychology.

36

[1] Scheler hebt hervor, daß im Gegensatz zum Nachfühlen (unserm Einfühlen), das Fundament des Mitfühlens sein kann, das Verweilen in reproduzierten eigenen Erlebnissen das Aufkommen eines echten Mitfühlens hemmt (Sympathiegefühle S. 24f.).

[1] Scheler points out that, in contrast to feeling-after (our empathy), which can be the foundation of feeling-with, dwelling in reproduced lived experiences of one's own inhibits the emergence of genuine feeling-with (Sympathiegefühle, pp. 24 f.).

38

[2] Es ist eine Übertreibung in entgegengesetzter Richtung, wenn Biese behauptet: „die Assoziationen beruhen auf unserer Fähigkeit und Nötigung, alles auf uns Menschen zu beziehen, uns in Leib und Seele den Objekten anzupassen." (Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik.)

[2] It is an exaggeration in the opposite direction when Biese asserts: "associations rest on our capacity and compulsion to relate everything to ourselves as human beings, to adapt ourselves in body and soul to objects." (Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik.)[37]

37 Alfred Biese (1856–1930), literary historian; the title means "The Principle of Association and Anthropomorphism in Aesthetics" (1890).

39

[3] Über die Verständlichkeit der Ausdruckserscheinungen vgl. im folgenden Teil III S. 71.

[3] On the intelligibility of phenomena of expression, see below, Part III, p. 71.

40

[4] Vgl. Teil III S. 65.

[4] See Part III, p. 65.

42

[5] „Symbolbegriff." S. 76 ff.

[5] "Symbolbegriff," pp. 76 ff.[41]

41 Volkelt, *Der Symbol-Begriff in der neuesten Ästhetik* (*The Concept of the Symbol in Recent Aesthetics*, 1876).

43

[6] Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung S. 10 ff.

[6] Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung [Aesthetic Illusion and Its Psychological Grounding], pp. 10 ff.

GERMAN

Standpunkt dieser Theorie (wie er z. B. von J. *St. Mill* vertreten wird) ist folgender. Es gibt eine Evidenz der äußeren und eine Evidenz der inneren Wahrnehmung, und über den Tatsachenbereich, den diese beiden uns liefern, können wir nur durch Schlüsse hinauskommen. Angewandt auf den vorliegenden Fall: ich kenne den fremden Körper und seine Modifikationen, ich kenne den eigenen Körper und seine Modifikationen und weiß im zweiten Falle, daß sie Bedingungen und Folgen meiner (gleichfalls gegebenen) Erlebnisse sind.

Weil nun in einem Falle die Abfolge der körperlichen Erscheinungen nur möglich ist durch das Zwischenglied — das Erlebnis —, nehme ich auch dort, wo mir nur die körperlichen Erscheinungen gegeben sind, das Vorhandensein eines solchen Zwischengliedes an. Auch hier stellen wir wieder alle andern sich aufdrängenden Einwände zurück und stellen nur unsere alte Frage. Und wenn wir bei den anderen Theorien nachweisen konnten, daß sie nicht zu dem Phänomen: Erfahrung von fremdem Bewußtsein hinführen, so sehen wir hier die noch merkwürdigere Tatsache, daß dieses Phänomen einfach ignoriert wird. Nach dieser Theorie (daß ihre Vertreter das tatsächlich geglaubt haben, meine ich natürlich nicht) sehen wir um uns nichts als physische seelen- und leblose Körper.

Nach den früheren Ausführungen *bedarf* es keines weiteren Wortes, um die Lehre vom Analogieschluß als genetische Theorie zu widerlegen.[1] Trotzdem möchte ich noch ein wenig bei ihr verweilen, um ihr das Odium der vollkommenen Absurdität zu nehmen, das ihr — wenn man sie nur von der einen Seite betrachtet, anhaftet. Einmal kann nicht geleugnet werden, daß es so etwas wie Analogieschlüsse in der Erkenntnis von fremdem Erleben gibt. Es ist sehr gut möglich, daß ein Ausdruck eines andern mich an einen eigenen erinnert und daß ich ihm bei dem andern dieselbe Bedeutung zuschreibe, die er bei mir zu haben pflegt. Nur ist dann das Erfassen des andern als eines andern Ich, des leiblichen Ausdrucks als Ausdruck von Seelischem vorausgesetzt.

Der Analogieschluß tritt an Stelle der vielleicht versagenden Einfühlung und ergibt nicht Erfahrung, sondern eine mehr oder minder wahrscheinliche Erkenntnis des fremden Erlebnisses.[2] Die Intention der Theorie geht ferner nicht eigentlich dahin, eine

ENGLISH

analogy. The standpoint of this theory (as defended, for example, by J. *Stuart Mill*) is as follows. There is an evidence of outer perception and an evidence of inner perception, and we can get beyond the domain of facts that these two supply only by inferences. Applied to the present case: I know the foreign physical body and its modifications; I know my own physical body and its modifications, and in the second case I know that they are conditions and consequences of my lived experiences (which are likewise given).[44]

Now since in the one case the sequence of physical appearances is possible only through an intermediate link—the lived experience—I assume the presence of such an intermediate link also where only the physical appearances are given to me. Here too we again set aside all the other objections that press themselves on us and ask only our old question. And whereas with the other theories we were able to show that they do not lead to the phenomenon of experience of foreign consciousness, here we see the still stranger fact that this phenomenon is simply ignored. According to this theory (I do not of course mean that its proponents actually believed this), we see around us nothing but physical bodies without soul or life.

After what has been said earlier, there is no *need* for another word to refute the doctrine of inference by analogy as a genetic theory.[1] Nevertheless I would like to dwell on it a little longer, to relieve it of the odium of complete absurdity that clings to it—if one looks at it from one side only. For one thing, it cannot be denied that there is such a thing as inference by analogy in knowing foreign experiencing. It is quite possible that an expression of another reminds me of one of my own, and that I ascribe to it in the other the same meaning it usually has in me. Only, in that case the grasping of the other as another I, and of the expression of the living body as expression of something psychic, is presupposed.

Inference by analogy steps in where empathy perhaps fails, and it yields not experience but a more or less probable knowledge of the foreign lived experience.[2] Further, what the theory really intends is not to give a genetic explanation—al-

44 John Stuart Mill (1806–1873) argued, notably in *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865), that we know other minds by analogy with our own.

GERMAN

genetische Erklärung zu geben — wiewohl sie auch als solche auftritt und darum hier mit aufgeführt werden mußte —, sondern unser Wissen um fremdes Bewußtsein als gültig aufzuweisen. Sie will die Form angeben, in der ein Wissen von fremdem Bewußtsein „möglich“ ist. Der Wert einer solchen leeren Form, die nicht am Wesen der Erkenntnis selbst orientiert ist, ist aber mehr als zweifelhaft. Auf die weitere Frage, wie weit gerade der Analogieschluß zu einer solchen Begründung geeignet wäre, wollen wir hier nicht eingehen.

Das Ergebnis unseres kritischen Exkurses ist also: keine der vorliegenden genetischen Theorien vermag die Einfühlung zu erklären. Und wir erraten wohl, woher das kommt: bevor man etwas seiner Entstehung nach schildern will, muß man wissen, was es ist.

4647

ENGLISH

though it also presents itself as one, and therefore had to be included here—but to show that our knowledge of foreign consciousness is valid. It wants to state the form in which knowledge of foreign consciousness is “possible.” But the value of such an empty form, not oriented to the essence of the knowledge itself, is more than doubtful. We shall not go into the further question of how far inference by analogy in particular would be suited to providing such a grounding.

The result of our critical excursus, then, is this: none of the existing genetic theories is able to explain empathy. And we can well guess why: before one sets out to describe something in terms of its origin, one must know what it is.

## § 6. SCHELER’S THEORY OF THE GRASPING OF FOREIGN CONSCIOUSNESS

*Stein examines Scheler’s claim that others’ experiences are inwardly perceived just as one’s own are.*

GERMAN

2.6.1 Noch an einer Theorie vom fremden Bewußtsein haben wir die Einfühlung zu messen, die von allen bisher besprochenen erheblich abweicht: nach *Scheler*[1] ist das fremde Ich mit seinem Erleben ebenso wie das eigene innerlich wahrgenommen. (Auf seine Polemik gegen die Einfühlungstheorie brauchen wir hier nicht einzugehen, da sie sich nicht gegen das richtet, was wir Einfühlung nennen.) Es gibt ursprünglich „einen indifferenten Strom des Erlebens“, aus dem sich erst allmählich die „eigenen“ und ‚fremden‘ Erlebnisse herauskristallisieren.

Als Beispiel hierfür wird angeführt, daß wir einen Gedanken als eigenen oder als fremden oder aber auch

ENGLISH

There is one more theory of foreign consciousness against which we must measure empathy, and it differs considerably from all those discussed so far. According to *Scheler*,[1] the foreign I with its experiencing is perceived inwardly, just as one’s own is. (We need not go into his polemic against the theory of empathy here, since it is not directed against what we call empathy.) Originally there is “an undifferentiated stream of experiencing,” out of which “one’s own” and ‘foreign’ lived experiences only gradually crystallize.

As examples, he cites the following: that we can live a thought as our own, or as foreign, or even as neither; further, that originally we do not find

46

[1] Zu den Einwänden, die man gegen die Analogieschlußtheorie erhoben hat, gehört z. B. der, daß sie sich völlig darüber ausschweigt, worin die Analogie des eigenen und des fremden Körpers bestehen soll, auf die sich der Schluß gründet. Einen ernstlichen Versuch, dies zu bestimmen, *finde* ich nur bei Fechner „Zur Seelenfrage“ S. 49f. und 63.

[1] Among the objections that have been raised against the theory of inference by analogy is, for example, that it is entirely silent about what the analogy between one’s own and the foreign physical body, on which the inference rests, is supposed to consist in. A serious attempt to determine this I *find* only in Fechner, “Zur Seelenfrage,” pp. 49 f. and 63.[45]

45 Gustav Theodor Fechner (1801–1887), founder of psychophysics; *Zur Seelenfrage* (*On the Question of the Soul*, 1861).

GERMAN

als keins von beiden erleben können, ferner daß wir uns ursprünglich nicht isoliert vorfinden, sondern hineingesetzt in eine Welt seelischen Erlebens, daß wir zunächst viel weniger unsere eigenen Erlebnisse als die unserer Umgebung erleben, schließlich daß wir von unseren eigenen Erlebnissen nur wahrnehmen, was sich in vorgezeichneten Bahnen bewegt, speziell wofür es bereits einen gangbaren Ausdruck gibt.[2] Diese kühn allen bisherigen Ansichten entgegentretende Theorie hat etwas äußerst Bestechendes. Indessen bedarf es einer genauen Prüfung aller hier verwendeten Begriffe, um zu einiger Klarheit zu gelangen. Wir fragen also zunächst: was ist innere Wahrnehmung? *Scheler* antwortet darauf: innere Wahrnehmung ist nicht Selbstwahrnehmung (wir können uns selbst — d. h.

unsern Leib — auch äußerlich wahrnehmen), sondern als Aktrichtung von äußerer Wahrnehmung unterschieden; es ist diejenige Art von Akten, in denen uns Seelisches zur Gegebenheit kommt. Die Unterscheidung dieser beiden Wahrnehmungsarten soll keine definitionsmäßige sein, die sich auf die Verschiedenheit der in beiden gegebenen Objekte stützt, sondern umgekehrt soll der Unterschied von Physischem und Psychischem nur faßbar sein durch die prinzipiell verschiedene Art, wie sie zur Gegebenheit kommen.[3] Indessen scheint mir *Schelers* Kritik früherer Versuche, Psychisches und Physisches durch unterscheidende Merkmale voneinander abzugrenzen[4], nicht darzutun, daß es sich allein um einen Wesensunterschied der Gegebenheit handelt und nicht um eine Scheidung von Objekten verschiedener *Seinsart*, denen wesensgesetzlich eine verschiedene Art der *Gegebenheit* korrespondiert.

In diesem Sinne könnten wir „innere Wahrnehmung“ als einen Titel bestimmt gearteter Anschauungsakte hinnehmen (was näher darunter zu verstehen ist, das soll uns sogleich beschäftigen), ohne dadurch mit unserer Einfühlungslehre in Konflikt zu kommen. Es könnten sich innerhalb jener Gattung „innere Wahrnehmung“ die Akte differenzieren, in denen fremdes und in denen eigenes Erleben zur Gegebenheit käme. Damit haben wir aber noch nicht hinreichende Klarheit erlangt. Was bedeutet jenes ‚eigen‘ und „fremd“ in dem Zusammenhang, in dem es Scheler gebraucht? Macht man Ernst mit seiner Rede vom indifferenten Erlebnisstrom, so ist nicht abzusehen, wie es innerhalb seiner zu einer Differenzierung kommen soll.

ENGLISH

ourselves isolated but set into a world of psychic experiencing; that at first we live far less our own lived experiences than those of our surroundings; and finally, that of our own lived experiences we perceive only what moves along paths already marked out—in particular, what there is already a current expression for.[2] This theory, which boldly opposes all previous views, has something extremely seductive about it. Yet a precise examination of all the concepts used here is needed if we are to reach some clarity. So we ask first: what is inner perception? *Scheler* answers: inner perception is not self-perception (we can also perceive ourselves—that is,

our living body—outwardly). Rather, it is distinguished from outer perception as a direction of acts: it is the kind of act in which the psychic comes to givenness for us. The distinction between these two kinds of perception is not meant to be a definitional one, resting on the difference between the objects given in each. On the contrary, the difference between the physical and the psychic is supposed to be graspable only through the fundamentally different ways in which they come to givenness.[3] However, *Scheler's* critique of earlier attempts to mark off the psychic and the physical from each other by distinguishing features[4] does not seem to me to show that this is solely a matter of an essential difference in givenness, and not a separation of objects of different *kinds of being*, to which, by essential law, a different kind of *givenness* corresponds.

In this sense we could accept “inner perception” as the title for intuitive acts of a determinate kind (what precisely is to be understood by it will occupy us in a moment) without thereby coming into conflict with our doctrine of empathy. Within this genus, “inner perception,” the acts in which foreign experiencing comes to givenness and those in which one's own does could be differentiated. But this does not yet give us sufficient clarity. What do ‘own’ and “foreign” mean in the context in which Scheler uses them? If one takes his talk of an undifferentiated stream of lived experience ser-

47

[2] Über den berechtigten Sinn der Rede vom Analogisieren s. Teil III S. 66.

[2] On the legitimate sense of talk about analogizing, see Part III, p. 66.

GERMAN

Jener Erlebnisstrom selbst aber ist eine absolut unvollziehbare Vorstellung; denn jedes Erlebnis ist nun einmal wesenhaft Erlebnis eines Ich und auch phänomenal gar nicht von ihm zu trennen. Nur weil *Scheler* kein reines Ich kennt und unter „Ich" immer „seelisches Individuum" versteht, kann er von einem Erleben sprechen, das vor der Konstitution der Iche liegt. Ein solches ichloses Erleben aufzuzeigen, gelingt ihm natürlich nicht. Alle Fälle, die er anführt, setzen das eigene wie das fremde Ich voraus und dienen keineswegs als Belege seiner Theorie. Sie ergeben erst dann einen guten Sinn, wenn man die phänomenale Sphäre verläßt. ‚Eigen' und ‚fremd' heißt dann: verschiedenen Individuen zugehörig, d. h. verschiedenen substantiellen, qualitativ ausgestalteten seelischen Subjekten.

Diese Individuen und ihre Erlebnisse sollen in gleicher Weise der inneren Wahrnehmung zugänglich sein. Ich fühle nicht meine, sondern fremde Gefühle — das heißt danach: die Gefühle sind aus dem fremden Individuum in mein Individuum eingedrungen. Ich finde mich ursprünglich umgeben von einer Welt seelischen Geschehens, d. h. wie ich meinen Leib eingegliedert finde in die Welt meiner äußeren Erfahrung, auf dem Hintergrund der nach allen Seiten unendlich ausgedehnten räumlichen Welt, so findet sich mein seelisches Individuum eingegliedert in die Welt innerer Erfahrung, eine unendliche Welt seelischer Individuen und seelischen Lebens. Alles das ist sicher unanfechtbar. Aber wir befinden uns hier auf einem ganz andern Boden als in unseren Betrachtungen.

Diese ganze Welt innerer Wahrnehmung, unser Individuum und alle anderen haben wir ebenso wie die Außenwelt ausgeschaltet aus dem Felde unserer Untersuchungen, sie gehören nicht zur Sphäre absoluter Gegebenheit, dem reinen Bewußtsein, sondern sind ihm transzendent. In jener Sphäre aber hat das ‚Ich' eine andere Bedeutung, es ist nichts als das im Erleben lebende Subjekt des Erlebens. So verstanden, wird die Frage, ob ein Erlebnis „meins" oder das eines andern sei, sinnlos. Was ich fühle — originär fühle — das fühle eben ich, gleichgültig, welche Rolle dieses Gefühl in der Gesamtheit meines individuellen Erlebens spielt und wie es entstanden ist (ob durch Gefühlsansteckung z. B.

ENGLISH

iously, it is impossible to see how a differentiation could come about within it.

That stream of lived experience itself, however, is an idea that cannot be carried through at all; for every lived experience is, after all, essentially the lived experience of an I, and cannot be separated from it even phenomenally. Only because *Scheler* recognizes no pure I and always understands "I" to mean "psychic individual" can he speak of an experiencing that precedes the constitution of the I's. Naturally he does not succeed in exhibiting such an I-less experiencing. All the cases he cites presuppose one's own I as well as the foreign I, and in no way serve as evidence for his theory. They make good sense only once one leaves the phenomenal sphere. 'Own' and 'foreign' then mean: belonging to different individuals, that is, to different substantial, qualitatively formed psychic subjects.

These individuals and their lived experiences are supposed to be accessible to inner perception in the same way. "I feel not my own feelings but foreign ones" then means: the feelings have penetrated from the foreign individual into my individual. "I find myself originally surrounded by a world of psychic happening" means: just as I find my living body integrated into the world of my outer experience, against the background of the spatial world extending infinitely on all sides, so my psychic individual finds itself integrated into the world of inner experience, an infinite world of psychic individuals and psychic life. All this is surely unassailable. But here we are on quite different ground from that of our own reflections.

This whole world of inner perception—our own individual and all the others—we have excluded from the field of our investigations, just as we have the outer world. They do not belong to the sphere of absolute givenness, pure consciousness, but are transcendent to it. In that sphere, however, the 'I' has a different meaning: it is nothing but the subject of experiencing, which lives in the experiencing. So understood, the question whether a lived experience is "mine" or another's becomes meaningless. What I feel—primordially feel—it is I who feel it, regardless of what role this feeling plays in the totality of my individual experiencing and how it arose (whether through emotional contagion, for example,

GERMAN

oder nicht).[5] Diese eigenen Erlebnisse — die reinen Erlebnisse des reinen Ich — sind mir gegeben in der Reflexion, der Rückwendung, in der das Ich vom Objekt sich abwendend auf das Erleben dieses Objekts hinblickt. Was unterscheidet nun die Reflexion von der inneren Wahrnehmung, genauer gesprochen von der inneren Selbstwahrnehmung? Die Reflexion ist immer aktuelle Zuwendung zu einem aktuellen Erleben, während die innere Wahrnehmung selbst inaktuell sein kann und prinzipiell auch den Hof von Inaktualitäten umspannt, die zusammen mit jenem erst mein Gegenwartserleben bilden.

Es gibt ferner ein Hinblicken auf meine Erlebnisse, in dem ich sie nicht mehr als solche betrachte, sondern als Bekundungen eines Transzendenten, meines Individuums und seiner Eigenschaften: in meinen Erinnerungen bekundet sich mir mein Gedächtnis, in meinen äußeren Wahrnehmungsakten die Schärfe meiner Sinne (hier natürlich nicht als Sinnesorgane verstanden), in meinem Wollen und Handeln meine Energie usw. Und in diesen Eigenschaften bekundet sich mir mein so beschaffenes Individuum. Dieses Hinblicken können wir als innere Selbstwahrnehmung bezeichnen. Daß *Schelers* „innere Wahrnehmung" die Apperzeption des „Selbst" im Sinne des Individuums und seiner Erlebnisse im Zusammenhang des individuellen Erlebens ist, dafür haben wir sichere Anhaltspunkte. Zu den Objekten innerer Wahrnehmung rechnet er Erlebniskomplexionen, die in einem einheitlichen Anschauungsakt zur Gegebenheit kommen, z. B.

„meine Kindheit".[6] (Von Wahrnehmung würde ich hier allerdings nicht sprechen, sondern von einem jener „Erinnerungsabrégés", auf die wir früher hinwiesen und deren Analyse einer Phänomenologie des vergegenwärtigenden Bewußtseins vorbehalten bleiben muß.) Es heißt ferner, daß in innerer Wahrnehmung uns die „Totalität unseres Ichs" gegeben sei, sowie im Akt äußerer Wahrnehmung das Ganze der Natur, nicht einzelne sinnliche Qualitäten.[7] Deutlicher könnte sie nicht als Apperzeption eines Transzendenten gekennzeichnet sein, wenn auch der Unterschied der Einheit des Mannigfaltigen in innerer und äußerer Wahrnehmung (des „Auseinander" und des „Ineinander") betont wird.[8] Dieses Ich ist fundamental verschieden von dem reinen Ich, dem Subjekt des aktuellen Erlebens, die Einheiten, die sich in innerer Wahrnehmung konstituieren, von der Einheit eines Erlebnisvollzugs und die innere Wahrnehmung, die uns

ENGLISH

or not).[5] These lived experiences of my own—the pure lived experiences of the pure I—are given to me in reflection, the turning back in which the I turns away from the object and looks at its experiencing of this object. What, then, distinguishes reflection from inner perception, or more precisely from inner self-perception? Reflection is always an actual turning toward an actual experiencing, whereas inner perception can itself be non-actual, and in principle it also takes in the halo of non-actualities that, together with that actual experiencing, first make up my present experiencing.

There is, further, a way of looking at my lived experiences in which I no longer regard them as such, but as things in which something transcendent announces itself: my individual and its properties. In my memories my power of memory announces itself to me, in my acts of outer perception the acuity of my senses (here, of course, not understood as sense organs), in my willing and acting my energy, and so on. And in these properties my individual, so constituted, announces itself to me. This way of looking we can call inner self-perception. That *Scheler's* "inner perception" is the apperception of the "self" in the sense of the individual and its lived experiences within the context of individual experiencing—for this we have firm indications. Among the objects of inner perception he counts complexes of lived experience that come to givenness in a unified act of intuition, for example

"my childhood."[6] (I would not, admittedly, speak of perception here, but of one of those "Erinnerungsabrégés" [memory abridgments] to which we pointed earlier, whose analysis must be reserved for a phenomenology of presentifying consciousness.) It is said, further, that in inner perception the "totality of our I" is given to us, just as in the act of outer perception the whole of nature is given, not individual sensory qualities.[7] Inner perception could not be more clearly marked as the apperception of something transcendent, even though the difference between the unity of the manifold in inner and in outer perception (the "being outside one another" and the "being within one another") is stressed.[8] This I is fundamentally different from the pure I, the subject of actual experiencing. The unities that are constituted in inner perception are fundamentally different from

GERMAN

jene Erlebniskomplexionen gibt, von der *Reflexion*, in der wir das absolute Sein eines aktuellen Erlebens erfassen.

*Scheler* selbst macht einen Unterschied zwischen Reflexion und innerer Wahrnehmung[9], der er im Gegensatz zur Reflexion ein Erfassen von Akten abstreitet. Um so merkwürdiger ist es, daß ihm der Unterschied zwischen seinem und *Husserls* Begriff der „inneren Wahrnehmung" entgangen ist und daß er gegen den Vorzug, den Husserl seiner inneren Wahrnehmung vor der äußeren zuspricht, polemisiert.[10] Eben die Möglichkeit mehrfacher Deutung hat Husserl veranlaßt, den terminus „innere Wahrnehmung" für die Bezeichnung der absoluten Gegebenheit des Erlebens mit dem Ausdruck ‚Reflexion' zu vertauschen.[11] Der inneren Wahrnehmung in *Schelers* Sinne wird auch er keinen Evidenzvorzug vor der äußeren zugestehen. Die Verschiedenheit von Reflexion und innerer Wahrnehmung zeigt sich auch ganz deutlich, wenn wir die Täuschungen innerer Wahrnehmung betrachten, die Schelers „Idolenlehre" herausstellt.

Wenn ich mich in meinen Gefühlen für eine andere Person täusche, so kann das nicht heißen, daß ich einen Akt der Liebe reflektierend erfasse, der in Wahrheit nicht vorhanden ist. Eine solche „Reflexionstäuschung" gibt es nicht. Fasse ich eine aktuelle Liebesregung in der Reflexion, so habe ich ein Absolutes, das sich auf keine Weise wegdeuten läßt. Es ist möglich, daß ich mich im Objekt meiner Liebe täusche, d. h. daß die Person, wie ich sie in jenem Akt zu erfassen meinte, in Wahrheit anders ist und daß ich ein Phantom liebte. Dann ist doch die Liebe echt gewesen. Es ist auch möglich, daß die Liebe nicht dauert — wie man erwartete —, sondern sehr bald aufhört.

Auch dann besteht kein Grund zu sagen, daß sie nicht echt war, solange sie dauerte. Aber solche Täuschungen hat Scheler nicht im Auge. Die erste Art von „Idolen", die er aufführt, ist die Täuschungsrichtung, daß wir in den Gefühlen unserer Umgebung lebend, sie für die eigenen halten, die eigenen Gefühle uns aber gar nicht zur Klarheit bringen und daß wir „angelesene" Gefühle für eigene halten, daß das junge Mädchen z. B. die Liebe der Julia zu fühlen meint.[12] Hier scheinen mir doch noch Scheidungen und eingehendere Analysen notwendig. Wenn ich von meiner Umgebung Haß und Verachtung gegen die Angehörigen einer bestimmten Rasse oder Partei übernommen habe, z. B.

ENGLISH

the unity of an enacted lived experience. And the inner perception that gives us those complexes of lived experience is fundamentally different from *reflection*, in which we grasp the absolute being of an actual experiencing.

*Scheler* himself draws a distinction between reflection and inner perception,[9] denying to inner perception, in contrast to reflection, any grasping of acts. All the stranger, then, that the difference between his concept of "inner perception" and *Husserl's* has escaped him, and that he polemicizes against the priority Husserl grants his inner perception over outer perception.[10] It was precisely the possibility of several interpretations that led Husserl to exchange the term "inner perception," as the designation for the absolute givenness of experiencing, for the expression 'reflection.'[11] Husserl too will grant inner perception in *Scheler's* sense no priority in evidence over outer perception. The difference between reflection and inner perception also shows itself quite clearly when we consider the deceptions of inner perception that Scheler's "doctrine of idols" brings out.

If I am deceived about my feelings for another person, this cannot mean that I reflectively grasp an act of love that is in truth not there. There is no such "deception of reflection." If I grasp an actual stirring of love in reflection, I have something absolute that cannot in any way be explained away. It is possible that I am deceived in the object of my love—that is, that the person is in truth different from how I believed I grasped them in that act, and that I loved a phantom. Then the love was nonetheless genuine. It is also possible that the love does not last—as one expected—but very soon comes to an end.

Even then there is no reason to say that it was not genuine while it lasted. But Scheler does not have such deceptions in view. The first kind of "idols" he lists is the tendency to deception whereby, living in the feelings of our surroundings, we take them for our own while never bringing our own feelings to clarity at all; and whereby we take feelings "picked up from reading" for our own—the young girl, for example, believes she feels Juliet's love.[12] Here, it seems to me, further distinctions and more thorough analyses are needed. Suppose I have taken over from my surroundings hatred

GERMAN

als Kind einer konservativen Familie gegen Juden und Sozialdemokraten oder als in liberalen Anschauungen aufgewachsen gegen die „Junker“, so ist das ein ganz echter und ehrlicher Haß, nur daß er sich statt auf ein originäres auf ein eingefühltes Wertnehmen aufbaut und ev. durch Gefühlsansteckung zu einem Grade gesteigert ist, der in keinem rechten Verhältnis zu dem gefühlten Unwert steht. Ich täusche mich also nicht, wenn ich meinen Haß erfasse. Die Täuschungen, die hier vorliegen können, sind einmal eine Werttäuschung (indem ich einen Unwert zu erfassen meine, der gar nicht existiert), andrerseits eine Täuschung über meine Person, wenn ich mir einbilde, jene Gefühle auf Grund eigener Einsicht zu hegen, und meine Befangenheit in überlieferten Vorurteilen für „Gesinnungstüchtigkeit“ ansehe.

Im zweiten Falle habe ich wirklich eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, aber gewiß keine Reflexionstäuschung.[13] Über das Fehlen des fundierenden originären Wertnehmens kann ich keine reflektive Klarheit haben, weil ich auf einen nicht vorhandenen Akt nicht reflektieren kann. Aber wenn ich einen solchen Akt vollziehe und mir zur Gegebenheit bringe, dann gewinne ich Klarheit und damit die Möglichkeit, durch Vergleich mit diesem Fall die frühere Täuschung zu entlarven. Nicht anders steht es mit den „angelesenen“ Gefühlen.

Wenn der verliebte Gymnasiast Romeos Leidenschaft in sich zu fühlen meint, so heißt das auch nicht, daß er ein stärkeres Gefühl zu haben glaubt als tatsächlich vorhanden ist, sondern er fühlt wirklich leidenschaftlich, weil er sein Fünklein durch die geborgte Glut zur Flamme gesteigert hat, die freilich erlischt, sobald jene Wirkung aufhört. Auch hier besteht die „Unechtheit“ in dem Mangel eines fundierenden originären Wertnehmens und dem daraus resultierenden Mißverhältnis zwischen dem Gefühl einerseits, seinem Subjekt und Objekt andrerseits. Und die Täuschung des Jünglings besteht darin, daß er sich Romeos Leidenschaftlichkeit zuschreibt, nicht darin, daß er ein starkes Gefühl zu haben meint.

ENGLISH

and contempt for the members of a particular race or party—

for example, as the child of a conservative family, against Jews and Social Democrats, or, having grown up with liberal views, against the “Junkers.” Then this is an entirely genuine and honest hatred; only it is built not on a primordial but on an empathized value-ception, and is possibly heightened by emotional contagion to a degree that stands in no proper relation to the disvalue felt. So I am not deceived when I grasp my hatred. The deceptions that may be present here are, on the one hand, a deception about value (in that I believe I grasp a disvalue that does not exist at all), and, on the other, a deception about my person, when I imagine that I harbor those feelings on the basis of my own insight and take my captivity to inherited prejudices for “firmness of conviction.”[48]

In the second case I really do have a deception of inner perception, but certainly not a deception of reflection.[13] About the absence of the founding primordial value-ception I can have no reflective clarity, because I cannot reflect on an act that is not there. But if I perform such an act and bring it to givenness for myself, then I gain clarity, and with it the possibility of unmasking the earlier deception by comparison with this case. It is no different with feelings “picked up from reading.”

When the schoolboy in love believes he feels Romeo’s passion within himself, this too does not mean that he thinks he has a stronger feeling than is actually there. He really does feel passionately, because he has fanned his little spark into a flame with the borrowed fire—a flame that, to be sure, goes out as soon as that influence ceases. Here too the “ungenuineness” consists in the lack of a founding primordial value-ception, and in the resulting disproportion between the feeling on the one hand and its subject and object on the other. And the youth’s deception consists in ascribing Romeo’s passionateness to himself, not in believing that he has a strong feeling.

48 The Junkers were the Prussian landed nobility, a favorite target of liberal criticism in Imperial Germany.
50 Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis” (“The Idols of Self-Knowledge,” 1915).

GERMAN ENGLISH

49 51 52 53 54 56 57 58 60 61 62 63 64

## UNNOTICED FEELINGS AND HIDDEN MOTIVES

*Overlooked feelings and mixed motives belong to inner perception, not to deceptions of reflection.*

GERMAN ENGLISH

2.6.2 Nun die andere Täuschungsrichtung, vermöge deren uns wirklich vorhandene Gefühle nicht zur Gegebenheit kommen. Wenn ich ein faktisch vorhandenes Gefühl nicht wahrnehme, weil es sich außerhalb der traditionellen Bahnen bewegt, so sehe ich nicht ein, wie man hier von Täuschung reden kann. Die Richtung auf die eigenen Erlebnisse ist eine der natürlichen Einstellung fremde Haltung. Es bedarf besonderer Umstände, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, und wenn ich ein Gefühl nicht beachte, weil mich niemand

Now the other direction of deception, by which feelings that are really present fail to come to givenness for us. If I do not perceive a feeling that is in fact present because it moves outside the traditional paths, I do not see how one can speak of deception here. Being directed toward one's own lived experiences is an attitude alien to the natural attitude. Special circumstances are needed to draw attention to them. And if I fail to notice a feeling because no one has made me aware that

55 Scheler, "Über Ressentiment und moralisches Werturteil" ("On Ressentiment and Moral Value-Judgment," 1912).
59 Scheler, "Versuche einer Philosophie des Lebens" ("Attempts at a Philosophy of Life," 1913), an essay on Nietzsche, Dilthey and Bergson.

49

[1] Siehe besonders den Anhang der „Sympathiegefühle". | [1] See especially the appendix to the Sympathiegefühle.

51

[2] Vgl. Sympathiegefühle S. 124 ff., Idole S. 31. | [2] Cf. Sympathiegefühle, pp. 124 ff.; Idole, p. 31.[50]

52

[3] Idole S. 52. | [3] Idole, p. 52.

53

[4] Idole S. 42 ff. | [4] Idole, pp. 42 ff.

54

[5] Vgl. Idole S. 153. | [5] Cf. Idole, p. 153.

56

[6] „Ressentiment" S. 42 ff. | [6] Ressentiment, pp. 42 ff.[55]

57

[7] „Idole" S. 63, 118 ff. | [7] Idole, pp. 63, 118 ff.

58

[8] „Idole" S. 114f. | [8] Idole, pp. 114 f.

60

[9] Idole S. 45 ff., Philos. d. Lebens S. 173 u. 215. Es würde zu weit führen, wenn wir auch seinen Begriff des Akts hier erörtern wollten, der sich mit Husserls Aktbegriff anscheinend nicht deckt. | [9] Idole, pp. 45 ff.; Philos. d. Lebens, pp. 173 and 215. It would take us too far afield to discuss here his concept of act as well, which apparently does not coincide with Husserl's.[59]

61

[10] Idole S. 71 f. (Anmerkung). | [10] Idole, pp. 71 f. (note).

62

[11] Über das Wesen der Reflexion s. besonders „Ideen" S. 72 ff. | [11] On the essence of reflection, see especially Ideas, pp. 72 ff.

63

[12] Idole S. 112 ff. | [12] Idole, pp. 112 ff.

64

[13] Auch die falsche Bewertung meines Erlebnisses und meiner selbst, die sich auf diese Täuschung aufbauen kann, als Wahrnehmungstäuschung zu bezeichnen — wie es Scheler teilweise tut — halte ich für ungenau. | [13] I also consider it imprecise to call the false valuation of my lived experience and of myself that can be built on this deception a deception of perception, as Scheler in part does.

GERMAN

darauf aufmerksam gemacht hat, daß es „so etwas“ gibt, so ist das ganz natürlich und so wenig als Täuschung zu bezeichnen, wie das Überhören eines Geräusches in meiner Umgebung oder das Übersehen eines Objekts in meinem Gesichtsfeld[1].

Von einer Reflexionstäuschung kann schon gar nicht die Rede sein, denn „Reflexion“ ist ja das Erfassen eines Erlebnisses, und daß mir ein Erlebnis, das ich erfasse, nicht entgeht, ist ja trivial. Anders liegt der Fall, wenn mir das betreffende Erlebnis nicht entgeht, sondern wenn ich es für eingebildet halte, weil es zu meiner Umgebung nicht paßt. Hier scheint es mir aber doch so zu liegen, daß ich es mir nicht eingestehen will und es ganz aus der Welt schaffen möchte, nicht aber, daß ich es für nicht-originär halte und mich wirklich täusche.

66

2.6.3 Wenn wir uns über die Motive unseres Handelns täuschen[1], so nehmen wir wiederum nicht reflektierend ein Motiv wahr, das nicht vorhanden ist, sondern wir haben entweder gar kein klar bewußtes Motiv, aus dem unser Handeln erlebnismäßig hervorgeht, oder es sind neben dem Motiv, das uns vor Augen steht, noch andere wirksam, die wir uns nicht klar zur Gegebenheit bringen können, weil sie nicht aktuelle, sondern „Hintergrundserlebnisse“ sind. Damit sich der reflektierende Blick darauf richten kann, muß nämlich jedes Erlebnis die Form des spezifischen „cogito“ annehmen. Wenn ich z. B.

aus reinem Patriotismus zu handeln meine, indem ich als Kriegsfreiwilliger ins Heer eintrete, und nicht merke, daß Abenteuerlust, Eitelkeit oder Unzufriedenheit mit meiner gegenwärtigen Lage mit im Spiele sind, so entziehen sich jene Nebenmotive eben als noch nicht oder nicht mehr

ENGLISH

there is “such a thing,” this is entirely natural, and no more to be called a deception than failing to hear a noise around me or overlooking an object in my visual field.[1]

Of a deception of reflection there can be no question at all, for “reflection” is, after all, the grasping of a lived experience, and that a lived experience I grasp does not escape me is trivial. The case is different when the lived experience in question does not escape me, but I take it to be imagined because it does not fit my surroundings. Here, however, it seems to me that what is really going on is that I do not want to admit it to myself and would like to get rid of it altogether—not that I take it to be non-primordial and am really deceived.

If we are deceived about the motives of our action, [1] we again do not reflectively perceive a motive that is not there. Rather, either we have no clearly conscious motive at all from which our action issues in lived experience, or, besides the motive that stands before our eyes, others are at work that we cannot clearly bring to givenness, because they are not actual but “background lived experiences.” For the reflecting gaze to be able to turn to them, every lived experience must, namely, take on the form of the specific “cogito.” If, for example, I

believe I am acting out of pure patriotism when I join the army as a war volunteer, and do not notice that a thirst for adventure, vanity, or dissatisfaction with my present situation are also in play, then those secondary motives, being not yet or no

66

[1] Hier bestehen allerdings noch Unterschiede. Das inaktuell Wahrgenommene ist im Gegensatz zum nicht-wahrgenommenen Gefühl doch schon wahrgenommen, schon Objekt. Dagegen hat das Gefühl den Vorzug, daß es auch wenn es nicht wahrgenommen, nicht erfaßt ist, doch in gewisser Weise bewußt ist, daß man seiner „inne wird“. Diese besondere Daseinsweise der Gefühle hat Geiger im „Bewußtsein von Gefühlen“ S. 152 ff. scharf analysiert.

[1] There are, admittedly, still differences here. What is perceived non-actually, unlike the unperceived feeling, is after all already perceived, already an object. The feeling, on the other hand, has the advantage that even when it is not perceived, not grasped, it is still in a certain way conscious: one is “inwardly aware” of it. This special mode of existence of feelings has been sharply analyzed by Geiger in “Bewußtsein von Gefühlen,” pp. 152 ff.[65]

65 Moritz Geiger, “Das Bewußtsein von Gefühlen” (“The Consciousness of Feelings,” 1911).

GERMAN

aktuelle meinem reflektierenden Blick, und ich unterliege einer inneren Wahrnehmungs- und Werttäuschung, wenn ich jene Handlung, so wie sie sich mir darstellt, hinnehme und als Bekundung eines edlen Charakters auffasse.

Daß man im allgemeinen geneigt ist, sich bessere Motive zuzuschreiben, als man tatsächlich hat, und daß man sich vieler Gefühlsregungen überhaupt nicht bewußt wird[2], beruht darauf, daß sie schon im Modus der Inaktualität als unwert gefühlt werden und daß man sie darum gar nicht zu aktuellen werden läßt; sie hören aber damit nicht auf zu bestehen und zu wirken. Auf diesem Gegensatz der Aktualität und Inaktualität beruht es auch, daß vergangene und künftige Ereignisse als wert oder unwert gefühlt werden können, wenn sie selbst nicht mehr oder noch nicht „vorstellig" sind[3]. Es baut sich dann ein aktuelles Wertnehmen auf eine inaktuelle Erinnerung oder Erwartung auf; daß wir hier ein pures Wertnehmen ohne fundierende theoretische Akte hätten, das ist wohl kaum haltbar.

Solche dem Wesen des Werterlebens widersprechenden Erlebnisse gibt es nicht. Um „Hintergrundserlebnisse" handelt es sich auch, wenn Scheler sagt, dasselbe Erlebnis könne genauer und weniger genau wahrgenommen werden[4]. Ein Leid, das „unserm Blicke ganz entschwindet oder nur als ganz allgemeiner Druck" gegenwärtig ist, während wir lachen und scherzen, ist ein inaktuelles Erleben, das im Hintergrunde fortbesteht, während das Ich in anderen Aktualitäten lebt. Nur vermöge der Wahrnehmungszusammenhänge, in die es eingeht, kann man von einem Erlebnis sagen, daß es sich verschieden „darstellt", ein in Reflexion erfaßtes Erlebnis hat — auch noch so bildlich gesprochen — keine ‚Seiten'.

Schließlich verstehen wir von dem aufgewiesenen Gegensatz aus auch, warum Scheler einen Unterschied macht zwischen „peripheren" Erlebnissen, die in einer Abfolge eins das andere ablösen, und „zentralen", die als Einheit gegeben sind und in denen sich die Einheit des Ich offenbart. Ein Abfolgen in dem Sinne, daß ein aktuelles Erlebnis das andere ablöst, haben wir in allen Schichten. Aber es gibt Erlebnisse, die schwinden, sobald sie abgeklungen sind (ein sinnlicher Schmerz, eine sinnliche Lust, ein Wahrnehmungsakt), und andere, die im Modus der Inaktualität fortdauern: sie bilden jene Einheiten, vermöge deren wir wahrnehmend auch in die Vergangenheit zurückblicken können (eine Liebe, ein Haß, eine Freundschaft) und konstituieren jene

ENGLISH

longer actual, escape my reflecting gaze. And I succumb to a deception of inner perception and of value if I accept that action as it presents itself to me and take it as announcing a noble character.

That people are generally inclined to ascribe to themselves better motives than they actually have, and that they never become aware of many stirrings of feeling at all,[2] rests on the fact that these are already felt as disvaluable in the mode of non-actuality, and so are never allowed to become actual. But they do not thereby cease to exist and to have effects. It is on this contrast between actuality and non-actuality, too, that the possibility rests of past and future events being felt as valuable or disvaluable when they themselves are no longer or not yet "presented."[3] An actual value-ception is then built on a non-actual memory or expectation. That we would have here a pure value-ception without founding theoretical acts is hardly tenable.

There are no such lived experiences contradicting the essence of the experiencing of value. It is also a matter of "background lived experiences" when Scheler says that the same lived experience can be perceived more or less exactly.[4] A suffering that "vanishes entirely from our view or is present only as a quite general pressure" while we laugh and joke is a non-actual experiencing that persists in the background while the I lives in other actualities. Only by virtue of the contexts of perception into which it enters can one say of a lived experience that it "presents itself" in different ways. A lived experience grasped in reflection has—however figuratively one speaks—no 'sides.'

Finally, the contrast we have shown also lets us understand why Scheler distinguishes between "peripheral" lived experiences, which replace one another in succession, and "central" ones, which are given as a unity and in which the unity of the I reveals itself. Succession, in the sense of one actual lived experience replacing another, we find in every layer. But there are lived experiences that vanish as soon as they have died away (a sensual pain, a sensual pleasure, an act of perception), and others that persist in the mode of non-actuality. These latter form the unities by virtue of which we can also look back perceptually into the past (a love, a hatred, a friendship), and they constitute

GERMAN

komplexen Gebilde, die uns in einem Anschauungsakt zur Gegebenheit kommen können: meine Kindheit, meine Studienzeit usw.[5].

Der Unterschied der Reflexion, in der uns aktuelles Erleben absolut gegeben ist, und der inneren Wahrnehmung überhaupt sowie der sich daraus aufbauenden komplexen Einheiten und des sich darin bekundenden individuellen Ich, dürfte hiermit aufgewiesen sein[6]. Die Verwandtschaft zwischen innerer Wahrnehmung und Einfühlung sehen wir jetzt schon: so wie in den wahrgenommenen eigenen Erlebnissen das eigene, so bekundet sich in den eingefühlten das fremde Individuum. Wir sehen aber auch den Unterschied: in einem Falle originäre, im anderen Falle nicht-originäre Gegebenheit der konstituierenden Erlebnisse. Wenn ich ein Gefühl als das eines anderen erlebe, so habe ich es einmal originär, als jetzt eigenes, einmal nicht-originär — einfühlend als ursprünglich fremdes gegeben.

Und eben die Nicht-Originarität der eingefühlten Erlebnisse veranlaßt mich, den gemeinsamen Titel „innere Wahrnehmung“ für die Erfassung eigenen und fremden Erlebens abzulehnen[7]. Will man den gemeinsamen Charakter beider hervorheben, so sage man lieber „innere Anschauung“. Darunter würde dann auch die nicht-originäre Gegebenheit eigner Erlebnisse: Erinnerung, Erwartung, Phantasie fallen. Ich habe aber noch einen anderen Grund, gegen die Einbeziehung der Einfühlung in die innere Wahrnehmung zu protestieren: die Parallelität beider besteht eigentlich nur für die Stufe der Einfühlung, in der ich das fremde Erleben mir gegenüber habe; die Stufe, in der ich bei dem fremden Ich bin und sein Erleben nachlebend expliziere, erscheint vielmehr als Parallele des originären Erlebens selbst als seiner Gegebenheit in innerer Wahrnehmung.

ENGLISH

those complex formations that can come to givenness for us in one act of intuition: my childhood, my student years, and so on.[5]

The difference between reflection, in which actual experiencing is given to us absolutely, and inner perception in general—together with the complex unities built up from it and the individual I that announces itself in them—should now have been shown.[6] We can already see the kinship between inner perception and empathy: just as one's own individual announces itself in one's own perceived lived experiences, so the foreign individual announces itself in the empathized ones. But we also see the difference: in the one case the constituting lived experiences are given primordially, in the other non-primordially. If I live a feeling as another's, I have it given, on the one hand, primordially, as now my own, and, on the other, non-primordially—empathically, as originally foreign.

And it is precisely the non-primordiality of empathized lived experiences that leads me to reject the common title "inner perception" for the grasping of one's own and of foreign experiencing.[7] If one wants to stress what the two have in common, one had better say "inner intuition." Under this heading would then also fall the non-primordial givenness of one's own lived experiences: memory, expectation, phantasy. But I have yet another reason to protest against including empathy in inner perception. The parallel between the two really holds only for the level of empathy at which I have the foreign experiencing over against me. The level at which I am with the foreign I and explicate its experiencing by living it after it appears rather as a parallel to primordial experiencing itself than to the givenness of that experiencing in inner perception.

71 Henri Bergson (1859–1941), French philosopher; *L'Évolution créatrice* appeared in 1907.

GERMAN ENGLISH

67686970727374

## § 7. MÜNSTERBERG'S THEORY OF THE EXPERIENCE OF FOREIGN CONSCIOUSNESS

*Münsterberg's restriction of empathy to acts of will is rejected; the individual must be studied first.*

GERMAN ENGLISH

2.7.1 Noch schwieriger als bei Scheler erscheint es mir bei *Münsterberg*, den phänomenalen Gehalt seiner Theorie vom fremden Bewußtsein herauszuschälen. Im Verstehen fremder Willensakte soll unsere Erfahrung von fremden Subjekten bestehen. Seine Charakteristik dieser Verstehensakte, in denen das „fremde Wollen in meins eingeht" und doch das des anderen bleibt, stimmt mit unserer Analyse überein, es ist aber nicht einzusehen, warum sie auf Willensakte eingeschränkt werden soll; denn sie trifft, wie wir sahen, für alle Arten von Einfühlungsakten zu. Nun nimmt Münsterberg „Willensakte" in einem erweiterten Sinne: er faßt darunter alle „Stellungnahmen" um der „Zumutung" willen, die ihnen für den sie Erfassenden anhaftet. Aber auch so erweitert können wir seine These nicht annehmen.

Eine eingefühlte Stimmung ist im selben Sinne Erfahrung von fremdem Bewußtsein wie eine eingefühlte Stellungnahme und schließt wie sie ein Erfassen des fremden Subjekts ein. Was die Stellungnahmen auszeichnet, ist, daß jene ihnen innewohnende

It seems to me even harder with *Münsterberg* than with Scheler to extract the phenomenal content of his theory of foreign consciousness. Our experience of foreign subjects is supposed to consist in the understanding of foreign acts of will. His characterization of these acts of understanding, in which the "foreign willing enters into mine" and yet remains the other's, agrees with our analysis. But it is not clear why it should be restricted to acts of will, for, as we saw, it holds for every kind of act of empathy. Now Münsterberg takes "acts of will" in an extended sense: he includes under them all "position-takings," because of the "demand" that clings to them for whoever grasps them. But even extended in this way, we cannot accept his thesis.[75]

An empathized mood is experience of foreign consciousness in the same sense as an empathized position-taking, and, like it, includes a grasping of the foreign subject. What distinguishes position-takings is that the demand inherent in them con-

67

[1] Idole S. 137 ff. [1] Idole, pp. 137 ff.

68

[2] Idole S. 144 ff. [2] Idole, pp. 144 ff.

69

[3] Idole S. 130 ff. [3] Idole, pp. 130 ff.

70

[4] Idole S. 75. [4] Idole, p. 75.

72

[5] An dieser Dauer der Erlebnisse orientiert sich wohl auch Bergson, wenn er sagt, das Vergangene bleibe erhalten, alles, was wir erlebten, dauere fort in die Gegenwart, wenn auch nur ein Teil davon jeweilig bewußt werde. (Evolution créatrice S. 5).

[5] Bergson too is probably taking his bearings from this persistence of lived experiences when he says that the past is preserved, that everything we have lived through endures into the present, even if only part of it is conscious at any given time. (Évolution créatrice [Creative Evolution], p. 5.)[71]

73

[6] Nur für die innere Wahrnehmung, nicht für die Reflexion gelten jene Stufen des schlichten Beachtens, qualitativen Beachtens, analysierenden Beobachtens, die Geiger a. a. O. feststellt.

[6] The stages of simple noticing, qualitative noticing and analyzing observation that Geiger establishes in the work cited apply only to inner perception, not to reflection.

74

[7] Den Vergegenwärtigungscharakter der erfaßten fremden Erlebnisse hebt Scheler (Sympathiegefühle S. 5) selbst hervor, beschäftigt sich aber nicht mehr damit und kommt an der entscheidenden Stelle (im Anhang) nicht mehr darauf zurück.

[7] Scheler himself stresses that the foreign lived experiences we grasp have the character of presentification (Sympathiegefühle, p. 5), but he does not pursue the point and does not return to it at the decisive place (in the appendix).

75 Hugo Münsterberg (1863–1916), German psychologist and philosopher of values who taught at Harvard from 1892.

GERMAN

Zumutung eine Entgegensetzung des einen und des anderen Subjekts enthält, die in anderen Fällen fehlt. Münsterberg glaubt hier ein unmittelbares Innewerden fremder Subjekte zu haben, das der Konstitution der Individuen vorangeht. Um Zugang zu diesen Gedankengängen zu finden, müssen wir die Konstitution des Individuums verfolgt haben. Und das soll unsere nächste Aufgabe sein.

ENGLISH

tains an opposition between the one subject and the other, which is missing in other cases. Münsterberg believes that here he has an immediate awareness of foreign subjects that precedes the constitution of individuals. To find access to these lines of thought, we must first have traced the constitution of the individual. And that is to be our next task.

# III. The Constitution of the Psychophysical Individual (§§ 1–4)

*Die Konstitution des psychophysischen Individuums*
*The pure I, the stream of consciousness, the soul; I and living body: the givenness of the body, the body and feelings, psychophysical causality, expression, will.*

GERMAN

3.0.1 Was wir bisher geleistet haben, war eine Wesensdeskription der Einfühlungsakte und eine Kritik der historischen Theorien von fremdem Bewußtsein, soweit sie von dieser Deskription aus möglich war. Die weitaus größere Aufgabe steht uns noch bevor: die Behandlung der Einfühlung als Konstitutionsproblem (die Lösung der Frage, wie sich bewußtseinsmäßig die Objektitäten aufbauen, von denen die herkömmlichen Einfühlungstheorien reden: psychophysisches Individuum, Persönlichkeit und dergl.). Wir können nicht hoffen, im Rahmen einer kurzen Untersuchung die Lösung dieser Frage auch nur annähernd vollständig zu erreichen.

Der Zweck dieser Arbeit wäre erfüllt, wenn es gelänge, zu zeigen, welche Wege zur Erlangung jenes Zieles einzuschlagen sind, und daß die bisherigen Untersuchungen zur Einfühlung zu keinem befriedigenden Resultat führen konnten, weil sie — von wenigen Versuchen abgesehen — an jenen fundamentalen Fragen vorbeigegangen sind. Bei Lipps — der doch bei weitem am meisten für unser Problem geleistet hat — tritt das ganz deutlich zu Tage. Er ist wie gebannt von dem Phänomen des Ausdrucks der Erlebnisse und kommt immer wieder darauf zurück, woher er auch ausgehen mag.

Die Fülle von Fragen, die vor der Behandlung dieses Problems liegen — die ganze Untersuchung des Trägers dieser Ausdrucksphänomene —, tut er mit ein paar Worten ab: Vermöge einer „unerklärlichen Einrichtung unseres Geistes“ oder eines „natürlichen Instinktes“ denken wir an gewisse Körper ein Bewußtseinsleben gebunden. Das heißt nichts anderes als die Proklamierung des Wunders, die Bankrotterklärung der wissenschaftlichen Forschung. Und wenn das keiner Wissenschaft erlaubt ist, so vor allem nicht der Philosophie, für die es — im Gegensatz zu allen anderen — kein Gebiet mehr gibt, auf das sie ungelöste Fragen abschieben könnte. Hier heißt es: letzte Rechenschaft geben, letzte Klarheit gewinnen.

ENGLISH

What we have accomplished so far was a description of the essence of acts of empathy, and a critique of the historical theories of foreign consciousness as far as that description made such a critique possible. The far larger task still lies ahead of us: the treatment of empathy as a problem of constitution. That is, we must answer the question of how the objectivities that the traditional theories of empathy speak of—psychophysical individual, personality and the like—are built up in consciousness. We cannot hope, within the framework of a short study, to reach even an approximately complete solution to this question.

The purpose of this work would be fulfilled if we succeeded in showing which paths must be taken to reach that goal. We would also have to show that previous investigations of empathy could lead to no satisfactory result because—apart from a few attempts—they bypassed those fundamental questions. In Lipps, who has after all done by far the most for our problem, this comes out quite clearly. He is as if spellbound by the phenomenon of the expression of lived experiences, and he keeps returning to it, wherever he may start from.

The wealth of questions that come before the treatment of this problem—the whole investigation of the bearer of these phenomena of expression—he dismisses in a few words. By virtue of an “inexplicable arrangement of our spirit,” or of a “natural instinct,” we think of a conscious life as bound to certain physical bodies. That amounts to nothing other than proclaiming a miracle, declaring the bankruptcy of scientific inquiry. And if no science may do that, philosophy least of all may do it, for unlike all the others it has no further domain onto which it could shift unsolved questions. Here the task is to give a final account and to gain final clarity.

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| Ist aber das geleistet, was wir vorhin als Forderung aufstellten, die Konstitution der transzendenten Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein, dann haben wir letzte Klarheit, und es bleibt keine Frage mehr offen. Das ist das Ziel der Phänomenologie. An die Konstitution des Individuums wollen wir nun herangehen. Es gilt zunächst, sich darüber klar zu werden, was darunter zu verstehen ist. | But once we have achieved what we set up earlier as a requirement—the constitution of transcendent objects in what is immanently given, pure consciousness—then we have final clarity, and no question remains open. That is the goal of phenomenology. Let us now approach the constitution of the individual. The first thing is to become clear about what is to be understood by it. |

## § 1. THE PURE I

*The pure I has no qualities; its selfhood stands out only against another I.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.1.1 Wir haben bisher immer vom reinen Ich als dem sonst unbeschreiblichen qualitätlosen Subjekt des Erlebens gesprochen. Wir haben bei verschiedenen Autoren — z. B. bei Lipps — die Auffassung gefunden, daß dies Ich kein „individuelles“ sei, sondern es erst werde im Gegensatz zum „Du“ und ‚Er‘. Was besagt diese Individualität? Zunächst nur, daß es „es selbst“ ist und kein anderes. Diese „Selbstheit“ ist erlebt und Fundament alles dessen, was ‚mein‘ ist. Zur Abhebung gegenüber einem anderen kommt es natürlich erst, wenn ein anderes gegeben ist. Dieses ist von ihm zunächst nicht qualitativ unterschieden — da ja beide qualitätlos sind —, sondern nur dadurch, daß es eben ein „anderes“ ist. | So far we have always spoken of the pure I as the subject of experiencing, otherwise indescribable and without qualities. In various authors—in Lipps, for example—we have found the view that this I is not an “individual” one, and only becomes one in contrast to the “you” and the ‘he.’ What does this individuality mean? At first, only that it is “itself” and no other. This “selfhood” is lived, and is the foundation of everything that is ‘mine.’ Of course, it comes to stand out against an other only when an other is given. At first this other is not qualitatively distinct from it—since both are without qualities—but distinct only in that it is precisely an “other.” |
| Und diese Andersheit bekundet sich in der Art der Gegebenheit; es erweist sich als ein anderes als ich, indem es mir anders gegeben ist als „ich“: darum ist es „Du“; aber es erlebt sich so, wie ich mich erlebe, und darum ist das „Du“ ein „anderes Ich“. *So erfährt* das Ich keine Individualisierung, indem ihm ein anderes gegenübertritt, sondern seine Individualität, oder, wie wir lieber sagen wollen, (weil wir die Bezeichnung ‚Individualität‘ noch für etwas anderes aufsparen müssen) seine Selbstheit kommt zur Abhebung gegenüber der Andersheit des andern. | And this otherness makes itself known in the manner of givenness. It shows itself to be other than I by being given to me otherwise than “I” am: that is why it is “you.” But it experiences itself as I experience myself, and that is why the “you” is an “other I.” *So* the I *undergoes* no individualization by having another confront it. Rather, its individuality—or, as we prefer to say (because we must save the term ‘individuality’ for something else), its selfhood—comes to stand out against the otherness of the other. |

## § 2. THE STREAM OF CONSCIOUSNESS

*The I as the unity of a stream of consciousness gives a second sense of individuality.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.2.1 Wir können das Ich in einem zweiten Sinne nehmen als die Einheit eines Bewußtseinsstromes. Wir gingen aus vom Ich als Subjekt eines aktuellen Erlebnisses. Wir finden dies Erlebnis aber, indem wir darauf reflektieren, nicht als ein isoliertes, sondern auf dem Hintergrund | We can take the I in a second sense, as the unity of a stream of consciousness. We started from the I as the subject of an actual lived experience. But when we reflect on this lived experience, we find it not as an isolated one but against the background |

GERMAN

eines Stroms solcher Erlebnisse von größerer oder geringerer Klarheit und Deutlichkeit der Gegebenheit. Das Ich dieses Erlebnisses ist nicht immer in ihm gewesen, sondern in es hinübergewandert oder hineingezogen worden aus einem anderen, und so fort. Diese Erlebnisse rückwärts durchlaufend gelange ich von Schritt zu Schritt immer wieder zu einem Erlebnis, in dem dies jetzt lebende Ich einst gelebt hat, auch dann, wenn ich jenes Erlebnis nicht mehr direkt greifen kann, sondern es mir durch erinnernde Vergegenwärtigung zu Gesicht bringen muß.

Eben diese Gebundenheit aller Erlebnisse des Stromes an das gegenwärtig lebende reine Ich macht die nirgend zu durchbrechende Einheit dieses Stromes aus. Dem ‚selben' Bewußtseinsstrom treten nun „andere" Bewußtseinsströme gegenüber, dem des „Ich" die des „Du" und „Er". Ihre Selbstheit und Andersheit gründet sich auf die des Subjekts, dem sie zugehören; sie sind aber nicht nur „andere", sondern auch „verschiedene", da jeder seinen eigentümlichen Erlebnisgehalt hat. Da jedes einzelne Erlebnis eines Stromes durch seine Stellung im gesamten Erlebniszusammenhang besonders charakterisiert ist, so ist es dadurch auch außer seiner Ichzugehörigkeit, also auch qualitativ, als Erlebnis dieses und keines anderen Ich gekennzeichnet. Vermöge ihres Erlebnisgehaltes sind also die Bewußtseinsströme qualitativ unterschieden.

Auch mit dieser qualitativen Besonderung haben wir aber noch nicht das erreicht, was man gemeinhin unter einem individuellen Ich oder einem Individuum versteht. Der Bewußtseinsstrom, der als ‚er selbst und kein anderer' und als eigentümlich beschaffener charakterisiert ist, ergibt einen ganz bestimmt umgrenzten und guten Sinn von Individualität. Die qualitative Eigentümlichkeit ohne die Selbstheit würde zur Individualisierung nicht ausreichen, denn zu qualitativer Verschiedenheit des Bewußtseinsstroms kann man auch gelangen, indem man sich den einen gegebenen Bewußtseinsstrom abgewandelt denkt, wie er ja auch im Fortgang des Erlebens ständig qualitativ wechselt. Damit hört seine Gebundenheit an dasselbe Ich nicht auf, er wird ein anderer nur durch die Zugehörigkeit zu einem anderen Ich. Die Selbstheit und die qualitative Verschiedenheit zusammen — Individualität im 2.

Sinne also — konstituieren eine weitere Stufe im Fortschreiten zum ‚individuellen Ich' der gewöhnlichen

ENGLISH

of a stream of such lived experiences, given with greater or lesser clarity and distinctness. The I of this lived experience has not always been in it; it has wandered over into it, or been drawn into it, from another one, and so on. Running back through these lived experiences, I come step by step, again and again, to a lived experience in which this now-living I once lived. This holds even when I can no longer grasp that lived experience directly, but must bring it into view through remembering presentification.

It is precisely this bond of all the lived experiences of the stream to the presently living pure I that makes up the unity of this stream, a unity that can nowhere be breached. Now "other" streams of consciousness confront the 'same' stream of consciousness: those of the "you" and the "he" confront that of the "I." Their selfhood and otherness are grounded in those of the subject to which they belong. But they are not only "other" but also "different," since each has its own peculiar content of lived experience. Every single lived experience of a stream is specially characterized by its position in the whole nexus of lived experience. It is therefore marked as the lived experience of this I and no other, not only by its belonging to the I but also qualitatively. By virtue of their content of lived experience, then, streams of consciousness are qualitatively distinct.

Yet even with this qualitative particularization we have not reached what is commonly understood by an individual I or an individual. The stream of consciousness, characterized as 'itself and no other' and as having a peculiar make-up, yields a quite definitely delimited and good sense of individuality. Qualitative peculiarity without selfhood would not suffice for individualization. For one can also arrive at a qualitative difference in the stream of consciousness by imagining the one given stream modified—just as it does in fact constantly change qualitatively as experiencing goes on. Its bond to the same I does not cease because of this; it becomes another stream only by belonging to another I. Selfhood and qualitative difference together—individuality in the second

sense, then—constitute a further stage in the progress toward the 'individual I' of ordinary speech:

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| Redeweise: das ist eine psychophysische Einheit von eigentümlicher Struktur. | that is, a psychophysical unity of a peculiar structure. |

## § 3. THE SOUL

*The soul is a substantial unity that makes itself known in lived experiences.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.3.1 Wir können zunächst unter Absehung vom Leibe und den psychophysischen Beziehungen die individuelle Einheit der Psyche als solcher betrachten. Unser einheitlich abgeschlossener Bewußtseinsstrom ist nicht unsere Seele. Sondern in unseren Erlebnissen — so fanden wir schon bei der Betrachtung der inneren Wahrnehmung — gibt sich uns ein ihnen zugrunde Liegendes, das sich und seine beharrlichen Eigenschaften in ihnen bekundet, als ihr identischer „Träger“: das ist die substanzielle Seele. Wir haben auch schon einzelne solcher seelischen Eigenschaften kennen gelernt: die Schärfe unserer Sinne, die sich in unseren äußeren Wahrnehmungen, die Energie, die sich in unserem Handeln bekundet. Die Gespanntheit oder Schlaffheit unserer Willensakte bekundet die Lebhaftigkeit und Kraft oder Schwäche unseres Willens, in ihrem Andauern zeigt sich seine Beharrlichkeit. | To begin with, leaving aside the living body and psychophysical relations, we can consider the individual unity of the psyche as such. Our unitary, self-contained stream of consciousness is not our soul. Rather—as we already found when considering inner perception—something underlying our lived experiences is given to us in them, and makes itself and its persisting properties known in them as their identical “bearer”: this is the substantial soul. We have also already come to know individual properties of the soul of this kind: the sharpness of our senses, which makes itself known in our outer perceptions, and the energy that makes itself known in our acting. The tension or slackness of our acts of will makes known the liveliness and strength, or the weakness, of our will; its perseverance shows itself in their lasting. |
| In der Intensität unserer Gefühle verrät sich die Leidenschaftlichkeit, in der Leichtigkeit, mit der sie sich einstellen, die Aufwühlbarkeit unseres Gemütes usw. Es erübrigt sich, diesen Beziehungen weiter nachzugehen. Wir erkennen die Seele als eine substanzielle Einheit, die sich — ganz analog dem physischen Ding — aufbaut aus kategorialen Elementen, und die Reihe der Kategorien, als deren individuelle Vereinzelungen ihre Elemente erscheinen, bildet eine Parallele zur Reihe der Erlebniskategorien. Unter diesen kategorialen Elementen sind auch solche, die über die isolierte Seele hinausweisen auf Zusammenhänge mit anderen psychischen wie physischen Einheiten, Einwirkungen, die sie ausübt und erleidet. Auch unter den psychischen Kategorien finden sich „Kausalität“ und „Veränderlichkeit“. | In the intensity of our feelings our passionateness betrays itself; in the ease with which they arise, the excitability of our heart; and so on. There is no need to pursue these relations further. We recognize the soul as a substantial unity which—quite analogously to the physical thing—is built up from categorial elements. The series of categories of which its elements appear as individual particularizations runs parallel to the series of categories of lived experience. Among these categorial elements there are also some that point beyond the isolated soul to connections with other psychic and physical unities, to effects that it exerts and undergoes. Among the psychic categories, too, we find “causality” and “changeability.” |
| Diese substanzielle Einheit ist „meine“ Seele, wenn die Erlebnisse, in denen sie sich bekundet, „meine“ Erlebnisse sind, Akte, in denen mein reines Ich lebt. Die eigentümliche Struktur der seelischen Einheit hängt von dem eigentümlichen Gehalt des Erlebnisstroms ab und umgekehrt — wie wir sagen müssen, nachdem sich uns die Seele konstituiert hat — der Gehalt des Erlebnisstroms hängt von der Struktur der Seele ab. Gäbe es inhaltlich gleiche Bewußtseinsströme[1], so gäbe es | This substantial unity is “my” soul if the lived experiences in which it makes itself known are “my” lived experiences, acts in which my pure I lives. The peculiar structure of the unity of the soul depends on the peculiar content of the stream of lived experience. And conversely—as we must say once the soul has been constituted for us—the content of the stream of lived experience depends on the structure of the soul. If there were streams of |

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| auch gleichartige Seelen oder Vereinzelungen der ideal-selben Seele. Indessen haben wir nicht das volle Phänomen des Psychischen (und des seelischen Individuums), wenn wir es isoliert betrachten. | consciousness identical in content[1], there would also be souls of the same kind, or particularizations of the ideally same soul. However, we do not have the full phenomenon of the psychic (and of the individual soul) if we consider it in isolation. |

1

## § 4. I AND LIVING BODY

*Stein takes the step from the psychic to the psychophysical and asks what the living body is.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.4.1 Um hier zu größerer Klarheit zu gelangen, müssen wir einen Schritt tun, mit dem wir so lange gezögert haben, bis der Gang der Untersuchung ihn forderte: den Schritt vom Psychischen zum Psychophysischen. Die Trennung, die wir vorgenommen haben, war eine künstliche, denn Seele ist notwendig immer Seele in einem Leibe. Was ist der Leib? Wie und als was gibt er sich uns? | To reach greater clarity here, we must take a step that we have put off until the course of the investigation demanded it: the step from the psychic to the psychophysical. The separation we have made was artificial, for a soul is necessarily always a soul in a living body. What is the living body? How, and as what, is it given to us? |

### A) THE GIVENNESS OF THE LIVING BODY

*The living body is given through sensation, always "here," at the zero point of orientation.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.4.2 Wir gehen wieder aus von der Sphäre, die die Grundlage aller unserer Untersuchungen bildet: dem reinen Bewußtsein. Wie konstituiert sich mir bewußtseinsmäßig mein Leib? Einmal habe ich meinen Körper gegeben in Akten äußerer Wahrnehmung. Machen wir aber einmal die Fiktion, daß wir ihn nur auf diese Weise gegeben hätten, so baut sich uns ein höchst sonderbares Objekt auf. Ein reales Ding, ein Körper, dessen motivierte Erscheinungsreihen merkwürdige Lücken aufweisen, der mir mit einer noch größeren Hartnäckigkeit als der Mond seine Rückseite vorenthält, der mich narrt, indem er mich auffordert, ihn von immer neuen Seiten zu betrachten, und, sobald ich seiner Aufforderung Folge leisten will, diese Seiten vor mir versteckt. | Once again we start from the sphere that forms the basis of all our investigations: pure consciousness. How is my living body constituted for me in consciousness? For one thing, I have my physical body given in acts of outer perception. But suppose for a moment that we had it given only in this way: then a most peculiar object is built up for us. It is a real thing, a physical body, whose motivated series of appearances show strange gaps. It withholds its back from me even more stubbornly than the moon does. It teases me by inviting me to look at it from ever new sides, and as soon as I try to accept the invitation, it hides those sides from me. |
| Zwar ist, was sich dem Blicke entzieht, der tastenden Hand erreichbar; aber eben dies Verhältnis von Sehen und Tasten ist ein anderes als bei allen anderen Dingen. Jedes andere Ding, das ich sehe, sagt mir: faß mich an, ich bin wirklich das, wofür ich mich ausgebe, bin greifbar, kein Phantom; und jedes getastete Ding ruft mir zu: mach die Augen auf, dann wirst Du mich sehen. Tast- und Gesichtssinn (so verstanden, wie man in der reinen Sphäre von Sinnen reden kann) rufen einander als | True, what escapes the eye is within reach of the touching hand; but precisely this relation of seeing and touching is different here from what it is with all other things. Every other thing I see says to me: touch me, I really am what I claim to be, I can be grasped, I am no phantom. And every thing I touch calls out to me: open your eyes, and you will see me. Touch and sight (understood in the sense in which one can speak of senses in the pure |

1

[1] Es läßt sich freilich zeigen, daß dies prinzipiell ausgeschlossen ist.

[1] It can, admittedly, be shown that this is excluded in principle.

GERMAN

Zeugen an, aber wälzen nicht gegenseitig die Verantwortung aufeinander ab. Dieser einzigartigen Unvollkommenheit des äußerlich wahrgenommenen Körpers steht eine andere Eigentümlichkeit gegenüber.

Jedem anderen Ding kann ich mich nähern und kann mich von ihm entfernen, kann mich ihm zu- und von ihm abwenden, worauf es meinen Blicken entschwindet. Dies Nähern und Entfernen, die Bewegung meines Körpers und der anderen Dinge, dokumentiert sich in einer Änderung der Erscheinungsreihen jener Dinge, und es ist gar nicht abzusehen, wie es zu einer Scheidung beider Fälle (der Bewegung der anderen Dinge und der Bewegung meines Körpers) oder überhaupt zur Erfassung der Bewegung des eigenen Körpers kommen sollte, solange wir an unserer Fiktion festhalten, daß unser Körper sich nur in äußerer Wahrnehmung und nicht eigentümlich als Leib konstituiert.

Wir müssen also — präziser sprechend — sagen: jedes andere Objekt ist mir in einer unendlich variierbaren Mannigfaltigkeit von Erscheinungen und wechselnden Stellungen zu mir gegeben, und es treten auch Fälle ein, in denen es mir nicht gegeben ist. Dieses eine Objekt aber ist mir in Erscheinungsreihen gegeben, die nur in ganz engen Grenzen variierbar sind, und es ist mit einer unentwegten Aufdringlichkeit immerfort da, solange ich überhaupt die Augen aufhabe, und immer in derselben greifbaren Nähe wie kein anderes Objekt: Es ist immer „hier", während alle anderen Objekte immer „dort" sind. Hier haben wir aber bereits die Grenze unserer Fiktion erreicht und sehen uns genötigt, sie aufzuheben.

Denn auch wenn wir die Augen fest schließen, und die Hände weit von uns strecken, ja überhaupt kein Glied mit dem anderen berühren, so daß wir den Leib weder greifen noch sehen können, auch dann werden wir ihn nicht los, auch dann steht er in voller „Leibhaftigkeit" (daher der Name), unabwendbar da und finden wir uns unablöslich an ihn gebunden. Eben diese Gebundenheit, die Zugehörigkeit zu mir, könnte sich in äußerer Wahrnehmung nie konstituieren. Ein nur äußerlich wahrgenommener Leib würde immer nur ein besonders gearteter, ja einzigartiger Körper sein, aber nie „mein Leib". Sehen wir nun zu, wie es zu dieser neuen Gegebenheit kommt. Unter den reellen Bestandteilen des Bewußtseins, diesem Gebiet unstreichbaren Seins, finden sich als eine Besonderung der obersten Kategorie ‚Erlebnis' die Empfindungen.

ENGLISH

sphere) call on each other as witnesses, but they do not shift the responsibility onto each other. Over against this unique imperfection of the externally perceived physical body stands another peculiarity.

I can approach every other thing and move away from it; I can turn toward it and away from it, whereupon it vanishes from my sight. This approaching and moving away, the movement of my physical body and of the other things, is documented in a change in the series of appearances of those things. As long as we hold on to our fiction—that our physical body is constituted only in outer perception and not in its own peculiar way as a living body—there is no telling how we could come to distinguish the two cases (the movement of other things and the movement of my physical body), or indeed to grasp the movement of our own physical body at all.

So, speaking more precisely, we must say this. Every other object is given to me in an infinitely variable manifold of appearances and of changing positions relative to me, and there are also cases in which it is not given to me at all. But this one object is given to me in series of appearances that can vary only within very narrow limits. It is there all the time, with unflagging obtrusiveness, as long as I have my eyes open at all, and always within the same close reach, as no other object is: it is always "here," while all other objects are always "there." Here, however, we have already reached the limit of our fiction and find ourselves compelled to drop it.

For even if we shut our eyes tight and stretch our hands far away from us, indeed let no limb touch another, so that we can neither grasp nor see the living body—even then we do not get rid of it. Even then it stands there, inescapably, fully "in person" (in German *Leibhaftigkeit*: hence the name), and we find ourselves inseparably bound to it. Precisely this boundness, this belonging to me, could never be constituted in outer perception. A living body perceived only externally would only ever be a physical body of a special kind, even a unique one, but never "my living body." Let us now see how this new givenness comes about. Among the really inherent components of consciousness, that domain of being which cannot be struck out, we

GERMAN

Die Druck- oder Schmerz- oder Kälteempfindung ist etwas ebenso absolut Gegebenes wie das Urteils-, Willens-, Wahrnehmungserlebnis usw. Doch ist die Empfindung allen diesen Akten gegenüber eigentümlich charakterisiert: sie entquillt nicht wie jene dem reinen Ich, nimmt niemals die Form des „cogito" an, in dem sich das Ich auf ein Objekt richtet, niemals kann ich also — darauf reflektierend — in ihr das Ich finden, sondern sie ist immer „wo", räumlich lokalisiert, entfernt vom Ich, vielleicht ihm sehr nahe, aber nie in ihm. Und dieses „Wo" ist kein leerer Ort im Raume, sondern ein raumfüllendes Etwas; und alle diese Etwasse, an denen meine Empfindungen auftreten, schließen sich zusammen zu einer Einheit, der Einheit meines Leibes, sind selbst Stellen des Leibes.

Innerhalb dieser einheitlichen Gegebenheit, durch die der Leib jederzeit als Ganzes für mich da ist, zeigen sich Unterschiede. Die verschiedenen Teile des Leibes, die sich mir empfindungsmäßig konstituieren, sind von mir verschieden weit entfernt. So ist mir der Rumpf näher als die Extremitäten, und ich kann mit gutem Sinne sagen, daß ich meine Hände nähere oder entferne. Wenn ich von Entfernung von „mir" spreche, so ist das eine ungenaue Ausdrucksweise, ich kann nicht eigentlich einen Abstand vom ‚Ich' konstatieren, das ja unräumlich und nicht zu lokalisieren ist, sondern die Teile meines Leibes und weiterhin alles Räumliche außer ihm, beziehe ich auf einen „Nullpunkt der Orientierung", den mein Leib umgibt; dieser Nullpunkt ist nicht exakt geometrisch an einem Ort meines Körpers zu lokalisieren, er ist außerdem nicht derselbe für alle Daten, sondern für die visuellen im Kopf, für die taktilen Daten im Zentralleib gelegen.

Was das Ich anbetrifft, so hat es keine Distanz vom Nullpunkt, und alles, was von diesem, ist auch von ihm entfernt gegeben. Diese Distanz der Körperteile von mir ist jedoch eine fundamental verschiedene von der Distanz anderer Dinge voneinander und von mir. Zwei Dinge im Raume haben einen bestimmten Abstand voneinander, können sich einander nähern, schließlich sich berühren: dann verschwindet der Abstand. Sie können ev. auch — wenn sie keine materiellen undurchdringlichen Dinge

ENGLISH

find sensations, as a particularization of the highest category, 'lived experience.'[2]

The sensation of pressure, of pain or of cold is something just as absolutely given as the lived experience of judging, willing, perceiving and so on. Yet sensation has a peculiar character as against all these acts. It does not issue from the pure I as they do, and never takes the form of the "cogito," in which the I directs itself toward an object; so I can never find the I in it by reflecting on it. Instead, it is always "somewhere," spatially localized, at a distance from the I—perhaps very close to it, but never in it. And this "where" is not an empty place in space but a space-filling something. All these somethings at which my sensations occur join together into a unity, the unity of my living body; they are themselves places on the living body.

Within this unitary givenness, through which the living body is there for me as a whole at all times, differences show themselves. The various parts of the living body that are constituted for me through sensation are at different distances from me. Thus my trunk is closer to me than my limbs, and I can say with good sense that I bring my hands closer or move them away. When I speak of distance from "me," that is an imprecise way of putting it. I cannot really establish a distance from the 'I,' which is after all non-spatial and cannot be localized. Rather, I relate the parts of my living body, and beyond them everything spatial outside it, to a "zero point of orientation" which my living body surrounds. This zero point cannot be localized with geometrical exactness at a place in my physical body. Moreover, it is not the same for all data: for visual data it lies in the head, for tactile data in the central body.

As for the I, it has no distance from the zero point, and everything given as distant from the zero point is given as distant from the I as well. This distance of the parts of the body from me is, however, fundamentally different from the distance of other things from one another and from me. Two things in space have a definite distance from each other; they can approach each other and finally touch, and then the distance disappears. They may

2 *Leibhaftigkeit*, Husserl's term for givenness "in person," is formed from *Leib*, "living body"; Stein suggests the word owes its name to this inescapable presence of the body.

GERMAN

sind, sondern z. B. Halluzinationsgegenstände verschiedener visuell Halluzinierender — denselben Teil des Raums erfüllen. Ein Ding kann sich ebenso mir nähern, sein Abstand von mir kann abnehmen, und es kann schließlich — nicht mich, sondern meinen Körper berühren: dann ist der Abstand von meinem Körper, aber nicht von mir = 0 geworden.

Er ist auch nicht ebenso groß geworden wie der Abstand des berührten Körperteils vom Nullpunkt. Ich könnte keineswegs sagen, der Stein, den ich in der Hand halte, sei ebenso weit oder „nur ein ganz klein wenig weiter" vom Nullpunkt entfernt, wie die Hand selbst. Die Distanz der Teile meines Leibes von mir ist mit der Distanz fremder Körper von mir völlig unvergleichlich. Der Leib als Ganzes ist am Nullpunkt der Orientierung, alle Körper außerhalb. Der „Leibraum" und der „Außenraum" sind völlig voneinander verschieden. Nur äußerlich wahrnehmend würde ich zu dem einen, nur „leibwahrnehmend" zu dem anderen nicht kommen.

Indem sich aber mein Leib in zwiefacher Weise konstituiert — als empfindender (leibwahrgenommener) Leib und äußerlich wahrgenommener Körper der Außenwelt — und in dieser doppelten Gegebenheit als derselbe erlebt wird, erhält er eine Stelle im Außenraum, füllt einen Teil dieses Raumes. Über das Verhältnis von Empfindung und „Leibwahrnehmung" ist noch einiges zu sagen. Die Analyse der Empfindungen pflegt sonst in anderem Zusammenhange aufzutreten. Man pflegt sie als das anzusehen, was uns die Außenwelt „gibt" und in diesem Sinne „Empfindung" und „Empfundenes" zu trennen oder „Empfindungsinhalt" und „Empfindung als Funktion" (im Sinne Stumpfs), z. B. das gesehene Rot und das Haben dieses Rots.[1] Dem kann ich mich nicht anschließen. Das Rot des Objekts ist „wahrgenommen", und zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem muß ich scheiden.

Bei der Analyse der Wahrnehmungen werde ich auf „Empfindungsdaten" geführt und kann dazu kommen, die Wahrnehmung von Qualitäten als „Objektivierung von Empfindungsdaten" anzusehen, damit werden aber die Qualitäten nicht zu Empfindungen und die Empfindungen nicht zu Qualitäten, aber auch nicht zu

ENGLISH

even fill the same part of space—if they are not material, impenetrable things but, for example, the objects of different people's visual hallucinations. A thing can likewise approach me, its distance from me can decrease, and finally it can touch—not me, but my physical body. Then its distance from my physical body, but not from me, has become = 0.

Nor has it become just as great as the distance of the touched part of the body from the zero point. I could by no means say that the stone I hold in my hand is as far from the zero point as the hand itself, or "only a tiny little bit farther." The distance of the parts of my living body from me is utterly incommensurable with the distance of foreign physical bodies from me. The living body as a whole is at the zero point of orientation; all physical bodies are outside it. "Bodily space" and "external space" are completely different from each other. Perceiving only externally, I would never arrive at the first; with "bodily perception" alone, I would never arrive at the second.

But my living body is constituted in two ways—as sensing (bodily perceived) living body and as externally perceived physical body of the outer world—and in this double givenness it is experienced as the same. Because of this, it gets a place in external space and fills a part of that space. A few more things must be said about the relation of sensation and "bodily perception." The analysis of sensations usually comes up in another context. Sensations are usually regarded as what "gives" us the outer world. In this sense one separates "sensation" and "what is sensed," or "content of sensation" and "sensation as function" (in Stumpf's sense)—for example, the red that is seen and the having of this red.[1] I cannot go along with this. The red of the object is "perceived," and I must distinguish between perception and what is perceived.[3]

In analyzing perceptions I am led to "sense data," and I may come to regard the perception of qualities as the "objectification of sense data." But this does not turn qualities into sensations or sensations into qualities—nor, for that matter, into giving acts. As components of outer perception, sen-

3 Carl Stumpf (1848–1936), German psychologist and philosopher, Husserl's teacher; the distinction comes from his *Erscheinungen und psychische Funktionen* (Appearances and Psychic Functions, 1907).

GERMAN

gebenden Akten. Als Bestandteile der äußeren Wahrnehmung sind sie nicht weiter analysierbare Elemente. Betrachten wir nun die Empfindung nach ihrer dem Leib zugewandten Seite, so finden wir einen ganz analogen phänomenologischen Tatbestand. So wenig wie von einem „empfundenen" Objekt der Außenwelt kann ich von einem „empfundenen" Leibe sprechen, sondern auch hier bedarf es einer objektivierenden Auffassung.

Wenn meine Fingerspitze den Tisch berührt, so habe ich zu scheiden: erstens die Tastempfindung, das taktile Datum, das nicht weiter zerlegbar ist; zweitens die Härte des Tisches und den korrelativen Akt äußerer Wahrnehmung; drittens die tastende Fingerspitze und den korrelativen Akt der „Leibwahrnehmung". Was die Verbindung von Empfindung und Leibwahrnehmung besonders innig macht, ist die Tatsache, daß der Leib als empfindender, die Empfindungen am Leibe gegeben sind. Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir alle Arten von Empfindungen auf ihre Bedeutung für die Leibwahrnehmung hin untersuchen wollten. Einen Punkt jedoch müssen wir noch zur Sprache bringen. Wir hatten gesagt, der „äußerlich" und der „leibwahrgenommene" Leib sei als derselbe gegeben. Das bedarf noch einer näheren Erläuterung.

Ich sehe nicht nur meine Hand und nehme dieselbe Hand leiblich als empfindende wahr, sondern ich „sehe" auch die Empfindungsfelder der Hand, die sich mir in Leibwahrnehmung konstituiert haben, und andererseits habe ich, indem ich Teile meines Leibes beachtend heraushebe, zugleich ein „Bild" des betreffenden Körperteils, eins ist mit dem anderen mitgegeben, wiewohl nicht perzipiert. Wir haben ein genaues Analogon im Gebiet der äußeren Wahrnehmung. Wir sehen nicht nur den Tisch und tasten seine Härte, sondern wir „sehen" auch seine Härte. Die Gewänder auf van Dycks Gemälden sind nicht nur *seidenglänzend*, sondern auch seiden *glatt* und seidenweich. Die Psychologen nennen dieses Phänomen *Verschmelzung* und führen es zumeist auf „bloße Assoziation" zurück.

In dem „bloß" liegt die psychologistische Tendenz, das Erklären als ein Wegdeuten anzusehen, das erklärte Phänomen als ein „subjektives Gebilde" ohne „objektive Bedeutung" hinzustellen. Diese Auffassung können wir uns nicht zu eigen machen. Phänomen bleibt Phänomen. Es ist sehr schön, wenn man es auch erklären kann, aber die Erklärung fügt ihm nichts zu und nimmt ihm nichts

ENGLISH

sations are elements that cannot be analyzed further. If we now consider sensation from its side turned toward the living body, we find an entirely analogous phenomenological state of affairs. I can no more speak of a "sensed" living body than of a "sensed" object of the outer world; here too an objectifying apprehension is needed.

When my fingertip touches the table, I have to distinguish three things. First, the sensation of touch, the tactile datum, which cannot be broken down further. Second, the hardness of the table and the correlative act of outer perception. Third, the touching fingertip and the correlative act of "bodily perception." What makes the connection between sensation and bodily perception especially intimate is the fact that the living body is given as sensing, and the sensations as on the living body. It would exceed the scope of this work to examine every kind of sensation for its significance for bodily perception. But there is one point we must still raise. We said that the "externally perceived" and the "bodily perceived" living body are given as the same. This needs closer elucidation.

I not only see my hand and perceive the same hand bodily as sensing; I also "see" the fields of sensation of the hand that have been constituted for me in bodily perception. And conversely, when I attentively single out parts of my living body, I at the same time have an "image" of the part of the body in question. Each is co-given with the other, though not perceived. We have an exact analogue in the domain of outer perception. We do not just see the table and touch its hardness; we also "see" its hardness. The garments in van Dyck's paintings are not only *silky in their sheen* but also silky *smooth* and silky soft. Psychologists call this phenomenon *fusion*, and mostly trace it back to "mere association."[4]

That "mere" betrays the psychologistic tendency to regard explaining as explaining away, and to present the explained phenomenon as a "subjective construct" without "objective significance." We cannot adopt this view. A phenomenon remains a phenomenon. It is very nice if one can also explain it, but the explanation adds nothing to it and

4 Anthony van Dyck (1599–1641), Flemish painter celebrated for his rendering of silk and satin in portraits.

GERMAN

weg. Die Sichtbarkeit taktiler Qualitäten bliebe also bestehen und verlöre nichts an Würde, wenn sie sich durch Assoziationen erklären ließe. Wir halten allerdings eine solche Erklärung nicht für möglich, weil sie dem „Phänomen" der Assoziation widerspricht. Die typische, erlebte Form der Assoziation ist „etwas erinnert mich an etwas". So ist z. B. der Anblick der Tischkante assoziiert mit der Erinnerung, daß ich mich einmal daran gestoßen habe.

Aber die Schärfe dieser Kante ist nicht erinnert, sondern gesehen. Um noch ein instruktiveres Beispiel zu geben: ich *sehe* die Härte des Zuckers und weiß oder erinnere mich, daß er süß ist; ich erinnere mich nicht daran, daß er hart ist (oder doch nur nebenbei), und sehe nicht, daß er süß ist. Dagegen ist der Duft der Blume wirklich süß und erinnert nicht an süßen Geschmack. Es eröffnen sich hier Perspektiven für eine Phänomenologie der Sinne und Sinneswahrnehmungen, denen wir allerdings hier nicht nachgehen können.

Uns interessiert an dieser Stelle nur die Anwendung auf unseren Fall: der gesehene Leib erinnert uns nicht daran, daß er der Schauplatz mannigfacher Empfindungen sein kann, er ist auch nicht bloß ein Körper, der denselben Raum einnimmt, wie der in der Leibwahrnehmung als empfindend gegebene Leib, sondern er ist als empfindender Leib gegeben. Wir haben den Leib bisher nur in der Ruhe betrachtet. Wir können nun einen Schritt weiter gehen. Wir untersuchen den Fall, daß ich mich (d. h. meinen Leib als Ganzes) durch den Raum bewege. Solange wir von der Konstitution des Leibes absahen, war dies kein eigentümlich charakterisiertes Phänomen, sondern nicht unterschieden von einer kaleidoskopartigen Verschiebung der umgebenden Außenwelt.

Jetzt tritt als ein völlig Neues das Erlebnis des „Ich bewege" hinzu, die auf mannigfache Empfindungen aufgebaute Apperzeption der Eigenbewegung, die ein von der äußerlich wahrgenommenen Körperbewegung völlig Verschiedenes ist. Die Erfassung der Eigenbewegung nun und der Veränderung der Außenwelt verbinden sich in der Form des „wenn. so". „Wenn ich mich bewege, so verschiebt sich das Bild meiner Umgebung." Das gilt ebenso für die Wahrnehmung des einzelnen Raumdings wie für den Zusammenhang der räumlichen Welt und ebenso für die Bewegung von Teilen des Leibes wie des ganzen Leibes.

ENGLISH

takes nothing away. The visibility of tactile qualities would therefore remain, and lose nothing of its dignity, if it could be explained by associations. We do not, however, think such an explanation possible, because it contradicts the "phenomenon" of association. The typical, lived form of association is "something reminds me of something." Thus, for example, the sight of the edge of the table is associated with the memory that I once bumped into it.

But the sharpness of this edge is not remembered; it is seen. To give an even more instructive example: I *see* the hardness of the sugar, and know or remember that it is sweet. I do not remember that it is hard (or only incidentally), and I do not see that it is sweet. The scent of a flower, on the other hand, really is sweet, and does not remind me of a sweet taste. Here perspectives open up for a phenomenology of the senses and of sense perceptions, which, however, we cannot pursue here.

At this point we are interested only in the application to our case. The seen living body does not remind us that it can be the scene of manifold sensations. Nor is it merely a physical body occupying the same space as the living body given in bodily perception as sensing. Rather, it is given as a sensing living body. So far we have considered the living body only at rest. Now we can go a step further. Let us examine the case in which I move myself (that is, my living body as a whole) through space. As long as we disregarded the constitution of the living body, this was not a phenomenon with a character of its own; it was indistinguishable from a kaleidoscopic shifting of the surrounding outer world.

Now something entirely new is added: the lived experience of "I move," the apperception of one's own movement, built up on manifold sensations, which is something completely different from the externally perceived movement of a physical body. The grasping of one's own movement and the grasping of the change in the outer world are now joined in the form of "if ... then": "If I move, then the picture of my surroundings shifts." This holds for the perception of a single spatial thing as much as for the nexus of the spatial world, and for the movement of parts of the living body as much as for that of the whole living body.

GERMAN

Wenn meine Hand auf einer rotierenden Kugel ruht, so gibt sich mir diese Kugel und ihre Bewegung in einer Reihe wechselnder taktiler Daten, die sich zusammenschließen in *einer* hindurchgehenden Intention, zusammengefaßt werden können in einem „apperzeptiven Griff", einem einheitlichen Akt äußerer Wahrnehmung. Denselben Ablauf von Daten habe ich, wenn meine Hand über die ruhende Kugel hingleitet, aber das Erlebnis des ‚ich bewege' tritt neu hinzu und geht mit der Apperzeption der Kugel in jene Form des „wenn. so" ein. Analog verhält es sich mit visuellen Daten. Ich kann ruhend die wechselnden Erscheinungen einer rollenden Kugel gewahren und kann denselben Ablauf von „Kugelabschattungen" haben, wenn die Kugel ruht und ich den Kopf oder auch nur die Augen bewege (was mir wieder in einer „Leibwahrnehmung" zur Gegebenheit kommt).

So konstituieren sich die Teile des Leibes als bewegliche Organe und die Wahrnehmung der räumlichen Welt als abhängig vom Verhalten dieser Organe. Damit ist aber noch nicht geklärt, wie es zur Auffassung der Leibes- als Körperbewegung kommt. Wenn ich ein Glied meines Leibes bewege, so habe ich neben dem leiblichen Gewahrwerden der Eigenbewegung eine äußere (visuelle oder taktile) Wahrnehmung der in veränderten Erscheinungen des Gliedes sich dokumentierenden Körperbewegungen. Und wie das leibwahrgenommene und das äußerlich wahrgenommene Glied als dasselbe aufgefaßt wird, so tritt auch identifizierende Deckung zwischen der leiblichen und der Körperbewegung ein: der sich bewegende Leib wird zum bewegten Körper. Und es wird weiterhin das „ich bewege" in der Bewegung eines Körperteils „mitgesehen", die nicht gesehene Körperbewegung im Erlebnis des „ich bewege" miterfaßt.

ENGLISH

When my hand rests on a rotating ball, this ball and its movement are given to me in a series of changing tactile data. These combine in *one* continuous intention and can be gathered up in an "apperceptive grasp," a unitary act of outer perception. I have the same sequence of data when my hand glides over the ball at rest; but now the lived experience of 'I move' is added as something new, and it enters, together with the apperception of the ball, into that form of "if ... then." The case is analogous with visual data. Being at rest myself, I can perceive the changing appearances of a rolling ball. And I can have the same sequence of "adumbrations of the ball" when the ball is at rest and I move my head, or even just my eyes (which in turn comes to givenness for me in a "bodily perception").

In this way the parts of the living body are constituted as movable organs, and the perception of the spatial world as dependent on the behavior of these organs. But this does not yet explain how movement of the living body comes to be apprehended as movement of a physical body. When I move a limb of my living body, I have, besides the bodily awareness of my own movement, an outer (visual or tactile) perception of the movements of the physical body, documented in the changed appearances of the limb. And just as the bodily perceived limb and the externally perceived limb are apprehended as the same, so an identifying coincidence also occurs between the bodily movement and the movement of the physical body: the living body that moves itself becomes a moved physical body. Further, the "I move" is "co-seen" in the movement of a part of the body, and the unseen movement of the physical body is co-grasped in the lived experience of "I move."

6

6

[1] Vgl. Österreich, „Phänomenologie des Ich" S. 122f. gegen Husserl, Logische Untersuchungen II, S. 359 ff.

[1] Cf. Österreich, "Phänomenologie des Ich," p. 122 f., against Husserl, Logical Investigations II, p. 359 ff.[5]

5 Traugott Konstantin Oesterreich (1880–1949), German psychologist and philosopher, author of *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen* (1910).

## LEAVING THE BODY IN PHANTASY

*In phantasy I can leave my body behind, but a living body without an I is impossible.*

GERMAN

3.4.3 Die Gebundenheit des Ich an den empfindenden Leib bedarf noch einiger Klärung. Die Unmöglichkeit, ihn loszuwerden, wies uns den Weg zu seiner besonderen Gegebenheit. An dieser Bindung ist nicht zu rütteln, die Bande, die uns an ihn knüpfen, sind unlöslich. Immerhin sind uns gewisse Freiheiten gestattet. Alle Objekte der Außenwelt sind mir in einem gewissen Abstand gegeben, sie sind immer ‚dort', ich immer „hier", sie sind um mich, um mein ‚Hier' gruppiert. Diese Gruppierung ist keine starre, unveränderliche, die Objekte nähern und entfernen sich von mir und voneinander, und ich selbst habe es in der Hand, eine Umgruppierung vorzunehmen, indem ich die Dinge näher oder ferner rücke oder ihre Plätze.

tauschen lasse — oder aber, indem ich statt ihr „Dort" mein ‚Hier' verändere, einen anderen „Standpunkt" wähle. Mit jedem Schritt vorwärts erschließt sich mir ein neues Stückchen Welt oder zeigt sich mir das alte von einer neuen Seite. Dabei nehme ich meinen Leib immer mit. Nicht nur ich, sondern auch er ist immer „hier", und die verschiedenen „Abstände" seiner Teile von mir sind nur Variationen innerhalb dieses Hier. Nun kann ich aber die „Umgruppierung" meiner Umgebung statt realiter auch ‚bloß in Gedanken' vornehmen, phantasieren, ich kann z. B. phantasierend die Möbelstücke meines Zimmers wandern lassen und mir „vorstellen", wie es dann aussähe. Ebensogut kann ich auch meine Wanderung durch die Welt in der Phantasie antreten.

Ich kann „in Gedanken" vom Schreibtisch aufstehen, in eine Ecke des Zimmers gehen und es von dort aus betrachten. Und, wenn ich das tue, nehme ich meinen Leib nicht mit. Das Ich, das dort in der Ecke steht, hat vielleicht einen Phantasieleib, d. h. einen — wenn ich so sagen darf — in „Leibphantasie" gesehenen, es kann außerdem auf den Leibkörper am Schreibtisch, den es verlassen hat, hinblicken wie auf die anderen Dinge im Zimmer; das ist nun freilich auch ein vergegenwärtigtes Objekt, d. h. ein in vergegenwärtigender äußerer Anschauung gegebenes. Und schließlich ist auch der reale Leib nicht verschwunden, sondern ich sitze ja tatsächlich weiter am Schreibtisch, ungetrennt von meinem Leibe.

So hat sich mein Ich verdoppelt[1], und wenn das reale Ich auch nicht vom Leibe loskommt, so ist doch die

ENGLISH

The bond of the I to the sensing living body still needs some clarification. The impossibility of getting rid of it showed us the way to its special givenness. This bond cannot be shaken; the ties that attach us to the living body are indissoluble. Nevertheless, certain freedoms are allowed us. All objects of the outer world are given to me at a certain distance. They are always 'there' and I am always "here"; they are grouped around me, around my 'here.' This grouping is not rigid and unchangeable. The objects approach me and move away from me and from one another, and I myself have it in my power to rearrange them, by moving things nearer or farther, or by letting them change places—or else by changing my 'here' instead of their "there," choosing another "standpoint." With every step forward a new little piece of the world opens up to me, or the old one shows itself to me from a new side. In all this I always take my living body with me. Not only I but it too is always "here," and the various "distances" of its parts from me are only variations within this here. Now, however, I can also carry out the "rearrangement" of my surroundings 'merely in thought' instead of in reality: I can phantasize. For example, in phantasy I can let the pieces of furniture in my room wander about and "imagine" how it would look then. Just as well, I can set out in phantasy on my own wanderings through the world.

I can "in thought" get up from my desk, go into a corner of the room and look at it from there. And when I do this, I do not take my living body with me. The I that stands there in the corner perhaps has a phantasy body, that is, one seen—if I may put it this way—in "bodily phantasy." It can, besides, look at the body as physical body at the desk, which it has left, just as it looks at the other things in the room; this, admittedly, is also a presentified object, that is, one given in presentifying outer intuition. And finally, the real living body has not vanished either: I am in fact still sitting at the desk, unseparated from my living body.

So my I has doubled.[1] And even if the real I does not get free of the living body, the possibility of

GERMAN

Möglichkeit erwiesen, wenigstens in der Phantasie „aus seiner Haut zu fahren“. Es besteht die Möglichkeit eines Ich ohne Leib.[2] Dagegen ist ein Leib ohne Ich schlechterdings unmöglich. Meinen vom Ich verlassenen Leib phantasieren heißt nicht mehr meinen Leib, sondern einen ihm Zug um Zug gleichenden physischen Körper, meinen Leichnam phantasieren. (Indem ich meinen Leib verlasse, wird er für mich zu einem Körper wie andere. Und denke ich ihn von mir entfernt — anstatt daß ich ihn verlasse —, so ist diese Entfernung kein „Sichbewegen“, sondern eine reine Körperbewegung.) Das läßt sich noch auf andere Weise zeigen.

Ein „abgestorbenes“ Glied, ein Glied ohne Empfindungen, ist kein Teil meines Leibes. Der „eingeschlafene“ Fuß hängt mir wie ein Fremdkörper an, den ich nicht abzuschütteln vermag und liegt außerhalb der räumlichen Zone meines Leibes, in die er im Moment des „Erwachens“ wieder einbezogen wird. Jede Bewegung, die ich in jenem Zustande mit ihm vornehme, hat den Charakter „ich bewege ein Objekt“, d. h. ich rufe durch meine lebendige eine mechanische Bewegung hervor, und ist nicht selbst als lebendige Leibesbewegung gegeben. Der Leib ist eben wesensmäßig durch Empfindungen konstituiert, Empfindungen sind reelle Bestandstücke des Bewußtseins und als solche dem Ich zugehörig.

Wie sollte also ein Leib möglich sein, der nicht Leib eines Ich wäre?[3] Eine andere Frage ist, ob ein empfindendes Ich ohne Leib denkbar wäre, d. h. ob es Empfindungen geben könnte, in denen sich kein Leib konstituierte. Die Frage scheint mir nicht ohne weiteres zu beantworten, da — wie ich bereits andeutete — die Empfindungen der verschiedenen Sinnesgebiete nicht in gleicher Weise am Aufbau des Leibes beteiligt sind. Es wäre also einmal zu prüfen, ob bei den Empfindungen, die deutlich an Stellen des Leibes erlebt werden — Tast-, Temperatur-, Schmerzempfindungen —, diese Lokalisation notwendig und unablösbar zu ihnen gehört: in diesem Falle wären sie nur für ein leibliches Ich möglich. Für Gesichts- und Gehörsempfindungen usw. erscheint mir sodann noch eine besondere Analyse erforderlich.

Wir brauchen diese Fragen hier nicht zu entscheiden. Eine Phänomenologie der äußeren Wahrnehmung wird nicht daran vorbeigehen können. Jedenfalls hat sich uns bereits mit den Empfindungen die Einheit von Ich und

ENGLISH

“getting out of one’s own skin,” at least in phantasy, has been demonstrated. An I without a living body is possible.[2] A living body without an I, on the other hand, is utterly impossible. To phantasize my living body abandoned by the I is no longer to phantasize my living body, but a physical body resembling it feature for feature: my corpse. (When I leave my living body, it becomes for me a physical body like others. And if I think of it as moved away from me—instead of my leaving it—this moving away is not a “moving oneself” but a pure movement of a physical body.) This can be shown in yet another way.

A “dead” limb, a limb without sensations, is not part of my living body. A foot that has “gone to sleep” hangs on me like a foreign body that I cannot shake off. It lies outside the spatial zone of my living body, into which it is taken back at the moment of “waking up.” Every movement I make with it in that state has the character of “I move an object”: that is, through my living movement I bring about a mechanical one, and the foot’s movement is not itself given as a living bodily movement. The living body is essentially constituted by sensations, and sensations are really inherent components of consciousness and as such belong to the I.

How, then, could there be a living body that was not the living body of an I?[3] Another question is whether a sensing I without a living body would be conceivable, that is, whether there could be sensations in which no living body was constituted. This question does not seem to me easy to answer, since—as I have already indicated—the sensations of the different sensory domains are not involved in the same way in building up the living body. One would therefore have to examine, first, whether in the case of sensations that are clearly experienced at places on the living body—sensations of touch, temperature and pain—this localization belongs to them necessarily and inseparably. In that case they would be possible only for a bodily I. For visual and auditory sensations and so on, a special analysis then seems to me to be required.

We need not decide these questions here. A phenomenology of outer perception will not be able to avoid them. In any case, with sensations the unity of I and living body has already been consti-

GERMAN

Leib konstituiert, wenn auch noch nicht der volle Umfang der wechselseitigen Beziehungen. Auch das Kausalverhältnis von Psychischem und Physischem tritt uns bereits im Gebiet der Empfindungen entgegen. Rein physische Vorgänge: daß ein Fremdkörper in meine Haut eindringt, daß der Träger einer gewissen Wärmemenge meine Körperoberfläche berührt, wird phänomenale Ursache von Empfindungen (Schmerz-, Temperaturempfindungen), erweist sich als „Reiz". Solche phänomenale Kausalverhältnisse werden uns vielfach begegnen, wenn wir die Zusammenhänge von Seele und Leib nun weiter verfolgen.

ENGLISH

tuted for us, even if not yet the full extent of their mutual relations. The causal relation of the psychic and the physical, too, already meets us in the domain of sensations. Purely physical processes—a foreign body penetrating my skin, the bearer of a certain quantity of heat touching the surface of my body—become the phenomenal cause of sensations (sensations of pain or of temperature) and prove to be "stimuli." We shall meet such phenomenal causal relations often as we now follow the connections between soul and living body further.

8910

## B) THE LIVING BODY AND THE FEELINGS

*Sensual feelings and general feelings are felt both in the body and in the I.*

GERMAN

3.4.4 Die Gefühlsempfindungen oder sinnlichen Gefühle sind von den sie fundierenden Empfindungen unabtrennbar. Die Annehmlichkeit einer wohlschmeckenden Speise, das Peinigende eines sinnlichen Schmerzes, das Wohltuende eines weichen Gewandes werden dort verspürt, wo die Speise geschmeckt wird, wo der Schmerz bohrt, wo das

ENGLISH

Feeling-sensations, or sensual feelings, cannot be separated from the sensations that found them. The pleasantness of a tasty dish, the torment of a sensual pain, the comfort of a soft garment are felt where the food is tasted, where the pain bores, where the garment clings to the surface of the

8

[1] Ich glaube, daß von hier aus das Erlebnis des „Doppelgängers" zu verstehen ist: z. B. in dem bekannten Heineschen Gedicht, wo der Dichter die Straße zum Hause der Geliebten hinwandelt und sich selbst vor dem Hause stehend erblickt. Es ist die doppelte Art, sich in der Erinnerung bzw. Phantasie gegeben zu haben. Inwiefern in beiden Fällen tatsächlich ein „Sich"-Haben vorliegt, davon später. Vgl. Teil II dieser Arbeit S. 9 und im folgenden S. 71.

[1] I believe that the experience of the "double" is to be understood from here: for example, in Heine's well-known poem in which the poet walks down the street to his beloved's house and sees himself standing in front of it. It is the twofold way of having had oneself given in memory or in phantasy. To what extent there is in both cases actually a having of "oneself" will be discussed later. Cf. Part II of this work, p. 9, and below, p. 71.[7]

7 Heinrich Heine's untitled poem "Still ist die Nacht" from *Die Heimkehr* (1823–24), known as "Der Doppelgänger" in Schubert's setting.

9

[2] Es wäre natürlich zu untersuchen, was für ein Ich das sein könnte bzw. ob und was für eine Welt ihm gegeben sein könnte.

[2] It would of course have to be investigated what kind of I that could be, and whether a world could be given to it, and what kind of world.

10

[3] Es wäre allerdings noch zu erwägen, ob ein Bewußtsein, das nur Empfindungsdaten und keinerlei Ichakte aufwiese, als ichlos anzusehen wäre. In diesem Falle könnte auch von einem „beseelten", aber ichlosen Leibe die Rede sein. Ich glaube aber nicht, daß sich eine solche Auffassung halten ließe.

[3] One would, admittedly, still have to consider whether a consciousness that exhibited only sense data and no I-acts of any kind would have to be regarded as I-less. In that case one could also speak of an "ensouled" but I-less living body. But I do not believe that such a view could be maintained.

GERMAN

Gewand sich der Körperoberfläche anschmiegt. Aber die sinnlichen Gefühle sind nicht nur dort, sondern zugleich auch in mir, sie entquellen meinem Ich. Eine ähnliche Zwitterstellung wie die sinnlichen Gefühle nehmen die Gemeingefühle ein. Frische und Mattigkeit füllen nicht nur das Ich, sondern ich „spüre sie in allen Gliedern". Nicht nur jeder geistige Akt, jede Freude, jedes Leid, jede Denktätigkeit ist matt und farblos, wenn ‚ich' mich matt fühle, sondern auch jede körperliche Handlung, jede Bewegung, die ich ausführe.

Mit mir ist mein Leib matt und jeder seiner Teile. Dabei tritt wieder jenes Phänomen der Verschmelzung auf, das wir bereits kennen gelernt haben. Ich sehe nicht nur die Bewegung meiner Hand und fühle gleichzeitig ihre Mattigkeit, sondern ich sehe die matte Bewegung und die Mattigkeit der Hand. Die Gemeingefühle werden immer als herkommend vom Leibe erlebt, als ein fördernder oder lähmender Einfluß, den der Zustand des Leibes auf den Ablauf des Erlebens ausübt (selbst dann, wenn diese Gemeingefühle im Anschluß an ein „geistiges Gefühl" auftreten). „Gemeingefühle" nicht leiblicher Natur sind die Stimmungen, und ebendarum trennen wir sie von den eigentlichen Gemeingefühlen als eigene Gattung ab.

Die Heiterkeit und der Trübsinn füllen nicht den Leib, er ist nicht heiter oder betrübt wie er frisch oder matt ist, und auch ein rein geistiges Wesen könnte Stimmungen unterworfen sein. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die seelischen und die leiblichen Gemeingefühle unberührt nebeneinander herlaufen, vielmehr verspüre ich einen gegenseitigen „Einfluß" beider. Ich mache z. B. eine Erholungsreise, komme in eine sonnige, anmutige Landschaft und fühle, wie angesichts dieser Umgebung eine heitere Stimmung sich meiner bemächtigen will, aber nicht aufzukommen vermag, weil ich mich matt und abgespannt fühle. „Hier werde ich heiter sein, sobald ich mich ausgeruht habe." Dies Wissen mag ein Resultat „früherer Erfahrung" sein, immer hat es doch sein Fundament in dem Phänomen des Gegeneinanderwirkens seelischer und leiblicher Erlebnisse.

ENGLISH

body. But sensual feelings are not only there; they are at the same time in me, they issue from my I. The general feelings occupy a hybrid position similar to that of the sensual feelings. Freshness and listlessness do not only fill the I; I also "feel them in every limb." When 'I' feel listless, it is not only every spiritual act—every joy, every sorrow, every activity of thinking—that is listless and colorless, but also every bodily action, every movement I carry out.[11]

Along with me, my living body is listless, and every part of it. Here again that phenomenon of fusion appears which we have already come to know. I do not merely see the movement of my hand and at the same time feel its listlessness; I see the listless movement and the listlessness of the hand. The general feelings are always experienced as coming from the living body, as a furthering or paralyzing influence that the state of the living body exerts on the course of experiencing (even when these general feelings arise in connection with a "spiritual feeling"). "General feelings" that are not of a bodily nature are moods, and for that very reason we separate them off as a genus of their own from the general feelings proper.

Cheerfulness and gloom do not fill the living body. It is not cheerful or gloomy in the way it is fresh or listless, and even a purely spiritual being could be subject to moods. This is not yet to say, however, that the general feelings of the soul and those of the body run alongside each other without touching. Rather, I feel a mutual "influence" between them. For example, I take a trip to recover, arrive in a sunny, lovely landscape, and feel how, faced with these surroundings, a cheerful mood wants to take hold of me but cannot arise, because I feel listless and worn out. "Here I shall be cheerful as soon as I have rested." This knowledge may be a result of "earlier experience"; but it always has its foundation in the phenomenon of lived experiences of the soul and of the body working against each other.

11 "General feeling" (*Gemeingefühl*) is the older psychological term for diffuse feelings of the whole body, such as freshness or fatigue.

## C) SOUL AND LIVING BODY; PSYCHOPHYSICAL CAUSALITY

*Feelings act causally on the body, yet joy and grief are conceivable without one.*

GERMAN

3.4.5 Diese Abhängigkeit der Erlebnisse von Einflüssen des Leibes ist ein wesentliches Charakteristikum des Seelischen. Alles Psychische ist leibgebundenes Bewußtsein, und innerhalb dieses Bereichs scheiden sich die wesentlich psychischen Erlebnisse (die leibgebundenen Empfindungen usw.) von denen, die den psychischen Charakter außerwesentlich an sich tragen, den „Realisationen" geistigen Lebens.[1] Die Seele als die sich in den einzelnen psychischen Erlebnissen bekundende substanzielle Einheit ist — wie das geschilderte Phänomen der „psychophysischen Kausalität" und das Wesen der Empfindungen zeigt — auf Leib fundiert, bildet mit ihm das „psychophysische Individuum". Wir haben nun den Charakter der sogenannten „geistigen Gefühle" zu betrachten. Schon die Bezeichnung lehrt uns, daß man sie als außerwesentlich psychisch, als nicht leibgebunden betrachtet (wenn auch die betreffenden Psychologen sich nicht zu dieser Konsequenz bekennen mögen).

Und niemand, der sich ihr reines Wesen zur Gegebenheit bringt, wird behaupten, daß ein leibloses Subjekt keine Freude, keine Trauer, kein ästhetisches Werten erleben könnte. Dem steht entgegen die Auffassung vieler namhafter Psychologen, die in den Gefühlen „Komplexe von Organempfindungen" sehen. So absurd diese Definition erscheint, solange man die Gefühle auf ihr reines Wesen hin betrachtet, — im konkreten psychischen Zusammenhange finden wir Phänomene, die sie zwar nicht begründen, aber doch verständlich machen können. Vor Freude „steht uns das Herz still", es „krampft sich zusammen" vor Schmerz, es pocht vor banger Erwartung, und der Atem stockt uns. Die Beispiele lassen sich beliebig häufen, aber überall handelt es sich um Fälle psychophysischer Kausalität, um Wirkungen, die das Erlebnis in seiner psychischen Realisation auf die Leibesfunktionen ausübt.

In dem Augenblick, wo man sich den Leib wegdenkt, schwinden diese Phänomene, aber der geistige Akt bleibt. Man wird zugeben müssen, daß Gott sich über die Reue eines Sünders freut, ohne Herzklopfen oder andere „Organempfindungen" zu verspüren. (Eine Betrachtung, die unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes möglich ist.) Man kann überzeugt sein, daß kein Gefühl ohne solche Empfindungen realiter möglich ist und daß

ENGLISH

This dependence of lived experiences on influences of the living body is an essential characteristic of what belongs to the soul. Everything psychic is consciousness bound to a living body. Within this domain, the essentially psychic lived experiences (the body-bound sensations and so on) are distinguished from those that bear the psychic character only non-essentially: the "realizations" of spiritual life.[1] The soul, as the substantial unity that makes itself known in the individual psychic lived experiences, is founded on the living body and forms with it the "psychophysical individual"—as the phenomenon of "psychophysical causality" described above, and the essence of sensations, show. We now have to consider the character of the so-called "spiritual feelings." The very name tells us that they are regarded as non-essentially psychic, as not bound to the living body (even if the psychologists in question may not be willing to own this consequence).

And no one who brings their pure essence to givenness will claim that a subject without a living body could not experience joy, grief or aesthetic valuing. Against this stands the view of many eminent psychologists, who see feelings as "complexes of organic sensations." Absurd as this definition appears as long as one considers feelings in their pure essence, in the concrete psychic nexus we find phenomena which, while they do not justify it, can still make it intelligible. With joy our "heart stands still," it "contracts" with pain, it pounds with anxious expectation, and our breath catches. The examples can be multiplied at will. But everywhere we are dealing with cases of psychophysical causality, with effects that the lived experience, in its psychic realization, exerts on the functions of the living body.

The moment one thinks the living body away, these phenomena vanish, but the spiritual act remains. One will have to grant that God rejoices over the repentance of a sinner without feeling palpitations or other "organic sensations." (This is a consideration one can make independently of belief in the existence of God.) One may be convinced that no feeling is possible in reality

GERMAN

kein Wesen existiert, das sie in ihrer Reinheit erlebt; dennoch sind sie in ihrer Reinheit faßbar und jene Begleiterscheinungen eben als solche und weder als Gefühle noch Gefühlskomponenten erlebt. Dasselbe läßt sich auch von den Fällen rein psychischer Kausalität zeigen. Vor Schreck „steht mir der Verstand still", d. h.

ich verspüre eine lähmende Wirkung auf meine Denkakte, oder ich bin „verwirrt" vor Freude, weiß nicht, was ich tue, nehme zwecklose Handlungen vor. Ein reiner Geist kann auch erschrecken, aber sein Verstand steht nicht still. Er fühlt Freude und Leid in ihrer ganzen Tiefe, aber sie üben keine Wirkung aus. Ich kann diese Betrachtungen weiter ausführen. Mich selbst „beobachtend" entdecke ich kausale Beziehungen auch zwischen meinen Erlebnissen und den sich in ihnen bekundenden Fähigkeiten und Eigenschaften der Seele. Die Fähigkeiten können durch ihre Betätigung ausgebildet und geschärft, aber auch verbraucht und abgestumpft werden. So wächst meine „Beobachtungsgabe", wenn ich naturwissenschaftlich arbeite, mein „Unterscheidungsvermögen" z. B.

für Farben, wenn ich mich damit beschäftige, Fäden von fein abgestuften Farbennuancen zu sortieren, meine „Genußfähigkeit", wenn ich mein Leben auf Genießen einstelle: jede Fähigkeit kann durch „training" gesteigert werden. Andererseits gibt es einen gewissen Grad der „Gewöhnung", wo sie in die entgegengesetzte Wirkung umschlägt: ein „Genußobjekt", das mir immer wieder vorgesetzt wird, wird mir „über", erregt schließlich Überdruß und Ekel und dergl. In allen diesen Fällen liegt phänomenal ein Wirken von Psychischem auf Psychisches vor. Es ist aber die Frage, was für eine Art „Wirken" hier vorliegt und ob eine Möglichkeit besteht, von diesem Phänomen der Kausalität zum exakten naturwissenschaftlichen Kausalbegriff und zur allgemeinen Kausalgesetzlichkeit zu kommen.

Auf diesen Begriff baut sich die exakte Naturwissenschaft auf, während die deskriptive es nur mit dem phänomenalen Kausalbegriff zu tun hat. Der exakte Kausalbegriff und lückenlose kausale Bestimmtheit ist aber auch Voraussetzung einer exakten kausal-genetischen Psychologie, wie sie im Anschluß an das Vorbild der modernen Wissenschaft von der physischen Natur erstrebt wird. Wir müssen uns in unserem

ENGLISH

without such sensations, and that no being exists that experiences feelings in their purity. Nonetheless, feelings can be grasped in their purity, and those accompanying phenomena are experienced precisely as such—neither as feelings nor as components of feelings. The same can be shown for cases of purely psychic causality. With fright "my mind stands still," that is,[12]

I feel a paralyzing effect on my acts of thinking. Or I am "confused" with joy, do not know what I am doing, and perform pointless actions. A pure spirit can also be frightened, but its mind does not stand still. It feels joy and sorrow in all their depth, but they have no effect. I can carry these considerations further. "Observing" myself, I also discover causal relations between my lived experiences and the capacities and properties of the soul that make themselves known in them. Capacities can be developed and sharpened by being exercised, but they can also be used up and blunted. Thus my "gift for observation" grows when I do work in natural science; my "power of discrimination," for example

for colors, grows when I occupy myself with sorting threads of finely graded shades of color; my "capacity for enjoyment" grows when I gear my life to enjoyment. Every capacity can be increased by "training." On the other hand, there is a certain degree of "habituation" at which this turns into the opposite effect. An "object of enjoyment" that is set before me again and again becomes "too much" for me, and finally arouses surfeit, disgust and the like. In all these cases there is, phenomenally, an action of the psychic on the psychic. But the question is what kind of "action" this is, and whether it is at all possible to get from this phenomenon of causality to the exact natural-scientific concept of causality and to universal causal lawfulness.

Exact natural science is built on this concept, whereas descriptive natural science deals only with the phenomenal concept of causality. But the exact concept of causality and complete causal determination are also the presupposition of an exact causal-genetic psychology, of the kind being striven for on the model of the modern science of physical nature. In our context we must be con-

12 An allusion to Luke 15:7 and 15:10, on the joy in heaven over one sinner who repents.

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| Zusammenhang damit begnügen, auf diese Probleme hinzuweisen, ohne an ihre Lösung herangehen zu können[2]. | tent to point to these problems without being able to undertake their solution[2]. |

1314

## D) THE PHENOMENON OF EXPRESSION

*Expression issues from feeling through a connection of meaning, not of cause.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.4.6 Die Betrachtung der Kausalwirkung der Gefühle hat uns weiter geführt, als wir voraussahen. Indessen haben wir noch nicht erschöpft, was uns das Studium der Gefühle lehrt. Neben die Begleiterscheinungen der Gefühle, die uns beschäftigten, tritt als ein neues Phänomen der Ausdruck der Gefühle. Ich erröte vor Scham, ich balle zornig die Faust, ich runzle ärgerlich die Stirn, ich stöhne vor Schmerz, juble vor Freude. Das Verhältnis von Gefühl und Ausdruck ist ein völlig anderes als das von Gefühl und physischer Begleiterscheinung. | Considering the causal effects of feelings has taken us further than we foresaw. Still, we have not yet exhausted what the study of feelings teaches us. Alongside the accompanying phenomena of feelings that have occupied us, a new phenomenon appears: the expression of feelings. I blush with shame, I clench my fist in anger, I frown in annoyance, I groan with pain, I shout for joy. The relation of feeling and expression is entirely different from that of feeling and physical accompanying phenomenon. |
| Ich bemerke jetzt nicht ein kausales Hervorgehen physischer aus psychischen Erlebnissen, noch viel weniger eine bloße Gleichzeitigkeit beider, sondern ich fühle, indem ich das Gefühl durchlebe, wie es in einem Ausdruck endigt oder ihn aus sich entläßt.[1] Das Gefühl ist seinem reinen Wesen nach etwas nicht in sich Abgeschlossenes, es ist gleichsam mit einer Energie geladen, die zur Entladung kommen muß. Diese Entladung ist auf verschiedene Weise möglich. Eine Art der Entladung ist uns wohl bekannt: Die Gefühle entlassen aus sich oder motivieren — wie man sagt — Willensakte und Handlungen. Genau dasselbe Verhältnis besteht zwischen Gefühl und Ausdruckserscheinung. Dasselbe Gefühl, das einen Willensakt, kann auch eine Ausdruckserscheinung motivieren. | Here I do not notice physical lived experiences issuing causally from psychic ones, still less a mere simultaneity of the two. Rather, as I live through the feeling, I feel how it ends in an expression, or releases an expression from itself.[1] Feeling, in its pure essence, is something not closed in on itself; it is, as it were, charged with an energy that must be discharged. This discharge is possible in various ways. One kind of discharge is familiar to us: feelings release from themselves—or, as one says, motivate—acts of will and actions. Exactly the same relation holds between feeling and expressive appearance. The same feeling that motivates an act of will can also motivate an expressive appearance. |
| Und das Gefühl schreibt seinem Sinne nach vor, welchen Ausdruck und welchen Willensakt es motivieren kann[2]: seinem Wesen nach muß es immer etwas motivieren, es muß immer zum „Ausdruck“ gelangen; nur sind verschiedene Formen des Ausdrucks möglich. Es liegt hier der Einwand nahe, daß sehr oft im Leben Gefühle auftreten, ohne einen Willensakt oder einen leiblichen Ausdruck zu motivieren. Wir „zivilisierten Menschen“ | And the feeling prescribes, according to its sense, which expression and which act of will it can motivate[2]. By its essence it must always motivate something; it must always come to “expression”—only, various forms of expression are possible. The objection readily suggests itself here that in life feelings very often arise without motivating an act of will or a bodily expression. We “civilized |

13

| | |
|---|---|
| [1] Die Ausführungen des folgenden Teiles werden größere Klarheit über diesen Punkt geben. | [1] The discussions in the following part will bring greater clarity on this point. |

14

| | |
|---|---|
| [2] Weiteres zur Kausalität s. u. S. 80. | [2] For more on causality see below, p. 80. |

GERMAN

müssen uns bekanntlich „beherrschen“, den leiblichen Ausdruck unserer Gefühle zurückhalten; ebenso sind wir in unseren Handlungen und damit zugleich in unseren Willensakten beschränkt. Nun besteht allerdings noch die Ausflucht, sich in einem Wunsche „Luft zu machen“.

Der Angestellte, der seinem Vorgesetzten weder durch verächtliche Blicke zeigen darf, daß er ihn für einen Schuft oder Esel hält, noch den Entschluß fassen kann, ihn zu beseitigen, kann ihm doch insgeheim wünschen, daß ihn der Teufel hole. Oder man kann die Handlungen, an denen man realiter verhindert ist, in der Phantasie vollziehen. Der Tatendrang des in enge Verhältnisse Hineingeborenen, der sich realiter nicht erfüllen kann, lebt sich aus, indem er in der Einbildung Kämpfe besteht und Wunder der Tapferkeit vollbringt. Das Schaffen der anderen Welt, in der ich tun kann, was mir hier versagt ist, stellt selbst eine Form des Ausdrucks dar.

So sieht der Verdurstende in der Wüste — wie Gebsattel berichtet[3] — Oasen mit sprudelnden Quellen oder Seen vor sich, die ihn erquicken. Die Freude, die uns erfüllt, verharrt nicht in beschaulicher Hingebung an das erfreuliche Objekt, sondern äußert sich u. a. darin, daß wir uns ganz mit Erfreulichem umgeben, es in unserer realen Umwelt aufsuchend oder durch erinnernde oder frei phantasierende Vergegenwärtigung herbeiholend, von allem andern nicht dazu Passenden absehend, bis unsere Gemütsverfassung mit unserer Umwelt vollkommen harmoniert. Diese eigentümliche Art des Ausdrucks bedürfte einer umfassenden Klärung; es genügt nicht — wie es von psychologischer Seite meist geschieht —, zu konstatieren, daß die Gefühle die ‚Reproduktion der Vorstellungen‘ beeinflussen und wie häufig das geschieht. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit des Ausdrucks, bzw.

das Surrogat eines solchen, und sie ist es, auf die der „beherrschte“ Mensch sich zurückzieht, der aus sozialen oder ästhetischen oder ethischen Rücksichten eine gleichmäßige Miene zur Schau trägt: das Gefühl kann einen Akt der Reflexion aus sich entlassen, der es selbst zum Gegenstande macht. In diesem Akt der Reflexion „endet“ das Erlebnis wie in einem Willensakt oder leiblichen Ausdruck. Man pflegt zu sagen, daß die Reflexion das Gefühl schwäche und daß der reflektierende Mensch keiner intensiven Gefühle fähig ist. Diese Folgerung ist durchaus unberechtigt. Im „leidenschaftlichen“ Gefühlsausdruck „endet“ das Gefühl

ENGLISH

people,” as is well known, must “control ourselves” and hold back the bodily expression of our feelings; likewise, we are restricted in our actions and thus at the same time in our acts of will. Now, admittedly, there is still the escape of “venting” oneself in a wish.

The employee may neither show his superior by contemptuous looks that he takes him for a scoundrel or a fool, nor resolve to get rid of him; but he can still secretly wish that the devil would take him. Or one can carry out in phantasy the actions one is prevented from carrying out in reality. Someone born into narrow circumstances has an urge to act that cannot be fulfilled in reality; it lives itself out as he wins battles in imagination and performs wonders of bravery. Creating the other world, in which I can do what is denied me here, is itself a form of expression.

Thus the man dying of thirst in the desert—as Gebsattel reports[3]—sees before him oases with gushing springs, or lakes, that refresh him. The joy that fills us does not stay in contemplative devotion to the object that gladdens us. It expresses itself, among other ways, in our surrounding ourselves entirely with what gladdens: seeking it out in our real surroundings, or summoning it up through remembering or freely phantasizing presentification, and disregarding everything else that does not fit, until our state of feeling harmonizes perfectly with our surroundings. This peculiar kind of expression would need thorough clarification. It is not enough to establish—as psychologists mostly do—that feelings influence the ‘reproduction of ideas,’ and how often this happens. But there is yet another possibility of expression, or rather[15]

a surrogate for one, and it is to this that the “controlled” person withdraws, the one who for social, aesthetic or ethical reasons wears an unmoved countenance. The feeling can release from itself an act of reflection that makes the feeling itself its object. In this act of reflection the lived experience “ends,” just as it does in an act of will or a bodily expression. People commonly say that reflection weakens feeling, and that the reflective person is incapable of intense feelings. This conclusion is entirely unjustified. In “passionate” expression the feeling “ends” just as it does in “cool” reflection;

15 Viktor Emil von Gebsattel (1883–1976), German psychiatrist and phenomenologically minded psychologist.

GERMAN

ebenso wie in der „kühlen“ Reflexion, die Art des Ausdrucks besagt nichts über die Intensität des ausgedrückten Gefühls.

Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung ist: das Gefühl verlangt seinem Wesen nach einen Ausdruck, die verschiedenen Arten des Ausdrucks sind verschiedene Wesensmöglichkeiten.[4] Zwischen Gefühl und Ausdruck besteht ein Wesens- und Sinn-, kein Kausalzusammenhang. Und wie die anderen möglichen Formen, so ist auch der leibliche Ausdruck als aus dem Gefühl hervorgehend und seinem Sinne nach dadurch bestimmt erlebt. Nun fühle ich aber nicht nur, wie das Gefühl hineinströmt in den Ausdruck und sich in ihm „entlädt“, sondern ich habe diesen Ausdruck zugleich in einer Leibwahrnehmung gegeben. Das Lächeln, in dem sich meine Freude erlebnismäßig äußert, ist mir zugleich als eine Verzerrung meiner Lippen gegeben.

In der Freude lebend ist auch ihr Ausdruck im Modus der Aktualität erlebt; die gleichzeitige Leibwahrnehmung vollzieht sich im Modus der Inaktualität, ich bin mir — wie man zu sagen pflegt — ihrer nicht bewußt. Richte ich dann meine Aufmerksamkeit auf die wahrgenommene Veränderung meines Leibes, so erscheint sie mir als durch das Gefühl bewirkt. Es konstituiert sich also neben der erlebten Sinneinheit ein Kausalzusammenhang zwischen Gefühl und Ausdruck. Der Ausdruck bedient sich der psychophysischen Kausalität, um sich an einem psychophysischen Individuum zu realisieren. In der Leibwahrnehmung wird die erlebte Einheit von Erlebnis und Ausdruck auseinandergenommen, der Ausdruck als ein relativ selbständiges Phänomen abgetrennt. Er wird damit zugleich für sich erzeugbar.

Ich kann eine Verzerrung des Mundes herbeiführen, die dem Lächeln „zum Verwechseln“ ähnlich, aber doch kein Lächeln ist. Auch unabhängig vom Willen zeigen sich gleiche Wahrnehmungs- als verschiedene Ausdrucksphänomene. Ich erröte vor Zorn, vor Scham und vor Anstrengung; in allen Fällen habe ich die gleiche Wahrnehmung, daß mir das „Blut ins Gesicht steigt“. Aber ich erlebe denselben Vorgang einmal als Ausdruck des Zornes, einmal als Ausdruck der Scham und einmal gar nicht als Ausdruck, sondern als kausale Folge der Anstrengung. Wir haben gesagt, es bedürfe eines aufmerkenden Blickes, um den leibwahrgenommenen Ausdruck zum intentionalen Objekt im prägnanten Sinne zu machen.

Auch der gefühlte Ausdruck, obwohl im Modus der Aktualität erlebt, bedarf noch einer besonderen Blickwendung, um erfaßtes Objekt zu werden, einer

ENGLISH

the kind of expression says nothing about the intensity of the feeling expressed.

The result of our consideration so far is this: feeling, by its essence, demands an expression, and the various kinds of expression are various essential possibilities.[4] Between feeling and expression there is a connection of essence and meaning, not a causal connection. And like the other possible forms, bodily expression too is experienced as proceeding from the feeling and as determined by it in its sense. Now I not only feel how the feeling flows into the expression and “discharges” itself in it; I also have this expression given at the same time in a bodily perception. The smile in which my joy, as I live it, utters itself is at the same time given to me as a distortion of my lips.

Living in the joy, I experience its expression too in the mode of actuality; the simultaneous bodily perception takes place in the mode of non-actuality—I am, as people say, not conscious of it. If I then turn my attention to the perceived change in my living body, it appears to me as brought about by the feeling. So, alongside the lived unity of meaning, a causal connection between feeling and expression is constituted. Expression makes use of psychophysical causality in order to realize itself in a psychophysical individual. In bodily perception the lived unity of lived experience and expression is taken apart, and the expression is separated off as a relatively independent phenomenon. It thereby also becomes producible on its own.

I can bring about a distortion of the mouth that resembles a smile “closely enough to be mistaken for it,” and yet is not a smile. Independently of the will, too, the same perceptual phenomena show themselves as different expressive phenomena. I blush with anger, with shame and with exertion; in every case I have the same perception that “the blood is rising to my face.” But I experience the same process once as an expression of anger, once as an expression of shame, and once not as an expression at all but as a causal consequence of the exertion. We said that it takes an attentive glance to make the bodily perceived expression into an intentional object in the pregnant sense.

The felt expression, too, though experienced in the mode of actuality, still needs a special turning of the glance in order to become a grasped object—a

GERMAN

Blickwendung, die nicht Übergang von der Inaktualität zur Aktualität ist — eine Eigentümlichkeit aller nicht-theoretischen Akte und ihrer Korrelate.[5] Daß ich die erlebten Ausdrucksphänomene objektivieren und als *Ausdruck* erfassen kann ist eine weitere Bedingung der Möglichkeit, sie willkürlich hervorzubringen. Indessen ist die einem Ausdruck gleichende Leibesveränderung doch nicht als die gleiche gegeben. Das Stirnrunzeln aus Ärger und das Stirnrunzeln, um *Ärger* vorzutäuschen, sind in sich deutlich zu unterscheiden, auch dann, wenn ich von der Leibwahrnehmung zur äußeren Wahrnehmung übergehe. Indem die Ausdrucksphänomene als Ausfluß der Gefühle erscheinen, sind sie zugleich Ausdruck der sich in ihnen bekundenden seelischen Eigenschaften: der wütende Blick z. B.

verrät eine heftige Gemütsart. Eine Betrachtung der Willenserlebnisse soll diese Untersuchung abschließen.

ENGLISH

turning of the glance that is not a transition from non-actuality to actuality. This is a peculiarity of all non-theoretical acts and their correlates.[5] That I can objectify the lived expressive phenomena and grasp them as *expression* is a further condition of the possibility of producing them at will. Yet a bodily change that resembles an expression is still not given as the same. Frowning out of annoyance and frowning in order to feign *annoyance* are clearly distinguishable in themselves, even when I pass from bodily perception to outer perception. Inasmuch as expressive phenomena appear as an outflow of feelings, they are at the same time the expression of the properties of the soul that make themselves known in those feelings: the furious glance, for example,

betrays a violent temperament. A consideration of the lived experiences of will is to conclude this investigation.

**17** Ludwig Klages (1872–1956), German psychologist and philosopher of expression; Darwin's work is *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872).

GERMAN ENGLISH

161819212324

## E) WILL AND LIVING BODY

*The will masters the body through the psychophysical mechanism, but its creative act is not causal.*

GERMAN ENGLISH

3.4.7 Auch die Willenserlebnisse haben eine hohe Bedeutung für die Konstitution der psychophysischen Einheit. Einmal vermöge der physischen Begleiterscheinungen (Spannungsempfindungen u. dgl.), die wir nicht näher betrachten, weil sie schon von den Gefühlen her bekannt sind. Die ferner in Betracht kommenden leiblichen Ausdrucksphänomene scheinen mir nicht Ausdruck des Willensaktes selbst, sondern der im komplexen Willenserlebnis enthaltenen Gefühlskomponenten zu sein. Ich sitze still da, zwei praktische Möglichkeiten gegeneinander abwägend. Jetzt habe ich die Wahl vollzogen, den Entschluß gefaßt: ich werfe den Kopf in den Nacken und springe lebhaft auf. Diese Bewegungen sind kein Ausdruck des Willensentschlusses, sondern des

Lived experiences of the will are also highly significant for the constitution of the psychophysical unity. First, by virtue of their physical concomitants (sensations of tension and the like), which we shall not examine more closely, since they are already familiar from the feelings. The bodily phenomena of expression that also come into consideration seem to me to be the expression not of the act of will itself but of the emotional components contained in the complex lived experience of willing. I sit quietly, weighing two practical possibilities against each other. Now I have made the choice and taken the decision: I throw back my head and

20 The page reference is garbled in the source text.
22 Jonas Cohn (1869–1947), German philosopher; the reference is to his *Allgemeine Ästhetik* (General Aesthetics, 1901).
16

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich, daß ich „Ausdruck“ im oben gebrauchten Sinn und verbalen Ausdruck für etwas fundamental Verschiedenes halte. Ich kann die Verschiedenheit an dieser Stelle nicht aufweisen, möchte aber von vornherein darauf aufmerksam machen, um die Äquivokation unschädlich zu machen.

[1] To prevent misunderstandings, I stress that I take “expression” in the sense used above and verbal expression to be fundamentally different things. I cannot show the difference at this point, but I want to draw attention to it from the outset, in order to make the equivocation harmless.

18

[2] Auf die Frage, ob sich die Ausdrucksbewegungen als Handlungen (ursprünglich zweckmäßige — wie Darwin meint — oder unbeabsichtigte und zwecklose — wie es Klages versucht) (Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung S. 293), brauchen wir hier nicht einzugehen. Klages betont jedenfalls auch die enge Zusammengehörigkeit von Ausdruckserscheinung und Handlung. Alles naive Tun und Schaffen geht nach ihm ebenso leicht und ungewollt aus dem Erleben hervor wie die Ausdrucksbewegung, und diese triebhafte Form des Handelns ist ihm die ursprüngliche, die erst allmählich von der Willenshandlung verdrängt wird (S. 336). Darwin gibt in seiner berühmten Abhandlung „Über den Ausdruck der Gemütsbewegungen“ eine auf feiner Beobachtung beruhende Beschreibung der gewissen Affekten entsprechenden Körpererscheinungen und sucht den psychophysischen Mechanismus herauszustellen, durch den diese körperlichen Vorgänge zustande kommen.

[2] We need not go into the question here whether expressive movements are to be understood as actions (originally purposive ones, as Darwin thinks, or unintended and purposeless ones, as Klages attempts to show) (Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung, p. 293). Klages, at any rate, also stresses the close connection between expressive appearance and action. According to him, all naive doing and making issues from experiencing just as easily and involuntarily as expressive movement does, and this instinctive form of acting is for him the original one, displaced only gradually by voluntary action (p. 336). In his famous treatise “On the Expression of the Emotions,” Darwin gives a description, based on fine observation, of the bodily phenomena that correspond to certain affects, and tries to bring out the psychophysical mechanism by which these bodily processes come about.[17]

19

Er berücksichtigt weder den deskriptiven Unterschied von Ausdruck und Begleiterscheinung, noch legt er sich ernstlich die Frage vor, was jene Vorgänge zum Ausdruck der Affekte macht, die sie hervorrufen.

He takes no account of the descriptive difference between expression and accompanying phenomenon, nor does he seriously ask himself what makes those processes expressions of the affects that produce them.

21

[3] A. a. O. 8. dr.

[3] Op. cit., p. [illegible].[20]

23

[4] In einem wieder andern noch weiteren Sinne braucht J. Cohn den terminus „Ausdruck“ (Ästhetik S. 56): nämlich für alles „Äußere“, in dem wir ein inneres Leben gewahren. Hier fehlt aber das, was wir für das Spezifische des Ausdrucks halten: seine Motiviertheit.

[4] J. Cohn uses the term “expression” in yet another, still wider sense (Ästhetik, p. 56): namely, for everything “outer” in which we perceive an inner life. But this lacks what we take to be specific to expression: its being motivated.[22]

24

[5] Vgl. Husserls „Ideen“ S. 66.

[5] Cf. Husserl’s Ideas, p. 66.

GERMAN

resultierenden Gefühls der Entschlossenheit, der Aktivität, der Unruhe, die mich erfüllt. Einen Ausdruck in diesem Sinne hat der Wille selbst nicht.

Aber wie das Gefühl, so ist auch der Wille nicht in sich abgeschlossen, sondern bedarf eines Sichauswirkens. Wie das Gefühl den Willensakt (oder einen anderen möglichen „Ausdruck" im weiteren Sinne) aus sich entläßt oder motiviert, so äußert sich der Wille in der Handlung. Handeln ist immer Schaffen eines Nichtvorhandenen. Dem „fiat!" des Willensentschlusses entspricht das „fieri" des Gewollten und das „facere" des Willensubjekts in der Handlung. Diese Handlung kann eine physische sein: ich entschließe mich, einen Berg zu besteigen und führe den Entschluß aus. Die Handlung erscheint ganz und gar als durch den Willen hervorgerufen und als Erfüllung des Wollens. Aber die Handlung als Ganzes, nicht jeder Schritt ist gewollt. Was ich will, ist das Besteigen des Berges.

Was dazu „nötig" ist, erledigt sich gleichsam „von selbst". Der Wille bedient sich des psychophysischen Mechanismus, um sich zu erfüllen, um das Gewollte zu realisieren, wie das Gefühl ihn benützt, um seinen Ausdruck zu realisieren. Zugleich ist doch die Herrschaft über den Mechanismus — mindestens das „Einschalten der Maschine" — erlebt. Sie wird ev. Schritt für Schritt erlebt, wenn es zugleich Überwindung eines Widerstrebens gilt. Wenn ich auf halbem Wege müde werde, so wird die Müdigkeit Quelle eines Widerstrebens gegen die Bewegung, dieses bemächtigt sich meiner Füße, und sie versagen meinem Willen den Dienst. Wollen und Streben wirken sich entgegen und kämpfen um die Herrschaft über den Organismus. Wird der Wille Herr, so ist ev.

nun jeder Schritt einzeln gewollt und das Bewirken der Bewegung erlebt im Überwinden der Gegenwirkung. Dasselbe trägt sich auf rein psychischem Gebiete zu. Ich entschließe mich, ein Examen zu machen, und erledige nun die nötige Vorbereitung wie von selbst. Oder aber meine Kräfte erlahmen vor dem Ziel und jede erforderliche Denktätigkeit muß nun unter Überwindung eines heftigen Gegenstrebens durch einen Willensakt ins Leben gerufen werden. So herrscht der Wille über die Seele wie über den Leib, wenn auch nicht absolut und ohne Gehorsamsverweigerung zu erfahren. Eine Grenze ist ihm durch die im Erleben sich erschließende

ENGLISH

jump up briskly. These movements are not an expression of the decision of the will. They express the resulting feeling of resoluteness, of activity, of restlessness that fills me. The will itself has no expression in this sense.

But like feeling, the will is not self-contained either; it needs to work itself out. Just as feeling releases from itself, or motivates, the act of will (or another possible "expression" in the wider sense), so the will manifests itself in action. Acting is always the creation of something not yet present. To the "fiat!" [let it be done!] of the decision of the will there correspond the "fieri" [coming to be] of what is willed and the "facere" [making] of the willing subject in the action. This action can be a physical one: I decide to climb a mountain and carry out the decision. The action appears as wholly called forth by the will and as the fulfillment of the willing. But it is the action as a whole that is willed, not every step. What I will is the climbing of the mountain.

Whatever is "necessary" for this takes care of itself, as it were, "of its own accord." The will makes use of the psychophysical mechanism in order to fulfill itself, to realize what is willed, just as feeling uses it to realize its expression. At the same time, though, the mastery over the mechanism—at least the "switching on of the machine"—is experienced. In some cases it is experienced step by step, when it is also a matter of overcoming a reluctance. If I grow tired halfway up, the tiredness becomes a source of reluctance against the movement. This reluctance takes hold of my feet, and they refuse to serve my will. Willing and striving work against each other and struggle for mastery over the organism. If the will gains the mastery, then, in some cases,

every step is now willed individually, and the bringing about of the movement is experienced in the overcoming of the counteraction. The same thing happens in the purely psychic domain. I decide to take an examination, and then I get through the necessary preparation as if of its own accord. Or else my strength flags before the goal, and every piece of thinking that is required must now be called into being by an act of will, overcoming a violent counter-striving. Thus the will rules over the soul as it does over the living body, though not absolutely and not without meeting re-

GERMAN

Objektwelt gesetzt; die Zuwendung zum Objekt (dem wahrgenommenen, gefühlten oder sonstwie als vorhanden gegebenen) liegt im Bereich des Wollens; die Erfassung eines nicht vorhandenen Objekts nicht. D. h.

nicht, daß die Objektwelt selbst dem Bereich meines Willens entzogen ist. Ich kann eine Veränderung in der Objektwelt herbeiführen, aber ich kann nicht ihre Wahrnehmung willentlich herbeiführen, wenn sie selbst nicht vorhanden ist. Eine fernere Beschränkung erleidet der Wille durch die Macht entgegenwirkender Strebungen, die selbst z. T. leibgebunden sind (wenn sie sinnliche Gefühle zu ihrer Quelle haben), z. T. nicht. Ist dieses Wirken des Wollens und Strebens auf Seele und Leib psychophysische Kausalität oder haben wir hier die vielbesprochene Kausalität aus Freiheit, die Durchbrechung der „lückenlosen" Kausalkette? Handlung ist immer Schaffen eines Nichtseienden. Dieser Prozeß kann sich in kausaler Abfolge vollziehen, aber die Einleitung des Prozesses, das eigentliche Eingreifen des Willens ist nicht als kausales, sondern als ein Wirken eigener Art erlebt.

Damit ist nicht gesagt, daß der Wille mit Kausalität nichts zu tun hat. Indem wir fühlen, wie eine leibgeborene Müdigkeit das Aufkommen eines Willensaktes hemmt, finden wir ihn kausal bedingt. Indem wir fühlen, wie ein siegreicher Wille die Müdigkeit überwindet und sogar verschwinden läßt, finden wir ihn als kausal wirksam. Indem er all seine Werke vermittels eines kausal geregelten Instruments vollbringt, ist auch seine Erfüllung an kausale Bedingungen geknüpft. Aber das eigentlich Schöpferische des Willensaktes ist keine Kausalwirkung, alle jene Kausalverhältnisse sind dem Willen außerwesentlich, er wirft sie ab, sobald er nicht mehr Wille eines psychophysischen Individuums ist, und bleibt doch Wille. Auch das Streben zeigt ähnlichen Aufbau und auch das Hervorgehen einer Handlung aus einem Streben erscheint nicht als kausale Abfolge.

Der Unterschied besteht darin, daß beim Streben das Ich hineingezogen wird in die Handlung, nicht frei in sie hineinschreitet, und daß keine schaffende Kraft sich darin auslebt. Jeder im eigentlichen Sinne schöpferische Akt ist Willenshandlung. Gemeinsam ist beidem, dem Wollen wie dem Streben, die Fähigkeit, sich der psychophysischen Kausalität zu bedienen, doch nur vom

ENGLISH

fusals to obey. A limit is set to it by the world of objects that discloses itself in experiencing. Turning toward the object (one that is perceived, felt, or otherwise given as present) lies within the province of willing; grasping an object that is not present does not. That does

not mean that the world of objects itself is withdrawn from the province of my will. I can bring about a change in the world of objects, but I cannot bring about its perception by an act of will if it is not itself present. The will suffers a further limitation through the power of counteracting strivings, which are themselves partly bound to the living body (when they have sensual feelings as their source) and partly not. Is this working of willing and striving on soul and living body psychophysical causality? Or do we have here the much-discussed causality from freedom, the breach in the "gapless" causal chain? Action is always the creation of something that is not. This process can unfold in a causal sequence, but the initiation of the process, the will's actual intervention, is experienced not as causal but as an efficacy of its own kind.[25]

This is not to say that the will has nothing to do with causality. When we feel how a tiredness born of the living body inhibits the rise of an act of will, we find the will causally conditioned. When we feel how a victorious will overcomes the tiredness and even makes it vanish, we find it causally effective. Since it accomplishes all its works by means of a causally regulated instrument, its fulfillment too is tied to causal conditions. But what is properly creative in the act of will is no causal effect. All those causal relations are inessential to the will: it casts them off as soon as it is no longer the will of a psychophysical individual, and yet it remains will. Striving, too, shows a similar structure, and the emergence of an action from a striving does not appear as a causal sequence either.

The difference is that in striving the I is drawn into the action rather than stepping freely into it, and that no creative force lives itself out in it. Every act that is creative in the proper sense is an action of the will. What willing and striving have in common is the ability to make use of psychophysical

25 Allusion to Kant's "causality through freedom" in the Third Antinomy of the *Critique of Pure Reason*.

| GERMAN | ENGLISH |
| --- | --- |
| wollenden Ich kann man sagen, daß es Herr des Leibes ist. | causality. Yet only of the willing I can it be said that it is master of the living body. |

# III. The Constitution of the Psychophysical Individual (§ 5)

*Übergang zum fremden Individuum*
*The transition to the foreign individual: the other's body as sensing body and as center of orientation, empathy as a condition of knowing oneself, the intersubjective world, life, causality and expression, the correction and the illusions of empathy.*

## § 5. Übergang zum fremden Individuum.

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.5.1 | Wir haben uns in Umrissen wenigstens darüber Rechenschaft gegeben, was unter einem individuellen Ich oder Individuum zu verstehen ist: ein einheitliches Objekt, in dem die Bewußtseinseinheit eines Ichs und ein physischer Körper sich untrennbar zusammenschließen, wobei jedes von ihnen einen neuen Charakter annimmt, der Körper als Leib, das Bewußtsein als Seele des einheitlichen Individuums auftritt. Die Einheit dokumentiert sich darin, daß gewisse Vorgänge als zugleich der Seele und dem Leibe angehörig gegeben sind (Empfindungen, Gemeingefühle), ferner in der Kausalverbindung physischer und psychischer Vorgänge und des dadurch vermittelten Kausalverhältnisses zwischen der Seele und der realen Außenwelt. Das psychophysische Individuum als Ganzes ist Glied im Zusammenhang der Natur. | We have given an account, at least in outline, of what is to be understood by an individual I, or individual. It is a unified object in which the unity of consciousness of an I and a physical body are inseparably joined, each of them taking on a new character: the physical body appears as the living body, consciousness as the soul, of the unified individual. The unity is documented in the fact that certain processes are given as belonging at once to the soul and to the living body (sensations, general feelings). It is documented further in the causal connection of physical and psychic processes, and in the causal relation between the soul and the real external world that this connection mediates. The psychophysical individual as a whole is a member of the nexus of nature. |
| | Der Leib ist gegenüber dem Körper dadurch charakterisiert, daß er Träger von Empfindungsfeldern ist, sich im Nullpunkt der Orientierung der räumlichen Welt befindet, selbst frei beweglich und aus beweglichen Organen aufgebaut, Feld des Ausdrucks der Erlebnisse des ihm zugehörigen Ich und Instrument seines Willens ist.[1] All diese Charakteristika haben wir aus der Betrachtung des eigenen Individuums gewonnen. Es gilt nun zu zeigen, wie sich uns das fremde aufbaut. | As against the physical body, the living body is characterized by the following: it is the bearer of fields of sensation; it is located at the zero point of orientation of the spatial world; it is itself freely movable and built up of movable organs; it is the field of expression for the lived experiences of the I that belongs to it, and the instrument of that I's will.[1] We have gained all these characteristics from considering our own individual. The task now is to show how the foreign individual is built up for us. |

1

1

[1] Es mag auffällig erscheinen, daß wir den Begriff gar nicht herangezogen haben, der in sonstigen Definitionen des Individuums bzw. Organismus an erster Stelle zu stehen pflegt: den Zweckbegriff. Ich habe es nicht getan, um die Darstellung nicht auch noch mit der Diskussion des Zweckbegriffs zu belasten, aber auch aus sachlichen Gründen: ich glaube nicht, daß man von einer unmittelbar erlebten Unterordnung des psychophysischen Geschehens unter einen einheitlichen Zweck sprechen kann. Dann kommt der Zweckbegriff aber auch nicht für das einfühlende Erfassen eines fremden Individuums in Betracht.

[1] It may seem strange that we have not drawn at all on the concept that usually stands in first place in other definitions of the individual or organism: the concept of purpose. I have not done so in order not to burden the account with a discussion of the concept of purpose as well, but also for substantive reasons. I do not believe that one can speak of an immediately experienced subordination of psychophysical happening to a unified purpose. But in that case the concept of purpose does not come into consideration for the empathic grasping of a foreign individual either.

### A) THE FIELDS OF SENSATION OF THE FOREIGN LIVING BODY

*The other's sensing hand is co-given with the seen body and fulfilled in empathy.*

GERMAN

3.5.2 Beginnen wir mit der Betrachtung dessen, was den fremden Leib als Leib auffassen läßt, was ihn vor andern physischen Körpern auszeichnet. Zunächst also: wie sind uns die Empfindungsfelder gegeben? Von den eignen haben wir — wie wir sahen — eine originäre Gegebenheit in der „Leibwahrnehmung".[1] Wir haben sie außerdem in der äußeren Wahrnehmung unseres Körpers „mitgegeben" in jener ganz eigentümlichen Weise, in der Nichtperzipiertes mit Perzipiertem zusammen selbst da sein kann. Und in derselben Weise sind die Empfindungsfelder des andern für mich da, ist der fremde Leib als Leib „gesehen".

Wir sind dieser Art der Gegebenheit, die wir „*Konoriginarität*" nennen wollen, bei der Dingwahrnehmung begegnet.[2] Mit der gesehenen Seite eines Raumdinges sind die abgewandten Seiten und ist das Innere mitgegeben, kurz: das ganze Ding ist „gesehen". Aber (wie wir auch schon sagten) jene Gegebenheit von einer Seite impliziert Tendenzen des Weiterschreitens zu neuen Gegebenheiten, und indem wir ihnen Folge leisten, werden die vorher abgewandten Seiten im prägnanten Sinne wahrgenommen, das zuvor Konoriginäre originär gegeben. Eine solche Erfüllung des Intendierten bzw. Antizipierten ist auch beim „Mitsehen" der eigenen Empfindungsfelder möglich, nur nicht in fortschreitender äußerer Wahrnehmung, sondern im Übergang von der äußeren zur Leibwahrnehmung.

Auch das Mitsehen der fremden Empfindungsfelder impliziert Tendenzen, aber ihre originäre Erfüllung ist hier prinzipiell ausgeschlossen, weder in fortschreitender äußerer Wahrnehmung noch im Übergang zur Leibwahrnehmung kann ich sie mir zu originärer Gegebenheit bringen. Die einzige Erfüllung, die hier möglich ist, ist die einfühlende Vergegenwärtigung. Ich kann mir jene Empfindungsfelder noch anders als in der Weise der Leervorstellung, der Konoriginarität zur Gegebenheit bringen, mir anschaulich machen, aber eben nicht im Charakter der Wahrnehmung, sondern nur vergegenwärtigend, so wie wir es bei der Deskription der Einfühlungsakte geschildert haben. Den Charakter des

ENGLISH

Let us begin by considering what allows the foreign living body to be apprehended as a living body, what distinguishes it from other physical bodies. First, then: how are the fields of sensation given to us? Of our own we have—as we saw—a primordial givenness in the "bodily perception."[1] We also have them "co-given" in the outer perception of our physical body, in that wholly peculiar way in which something not perceived can be there itself together with what is perceived. And it is in this same way that the fields of sensation of the other are there for me, and that the foreign living body is "seen" as a living body.

We encountered this kind of givenness, which we shall call "*co-primordiality*," in the perception of things.[2] With the seen side of a spatial thing, the sides turned away and the interior are co-given; in short, the whole thing is "seen." But (as we have also already said) this givenness from one side implies tendencies to proceed onward to new givennesses. As we follow them, the previously averted sides are perceived in the strict sense, and what was co-primordial before is given primordially. Such a fulfillment of what is intended or anticipated is also possible in the "co-seeing" of one's own fields of sensation—only not in progressing outer perception but in the transition from outer perception to bodily perception.[2]

The co-seeing of foreign fields of sensation implies tendencies too, but here their primordial fulfillment is excluded in principle. Neither in progressing outer perception nor in the transition to bodily perception can I bring them to primordial givenness. The only fulfillment possible here is empathic presentification. I can bring those fields of sensation to givenness otherwise than in the mode of empty representation, of co-primordiality; I can make them intuitive to myself—but precisely not with the character of perception, only by presentifying them, as we described it in our account of acts of empathy. They owe their character of being 'there itself' to the physical body given in person,

2 Stein's coinage (*Konoriginarität*): the way something not itself perceived is given along with, and is there together with, what is primordially perceived.

GERMAN

‚selbst da' verdanken sie dem leibhaft gegebenen Körper, mit dem sie gegeben sind. Das wird noch deutlicher, wenn wir statt der Empfindungsfelder die aktuellen Empfindungen selbst betrachten.

Die Hand, die auf dem Tische ruht, liegt nicht da wie das Buch daneben, sie „drückt" sich gegen den Tisch (und zwar mehr oder weniger stark), sie liegt schlaff oder gestreckt da, und ich ‚sehe' diese Druck- und Spannungsempfindung in der Weise der Konoriginarität; indem ich den Erfüllungstendenzen nachgehe, die in diesem „Miterfassen" liegen, schiebt sich meine Hand (nicht realiter, sondern „gleichsam") an die Stelle der fremden, in sie hinein, nimmt ihre Lage und Haltung ein und empfindet nun ihre Empfindungen — nicht originär und nicht als eigen, sondern „mit", genau in der Weise der Einfühlung, deren Wesen wir früher gegenüber dem eigenen Erleben und jeder andern Art der Vergegenwärtigung abgegrenzt haben.

Während dieses Hineinversetzens ist die fremde Hand ständig als Glied des fremden Körpers wahrgenommen, die eigne als Glied des eignen Leibes gegeben, so daß die eingefühlten ständig in Kontrast zu den eignen Empfindungen sich als fremde abheben (wenn ich auch nicht auf diesen Kontrast in der Weise der Beachtung gerichtet bin).

ENGLISH

with which they are given. This becomes clearer still if, instead of the fields of sensation, we consider the actual sensations themselves.

The hand resting on the table does not lie there like the book beside it. It "presses" against the table (more or less strongly); it lies there limp or stretched; and I 'see' this sensation of pressure and tension in the mode of co-primordiality. As I pursue the tendencies to fulfillment contained in this "co-apprehension," my hand moves (not really but "as it were") into the place of the foreign hand, into it, takes up its position and posture, and now senses its sensations—not primordially and not as my own, but "along with" it, exactly in the manner of empathy, whose essence we earlier delimited over against one's own experiencing and every other kind of presentification.

While I transfer myself into it in this way, the foreign hand is continually perceived as a member of the foreign physical body, and my own is given as a member of my own living body. So the empathized sensations, in continual contrast to my own, stand out as foreign (even if I am not directed to this contrast in the manner of attending to it).

34

## B) THE CONDITIONS OF THE POSSIBILITY OF SENSUAL EMPATHY

*I can empathize only with bodies of my own type; the further from it, the emptier empathy becomes.*

GERMAN

3.5.3 Die Möglichkeit der Empfindungseinfühlung (‚Einempfindung' müßte man präzis sagen) ist gewährleistet durch die Auffassung des eignen Leibes als Körpers und des eignen Körpers als Leibes, vermöge der Verschmelzung von äußerer und Leibwahrnehmung[1], durch die mögliche Stellungsänderung dieses Körpers im Raume, schließlich durch die Möglichkeit der Abwandlung seiner realen Beschaffenheit in der Phantasie unter Festhaltung seines Typs. Wäre die Größe (Länge, Breite, Spannweite usw.) meiner Hand mir als ein unwandelbar Feststehendes gegeben, so müßte der Versuch der Einfühlung in jede Hand von anderer Beschaffenheit am Widerstand beider scheitern;

ENGLISH

The possibility of sensual empathy (to be precise, one would have to say "feeling-in of sensations") is guaranteed by several things: by the apprehension of one's own living body as a physical body and of one's own physical body as a living body, by virtue of the fusion of outer perception and bodily perception;[1] by the possible change of this body's position in space; and finally by the possibility of modifying its real constitution in phantasy while holding fast to its type. If the size (length, breadth, span, etc.) of my hand were given to me as something unalterably fixed, then any attempt to em-

3

[1] S. o. S. 46 ff.

[1] See above, pp. 46 ff.

4

[2] Vgl. Teil II dieser Arbeit S. 5.

[2] Cf. Part II of this work, p. 5.

GERMAN

tatsächlich gelingt aber auch die Einfühlung in Männer- und Kinderhände, die von meiner sehr verschieden sind, recht wohl.

Mein Körper und seine Glieder sind eben nicht als fixer Typ, sondern als zufällige Realisierung eines in festen Grenzen variablen Typs gegeben. Dieser Typ muß andererseits erhalten bleiben. Nur in Körper dieses Typs kann ich mich einfühlen, nur sie als Leiber auffassen. Damit ist noch keine eindeutige Abgrenzung gegeben. Es gibt Typen von verschiedener Allgemeinheitsstufe, und ihnen entsprechen verschiedene Stufen der Einfühlungsmöglichkeit. Der Typos ‚menschlicher Körper' grenzt nicht den Bereich meiner Einfühlungsobjekte, genauer gesagt: dessen, was mir als Leib gegeben sein kann, ab, wohl aber einen Bereich, innerhalb dessen ein ganz bestimmter Grad einfühlender Erfüllung möglich ist.

Im Falle der Einfühlung in die fremde Hand besteht die Möglichkeit, wenn auch nicht „adäquater", so doch sehr weitgehender Erfüllung: was ich nicht-originär empfinde, kann sich Zug um Zug mit dem originären Empfinden des andern decken. Betrachte ich im Vergleich dazu etwa die Pfote eines Hundes, so habe ich auch kein bloß physisches Ding, sondern ein empfindendes Glied eines Leibes, und auch hier ist noch ein gewisses Hineinversetzen möglich, z. B. das Einempfinden eines Schmerzes, wenn das Tier verletzt wird, aber anderes — gewisse Haltungen und Bewegungen etwa — sind uns nur noch als Leervorstellungen gegeben ohne die Möglichkeit einer Erfüllung. Und je weiter wir uns vom Typos „Mensch" entfernen, desto geringer wird die Zahl der Erfüllungsmöglichkeiten.

In der Auffassung der fremden Leiber als demselben Typ wie der meine angehörig ergibt sich uns ein guter Sinn der Rede vom „Analogisieren", das im Erfassen eines andern vorliegt. Mit „Analogieschlüssen" hat dies Analogisieren freilich wenig zu tun. Als Erfassen einer Vereinzelung eines bekannten Typs stellt sich auch die „Assoziation nach Ähnlichkeit" heraus, die u. a. Volkelt als wichtig für die Einfühlung hervorhebt.[2] Um eine Bewegung zu verstehen (z. B. eine Gebärde des Stolzes), muß ich sie erst mit andern ähnlichen Bewegungen, die mir bekannt sind, „verknüpfen". Das heißt nach unserer

ENGLISH

pathize with a hand of different constitution would have to founder on the resistance between the two. In fact, however, empathy with men's and children's hands, which are very different from mine, succeeds quite well.[5]

My physical body and its limbs, that is, are not given as a fixed type but as the contingent realization of a type that is variable within fixed limits. On the other hand, this type must be preserved. Only bodies of this type can I empathize with; only they can I apprehend as living bodies. This does not yet give a sharp delimitation. There are types of differing levels of generality, and to them correspond different levels of the possibility of empathy. The type 'human body' does not delimit the range of my objects of empathy—more precisely, of what can be given to me as a living body. It does, however, delimit a range within which a quite definite degree of empathic fulfillment is possible.

In the case of empathy with the foreign hand, there is the possibility of a fulfillment that is very extensive, if not "adequate": what I sense non-primordially can coincide feature by feature with the other's primordial sensing. If by comparison I consider, say, a dog's paw, here too I have not a merely physical thing but a sensing member of a living body. Here too a certain transferring of myself into it is still possible—for instance the feeling-in of a pain when the animal is hurt. But other things—certain postures and movements, for instance—are given to us only as empty representations, without the possibility of fulfillment. And the further we move from the type "human being," the smaller the number of possibilities of fulfillment becomes.

In apprehending foreign living bodies as belonging to the same type as mine, we find a good sense for talk of the "analogizing" involved in grasping another. This analogizing, to be sure, has little to do with "inferences by analogy." The "association by similarity" that Volkelt, among others, singles out as important for empathy also turns out to be the grasping of a particular instance of a known type.[2] In order to understand a movement (e.g., a gesture of pride), I must first "link" it with other similar movements known to me. On our view this

5 German *Einempfindung*, literally "feeling-in of sensation," coined on the model of *Einfühlung* ("feeling-into").

GERMAN

Auffassung: ich muß in ihr einen bekannten Typ finden. [3] Hier sind Themata großer Untersuchungen.

Wir müssen uns mit dem Gesagten als Hinweis auf die sich erhebenden „transzendentalen“ Fragen begnügen, ohne uns auf eine nähere Erörterung einlassen zu können.

678

ENGLISH

means: I must find a known type in it.[3] Here are themes for large investigations.

We must content ourselves with what has been said, as a pointer to the “transcendental” questions that arise here, without being able to enter into a closer discussion of them.

## C) THE RESULT OF SENSUAL EMPATHY AND ITS NEGLECT IN THE LITERATURE

*Sensual empathy already gives a foreign I, a layer that Volkelt and Lipps passed over.*

GERMAN

3.5.4 Am Ende des Einfühlungsprozesses steht in unserem Falle wie auch sonst eine neue Objektivation, kraft deren wir wie am Anfang die „empfindende Hand“ uns gegenüber finden (vorhanden ist sie allerdings die ganze Zeit — im Gegensatz zum Fortschreiten in äußerer Wahrnehmung — nur nicht im Modus der Beachtung), aber jetzt mit einer neuen Dignität, weil das Leervorgestellte seine Erfüllung gefunden hat. Mit der Konstitution der Empfindungsschicht des fremden Körpers (den wir streng genommen jetzt nicht mehr ‚Körper‘ nennen dürfen) ist dank der wesentlichen Ichzugehörigkeit der Empfindungen auch bereits ein fremdes Ich, wenn auch nicht notwendig ein „waches“, das sein selbst bewußt werden kann, gegeben. Diese Grundschicht der Konstitution ist (wie wir schon bemerkten) bisher immer beiseite gelassen worden.

*Volkelt* geht verschiedentlich auf die „Einempfindung“ ein, aber er charakterisiert sie kurz als Empfindungsreproduktion, ohne ihr Eigenwesen zu erforschen, und berücksichtigt nicht ihre Bedeutung für die Konstitution des Individuums, sondern betrachtet sie nur als ein Hilfsmittel für das Zustandekommen dessen, was er allein als Einfühlung bezeichnet, der Einfühlung

ENGLISH

At the end of the process of empathy there stands, in our case as elsewhere, a new objectivation. By virtue of it we find the “sensing hand” facing us, as at the beginning (it is in fact there the whole time —unlike what happens in progressing outer perception—only not in the mode of attention), but now with a new dignity, because what was emptily represented has found its fulfillment. With the constitution of the stratum of sensation of the foreign physical body (which, strictly speaking, we may no longer call a ‘physical body’), a foreign I is already given as well, thanks to the essential belonging of sensations to an I—even if not necessarily a “waking” I that can become conscious of itself. This fundamental stratum of constitution has (as we already remarked) always been left aside until now.

*Volkelt* discusses the “feeling-in of sensations” on various occasions. But he characterizes it briefly as the reproduction of sensations, without investigating its own essence. He does not take into account its significance for the constitution of the individual, but considers it only as an aid toward bringing about what he alone calls empathy: the

6

[1] Es ist vielleicht möglich, vom Phänomen der Verschmelzung zu einer genetischen Erklärung der Einfühlung zu gelangen. Nur muß man auf das eigne Erleben zurückgehen und nicht ohne weiteres von Verschmelzung des fremden Äußeren mit eigenem Erleben sprechen. Vgl. Teil II S. 28.

[1] It may perhaps be possible to arrive at a genetic explanation of empathy from the phenomenon of fusion. Only one must go back to one’s own experiencing, and not simply speak of a fusion of the foreign exterior with one’s own experiencing. Cf. Part II, p. 28.

7

[2] System der Ästhetik I, S. 241 ff.

[2] System der Ästhetik I, pp. 241 ff.

8

[3] Wie schon bei früherer Gelegenheit erwähnt wurde, hat sich Fechner (Zur Seelenfrage S. 49 f., 63) bemüht, den allgemeinen Typos herauszustellen, der die Grundlage aller Annahme von Beseelung (von Einfühlung dürfen wir bei ihm nicht sprechen) bildet. Auf die Prüfung der einzelnen Bestimmungen, die er gibt, kann hier nicht eingegangen werden. Auch ob es berechtigt ist, wenn er das Pflanzenreich in diesen Typos einbezieht, will ich hier nicht entscheiden.

[3] As was mentioned on an earlier occasion, Fechner (Zur Seelenfrage, pp. 49 f., 63) tried to set out the general type that forms the basis of every assumption of ensoulment (in his case we may not speak of empathy). We cannot go into an examination of the particular determinations he gives. Nor do I want to decide here whether he is justified in including the plant kingdom in this type.

GERMAN

von Gefühlen und besonders Stimmungen. Er will die Einempfindung nicht als Einfühlung bezeichnen, weil die Einfühlung „etwas geradezu Kümmerliches und Klägliches“ wäre, wenn sie bei den Empfindungen stehen bliebe. Das wollen wir ihr nun keineswegs zumuten; andererseits können wir nach den vorangegangenen Aufweisungen die Empfindungen nicht gar so gering einschätzen, und schließlich sollen uns keine gefühlsmäßigen Beweggründe veranlassen, wesentlich Zusammengehöriges zu trennen.

Das Erfassen fremder Erlebnisse — seien es Empfindungen, Gefühle oder was immer — ist eine einheitliche, typische (wenn auch mannigfach differenzierte) Bewußtseinsmodifikation und bedarf eines einheitlichen Namens; wir haben dafür den für einen Teil der hergehörigen Phänomene bereits üblichen terminus „Einfühlung“ gewählt; will man diesen für das engere Gebiet beibehalten, so müßte man für das weitere einen neuen Ausdruck prägen.

3.5.5 Lipps stellt die Empfindungen einmal den Gefühlen gegenüber, indem er sagt: Ich sehe dem Menschen, der friert, nicht die Kälte-Empfindung an, sondern das Unbehagen, das er fühlt. Daß dies Unbehagen durch Empfindungen geweckt ist, ist erst das Ergebnis der Reflexion. Wie Lipps zu dieser Behauptung kommt, verstehen wir sehr wohl: sie ist die Folge seiner einseitigen Einstellung auf das „Symbol“, das Phänomen des „Ausdrucks“. „Sichtbar“, anschaulich gegeben sind ihm nur die durch eine Miene, Geste oder dgl. ausgedrückten Erlebnisse. Und ausgedrückt sind ja die Empfindungen in der Tat nicht. Aber daß sie uns darum überhaupt nicht direkt, sondern nur als fundierende Unterlage von Gefühlszuständen gegeben sein sollen, ist doch eine starke Behauptung.

Wer an der „Gänsehaut“ eines andern oder seiner blaugefrorenen Nase nicht sieht, daß er friert, sondern erst die Überlegung anstellen muß, daß das Unbehagen, das er fühlt, wohl ein „Frösteln“ ist, der muß an merkwürdigen Anomalien der Auffassung leiden. Dies fröstelnde Unbehagen braucht sich übrigens gar nicht auf Kälteempfindungen aufzubauen, sondern kann z. B. auch als psychische Begleiterscheinung eines Aufregungszustandes auftreten. Andrerseits kann ich auch sehr gut „frieren, ohne zu frieren“, d. h. Kälteempfindungen haben, ohne mich im mindesten dabei unbehaglich zu fühlen. Es wäre also um unsere Kenntnis fremder Empfindungen schlecht bestellt, wenn wir nur auf dem Umweg über die auf sie gebauten Gefühlszustände zu ihnen gelangen könnten.

ENGLISH

empathy of feelings and especially of moods. He will not call the feeling-in of sensations empathy, because empathy would be “something downright paltry and pitiful” if it stopped at sensations. We certainly do not want to ask that of it. On the other hand, after what we have shown, we cannot rate sensations quite so low. And finally, no emotional motives should induce us to separate what essentially belongs together.

The grasping of foreign lived experiences—be they sensations, feelings, or anything else—is a unified, typical (if variously differentiated) modification of consciousness, and it needs a unified name. For this we have chosen the term “empathy,” which is already customary for one part of the phenomena belonging here. If one wants to keep this term for the narrower domain, one would have to coin a new expression for the wider one.

Lipps at one point contrasts sensations with feelings, saying: I do not see the sensation of cold in the person who is freezing, but the discomfort he feels. That this discomfort is aroused by sensations is only the result of reflection. We understand very well how Lipps comes to this assertion: it is the consequence of his one-sided focus on the “symbol,” the phenomenon of “expression.” For him only the lived experiences expressed by a look, a gesture, or the like are “visible,” intuitively given. And sensations are indeed not expressed. But to claim that for this reason they are not given to us directly at all, but only as the founding substratum of emotional states, is surely a strong assertion.

Anyone who does not see from another’s “gooseflesh” or nose blue with cold that he is freezing, but must first reflect that the discomfort he feels is probably a “shivering,” must suffer from strange anomalies of apprehension. This shivering discomfort, by the way, need not be built on sensations of cold at all. It can also occur, for example, as a psychic concomitant of a state of agitation. On the other hand, I can very well “freeze without freezing,” that is, have sensations of cold without feeling in the least uncomfortable. Our knowledge of foreign sensations would thus be in a bad way if we could reach them only by the detour of the emotional states built on them.

## D) THE FOREIGN LIVING BODY AS CENTER OF ORIENTATION OF THE SPATIAL WORLD

*Empathy gives me the other's orientation, and with it a subject who perceives a world.*

GERMAN

3.5.6 Wir kommen zum zweiten constituens des Leibes: seiner Stellung im Nullpunkt der Orientierung. Es ist nicht trennbar von der Gegebenheit der räumlichen Außenwelt. Der Körper des andern Individuums als bloßer physischer Körper ist ein Raumding wie andre und an einer bestimmten Stelle des Raumes, in einem bestimmten Abstand von mir, dem Zentrum der räumlichen Orientierung, und in bestimmten räumlichen Verhältnissen zu der übrigen räumlichen Welt gegeben. Indem ich mich nun, ihn als Empfindungsleib auffassend, einfühlend in ihn versetze, gewinne ich ein neues Bild[1] der räumlichen Welt und einen neuen Nullpunkt der Orientierung. Es ist nicht so, daß ich meinen Nullpunkt hierher verlege, denn ich behalte meinen „originären" Nullpunkt und meine ‚originäre' Orientierung bei, während ich einfühlend, nicht-originär die andre gewinne.

Andrerseits ist es keine Phantasieorientierung, kein Phantasiebild der räumlichen Welt, das ich gewinne, sondern es kommt ihm Konoriginarität zu wie den eingefühlten Empfindungen, weil der Leib, auf den es bezogen ist, zugleich wahrgenommener Körper ist, und weil es gegeben ist als originär für das andere Ich, obwohl nicht-originär für mich. Mit der Orientierung sind wir in der Konstitution des fremden Individuums ein gewaltiges Stück vorwärts gekommen, denn mit ihr ist dem Ich, das dem empfindenden Leib zugehört, die ganze Fülle äußerer Wahrnehmungen eingefühlt, in denen sich die räumliche Welt wesensgesetzlich konstituiert. Aus einem Subjekt, das Empfindungen hat, ist es zu einem geworden, das Akte vollzieht.

Und damit erhalten alle Bestimmungen darauf Anwendung, die sich aus der immanenten Wesensbetrachtung des Wahrnehmungsbewußtseins ergeben.[2] Es gelten also dafür auch die Aussagen über die wesenhaft möglichen verschiedenen Vollzugsmodalitäten der Akte, über Aktualität und Inaktualität der Wahrnehmungsakte und des Wahrgenommenen. Das äußerlich wahrnehmende Ich kann prinzipiell in der Weise des „cogito" wahrnehmen, d. h. im Modus des spezifischen „Gerichtetseins" auf ein Objekt, und es ist damit zugleich die Möglichkeit der Reflexion auf den vollzogenen Akt gegeben. Welche Vollzugsform jeweilig vorhanden ist, das ist mit der Einfühlung eines wahrnehmenden Bewußtseins

ENGLISH

We come to the second constituens [constituent] of the living body: its position at the zero point of orientation. This cannot be separated from the givenness of the spatial external world. The body of the other individual, as a mere physical body, is a spatial thing like others. It is given at a particular place in space, at a particular distance from me, the center of spatial orientation, and in particular spatial relations to the rest of the spatial world. Now when I apprehend it as a sensing living body and empathically transfer myself into it, I gain a new picture[1] of the spatial world and a new zero point of orientation. It is not that I shift my zero point there. I retain my "primordial" zero point and my 'primordial' orientation, while I gain the other one empathically, non-primordially.

On the other hand, what I gain is not an orientation in phantasy, not a phantasy picture of the spatial world. Co-primordiality belongs to it, as it does to the empathized sensations, because the living body to which it is related is at the same time a perceived physical body, and because it is given as primordial for the other I, though non-primordial for me. With orientation we have taken a tremendous step forward in the constitution of the foreign individual. For with it, the whole wealth of outer perceptions in which the spatial world is constituted according to essential laws is empathized into the I that belongs to the sensing living body. From a subject that has sensations it has become one that performs acts.

And with that, all the determinations that result from the immanent consideration of the essence of perceptual consciousness apply to it.[2] Thus the statements about the essentially possible different modes in which acts are performed, about the actuality and non-actuality of acts of perception and of what is perceived, also hold for it. The outwardly perceiving I can in principle perceive in the manner of the "cogito," that is, in the mode of a specific "being directed" at an object, and with this the possibility of reflection on the act performed is given at the same time. Which form of performance is present in any given case is, of

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| überhaupt natürlich noch nicht vorgezeichnet, sondern dazu bedarf es von Fall zu Fall besonderer Anhaltspunkte. Aber die Wesensmöglichkeiten, die im einzelnen Falle vorliegen, sind a priori festgelegt. | course, not yet prescribed by empathy with a perceiving consciousness as such; for that, particular clues are needed from case to case. But the essential possibilities present in the individual case are fixed a priori. |

910

### E) THE OTHER'S PICTURE OF THE WORLD AS A MODIFICATION OF ONE'S OWN

*The other's world varies with his body and can enrich my own picture of the world.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.5.7 Das Weltbild, das ich dem andern einfühle, ist nicht nur auf Grund der andern Orientierung eine Modifikation des meinen, sondern variiert mit der aufgefaßten Beschaffenheit seines Leibes. Für einen Menschen ohne Augen fällt die gesamte optische Gegebenheit der Welt fort. Es gibt wohl ein Weltbild, das seiner Orientierung entspricht, aber wenn ich es ihm zuschreibe, so unterliege ich einer groben Einfühlungstäuschung. Ihm konstituiert sich die Welt nur durch die übrigen Sinne, und es wird mir vielleicht dank meiner lebenslang geübten faktischen Anschauungs- und Denkgewohnheiten real unmöglich sein, mir die einfühlende Erfüllung seiner in Leervorstellungen gegebenen Welt zu verschaffen. Aber diese Leervorstellungen und der Mangel der anschaulichen Erfüllung ist mir gegeben. In noch höherem Maße wird dies für die Einfühlung des Mindersinnigen in den Vollsinnigen gelten. | The picture of the world that I empathize into the other is not only a modification of mine because of the different orientation; it also varies with the apprehended constitution of his living body. For a person without eyes, the entire optical givenness of the world drops away. There is indeed a picture of the world corresponding to his orientation, but if I ascribe it to him, I succumb to a gross deception of empathy. For him the world is constituted only through the remaining senses. Thanks to my habits of intuition and thought, practiced all my life, it will perhaps be actually impossible for me to achieve the empathic fulfillment of his world, which is given in empty representations. But these empty representations, and the lack of intuitive fulfillment, are given to me. This will hold to an even higher degree for empathy by someone lacking a sense into someone who has all the senses. |
| Hier zeigt sich die Möglichkeit der Bereicherung des eignen Weltbildes durch das andrer, die Bedeutung der Einfühlung für die Erfahrung der realen Außenwelt. Diese Bedeutung macht sich noch nach andrer Hinsicht bemerkbar. | Here we see the possibility of enriching one's own picture of the world through that of others: the significance of empathy for the experience of the real external world. This significance makes itself felt in yet another respect. |

### F) EMPATHY AS THE CONDITION OF CONSTITUTING ONE'S OWN INDIVIDUAL

*Only through others do I see my body as one body among others.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.5.8 Von dem in Einfühlung gewonnenen Nullpunkt der Orientierung aus muß ich meinen eigenen Nullpunkt als einen Raumpunkt unter vielen, nicht mehr als Nullpunkt | From the zero point of orientation gained in empathy, I must regard my own zero point as one point in space among many, no longer as a zero |

9

[1] Die Bezeichnung „Bild" gibt ein schlechtes Bild von der Auffassung der räumlichen Welt, denn wir haben kein Bild, das uns sie darstellt, sondern sie selbst von einer Seite gesehen.

[1] The term "picture" gives a poor picture of the apprehension of the spatial world, for we have no picture that represents the world to us; we have the world itself, seen from one side.

10

[2] Vgl. die Analysen in Husserls „Ideen" S. 48f., 60 ff.

[2] Cf. the analyses in Husserl's "Ideas," pp. 48 f., 60 ff.

GERMAN

betrachten. Und damit zugleich — und nur dadurch — lerne ich meinen Leib als einen Körper wie andre sehen, während er mir in originärer Erfahrung nur als Leib und außerdem (in äußerer Wahrnehmung) als ein unvollkommener und von allen andern verschiedener Körper gegeben ist.[1] In „iterierter Einfühlung“ [2] fasse ich jenen Körper wieder als Leib auf, und so erst bin ich mir selbst in vollem Sinne als psychophysisches Individuum gegeben, für das nun einmal die Fundierung auf einem physischen Körper konstitutiv ist.

Diese iterierte Einfühlung ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit jener spiegelbildartigen Gegebenheit meiner selbst in der Erinnerung und Phantasie (vermutlich auch der Spiegelbildauffassung selbst, worauf wir hier nicht näher eingehen), auf die wir mehrfach stießen.[3] So lange mir nur ein Nullpunkt und mein Körper in diesem Nullpunkt gegeben ist, besteht zwar die Möglichkeit der Verschiebung meines Nullpunktes samt meines Körpers und auch die Möglichkeit einer Verschiebung in der Phantasie, die dann mit dem realen Nullpunkt und der dazu gehörigen Orientierung widerstreitet (und diese Möglichkeit ist, wie wir sahen, Bedingung der Möglichkeit der Einfühlung), aber nicht die Möglichkeit eines freien Hinblickens auf mich wie auf einen andern Körper.

Wenn ich mich in einer Kindheitserinnerung im Wipfel eines Baumes oder phantasierend am Ufer des Bosporus erblicke, so sehe ich mich wie einen andern bzw. wie ein andrer mich sieht. Und das ermöglicht mir die Einfühlung. Aber ihre Bedeutung reicht noch weiter.

ENGLISH

point. And at the same time—and only in this way —I learn to see my living body as a physical body like others. In primordial experience, by contrast, it is given to me only as a living body and, besides (in outer perception), as an incomplete physical body, different from all others.[1] In “iterated empathy”[2] I apprehend that physical body again as a living body. Only thus am I given to myself in the full sense as a psychophysical individual, for which being founded on a physical body is, after all, constitutive.

This iterated empathy is at the same time the condition of the possibility of that mirror-image-like givenness of myself in memory and phantasy that we came across several times[3] (and presumably also of the apprehension of mirror images itself, which we shall not go into further here). As long as only one zero point is given to me, with my physical body at this zero point, there is indeed the possibility of shifting my zero point together with my body. There is also the possibility of a shift in phantasy, which then conflicts with the real zero point and the orientation belonging to it (and this possibility, as we saw, is a condition of the possibility of empathy). But there is not the possibility of freely looking at myself as at another physical body.

When in a childhood memory I see myself at the top of a tree, or in phantasy on the shore of the Bosporus, I see myself as I see another, or rather as another sees me. And this is made possible for me by empathy. But its significance reaches further still.

111213

## G) THE CONSTITUTION OF THE REAL EXTERNAL WORLD IN INTERSUBJECTIVE EXPERIENCE

*A world seen from several standpoints at once proves independent of any single consciousness.*

GERMAN

3.5.9 Die Welt, die ich phantasierend erblicke, ist kraft ihres Widerstreits zu meiner originären Orientierung

ENGLISH

The world I behold in phantasy is, by virtue of its conflict with my primordial orientation, a non-ex-

11

[1] S. o. S. 44 ff. | [1] See above, pp. 44 ff.

12

[2] S. Teil II S. 18f. | [2] See Part II, pp. 18 f.

13

[3] S. o. S. 9. | [3] See above, p. 9.

GERMAN

nichtseiende Welt (ohne daß ich mir, in der Phantasie lebend, diese Nicht-Existenz zur Gegebenheit zu bringen brauche); die Welt, die ich einfühlend erblicke, ist existierende Welt, als seiend gesetzt wie die originär wahrgenommene. Die wahrgenommene und die einfühlungsmäßig gegebene ist dieselbe Welt, verschieden gesehen. Aber nicht nur dieselbe von verschiedenen Seiten gesehen, wie wenn ich originär wahrnehmend von einem Standpunkt zum andern, kontinuierliche Erscheinungsmannigfaltigkeiten durchlaufend, übergehe, von denen jede frühere die spätere motiviert, jede folgende die vorangehende ablöst. Das Hinüberwandern von meinem Standpunkt zum andern vollzieht sich zwar auch in derselben Weise, aber der neue tritt nicht an die Stelle des alten, ich halte beide gleichzeitig fest.

Dieselbe Welt stellt sich nicht bloß jetzt so und dann anders dar, sondern gleichzeitig auf beide Weisen. Und sie stellt sich nicht nur abhängig vom jeweiligen Standpunkt verschieden dar, sondern auch abhängig von der Beschaffenheit des Betrachters. Damit erweist sich die Welterscheinung als abhängig vom individuellen Bewußtsein, die erscheinende Welt aber — die dieselbe bleibt, wie und wem immer sie erscheint — als bewußtseinsunabhängig. Eingesperrt in die Schranken meiner Individualität könnte ich über „die Welt, wie sie mir erscheint", nicht hinauskommen, es wäre jedenfalls denkbar, daß die Möglichkeit ihrer unabhängigen Existenz, die als Möglichkeit noch gegeben sein könnte, immer unausgewiesen bliebe.

Sobald ich aber jene Schranken mit Hilfe der Einfühlung überschreite und zu einer zweiten und dritten von meiner Wahrnehmung unabhängigen Erscheinung derselben Welt gelange, ist jene Möglichkeit ausgewiesen. So wird die Einfühlung als Fundament intersubjektiver Erfahrung Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der existierenden Außenwelt, wie es von *Husserl*[1] und ähnlich von *Royce*[2] dargestellt wird. Wir können jetzt auch zu andern Versuchen einer Konstitution des Individuums, die uns in der Einfühlungsliteratur begegnen, Stellung nehmen. Wir sehen jetzt, daß *Lipps* mit vollem Recht behauptet, das eigene Individuum wie die Vielheit der Iche komme zustande auf Grund der Wahrnehmung fremder Körper, in denen wir ein Bewußtseinsleben (vermittels der Einfühlung) vorfinden.

ENGLISH

istent world (though I need not, while living in phantasy, bring this non-existence to givenness). The world I behold empathically is an existing world, posited as being, like the world I perceive primordially. The perceived world and the world given empathically are the same world, seen differently. But they are not merely the same world seen from different sides, as when, perceiving primordially, I pass from one standpoint to another, running through continuous manifolds of appearance, each earlier one motivating the later, each following one replacing the one before. The wandering over from my standpoint to the other's does proceed in the same way, but the new one does not take the place of the old: I hold both fast at the same time.

The same world presents itself not merely now in this way and then in another, but in both ways at once. And it presents itself differently not only depending on the standpoint of the moment, but also depending on the constitution of the observer. The appearance of the world thereby proves to be dependent on individual consciousness, but the world that appears—which remains the same however and to whomever it appears—proves to be independent of consciousness. Locked within the confines of my individuality, I could not get beyond "the world as it appears to me." At any rate it would be conceivable that the possibility of its independent existence, which might still be given as a possibility, would always remain unverified.

But as soon as I cross those confines with the help of empathy and arrive at a second and a third appearance of the same world, independent of my perception, that possibility is verified. Thus empathy, as the foundation of intersubjective experience, becomes the condition of the possibility of a knowledge of the existing external world, as *Husserl*[1] presents it, and *Royce*[2] in similar fashion. We can now also take a position on other attempts at a constitution of the individual that we meet in the literature on empathy. We now see that *Lipps* is fully right to assert that one's own individual, like the plurality of I's, comes about on the basis of the perception of foreign physical bodies in which we find (by means of empathy) a life of consciousness.[14]

14 Josiah Royce (1855–1916), American idealist philosopher; the essay cited in note 2 appeared in 1895.

GERMAN

Als Individuum, als „ein Ich unter vielen“ betrachten wir uns tatsächlich erst, wenn wir uns nach „Analogie“ eines andern betrachten gelernt haben. Der Mangel seiner Theorie besteht darin, daß er sich mit solchen kurzen Hinweisen begnügt, daß er — in der einen Hand den Körper des fremden Individuums, in der andern seine einzelnen Erlebnisse (noch dazu mit der Einschränkung auf die in „symbolischer Relation“ gegebenen) — stehen blieb, ohne zu zeigen, wie beide zueinander kommen, ohne die Leistung der Einfühlung für die Konstitution des Individuums aufzuweisen. Auch mit der Auffassung von *Münsterberg*[3], zu der wir früher keinen rechten Zugang fanden, können wir uns jetzt auseinandersetzen.

Seine früher wiedergegebenen Ausführungen laufen darauf hinaus (wenn wir ihn recht verstehen), daß wir getrennt nebeneinander die im Miterleben gegebenen Akte der andern Subjekte einerseits, die fremden Körper und die in einer bestimmten Konstellation zu ihnen gegebene räumliche Welt (die „Vorstellungen“ heißt es bei Münsterberg — eine Auffassung, deren Widerlegung uns hier zu weit führen würde) andrerseits haben. Erst, indem der Gehalt der Aussagen, mit denen die andern Subjekte an mich herantreten, sich abhängig erweist von der Stellung ihrer Körper in der räumlich-zeitlichen Welt, kommt es zu einer Bindung der Subjekte und ihrer Akte an die Körper. Diese scharfsinnige Theorie müssen wir auf Grund unserer schlichten Aufweisungen als unhaltbare Konstruktion ablehnen.

Ein Körper bloß als solcher betrachtet, könnte nie als „Ordnungsprinzip“ der andern Objekte aufgefaßt werden. Andrerseits müßten die Aussagen der andern Subjekte über ihre phänomenale Welt immer unverständlich bleiben (wenigstens im Sinne eines vollen erfüllenden Verstehens im Unterschied zu bloßem leeren Wortverständnis), wenn nicht die Möglichkeit der Einfühlung, des Sichversetzens in ihre Orientierung bestände. Die Aussagen können ergänzend einspringen, wo die Einfühlung versagt, und dann eventuell als Anhaltspunkte für weitere Einfühlung dienen, aber sie können sie nicht prinzipiell ersetzen, sondern ihre Leistung setzt die der Einfühlung voraus.

Schließlich: wäre es auch denkbar, auf Grund der bloßen Aussagen zur Vorstellung einer Gruppierung der räumlichen Welt um einen bestimmten Körper zu gelangen und eine Zuordnung des Subjekts jener Aussagen zu diesem Körper vorzunehmen, so ist doch gar nicht abzusehen, wie es von hier aus zum Phänomen des

ENGLISH

We do in fact consider ourselves as an individual, as “an I among many,” only once we have learned to consider ourselves on the “analogy” of another. The deficiency of his theory lies in his contenting himself with such brief pointers. He stopped short —the foreign individual’s physical body in one hand, its individual lived experiences in the other (restricted, moreover, to those given in a “symbolic relation”)—without showing how the two come together, without demonstrating what empathy accomplishes for the constitution of the individual. We can now also come to terms with the view of *Münsterberg*,[3] to which we earlier found no real access.

His arguments, reproduced earlier, come down to this (if we understand him rightly). We have, separately and side by side, on the one hand the acts of the other subjects, given in co-experiencing; on the other hand the foreign physical bodies and the spatial world given in a particular constellation with them (Münsterberg speaks of “ideas”—a view whose refutation would take us too far afield here). Only when the content of the statements with which the other subjects approach me proves to depend on the position of their bodies in the spatio-temporal world are the subjects and their acts bound to the bodies. On the basis of our plain demonstrations, we must reject this ingenious theory as an untenable construction.

A physical body considered merely as such could never be apprehended as the “ordering principle” of the other objects. On the other hand, the other subjects’ statements about their phenomenal world would have to remain unintelligible (at least in the sense of a full, fulfilling understanding, as distinct from a merely empty understanding of words) if there were not the possibility of empathy, of transferring oneself into their orientation. Statements can step in to supplement where empathy fails, and may then serve as clues for further empathy. But they cannot replace it in principle; rather, what they achieve presupposes what empathy achieves.

Finally: even if it were conceivable, on the basis of mere statements, to arrive at the idea of a grouping of the spatial world around a particular physical body and to assign the subject of those statements to this body, it is quite impossible to see how one could get from here to the phenomenon

GERMAN

einheitlichen psychophysischen Individuums kommen sollte, das wir doch nun einmal unbestreitbar haben. Und ebensowenig geht es natürlich an, den eignen Leib als einen Körper aufzufassen, von dessen „Situation“ der „Inhalt unserer Vorstellungen“ abhängig ist.

151617

ENGLISH

of the unified psychophysical individual, which we do, after all, indisputably have. And just as little, of course, will it do to apprehend one’s own living body as a physical body on whose “situation” the “content of our ideas” depends.

## H) THE FOREIGN LIVING BODY AS BEARER OF FREE MOVEMENT

*Living self-movement is empathized only into bodies already apprehended as living bodies.*

GERMAN

3.5.10 Wir haben den fremden Leib als Träger von Empfindungsfeldern und als Orientierungszentrum der räumlichen Welt kennen gelernt und finden nun ein weiteres constituens in seiner freien Beweglichkeit. Die Bewegungen eines Individuums sind uns nicht als bloße mechanische Bewegungen gegeben. Es gibt allerdings auch Fälle dieser Art — ebenso wie bei eignen Bewegungen. Wenn ich mit einer Hand die andre ergreife und hochhebe, so ist mir die Bewegung der gehobenen Hand als mechanische gegeben, geradeso wie die eines physischen Körpers, den ich hebe. Die gleichzeitig ablaufenden Empfindungen konstituieren das Bewußtsein der Lageveränderung eines Teiles meines Leibes, aber nicht das Erlebnis des „ich bewege“. Ich habe dieses Erlebnis dagegen in der bewegenden Hand, und zwar sowohl das der Eigenbewegung als ihrer Mitteilung an die andre Hand.

Indem diese Eigenbewegung zugleich als mechanische Bewegung äußerlich wahrgenommen und beide als dieselbe Bewegung aufgefaßt wird (wie wir schon früher ausführten), wird sie auch als Eigenbewegung „gesehen“. Der Unterschied „lebendiger“ und „mechanischer“ Bewegung kreuzt sich hier mit dem von „eigener“ und „Mitbewegung“; es ist nicht etwa einer auf den andern zu reduzieren; das zeigt sich einmal darin, daß jede „lebendige“ zugleich auch mechanische Bewegung ist. Andrerseits ist die Eigenbewegung nichts als lebendige Eigenbewegung, da es auch mechanische Eigenbewegung gibt: wenn eine rollende Kugel in ihrer Bewegung auf eine andere trifft und sie „mitnimmt“, so haben wir das Phänomen mechanischer Eigen- und Mitbewegung. Es ist

ENGLISH

We have come to know the foreign living body as the bearer of fields of sensation and as the center of orientation of the spatial world, and we now find a further constituens in its free mobility. The movements of an individual are not given to us as mere mechanical movements. There are, to be sure, cases of this kind too—just as with one’s own movements. When I grasp one hand with the other and lift it, the movement of the lifted hand is given to me as mechanical, just like that of a physical body I lift. The sensations running their course at the same time constitute the consciousness of a change in position of a part of my living body, but not the lived experience of “I move.” I do, on the other hand, have this lived experience in the moving hand—both that of self-movement and that of imparting it to the other hand.

Since this self-movement is at the same time outwardly perceived as mechanical movement, and both are apprehended as the same movement (as we explained earlier), it is also “seen” as self-movement. The distinction between “living” and “mechanical” movement here intersects with that between “self-movement” and “co-movement”; neither can be reduced to the other. This is shown, first, by the fact that every “living” movement is at the same time mechanical movement. On the other hand, self-movement is not just living self-movement, since there is also mechanical self-movement: when a rolling ball in its motion

15

[1] Vgl. „Ideen“ S. 279 u. 317. | [1] Cf. “Ideas,” pp. 279 and 317.

16

[2] Vgl. Selfconsciousness, social consciousness and nature. | [2] Cf. “Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature.”

17

[3] Vgl. Teil II S. 39f. | [3] Cf. Part II, pp. 39 f.

GERMAN

nun zu fragen, ob es auch lebendige Mitbewegung gibt. Ich glaube, man wird das verneinen müssen.

Wenn ich im Eisenbahnzuge durch eine Landschaft fahre oder mich auf der Eisbahn stoßen lasse, ohne selbst Gleitbewegungen auszuführen, so ist mir die Bewegung (wenn wir von allem, was nicht Mitbewegung ist, absehen) nur im Wechsel der Erscheinungen der räumlichen Umgebung gegeben und kann ebensogut als Bewegung der Landschaft wie als Bewegung meines Körpers aufgefaßt werden. Daher die bekannten „optischen Täuschungen“: die vorbeifliegenden Bäume und Telegraphenstangen; der Bühnentrick, der uns durch Bewegung der Kulissen das Zurücklegen eines Weges vortäuscht usw. Die Mitbewegung ist also nur als mechanische, nicht als lebendige aufzufassen. Jede lebendige Bewegung scheint demnach Eigenbewegung zu sein. Von der Mitbewegung ist allerdings noch die „mitgeteilte“ Bewegung zu unterscheiden.

Wenn eine rollende Kugel die ruhende nicht „mitnimmt“, sondern ihr durch den Stoß eine eigene Bewegung „erteilt“ (eventuell selbst liegen bleibend), so haben wir das Phänomen einer mitgeteilten mechanischen Bewegung. Eine solche mitgeteilte Bewegung nun kann nicht bloß als mechanische wahrgenommen, sondern auch als lebendige erlebt werden. Allerdings nicht als „ich bewege“, sondern als „Bewegtwerden“. Wenn ich einen Stoß erhalte und hinfalle oder einen Abhang hinuntergeschleudert werde, so erlebe ich die Bewegung als lebendige, aber nicht als „aktive“, aus einem „Impuls“ hervorgehende, sondern als „passive“, mitgeteilte. Die analogen Unterschiede wie bei den eigenen, finden sich auch bei den fremden Bewegungen.

Wenn ich jemanden im Wagen vorbeifahren sehe, so erscheint mir seine Bewegung nicht prinzipiell anders als die der „ruhenden“ Teile des Wagens: Es ist mechanische Mitbewegung, die ich äußerlich wahrnehme, nicht einfühle. Durchaus davon zu scheiden ist natürlich seine Auffassung dieser Bewegung, die ich mir einfühlend vergegenwärtige, indem ich mich in seine Orientierung versetze. Ganz anders verhält es sich mit der Bewegung, die er ausführt, indem er sich z. B. im Wagen erhebt. Ich ‚sehe‘ eine Bewegung vom Typus meiner Eigenbewegung, ich fasse sie als Eigenbewegung auf, ich folge der Tendenz zur Erfüllung der „mitwahrgenommenen“ Eigenbewegung, indem ich sie einfühlend mitmache in der nun schon hinreichend bekannten Weise, und ich

ENGLISH

strikes another and “carries it along,” we have the phenomenon of mechanical self-movement and co-movement. We must now ask whether there is also living co-movement. I believe this will have to be denied.

When I travel through a landscape on a train, or let myself be pushed across the ice rink without making gliding movements myself, the movement (if we disregard everything that is not co-movement) is given to me only in the change of appearances of the spatial surroundings. It can just as well be apprehended as movement of the landscape as movement of my body. Hence the familiar “optical illusions”: the trees and telegraph poles flying past; the stage trick that, by moving the scenery, gives us the illusion of covering a distance; and so on. Co-movement, then, is to be apprehended only as mechanical, not as living. Accordingly, every living movement seems to be self-movement. From co-movement, however, “imparted” movement must still be distinguished.

When a rolling ball does not “carry along” the ball at rest but by the impact “gives” it a movement of its own (perhaps itself coming to a stop), we have the phenomenon of an imparted mechanical movement. Now such an imparted movement can be not merely perceived as mechanical but also experienced as living—not, however, as “I move,” but as “being moved.” When I receive a push and fall down, or am hurled down a slope, I experience the movement as living, but not as “active,” arising from an “impulse”; I experience it as “passive,” imparted. The same differences as in one’s own movements are found in foreign movements as well.

When I see someone driving past in a carriage, his movement does not appear to me as different in principle from that of the “resting” parts of the carriage. It is mechanical co-movement, which I perceive outwardly, not empathize. Quite distinct from this, of course, is his apprehension of this movement, which I presentify to myself empathically by transferring myself into his orientation. It is quite different with the movement he performs when, for example, he stands up in the carriage. I ‘see’ a movement of the type of my self-movement; I apprehend it as self-movement; I follow the tendency to fulfillment of the “co-perceived” self-movement by going through it empathically along

GERMAN

vollziehe abschließend die Objektivation, in der sie mir als Bewegung des anderen Individuums gegenübertritt.

So gibt sich mir der fremde Leib mit seinen Organen als beweglich. Und die freie Beweglichkeit ist mit den anderen Konstituentien des Individuums eng verknüpft. Wir müssen diesen Körper schon als Leib auffassen, um lebendige Bewegung in ihn einzufühlen; nie werden wir die Eigenbewegung eines physischen Körpers als lebendige Bewegung auffassen (wenn wir uns auch vielleicht ihren Unterschied von einer mitgeteilten oder einer Mitbewegung durch eine Quasi-Einfühlung veranschaulichen, indem wir z. B. die Bewegung der gestoßenen und der stoßenden Kugel ‚innerlich mitmachen'). Der sonstige Charakter der Kugel verbietet es, ihnen die vergegenwärtigten lebendigen Bewegungen zuzuschreiben[1]. Andererseits widerstreitet starre Unbeweglichkeit dem Phänomen des empfindenden Leibes und des lebendigen Organismus überhaupt[2].

Die Vorstellung eines völlig unbeweglichen Lebewesens ist unvollziehbar; an einer Stelle regungslos festgebannt sein, heißt zugleich „zu Stein erstarren". Die räumliche Orientierung ist von der freien Beweglichkeit schon vollends nicht zu trennen. Zunächst würden beim Fortfall der Eigenbewegung die Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten so beschränkt, daß die Konstitution einer räumlichen Welt (schon der individuellen) in Frage gestellt wäre. Sodann fiele die Möglichkeit einer Versetzung in den fremden Leib und damit einer erfüllenden Einfühlung und Gewinnung seiner Orientierung fort. Zum Aufbau des Individuums gehört also ganz unaufhebbar freie Bewegung.

1819

ENGLISH

with him, in the way that is by now sufficiently familiar; and in conclusion I perform the objectivation in which it confronts me as the movement of the other individual.

Thus the foreign living body with its organs presents itself to me as movable. And free mobility is closely bound up with the other constituents of the individual. We must already apprehend this body as a living body in order to empathize living movement into it. We shall never apprehend the self-movement of a physical body as living movement (even if we may perhaps make its difference from an imparted movement or a co-movement intuitive to ourselves by a quasi-empathy, for instance by 'inwardly going through' the movement of the struck and the striking ball). The other features of the balls forbid us to ascribe the presentified living movements to them.[1] On the other hand, rigid immobility conflicts with the phenomenon of the sensing living body and of the living organism in general.[2]

The idea of a completely immobile living being cannot be carried through; to be held fast and motionless in one spot means at the same time to "turn to stone." Spatial orientation is even less separable from free mobility. First, if self-movement were absent, the manifolds of perception would be so restricted that the constitution of a spatial world (even an individual one) would be called into question. Second, the possibility of transferring oneself into the foreign living body would be lost, and with it the possibility of a fulfilling empathy and of gaining its orientation. Free movement, then, belongs quite inalienably to the structure of the individual.

18

[1] Da jeder Leib zugleich Körper und jede lebendige zugleich mechanische Bewegung ist, ist es möglich, Körper und ihre Bewegungen so zu betrachten „als ob" sie Leiber wären, und die Bewegungseinfühlung in physische Körper spielt in der ästhetischen Einfühlungsliteratur eine große Rolle.

[1] Since every living body is at the same time a physical body, and every living movement at the same time a mechanical movement, it is possible to consider physical bodies and their movements "as if" they were living bodies; and empathy of movement into physical bodies plays a large role in the literature on aesthetic empathy.

19

[2] Wenn die Pflanzen auch nicht die freie Bewegung animalischer Subjekte haben, so gehört doch zu ihnen wesentlich das Phänomen des Wachstums, und in ihm ist Bewegung eingeschlossen, die keine bloß mechanische Bewegung ist. Dazu kommt das Hinwenden nach dem Licht und *andere* lebendige Bewegungen, die sie ausführen.

[2] Even if plants do not have the free movement of animal subjects, the phenomenon of growth belongs essentially to them, and this includes movement that is not merely mechanical. In addition there is the turning toward the light and *other* living movements that they perform.

## I) THE PHENOMENA OF LIFE

*Growth, health, freshness and listlessness are grasped empathically, even in plants.*

GERMAN

3.5.11 Wir haben nun eine Gruppe von Phänomenen zu betrachten, die in besonderer Weise am Aufbau des Individuums beteiligt sind, indem sie am Leibe in Erscheinung treten und doch auch als seelische Erlebnisse. Ich möchte sie die spezifischen Lebensphänomene nennen. Wachstum, Entwicklung und Altern, Gesundheit und Krankheit, Frische und Mattigkeit (die Gemeingefühle, wie wir sagten, oder die Art und Weise, „sich in seinem Leibe zu fühlen", wie Scheler zu sagen pflegt), Leben und Sterben. *Scheler* hat wie gegen die Einfühlungstheorie überhaupt so ganz besonders gegen die „Erklärung" der Lebensphänomene durch die Einfühlung protestiert[1]. Das wäre ganz berechtigt, wenn Einfühlung ein genetischer Prozeß wäre und in der Erklärung jene Tendenz läge, das zu Erklärende wegzudeuten, von der wir früher sprachen.

Im übrigen sehe ich keine Möglichkeit, die Lebensphänomene von den übrigen Konstituentien des Individuums loszulösen und ein anderes als einfühlendes Erfassen für sie aufzuzeigen. Wir haben bei der Betrachtung der Gemeingefühle als Eigenerleben gesehen, wie sie Leib und Seele „füllen" und jedem geistigen Akt wie jedem leiblichen Vorgang eine bestimmte Färbung verleihen, wie sie sodann — in derselben Weise wie die Empfindungsfelder — am Leibe „mitgesehen" werden. So „sehen" wir auch an Gang und Haltung, an jeder Bewegung eines Menschen seine „Weise sich zu fühlen", Frische, Mattigkeit und dgl., und wir bringen dieses mitintendierte fremde Erleben zur Erfüllung, indem wir es einfühlend mitvollziehen. Wir sehen nun solche Frische und Mattigkeit nicht nur an Menschen und Tieren, sondern auch an Pflanzen.

Und auch hier haben wir die Möglichkeit einfühlender Erfüllung. Freilich ist es eine erhebliche Modifikation meines eigenen Lebens, die ich hier erfasse. Das Gemeingefühl einer Pflanze erscheint nicht als Färbung ihrer Akte, denn für ein Vorhandensein solcher Akte gibt es nicht den mindesten Anhalt, ich habe demnach auch kein Recht, der Pflanze ein „waches" Ich und reflektives Bewußtsein ihrer Lebensgefühle zuzuschreiben. Es fehlen ferner die uns sonst bekannten Konstituentien animalischer Wesen. Ob die Pflanze Empfindungen hat, das ist mindestens zweifelhaft[2], und es ist daher unberechtigte Einfühlung, wenn wir einem Baume, den

ENGLISH

We must now consider a group of phenomena that take part in the structure of the individual in a special way, since they appear in the living body and yet also as lived experiences of the soul. I should like to call them the specific phenomena of life: growth, development and aging, health and sickness, freshness and listlessness (the general feelings, as we said, or the way of "feeling oneself in one's body," as Scheler likes to put it), living and dying. *Scheler* has protested against the theory of empathy in general, and quite especially against the "explanation" of the phenomena of life by empathy.[1] That would be quite justified if empathy were a genetic process, and if explanation contained that tendency, of which we spoke earlier, to explain away what is to be explained.

Apart from that, I see no possibility of detaching the phenomena of life from the other constituents of the individual, or of showing any way of grasping them other than an empathic one. In considering the general feelings as one's own experiencing, we saw how they "fill" living body and soul and lend a particular coloring to every spiritual act and every bodily process, and how they are then "co-seen" in the living body—in the same way as the fields of sensation. So too we "see" in a person's gait and bearing, in his every movement, his "way of feeling himself," freshness, listlessness, and the like; and we bring this co-intended foreign experiencing to fulfillment by empathically carrying it out along with him. Now, we see such freshness and listlessness not only in human beings and animals but also in plants.

And here too we have the possibility of empathic fulfillment. Admittedly, what I grasp here is a considerable modification of my own life. The general feeling of a plant does not appear as a coloring of its acts, for there is not the slightest indication that any such acts exist. Accordingly I have no right to ascribe to the plant a "waking" I and a reflective consciousness of its life-feelings. Further, the constituents of animal beings otherwise known to us are lacking. Whether the plant has sensations is at least doubtful,[2] and so it is unwarranted empathy when we believe we are in-

GERMAN

wir mit der Axt abhauen, Schmerz zuzufügen meinen. Sie ist auch nicht Orientierungszentrum der räumlichen Welt und auch nicht frei beweglich, obwohl — im Gegensatz zu allem Anorganischen — lebendiger Bewegung fähig.

Andererseits berechtigt uns der Mangel dieser Konstituentien nicht, auch die vorhandenen umzudeuten und die pflanzlichen Lebensphänomene von den unseren zu scheiden. Ob wir die Lebensphänomene als wesentlich psychische oder nur als wesentliches Fundament psychischen Daseins ansehen sollen, das will ich dahingestellt lassen[3]. Daß ihnen im psychischen Zusammenhange Erlebnischarakter zukommt, wird sich kaum bestreiten lassen. Nun wird man vielleicht finden, daß ich mir in dem Gemeingefühl ein recht bequemes Beispiel für die seelische Natur der Lebensphänomene ausgesucht habe. Indessen, sie muß sich auch an den anderen aufweisen lassen.

Scheler selbst hat uns auf das „Erleben des Lebens“ hingewiesen[4]; wenn er erst die „gelebten“, die abgeschlossenen, fertigen Erlebnisse „psychische“ nennen will, so scheint mir das eine Definition zu sein, die nicht aus dem Wesen des Psychischen geschöpft ist. Das gegenwärtige Psychische (das originäre, wie wir sagten) ist Werdendes, ist Erleben. Das Gewordene, Gelebte, Fertige sinkt zurück in den Strom des Vergangenen, wir lassen es hinter uns, indem wir in neues Erleben hineinschreiten, es verliert seine Originarität, aber es bleibt „dasselbe Erlebnis“, es ist jetzt lebendig, dann tot, aber nicht jetzt nicht-psychisch (einen positiven Ausdruck gibt es bezeichnender Weise nicht), dann psychisch — sowie das erstarrende Wachs erst flüssig, dann fest ist, aber doch dies Wachs, derselbe physische Körper, bleibt.

Ein nicht-psychisches individuelles Erleben gibt es nicht (das reine Erleben, mit dem wir es in der Reduktion zu tun haben, ist sowohl als werdendes wie als gewordenes nicht-psychisch), Seele ist von Leben nicht zu trennen. *Scheler* hat betont, daß es ein Erleben des Lebensaufstiegs und -niedergangs gibt[5]. Ein Erleben, kein Gegenständlichhaben, kein Konstatieren unterscheidbarer Entwicklungsstufen. Das Kontinuum des Lebens ist uns selbst als solches gegeben, nicht als Kompositum aus Verbindungsstrecken zwischen ausgezeichneten Punkten. Und auch das Aufsteigen zu diesen Punkten ist uns selbst gegeben, die Entwicklung nicht nur ihrer Resultate. (Freilich pflegen wir uns dieser Entwicklung erst „bewußt zu werden“, d. h. sie zum

ENGLISH

flicting pain on a tree that we cut down with an axe. Nor is the plant a center of orientation of the spatial world, nor freely movable, although—in contrast to everything inorganic—it is capable of living movement.

On the other hand, the lack of these constituents does not entitle us to reinterpret those that are present as well, and to separate the plant's phenomena of life from ours. Whether we should regard the phenomena of life as essentially psychic, or only as the essential foundation of psychic existence, I wish to leave undecided.[3] That within the psychic nexus they have the character of lived experience can hardly be disputed. Now it may be thought that in the general feeling I have chosen a rather convenient example of the psychic nature of the phenomena of life. Yet this nature must also be demonstrable in the others.

Scheler himself has pointed us to the “experiencing of life.”[4] If he wants to call only the “lived,” completed, finished lived experiences “psychic,” that seems to me a definition not drawn from the essence of the psychic. The present psychic (the primordial, as we called it) is something becoming; it is experiencing. What has become, what has been lived and is finished, sinks back into the stream of the past. We leave it behind as we step into new experiencing; it loses its primordiality, but it remains “the same lived experience.” It is now alive, later dead—but not now non-psychic (characteristically, there is no positive expression for this) and later psychic. Just so, hardening wax is first liquid and then solid, yet remains this wax, the same physical body.

There is no non-psychic individual experiencing (the pure experiencing we deal with in the reduction is non-psychic both as becoming and as having become); soul cannot be separated from life. *Scheler* has stressed that there is an experiencing of the ascent and decline of life.[5] An experiencing—not a having as an object, not an ascertaining of distinguishable stages of development. The continuum of life is itself given to us as such, not as a composite of connecting stretches between distinguished points. And the ascent to these points is itself given to us too: the development, not only its results. (To be sure, we usually “become conscious” of this development—that is,

GERMAN

Gegenstand zu machen, wenn wir ihr Resultat wahrnehmen, eines Abnehmens unserer Kräfte z.

B., wenn wir bemerken, daß wir schwach sind, und entsprechend im „höheren Seelenleben“ das Hinschwinden einer Neigung, wenn wir finden, daß sie nicht mehr vorhanden ist, und dgl.). Und es ist kein bloßes Bild, wenn wir unsere Entwicklung mit der einer Pflanze vergleichen, sondern eine echte Analogie in früher definiertem Sinne als Erfassen der Zugehörigkeit zum selben Typ. Nicht anders steht es mit dem leiblichen „Befinden“: „Sichkrankfühlen“ hat mit „Schmerzen“ wenig zu tun, man kann sich z. B. bei schmerzhaften Körperverletzungen, bei einem komplizierten Armbruch u. dgl., ganz gesund und ohne jeden Schmerz sehr elend fühlen. Und dies „Befinden“ sehe ich dem andern an und bringe es mir im einfühlenden Hineinversetzen zur Gegebenheit.

Dem aufmerksamen Beobachter enthüllen sich mannigfache Einzelzüge im einheitlichen Krankheitsbild, die beim flüchtigen Hinblicken verborgen bleiben. Das ist es, was der „geschulte Blick“ des Arztes vor dem Laien voraus hat. Daß er auf Grund dieses Bildes seine Diagnose stellt und an den gelblichen, eingefallenen Wangen das Karzinom, an den hektischen Flecken und dem unnatürlichen Glanz der Augen die Tuberkulose zu „sehen“ meint, das verdankt er nicht mehr der Einfühlung, sondern seinem Wissen, daß jenes „klinische Bild“ durch die Wirksamkeit des betreffenden Erregers hervorgerufen wird.

Aber das klinische Bild selbst, die Unterscheidung der mannigfachen Krankheitstypen, die die Grundlage aller Diagnostik bildet, verschafft ihm seine durch die Einstellung auf diese Gruppe von Phänomenen und durch lange Übung zu weitgehender Differenzierung kultivierte Einfühlungsgabe, die freilich hier meist auf der ersten Stufe der Einfühlung stehen bleibt und nicht erst zum Hineinversetzen in den krankhaften Zustand fortschreitet. Und nicht anders als das Verhältnis des Arztes zu den Patienten, deren Wohl ihm anvertraut ist, ist das des Gärtners zu den Pflanzen, für deren Gedeihen er sorgt. Er sieht sie voll frischer Kraft oder kränkelnd, sich erholend oder dahinsiechend. Einfühlend verschafft er sich Aufschluß über ihr Befinden, in kausaler Betrachtung forscht er nach den Ursachen des Befindens und gewinnt Mittel, um es zu beeinflussen.

2021222324

ENGLISH

make it an object—only when we perceive its result: of a decrease in our strength, for

instance, when we notice that we are weak; and correspondingly, in the “higher life of the soul,” of the fading of an inclination when we find that it is no longer there; and so on.) And it is no mere figure of speech when we compare our development with that of a plant. It is a genuine analogy in the sense defined earlier, as the grasping of membership in the same type. Things are no different with one’s bodily “condition.” “Feeling ill” has little to do with “pains.” With painful bodily injuries, for example—a complicated fracture of the arm and the like—one can feel quite healthy; and without any pain one can feel very wretched. And this “condition” I see in the other and bring to givenness for myself by empathically transferring myself into him.

To the attentive observer, manifold individual features of the unified picture of an illness reveal themselves that remain hidden to a fleeting glance. This is what the physician’s “trained eye” has over the layman. He makes his diagnosis on the basis of this picture and believes he “sees” the carcinoma in the sallow, sunken cheeks, the tuberculosis in the hectic flush and the unnatural gleam of the eyes. For this he is no longer indebted to empathy, but to his knowledge that this “clinical picture” is produced by the action of the pathogen in question.

But the clinical picture itself, the distinction of the manifold types of illness that forms the basis of all diagnostics, is provided for him by his gift for empathy. Through his focus on this group of phenomena and through long practice, this gift has been cultivated to a high degree of differentiation—though here, admittedly, it mostly stops at the first level of empathy and does not go on to transfer itself into the morbid state. And the gardener’s relation to the plants whose thriving he cares for is no different from the physician’s relation to the patients whose well-being is entrusted to him. He sees them full of fresh vigor or ailing, recovering or wasting away. Empathically he informs himself about their condition; in causal consideration he investigates the causes of that condition and finds means to influence it.

## K) CAUSALITY[1] IN THE STRUCTURE OF THE INDIVIDUAL

*Causal relations in and around the individual are grasped through empathy; Scheler's new psychic causality is examined.*

GERMAN

3.5.12 Die Möglichkeit solcher kausalen Betrachtung ist selbst wiederum auf Einfühlung gegründet. Der Körper des fremden Individuums als solcher ist als ein Glied der physischen Natur in kausalen Beziehungen zu anderen physischen Objekten gegeben: wenn man ihn stößt, so erteilt man ihm eine Bewegung, durch Schlag und Druck kann man seine Gestalt verändern; wenn man ihn verschieden beleuchtet, so ändert sich seine Färbung usw. Aber mit diesen Kausalbeziehungen ist es nicht abgetan. Der fremde Körper ist, wie wir wissen, nicht als Körper, sondern als Leib gesehen, wir sehen, daß er außer den physischen noch andere Wirkungen erleidet und ausübt.

Wenn wir mit einer Nadel in eine Hand stechen, so ist das nicht dasselbe, wie wenn wir einen Nagel in die Wand einschlagen, obwohl es als mechanischer Vorgang dasselbe ist, nämlich das Eintreiben eines Keils. Die Hand empfindet Schmerz, wenn sie gestochen wird, und wir sehen das, es bedarf eines künstlichen Absehens davon, wir müssen das Phänomen erst reduzieren, um zu sehen, was es mit dem andern gemein hat. Wir „sehen" diese Wirkung, weil wir die Hand als empfindende sehen, weil wir uns einfühlend in sie hineinversetzen und jede physische Einwirkung darauf als ‚Reiz' auffassen, der eine psychische Wirkung hervorruft. Wir erfassen außer diesen Wirkungen äußerer Ursachen Wirkungen innerhalb des Individuums selbst. Wir sehen z. B.

ein Kind lebhaft herumtollen und dann müde und verdrießlich werden. Dann fassen wir Müdigkeit und schlechte Laune als Wirkungen der Bewegung auf. Wie uns die Bewegungen als lebendige Bewegungen und wie uns die Müdigkeit zur Gegebenheit kommt, haben wir

ENGLISH

The possibility of such a causal view is itself, in turn, founded on empathy. The physical body of the foreign individual as such is given as a member of physical nature, in causal relations to other physical objects. If you push it, you impart a movement to it. By blows and pressure you can change its shape. If you light it differently, its color changes, and so on. But these causal relations do not settle the matter. The foreign body is, as we know, seen not as a physical body but as a living body. We see that besides physical effects it also undergoes and exerts others.

When we prick a hand with a needle, this is not the same as driving a nail into a wall, although as a mechanical process it is the same, namely the driving in of a wedge. The hand feels pain when it is pricked, and we see this. It takes an artificial disregarding of this, a reduction of the phenomenon, before we can see what it has in common with the other case. We "see" this effect because we see the hand as sensing, because we empathically transpose ourselves into it and take every physical action upon it as a 'stimulus' that produces a psychic effect. Besides these effects of external causes, we grasp effects within the individual itself. We see, for example,

a child romping about lively and then becoming tired and cross. We then take the tiredness and bad mood as effects of the movement. We have already seen how the movements come to given-

20

[1] Sympathiegefühle S. 121.

[1] Sympathiegefühle, p. 121.

21

[2] Gewisse Phänomene legen es nahe, ihr Licht- und eventuell eine gewisse Berührungsempfindlichkeit zuzuerkennen, doch möchte ich hierin keine Entscheidung fällen.

[2] Certain phenomena suggest attributing to it sensitivity to light and perhaps a certain sensitivity to touch, but I should not like to make any decision on this.

22

[3] Dann wären sie auch als nicht-psychisch, Pflanzen als seelenlose Lebewesen denkbar.

[3] In that case they would also be conceivable as non-psychic, and plants as living beings without souls.

23

[4] Philosophie des Lebens S. 172 ff.

[4] Philosophie des Lebens, pp. 172 ff.

24

[5] Philosophie des Lebens.

[5] Philosophie des Lebens.

GERMAN

schon gesehen. Auch die „schlechte Laune“ erfassen wir einfühlend (wie wir bald sehen werden). Und die Kausalfolge erschließen wir nun auch nicht etwa aus den gewonnenen Daten, sondern auch sie ist einfühlend erlebt. Ebenso erfassen wir einfühlend interpsychische Kausalität, wenn wir beispielsweise — selbst immun gegen das infektiöse Material — den Prozeß der Gefühlsansteckung unter anderen Individuen beobachten, etwa bei den Worten des Schauspielers „nur schluchzen hört man und die Weiber weinen“ alsbald von allen Ecken und Enden des Zuschauerraumes ein unterdrücktes Schluchzen vernehmen.

Uns in diese rührseligen Gemüter hineinversetzend, fühlen wir das Ergriffenwerden von der geschilderten Stimmung mit und gewinnen so ein Bild des kausalen Vorgangs, der sich dort abspielt, wir gewahren schließlich auch eine Wirkung des Individuums auf die Außenwelt: in jeder Handlung, die eine Veränderung der physischen Natur hervorbringt, der Trieb- wie der Willenshandlung. Wenn ich die „Reaktion“ auf einen Reiz beobachte, z. B. wie ein heranfliegender Stein durch eine „mechanische“ Abwehrbewegung aus seiner Bahn gelenkt wird, so sehe ich einen Kausalprozeß, in den psychische Zwischenglieder eingeschaltet sind.

Mich in den andern hineinversetzend fasse ich jenes Objekt als Reiz auf und erlebe das Auslösen der Gegenbewegung (solche Vorgänge mögen unbemerkt ablaufen, aber sie als „unbewußt“ oder gar ‚rein physiologisch‘ zu bezeichnen, ist durchaus unberechtigt), und ich erlebe die Ablenkung des Steins aus seiner Bahn als Wirkung der Reaktionshandlung. Sehe ich, wie jemand auf Grund eines Willensentschlusses handelt, z. B. auf eine Wette hin eine schwere Last aufhebt und fortträgt, so erfasse ich einfühlend das Hervorgehen der Handlung aus dem Willensakt, der hier als primum movens des Kausalprozesses erscheint, nicht als Zwischenglied in Reihe physischer Ursachen. Wir haben phänomenal gegeben die Wirkung von Psychischem auf Physisches und auch von Psychischem auf Psychisches ohne Vermittlung eines physischen Zwischengliedes (z. B.

im Falle einer Gefühlsansteckung, die nicht durch den leiblichen Ausdruck bewirkt, wenn auch durch eine Form des Ausdrucks als Bedingung des Auffassens des Erlebnisses vermittelt ist).[2] Aber ob physisch vermittelt, ob rein psychisch — wir haben hier doch ein

ENGLISH

ness for us as living movements, and how the tiredness does. The “bad mood,” too, we grasp empathically (as we shall soon see). Nor do we, say, infer the causal sequence from the data obtained: it, too, is experienced empathically. In the same way we empathically grasp interpsychic causality. Suppose that, ourselves immune to the infectious material, we observe the process of emotional contagion among other individuals. At the actor’s words “only sobbing is heard, and the women weep,” for instance, we at once hear a suppressed sobbing from every corner of the auditorium.

Transposing ourselves into these sentimental hearts, we feel with them their being seized by the mood depicted, and so gain a picture of the causal process taking place there. Finally, we also perceive an effect of the individual on the external world: in every action that produces a change in physical nature, the instinctive action as well as the voluntary one. When I observe the “reaction” to a stimulus, for example how a stone flying toward someone is deflected from its path by a “mechanical” defensive movement, I see a causal process into which psychic intermediate links are inserted.

Transposing myself into the other, I take that object as a stimulus and experience the triggering of the counter-movement. (Such processes may run their course unnoticed, but to call them “unconscious” or even ‘purely physiological’ is entirely unjustified.) And I experience the deflection of the stone from its path as an effect of the reactive action. Suppose I see someone act on the basis of a decision of will, for example lift a heavy load and carry it off on a bet. Then I empathically grasp the action’s issuing from the act of will, which appears here as the primum movens [prime mover] of the causal process, not as an intermediate link in a series of physical causes. We have phenomenally given the effect of the psychic on the physical, and also of the psychic on the psychic without the mediation of a physical intermediate link (for example

in the case of an emotional contagion that is not brought about by bodily expression, even if it is mediated by a form of expression as the condition for apprehending the lived experience).[2] But whether physically mediated or purely psychic, what we have here is an operation of the same

GERMAN

Wirken von der gleichen Struktur wie die phänomenalen Kausalverhältnisse in der physischen Natur.

Nun begegnen wir bei *Scheler* (in Übereinstimmung mit *Bergson*) der Ansicht, daß wir im Psychischen eine ganz neue Art der Kausalität antreffen, die es auf physischem Gebiet nicht gibt.[3] Diese neuartige Wirksamkeit soll darin bestehen, daß jedes vergangene Erlebnis prinzipiell auf jedes künftige ohne vermittelnde Zwischenglieder (also auch ohne reproduziert zu werden) wirken kann, daß ebenso eine Wirkung künftiger Ereignisse auf das gegenwärtige Erleben möglich ist, in weitergehender Fassung: daß die psychische Kausalität nicht in einer Bedingtheit jedes Erlebnisses durch das vorangehende, sondern in seiner Abhängigkeit von der Totalität des Erlebens, dem Ganzen des individuellen Lebens abhänge.

Halten wir uns zunächst an die letzte Formulierung, so ist durchaus anzunehmen, daß jedes Erlebnis durch die ganze Reihe vorhergehender Erlebnisse bedingt ist — aber auch jeder physische Vorgang durch die ganze vorangehende Kausalkette. Ein prinzipieller Unterschied besteht darin, daß auf physischem Gebiet „gleiche Ursachen gleiche Wirkungen“ haben, während es sich zeigen läßt, daß auf psychischem Gebiet das Auftreten von „gleichen Ursachen“ wesensmäßig ausgeschlossen ist. Hält man sich aber rein an das Verhältnis von verursachendem und verursachtem Erlebnis, so wird sich kaum eine neue Art des Wirkens aufweisen lassen.

Suchen wir uns an Beispielen klar zu machen, was hier vorliegt.[4] Ein Willensentschluß, eine mir gestellte Aufgabe lenkt den Ablauf meines Handelns auch lange nach dem aktuellen Vollzug, ohne daß sie mir im gegenwärtigen Handeln vorstellig, „bewußt“ ist. Heißt das, ein vergangenes abgeschlossenes Erlebnis bestimme von jenem Zeitpunkt aus mein gegenwärtiges Erlebnis? Keineswegs. Jener Willensakt, der lange Zeit unerfüllt blieb, ist nicht in dieser Zeit „in Vergessenheit“ geraten, in den Strom des Vergangenen zurückgesunken, „gelebtes Leben“ geworden, um mit *Scheler* zu reden. Er ist nur aus dem Modus der Aktualität in den der Inaktualität übergegangen, aus der Aktivität in die Passivität.

Es gehört zum Wesen des Bewußtseins, daß in jedem Moment des Erlebens das cogito, der Akt, in dem das Ich lebt, umgeben ist von einem Hof von Hintergrundserlebnissen, von Inaktualitäten, die nicht mehr oder noch nicht cogito und darum auch nicht der Reflexion zugänglich sind, sondern erst des Durchgangs

ENGLISH

structure as the phenomenal causal relations in physical nature.

Now in *Scheler* (in agreement with *Bergson*) we meet the view that in the psychic we encounter a wholly new kind of causality, one that does not exist in the physical domain.[3] This new kind of efficacy is supposed to consist in several things. Every past lived experience can in principle act on every future one without mediating links (and so also without being reproduced). Likewise, future events can act on present experiencing. And, in a more far-reaching formulation, psychic causality consists not in each lived experience's being conditioned by the preceding one but in its dependence on the totality of experiencing, on the whole of the individual life.

If we keep for the moment to the last formulation, it is entirely reasonable to assume that every lived experience is conditioned by the whole series of preceding lived experiences. But so is every physical process conditioned by the whole preceding causal chain. There is a difference in principle: in the physical domain "like causes have like effects," whereas it can be shown that in the psychic domain the occurrence of "like causes" is excluded by essence. But if one keeps strictly to the relation between the causing and the caused lived experience, hardly any new kind of operation can be demonstrated.

Let us try to make clear to ourselves, with examples, what is at issue here.[4] A decision of will, a task set for me, guides the course of my action long after it was actually performed, without its being represented to me, "conscious," in my present action. Does that mean that a past, completed lived experience determines my present lived experience from that point in time? By no means. That act of will, which long remained unfulfilled, has not in this time "fallen into oblivion," sunk back into the stream of the past, become "lived life," to speak with *Scheler*. It has only passed from the mode of actuality into that of non-actuality, from activity into passivity.

It belongs to the essence of consciousness that at every moment of experiencing, the cogito, the act in which the I lives, is surrounded by a halo of background lived experiences. These are non-actualities that are no longer, or not yet, cogito. They are therefore also not accessible to reflection, and

GERMAN

durch die Form des cogito (die sie jederzeit annehmen können) bedürfen, um erfaßt zu werden. Obwohl nicht aktuell, sind sie doch gegenwärtig, originär und kraft dessen wirksam. Der unerfüllte Willensakt ist nicht tot, sondern lebt im Hintergrund des Bewußtseins fort, bis seine Zeit kommt und er sich realisieren kann; dann setzt sein Wirken ein. Nicht ein Vergangenes wirkt also auf das Gegenwärtige, sondern ein in die Gegenwart Hineinreichendes.

Wir sind demnach ganz einverstanden, daß keine Reproduktion des Willensaktes die Handlung in Gang setzt; wir gehen sogar noch weiter und sagen: sie wäre gar nicht dazu imstande. Ein vergessener Willensakt kann nicht wirken und ein „reproduzierter" Willensakt ist auch kein lebendiger, sondern ein vergegenwärtigter und als solcher unfähig, ein Handeln zu bewirken (so wenig wie mir im finstern Zimmer die Phantasie einer brennenden Lampe die nötige Beleuchtung zum Lesen verschaffen kann), er muß erst nachgelebt, wieder durchlebt werden, um wirken zu können. Nicht anders steht es mit den künftigen Ereignissen, die „ihre Schatten vorauswerfen".

*Scheler* führt das Beispiel von James an[5], der unter dem Einfluß des unangenehmen Logikkollegs, das er nachmittags zu lesen hatte, den ganzen Tag vorher lauter überflüssige Handlungen vornahm, nur um keine Zeit zu der lästigen Vorbereitung zu finden — ohne doch „daran zu denken". Jede Erwartung eines bedrohlichen Ereignisses repräsentiert diesen Typus.

Man richtet die Aufmerksamkeit auf ein anderes Objekt, um der Angst zu entgehen, aber sie entschwindet nicht, sondern bleibt „im Hintergrund" bestehen und beeinflußt unser ganzes Verhalten; als inaktuelles Erleben, das kein spezifisches Gerichtetsein ist, hat sie ihr Objekt, das erwartete Ereignis, nicht voll gegenwärtig, aber stets tendiert sie dazu, in aktuelles Erleben überzugehen, das Ich in sich hineinzuziehen, stets besteht in ihm ein Widerstreben, sich diesem cogito hinzugeben, rettet es sich in andere aktuelle Erlebnisse, die doch in ihrem reinen Verlauf durch jenes Hintergrunderlebnis gehemmt werden. Auch hier ist also nicht Künftiges, sondern Gegenwärtiges wirksam.

Und was schließlich die Wirksamkeit des Lebensganzen auf jeden Moment des Daseins betrifft, so müssen wir

ENGLISH

must first pass through the form of the cogito (which they can take on at any time) in order to be grasped. Though not actual, they are nonetheless present, primordial, and by virtue of this effective. The unfulfilled act of will is not dead. It lives on in the background of consciousness until its time comes and it can be realized; then its operation begins. So it is not something past that acts on the present, but something that reaches into the present.

We fully agree, then, that no reproduction of the act of will sets the action going. We go even further and say that a reproduction would not be capable of it at all. A forgotten act of will cannot act. Nor is a "reproduced" act of will a living one: it is a presentified one, and as such incapable of bringing about an action, just as in a dark room the phantasy of a burning lamp cannot give me the light I need for reading. It must first be lived again, lived through anew, in order to be able to act. It is no different with future events that "cast their shadows before them."

*Scheler* cites the example of James.[5] Under the influence of the unpleasant logic lecture he had to give in the afternoon, James spent the whole day beforehand doing nothing but superfluous things, just so as to find no time for the tiresome preparation, and yet without "thinking of it." Every expectation of a threatening event represents this type.[25]

One turns one's attention to another object in order to escape the anxiety, but it does not vanish. It persists "in the background" and influences our whole behavior. As non-actual experiencing, which is no specific directedness, it does not have its object, the expected event, fully present. Yet it always tends to pass over into actual experiencing and to draw the I into itself. The I, for its part, always resists giving itself up to this cogito, and takes refuge in other actual lived experiences, whose pure course is nonetheless hindered by that background experience. Here too, then, it is not something future but something present that is effective.

And finally, as regards the efficacy of the whole of life on every moment of existence, we must say this: anything that lives on into the present can be

GERMAN

sagen: alles kann wirksam sein, was in die Gegenwart hineinlebt, gleichgültig in welchem Abstand vom ‚Jetzt' sich der Ansatzpunkt des wirkenden Erlebnisses findet. Auch frühe Kindheitserlebnisse können in meine Gegenwart hineindauern, obwohl durch die Fülle späterer Ereignisse in den Hintergrund gedrängt. Das läßt sich deutlich an den Gesinnungen gegen andere Personen zeigen. Meine Freunde „vergesse" ich nicht, wenn ich nicht an sie denke, sie gehören dann zum unbemerkten Gegenwartshorizont meiner Welt, und meine Liebe zu ihnen lebt, auch wenn ich nicht in ihr lebe, und beeinflußt mein aktuelles Fühlen und Handeln.

Ich kann aus Liebe zu einer Person Handlungen unterlassen, die ihr mißfallen würden, ohne mir dessen „bewußt zu sein". So kann der Groll gegen eine Person, der mir in meiner Kindheit eingepflanzt wurde, als ein Druck auf meinem späteren Leben lasten, obwohl er ganz in den Hintergrund gedrängt ist und ich an jene Person gar nicht mehr denke. Er kann dann, wenn ich ihr wieder begegne, in Aktualität übergehen und sich in eine Handlung entladen oder doch zu reflektiver Klarheit gebracht und dadurch unwirksam gemacht werden. Was dagegen meiner Vergangenheit angehört, was zeitweilig oder für immer vergessen ist und mir nur im Charakter der Vergegenwärtigung zur Gegebenheit kommen kann (durch Rückerinnerung oder Erzählung anderer), das übt keinerlei Wirkung auf mich aus.

Eine erinnerte Liebe ist kein originäres Fühlen und kann keinen Einfluß auf mich ausüben; wenn ich jemanden etwas zuliebe tue, um einer vergangenen Neigung willen, so baut sich das Wollen auf eine positive Stellungnahme zu dieser vergangenen Neigung auf, nicht auf das vergegenwärtigte Fühlen. Alles Gesagte zeigt, daß die von *Scheler* angeführten Fälle keinen Unterschied in der phänomenalen Struktur des Wirkens auf physischem und auf psychischem Gebiet dartun. Auf dem Gebiet des Psychischen haben wir keine „Fernwirkung" kennen gelernt, und auch auf dem Gebiete der mechanischen Kausalität haben wir ein paralleles Aufspeichern latenter und ein Wirken verborgener Kräfte, wie wir es hier kennen gelernt haben. Die angesammelte elektrische Energiemenge z. B. „wirkt" erst im Moment der Entladung.

Wir begegnen schließlich analogen Sachlagen auch bei den leiblichen Vorgängen: dem Auftreten von Krankheitserscheinungen geht eine ‚Inkubationszeit' der

ENGLISH

effective, no matter how far from the 'now' the starting point of the effective lived experience lies. Even early childhood experiences can last on into my present, although the abundance of later events has pushed them into the background. This can be shown clearly in our sentiments toward other persons. I do not "forget" my friends when I am not thinking of them. They then belong to the unnoticed horizon of the present of my world, and my love for them lives even when I do not live in it, and influences my actual feeling and acting.

Out of love for a person I can refrain from actions that would displease them, without "being conscious" of it. So too a resentment toward a person that was implanted in me in my childhood can weigh as a pressure on my later life, even though it has been pushed wholly into the background and I no longer think of that person at all. Then, when I meet that person again, it can pass into actuality and discharge itself in an action. Or it can at least be brought to reflective clarity and thereby rendered ineffective. By contrast, what belongs to my past, what is temporarily or forever forgotten and can come to givenness for me only in the character of presentification (through recollection or the accounts of others), exerts no effect on me whatsoever.

A remembered love is no primordial feeling and can exert no influence on me. If I do something to please someone for the sake of a past affection, the willing is built on a positive stance toward this past affection, not on the presentified feeling. All that has been said shows that the cases *Scheler* adduces demonstrate no difference in the phenomenal structure of operation in the physical and the psychic domains. In the domain of the psychic we have found no "action at a distance." And in the domain of mechanical causality, too, we find a parallel storing up of latent forces and an operation of hidden forces, such as we have come to know here. An accumulated quantity of electrical energy, for example, "acts" only at the moment of discharge.

Finally, we also encounter analogous states of affairs in bodily processes. The appearance of symp-

25 William James (1842–1910), American psychologist and philosopher; Stein cites the German translation of his *Psychology: Briefer Course*.

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| Erreger voran, in der sich keine Wirkung ihres Vorhandenseins zeigt; andrerseits sind vielfach Veränderungen eines Organismus festzustellen, lange bevor man ihre Ursache aufdecken kann. Daß trotz der hier betonten Gleichheit des Kausalphänomens tiefgehende Unterschiede zwischen physischer und psychischer Kausalität bestehen, soll nicht geleugnet werden. Doch bedürfte es, um sie darzutun, eines genauen Studiums des verschiedenartigen Baus der psychischen und physischen Realität. | toms of disease is preceded by an 'incubation period' of the pathogens, during which no effect of their presence shows itself. On the other hand, changes in an organism can often be detected long before their cause can be uncovered. Despite the sameness of the causal phenomenon stressed here, there are profound differences between physical and psychic causality; this is not to be denied. But demonstrating them would require a precise study of the differing structure of psychic and physical reality. |

2627293031

## L) THE FOREIGN LIVING BODY AS BEARER OF PHENOMENA OF EXPRESSION

*Stein distinguishes indication, symbol and sign, in debate with Lipps and following Husserl.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.5.13 Wir haben den fremden Leib als Träger eines Seelenlebens kennen gelernt, daß wir ihn in bestimmter Weise „ansehen". Es fehlt nun noch eine Gruppe von Phänomenen, die uns ein weiteres Gebiet der Psyche in eigentümlich charakterisierter Weise erschließen. Wenn ich ‚im' Erröten die Scham, im Stirnrunzeln den Verdruß, in der geballten Faust den Zorn „sehe", so ist das noch ein anderes Phänomen, als wenn ich dem fremden Leibe seine Empfindungsschicht ansehe oder die Empfindungen und Lebensgefühle des andern Individuums mitwahrnehme. Hier erfasse ich das eine mit dem andern, dort erblicke ich das eine durch das andere. In dem neuen Phänomen ist das Seelische mit | We have come to know the foreign living body as the bearer of a life of the soul, inasmuch as we "view" it in a particular way. One group of phenomena is still missing, which opens up a further region of the psyche to us in a peculiarly characterized way. When I "see" shame 'in' a blush, annoyance in a frown, anger in a clenched fist, that is yet another phenomenon than when I see the layer of sensation in the foreign living body, or coperceive the sensations and life-feelings of the other individual. In the latter case I grasp the one along with the other; in the former I see the one |

26

[1] „Kausalität" bedeutet hier die anschaulich erfaßte Abhängigkeitsbeziehung, nicht die physikalisch-exakt bestimmbare.

[1] "Causality" here means the relation of dependence as intuitively grasped, not as it can be determined with the exactness of physics.

27

[2] Zur Frage der Kausalität vgl. im vorangehenden S. 22.

[2] On the question of causality, cf. p. 22 above.

29

[3] Vgl. „Idole" S. 124f., „Philosophie des Lebens" S. 218 ff., „Rentenhysterie" S. 236f.; vgl. im vorangehenden Teil II S. 37.

[3] Cf. "Idole," p. 124 f., "Philosophie des Lebens," p. 218 ff., "Rentenhysterie," p. 236 f.; cf. Part II above, p. 37.[28]

28 Scheler's essay "Zur Psychologie der sogenannten Rentenhysterie" ("On the Psychology of So-Called Pension Hysteria"), collected in his *Abhandlungen und Aufsätze* (1915).

30

[4] Wir lassen im folgenden unberücksichtigt, ob die „Wirksamkeit" in der Form der Kausalität oder Motivation auftritt.

[4] In what follows we leave aside whether the "efficacy" appears in the form of causality or of motivation.

31

[5] Psychologie S. 224.

[5] Psychologie, p. 224.

GERMAN

dem Leiblichen nicht nur mitwahrgenommen, sondern dadurch ausgedrückt, das Erlebnis und sein Ausdruck stehen in einem Zusammenhang, den wir bei Fr.

Th. Vischer und ganz besonders bei Lipps als Symbolzusammenhang geschildert finden.[1] Die verschiedene Stellungnahme, die Lipps in verschiedenen Zeitpunkten zu diesem Problem einnahm, mag es uns hier veranschaulichen. Noch in der ersten Auflage der „ethischen Grundfragen“ (1899) heißt es, die Lebensäußerungen seien Zeichen, die gedeutet würden, indem sie in uns die Erinnerung an eigene Erlebnisse wachriefen.[2] In den Schriften seit 1903 — in den beiden Bänden der Ästhetik, im Leitfaden, schon von der ersten Auflage an, in der Neuauflage der ethischen Grundfragen und anderen kleineren Schriften — wird diese Darstellung heftig bekämpft und die Auffassung der Lebensäußerungen als „Zeichen“ energisch abgelehnt. In die Zwischenzeit fällt das Erscheinen von *Husserls* „Logischen Untersuchungen“.

Die erste Untersuchung hatte an dem Verhältnis von Wort und Bedeutung dargetan, daß es phänomenale Einheiten gibt, die durch den Hinweis auf eine Assoziation auch nicht im mindesten verständlich gemacht werden können. Diese Ausführungen mögen Lipps zu einer Revision seiner Ansichten angeregt haben. Er unterscheidet von jetzt an zwischen „Zeichen“ und „Ausdruck“ oder „Symbol“. Etwas ist ein Zeichen — heißt: ein Wahrgenommenes sagt mir, daß ein anderes existiert. So ist der Rauch Zeichen des Feuers. Symbol bedeutet: in einem Wahrgenommenen liegt ein anderes und zwar ein Seelisches, wird darin miterfaßt (im Hinblick auf seine Theorie sagt er hier auch „miterlebt“).

Ein Beispiel, das *Lipps* gern für die „symbolische Relation“ anführt, mag den Unterschied verdeutlichen: wie verhalten sich Trauer und traurige Miene einerseits, Feuer und Rauch andrerseits? Beide Fälle[3] haben etwas Gemeinsames: ein Objekt äußerer Wahrnehmung führt auf etwas, das nicht in gleicher Weise wahrgenommen ist, hin. Dennoch liegt eine andere Art der Gegebenheit vor. Der Rauch, der mir Feuer anzeigt, ist mein „Thema“, Objekt meiner aktuellen Zuwendung und weckt in mir Tendenzen des Fortschreitens in einem weiteren Zusammenhange, ein Abfließen des Interesses in bestimmte Richtung. Der Übergang von einem Thema

ENGLISH

through the other. In the new phenomenon, what belongs to the soul is not merely co-perceived with the bodily but expressed through it. The lived experience and its expression stand in a connection that we find described by Fr.

Th. Vischer, and quite especially by Lipps, as a symbolic connection.[1] The differing positions Lipps took on this problem at different times may illustrate it for us here. As late as the first edition of the “Fundamental Questions of Ethics” (1899), he says that the manifestations of life are signs, which are interpreted by awakening in us the memory of our own lived experiences.[2] In the writings from 1903 on, this account is vehemently attacked and the view of manifestations of life as “signs” energetically rejected. This holds for the two volumes of the Aesthetics, the Guide to Psychology from its very first edition on, the new edition of the Fundamental Questions of Ethics, and other shorter writings. In the interval falls the appearance of *Husserl’s* “Logical Investigations.”[32]

Using the relation of word and meaning, the First Investigation had shown that there are phenomenal unities that cannot be made intelligible in the least by pointing to an association. These discussions may have prompted Lipps to revise his views. From then on he distinguishes between “sign” and “expression” or “symbol.” That something is a sign means: something perceived tells me that something else exists. Thus smoke is a sign of fire. Symbol means: in something perceived there lies something else, namely something of the soul, which is co-grasped in it (with an eye to his theory he also says “co-experienced” here).

An example that *Lipps* likes to give for the “symbolic relation” may clarify the difference. How are sadness and a sad look related, on the one hand, and fire and smoke, on the other? Both cases[3] have something in common: an object of outer perception leads on to something that is not perceived in the same way. Nonetheless, a different kind of givenness is present. The smoke that indicates fire to me is my “theme,” the object of my actual attention. It awakens in me tendencies to move on within a wider context, a flowing off of interest in a definite direction. The transition from

32 Friedrich Theodor Vischer (1807–1887), German aesthetician; his son Robert Vischer coined the term “Einfühlung.”

GERMAN

zum andern vollzieht sich in der typischen Form der Motivation: *wenn* das eine ist, so ist auch das andere.

(Schon hier liegt mehr vor als die bloße Assoziation: „Der Rauch erinnert mich an Feuer“, obwohl wir auch hier auf Assoziationen geführt werden mögen.) Das „Mitgegebensein“ der Trauer in der traurigen Miene ist ein anderes: die traurige Miene ist eigentlich gar nicht ein Thema, das zu einem andern überleitet, sondern eins mit der Trauer, aber so, daß sie selbst ganz in den Hintergrund treten kann. Die Miene ist die Außenseite der Trauer, beide bilden eine natürliche Einheit. Der Unterschied wird auch dadurch deutlich, daß in einzelnen Fällen wirklich Erlebnisse nach dem Typus der Anzeige gegeben sind. Ich bemerke an einem guten Bekannten einen mir vertrauten Gesichtsausdruck und konstatiere: wenn er so aussieht, dann ist er mißgestimmt.

Solche Fälle erscheinen aber als Abweichung von dem Normalfall, der Symbolgegebenheit, und setzen außerdem eine gewisse Symbolgegebenheit schon voraus.[4] Gemeinsam ist dem Anzeichen und dem Symbol, daß sie beide über sich hinausweisen, ohne es zu wollen oder zu sollen (das unterscheidet sie beide, wie wir sehen werden, von dem echten Zeichen). Dennoch bestehen Unterschiede. Wenn ich dem Rauch zugewendet bleibe und beobachte, wie er in die Höhe steigt und sich zerteilt, so ist das nicht minder ‚natürlich‘ als wenn ich zum Feuer übergehe. Denke ich mir die Tendenzen, die mich in jene Richtung führen wollen, fort, so habe ich zwar nicht mehr das volle Wahrnehmungsobjekt, aber doch dasselbe Objekt, ein Objekt derselben Art.

Betrachte ich dagegen die traurige Miene als bloße Verzerrung des Gesichts, so habe ich gar nicht mehr dasselbe Objekt und auch nicht einmal ein Objekt derselben Art. Das hängt zusammen mit der Verschiedenheit der Erfüllungsmöglichkeiten in beiden Fällen: im einen Falle erfüllt sich das Leervorgestellte in fortschreitender äußerer Wahrnehmung, im andern durch eine (hier notwendige) μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, den Übergang zum einfühlenden Hineinversetzen. Der Zusammenhang zwischen dem Wahrgenommenen und dem Leervorgestellten erweist sich als ein erlebbarer, verständlicher. Es kann auch sein, daß das Symbol noch nicht in bestimmter Richtung zeigt, es bleibt dann doch ein Hinweis ins Leere: das was ich sehe, ist unvollständig, es gehört noch etwas hinzu, ich weiß nur noch nicht, was.

ENGLISH

one theme to the other takes place in the typical form of motivation: *if* the one is, then the other is too.

(Already here there is more than mere association, “the smoke reminds me of fire,” although here too we may be led back to associations.) The “being-co-given” of sadness in the sad look is different. The sad look is really not a theme at all that leads over to another. It is one with the sadness, though in such a way that it can itself recede entirely into the background. The look is the outside of the sadness; the two form a natural unity. The difference also becomes clear from the fact that in particular cases lived experiences really are given after the type of indication. I notice a facial expression I know well on a good acquaintance and conclude: when he looks like that, he is out of sorts.

Such cases, however, appear as deviations from the normal case, the givenness of a symbol, and they moreover already presuppose a certain givenness of symbols.[4] What indication and symbol have in common is that both point beyond themselves without willing to or being supposed to (as we shall see, this distinguishes both from the genuine sign). Still, there are differences. If I stay turned toward the smoke and watch it rise and disperse, that is no less ‘natural’ than if I pass on to the fire. If I think away the tendencies that would lead me in that direction, I no longer have the full object of perception, but I still have the same object, an object of the same kind.

If, on the other hand, I regard the sad look as a mere contortion of the face, I no longer have the same object at all, nor even an object of the same kind. This is connected with the different possibilities of fulfillment in the two cases. In the one case, what is emptily represented is fulfilled in further outer perception. In the other, it is fulfilled through a (here necessary) μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [shift into another kind], the transition to empathically transposing oneself. The connection between what is perceived and what is emptily represented proves to be one that can be lived through, an intelligible one. It may also be that the symbol does not yet point in a definite direction. It then still remains a pointing into emptiness: what I see is incomplete, something else belongs to it, only I don’t yet know what.

GERMAN

Was *Lipps* unter Symbol versteht, dürfte nach diesen Ausführungen klar sein. Es ist aber noch nicht gesagt, daß alles, was er als Symbol auffaßt, wirklich Symbol ist, und daß die Scheidung zwischen ‚Anzeichen' und „Symbol" schon genügt. Symbole sind für ihn Gebärden, Bewegungen, ruhende Formen, Naturlaute und Worte. Da er „Gebärden" hier offenbar für unwillkürliche Äußerungen braucht, trifft die Bezeichnung zu. Für Zweckäußerungen langt die Schilderung schon nicht, wir kommen dann in die Sphäre der Zeichen. Von den „ruhenden Formen" (Gesichtszügen, Bildung der Hand u. dgl.), dem „Ausdruck der Persönlichkeit", möchte ich vorläufig absehen und mich auf den Ausdruck aktueller Erlebnisse beschränken.

Was die Bewegungen angeht, in denen eine ‚Art der inneren Tätigkeit' oder eine „Weise, sich zu fühlen", liegen soll, so kann hier verschiedenes gemeint sein. Es kann im ganzen äußeren habitus eines Menschen, in der Art und Weise, sich zu bewegen, und in der Haltung etwas von seiner Persönlichkeit liegen: das wäre gemeinsam mit den „ruhenden Formen" zu behandeln und kann hier fortfallen. Lipps denkt ferner daran, daß eine Bewegung leicht, frei und elastisch erscheinen kann oder schwerfällig und gehemmt. Das gehört mit in die Reihe der Lebensphänomene, deren Gegebenheit wir bereits betrachtet haben. Schließlich können auch mit Bewegungen andere als Gemeingefühle miterfaßt werden: Ich kann z. B. an Gang und Haltung eines Menschen erkennen, daß er traurig ist.

Dann liegt aber nicht symbolische Relation vor, sondern Anzeige. Die Trauer gehört nicht so zur Bewegung wie zur traurigen Miene, ist nicht darin ausgedrückt. Die Affektlaute dagegen stehen ganz auf derselben Stufe wie die sichtbaren Ausdrucksbewegungen, die Angst ist eins mit dem Angstschrei wie die Trauer mit der Miene und unterscheidet sich in ihrer Gegebenheit von der des Wagens, der sich mir durch das Rollen seiner Räder anzeigt, wie die Gegebenheit der Trauer in der Miene von der des Feuers durch den Rauch. Und den Affektlauten nahe steht das Material, das in die Wortlaute eingeht: im Klang der Stimme kann Heiterkeit oder Betrübnis, Ruhe oder Erregung, Freundlichkeit oder Abweisung liegen.

Auch hier liegt symbolische Relation vor, doch die Beziehung ist überdeckt von dem, was dem Wort als solchem zukommt. Das Wort selbst aber als Symbol zu bezeichnen, zu behaupten, daß in ihm ein Akt des

ENGLISH

What *Lipps* understands by symbol should be clear from these remarks. But this does not yet mean that everything he takes to be a symbol really is one, or that the division between 'indication' and "symbol" is already sufficient. For him, symbols are gestures, movements, resting forms, natural sounds, and words. Since he evidently uses "gestures" here for involuntary manifestations, the term fits. For purposive manifestations the account already falls short: there we enter the sphere of signs. For the time being I should like to leave aside the "resting forms" (facial features, the shape of the hand, and the like), the "expression of personality," and confine myself to the expression of actual lived experiences.

As for the movements in which a 'kind of inner activity' or a "way of feeling oneself" is supposed to lie, various things may be meant. Something of a person's personality can lie in their whole outward habitus, in their way of moving and in their bearing. That would have to be treated together with the "resting forms," and can be dropped here. Lipps also has in mind that a movement can appear light, free and elastic, or ponderous and inhibited. That belongs to the series of phenomena of life whose givenness we have already considered. Finally, feelings other than general feelings can also be co-grasped with movements. I can, for example, tell from a person's gait and bearing that they are sad.

But then what is present is not a symbolic relation but indication. The sadness does not belong to the movement as it belongs to the sad look; it is not expressed in it. Affective sounds, on the other hand, stand entirely on the same level as visible expressive movements. Fear is one with the cry of fear as sadness is with the look. And the givenness of fear differs from that of a carriage announcing itself to me by the rolling of its wheels, just as the givenness of sadness in the look differs from that of fire through smoke. Close to affective sounds stands the material that goes into the sounds of words: in the sound of the voice there can lie cheerfulness or dejection, calm or agitation, friendliness or rebuff.

Here too a symbolic relation is present, but it is overlaid by what belongs to the word as such. It is, however, a complete aberration to call the word itself a symbol. It is equally wrong to claim that an

GERMAN

Auffassens, im Satz der Urteilsakt des Redenden liege, wie die Trauer in seiner Miene und daß darauf das Sprachverständnis beruhe[5], das ist eine völlige Verirrung. Dies zu zeigen, bedarf es einer näheren Untersuchung der Gegebenheit des Wortes (das gehört und verstanden ist). Zugleich kann dabei das Wesen des Zeichens überhaupt erörtert werden, von dem schon mehrfach die Rede war. Zeichen sind z. B. die Signale der Schiffer oder die Flagge, die verkündet, daß der König im Schloß ist.

Wortlaute wie Signal sind nicht selbst Thema, sondern nur Durchgangspunkt zum Thema, nämlich zu dem, was sie bezeichnen. Sie erwecken eine Übergangstendenz, die gehemmt erscheint, wenn sie selbst zum Thema gemacht werden. Im normalen Falle des Verstehens (besonders beim Wort) ist der Übergang so momentan, daß von einer Tendenz kaum die Rede sein kann; sie wird aber sichtbar, wenn man sich an das Wort einer fremden Sprache hält, das zunächst nicht verstanden ist, sondern nur den Hinweis auf die Bedeutung enthält. Das völlige Zurücktreten des „sinnlich Wahrgenommenen" scheidet das Zeichen vom Anzeichen, das mit seinem vollen sachlichen Gehalt „Thema" wird. Andrerseits ist es auch nicht mit dem Symbol auf gleiche Stufe zu stellen, denn das Bezeichnete ist ja nicht wie das im Symbol Erfaßte *mitwahrgenommen*.

Dazu kommt noch etwas anderes. Das Signal hat ein Moment des Sollens, der Zumutung an sich, das letztlich seine Erfüllung findet in der Vorstellung dessen, der es zum Zeichen bestimmt hat. Jedes Signal ist durch Konvention festgesetzt und von jemand für jemand bestimmt. Das fällt beim reinen Symbol fort: die traurige Miene „soll" nicht Trauer bedeuten, das Erröten nicht Scham. Symbol- und Signalcharakter vereinigen sich in gewisser Weise in der Zweckäußerung, die das Symbol als Zeichen verwendet: Im Stirnrunzeln erfasse ich jetzt nicht nur die Mißbilligung, sondern es will und soll sie kundgeben; die erfaßte Intention gibt dem ganzen Phänomen einen neuen Charakter; dabei kann sie selbst noch in symbolischer Relation gegeben sein (etwa im Blick), oder sie kann sich aus der Gesamtsituation heraus ergeben.

ENGLISH

act of apprehending lies in the word, and the speaker's act of judgment in the sentence, as sadness lies in the speaker's look, and that the understanding of language rests on this.[5] To show this requires a closer examination of the givenness of the word (as heard and understood). At the same time we can discuss the essence of the sign in general, of which there has already been talk several times. Signs are, for example, sailors' signals, or the flag that announces that the king is in the palace.

The sounds of words, like signals, are not themselves the theme. They are only a point of passage to the theme, namely to what they designate. They awaken a tendency to move on, which appears inhibited when they are themselves made the theme. In the normal case of understanding (especially with words) the transition is so instantaneous that one can hardly speak of a tendency. But it becomes visible when one dwells on a word of a foreign language that is not understood at first but merely contains the pointer to the meaning. The complete receding of what is "perceived by the senses" separates the sign from the indication, which becomes "theme" with its full material content. On the other hand, the sign is also not to be put on the same level as the symbol, for what is designated is not *co-perceived* as what is grasped in the symbol is.

There is something else besides. The signal carries a moment of ought, of demand, which ultimately finds its fulfillment in the representation of whoever designated it as a sign. Every signal is fixed by convention and intended by someone for someone. This falls away in the pure symbol: the sad look is not "supposed" to mean sadness, nor the blush shame. Symbol-character and signal-character are united in a certain way in the purposive manifestation that uses the symbol as a sign. In a frown I now grasp not only disapproval: the frown also wants to make it known, and is meant to. The intention grasped gives the whole phenomenon a new character. This intention may itself still be given in a symbolic relation (in a glance, say), or it may emerge from the situation as a whole.

## WORD AND SIGNAL

*Words carry meaning while signals merely point, and words can be understood without regard to the speaker.*

GERMAN

Wie steht es nun mit dem Wort? Findet sich auch hier jenes Moment des Sollens wie beim Signal? Augenscheinlich kann das Wort dastehen als mitgeteilt, und zwar weiterhin als mir oder einem andern mitgeteilt oder als bloß „laut gedacht". Wie diese Charaktere dem Wort anhaften, mag vorläufig dahingestellt bleiben, jedenfalls sind sie für das Verständnis der Worte irrelevant: die Worte „es brennt" bedeuten mir dasselbe, wenn sie nur ausgerufen, wenn sie an mich und wenn sie an einen andern gerichtet sind, ja von diesen Unterschieden braucht überhaupt nichts mitgegeben zu sein.

Daß jemand die Worte spricht, gehört wohl mit zur Gegebenheit, aber die redende Person wird nicht in den Worten erfaßt, sondern mit ihnen zugleich, und auch das spielt zunächst keine Rolle für die Bedeutung der Worte, sondern erst als Wegweiser zu ihrer anschaulichen Erfüllung: Um den Sinn einer Wahrnehmungsaussage zu erfüllen, muß ich mich z. B. in die Orientierung der redenden Person versetzen. Die Worte können also ganz für sich betrachtet werden, ohne Rücksicht auf den Sprechenden und alles was in ihm vorgeht. Was unterscheidet nun Wort und Signal? Wir haben auf der einen Seite den Signalkörper, die Sachlage oder den Vorgang und die Brücke, die die Konvention zwischen beiden geschlagen hat und die sich als jenes „soll anzeigen" bemerkbar macht.

Die Sachlage selbst bleibt dadurch, daß das Signal sie bezeichnet, ganz unberührt. Auf der andern Seite entspricht zunächst schon dem Signalkörper kein *Wortkörper*, sondern ein *Wortleib*. Der Wortlaut ist nichts, was für sich bestehen könnte, und zu dem, was es ist, noch von außen her die Funktion eines Zeichens bekommen hat, sondern ist immer Träger von Bedeutung, und zwar in ganz gleicher Weise, wenn er wirklich gehört und wenn er fingiert ist. Zum Signal dagegen gehört Realität. Wenn es fingiert ist, dann ist auch seine Zeichenfunktion bloß fingiert, während es eine fingierte Wortbedeutung nicht gibt. Wortleib und -seele bilden eine lebendige Einheit, die aber beiden eine relativ selbständige Entwicklung gestattet[6].

ENGLISH

How do things stand, then, with the word? Is that moment of ought found here too, as with the signal? Evidently the word can stand before us as communicated, either to me or to someone else, or as merely "thought aloud." How these characters attach to the word may be left open for now. In any case, they are irrelevant to understanding the words. The words "there's a fire" mean the same to me whether they are merely called out, addressed to me, or addressed to someone else. Indeed, nothing at all of these differences need be co-given.

That someone speaks the words no doubt belongs to the givenness. But the speaking person is grasped not in the words but together with them. And this, too, at first plays no role in the meaning of the words, only as a signpost to their intuitive fulfillment: to fulfill the sense of a statement of perception, for example, I must transpose myself into the speaking person's orientation. So the words can be considered entirely by themselves, without regard to the speaker and all that goes on in the speaker. What, then, distinguishes word and signal? On the one side we have the signal's physical body, the state of affairs or process, and the bridge that convention has built between the two, which makes itself felt as that "is supposed to indicate."

The state of affairs itself remains entirely untouched by the fact that the signal designates it. On the other side, to begin with, what corresponds to the signal's physical body is not a *physical word-body* but a *living word-body*. The sound of the word is not something that could exist on its own and has received the function of a sign from outside, in addition to what it is. It is always the bearer of meaning, and in exactly the same way whether it is actually heard or imagined. A signal, by contrast, requires reality. If it is imagined, its sign function is merely imagined too, whereas there is no such thing as an imagined word-meaning. The word's living body and its soul form a living unity, which nonetheless permits each a relatively independent development.[6]

GERMAN

Ein Signal kann sich nicht entwickeln; nachdem es seine Bestimmung erhalten hat, trägt es sie unverändert weiter, und die Funktion, die ihm ein Willkürakt angeheftet hat, kann ihm ein Willkürakt wieder nehmen. Es existiert ferner nur kraft des an ihm vollzogenen Schöpfungsaktes, aber sobald es existiert, losgetrennt und unabhängig von diesem wie irgendein Erzeugnis menschlicher Kunstfertigkeit. Es kann zugrunde gehen und seine Funktion damit aufhören, ohne daß der betreffende ‚Schöpfer' irgendwie daran beteiligt ist. Wenn ein Sturm alle Wegweiser im Riesengebirge hinwegfegt, dann müssen die Wanderer in die Irre laufen, ohne daß der Riesengebirgsverein, der dieses Zeichensystem geschaffen hat und es noch in schönster Ordnung wähnt, dafür verantwortlich zu machen ist.

Dergleichen ist beim Wort nicht möglich, sondern es ist immer getragen von einem Bewußtsein (das natürlich nicht das des hic et nunc Redenden ist); es lebt „von Gnaden" eines Geistes (d. h. nicht kraft seines Schöpfungsaktes, sondern in lebendiger Abhängigkeit von ihm), dessen Träger ein individuelles Subjekt sein kann, aber auch eine Gemeinschaft eventuell wechselnder Subjekte, die durch eine Erlebniskontinuität zu einer Einheit verbunden sind. Schließlich noch den Hauptunterschied: die Worte weisen auf den Gegenstand hin durch das Medium der Bedeutung, während das Signal gar keine Bedeutung hat, sondern nur die Funktion des Bedeutens. Und sie weisen nicht wie das Signal einfach hin auf die Sachlage; was in sie eingeht, ist nicht die Sachlage, sondern ihre logisch-kategoriale Formung.

Die Worte bezeichnen nicht, sondern drücken aus, und das Ausgedrückte ist nicht mehr, was es vorher war.[7] Das trifft natürlich auch zu, wenn das Ausgedrückte ein Psychisches ist. Sagt mir jemand, er sei traurig, so verstehe ich den Sinn der Worte. Die Trauer, von der ich nun weiß, ist keine „lebendige" als Wahrnehmungsgegebenheit vor mir stehende. Sie gleicht der im Symbol erfaßten so wenig wie etwa der Tisch, von dem ich reden höre, der Rückseite des Tisches, den ich sehe. In einem Fall befinde ich mich in der apophantischen Sphäre — dem Gebiet der Sätze und Bedeutungen —, im andern Falle in unmittelbarer anschauender Berührung mit der Gegenstandssphäre. Die Bedeutung ist immer ein Allgemeines; um

zu erfassen, welcher Gegenstand hic et nunc gemeint ist, bedarf es immer einer Gegebenheit der anschaulichen

ENGLISH

A signal cannot develop. Once it has received its designation, it carries it on unchanged, and the function that an act of choice has attached to it, an act of choice can take away again. Further, it exists only by virtue of the act of creation performed on it. But once it exists, it is detached from and independent of that act, like any product of human craft. It can perish, and its function cease with it, without its 'creator' being involved in any way. If a storm sweeps away all the signposts in the Riesengebirge, hikers will go astray. Yet the Riesengebirge Association, which created this system of signs and believes it still to be in perfect order, cannot be held responsible.[33]

Nothing of the kind is possible with the word. It is always borne by a consciousness (which, of course, is not that of the person speaking hic et nunc). It lives "by the grace" of a spirit, that is, not by virtue of the spirit's act of creation but in living dependence on it. The bearer of this spirit can be an individual subject, but also a community of possibly changing subjects bound into a unity by a continuity of lived experience. Finally, the chief difference: words point to the object through the medium of meaning, whereas the signal has no meaning at all, only the function of signifying. And words do not, like the signal, simply point to the state of affairs. What enters into them is not the state of affairs but its logical-categorial formation.

Words do not designate but express, and what is expressed is no longer what it was before.[7] This holds, of course, also when what is expressed is something psychic. If someone tells me he is sad, I understand the sense of the words. The sadness I now know of is not a "living" sadness standing before me as a datum of perception. It resembles the sadness grasped in the symbol as little as, say, the table I hear spoken of resembles the back of the table I see. In the one case I am in the apophantic sphere, the domain of propositions and meanings; in the other I am in immediate intuitive contact with the sphere of objects. Meaning is always something universal. In order

to grasp which object is meant hic et nunc, there must always be a givenness of the intuitive basis on which the experiences of meaning are built. In

GERMAN

Grundlage, auf die sich die Bedeutungserlebnisse aufbauen. Im Symbol liegt keine solche Zwischenschicht zwischen ausgedrücktem Erlebnis und der ausdrückenden Leibesveränderung. Aber ein Gemeinsames liegt in beiden Fällen vor, kraft dessen sich die Bezeichnung „Ausdruck“ auch für beides immer wieder aufdrängt. Eben dies, daß eines mit dem andern die Einheit eines Objekts konstituiert, daß der Ausdruck — aus der Verbindung mit dem Ausgedrückten gelöst — nicht mehr dasselbe Objekt ist (im Gegensatz zum Signalkörper), daß der Ausdruck aus dem Erlebnis hervorgeht[8] und sich dem Ausgedrückten material anmißt.

Diese Verhältnisse sind beim leiblichen Ausdruck einfach, beim verbalen Ausdruck im gewissen Sinne doppelt vorhanden (Wort — Bedeutung — Gegenstand und korrelativ: Haben des Gegenstands, logisches Meinen oder Bedeuten und sprachliches Bezeichnen). Die Funktion des Ausdrückens, vermöge deren ich im Ausdruck das ausgedrückte Erlebnis erfasse, erfüllt sich allemal im Erlebnis des Hervorgehens des Ausdrucks aus dem Ausgedrückten, wie wir es an einer früheren Stelle (auch da „Ausdruck“ schon in einem erweiterten Sinne brauchend) geschildert haben. Im Fall des Verstehens ist dies Erleben nicht originäres, sondern eingefühltes. Hier ist allerdings zu scheiden zwischen dem verbalen und dem leiblichen Ausdruck. Das Verständnis des leiblichen Ausdrucks baut sich auf auf das Erfassen des fremden Leibes, der bereits als Leib eines Ich aufgefaßt ist.

Ich versetze mich hinein in den fremden Leib, vollziehe das Erlebnis, das mir mit der betreffenden Miene bereits leer mitgegeben war, und erlebe, wie es in jenem Ausdruck endet. Beim Wort ist — wie wir sahen — ein Absehen von dem sprechenden Individuum möglich. Ich selbst habe im verstehenden Übergang vom Wort zur Bedeutung ein originäres Erfassen der Bedeutung, dieses idealen Gegenstandes, — und solange ich in dieser Sphäre bleibe, bedarf ich des fremden Individuums nicht und brauche seine Erlebnisse nicht einfühlend mitzuvollziehen.

Und auch eine anschauliche Erfüllung des Gemeinten durch originäres Erleben ist möglich; ich kann mir den Sachverhalt, über den der Satz etwas aussagt, selbst zur Gegebenheit bringen: wenn ich die Worte höre ‚es

ENGLISH

the symbol there is no such intermediate layer between the expressed lived experience and the expressive change of the living body. But there is something common to both cases, by virtue of which the term “expression” forces itself upon us again and again for both. It is precisely this: that the one constitutes the unity of an object with the other; that the expression, detached from its connection with what is expressed, is no longer the same object (in contrast to the signal’s physical body); that the expression issues from the lived experience[8] and is materially fitted to what is expressed.

These relations are present singly in bodily expression and, in a certain sense, twice over in verbal expression (word—meaning—object, and correlatively: having the object, logical meaning or signifying, and linguistic designating). The function of expressing, by virtue of which I grasp the expressed lived experience in the expression, is always fulfilled in the experience of the expression’s issuing from what is expressed. We described this at an earlier point (already using “expression” in an extended sense there). In the case of understanding, this experiencing is not primordial but empathized. Here, admittedly, we must distinguish between verbal and bodily expression. The understanding of bodily expression is built on the grasping of the foreign living body, already apprehended as the living body of an I.

I transpose myself into the foreign living body and carry out the lived experience that was already emptily co-given to me with the look in question, and I experience how it ends in that expression. With the word, as we saw, it is possible to disregard the speaking individual. In the understanding transition from word to meaning, I myself have a primordial grasp of the meaning, this ideal object. As long as I remain in this sphere, I have no need of the foreign individual and need not empathically carry out his lived experiences along with him.

An intuitive fulfillment of what is meant through primordial experiencing is also possible. I can myself bring to givenness the state of affairs about which the sentence asserts something. When I

33 The Riesengebirge (Giant Mountains) lie on the border of Silesia and Bohemia; the local hiking club marked and signposted its trails.

GERMAN

regnet', so verstehe ich sie ohne Rücksicht darauf, daß sie mir jemand sagt; und ich bringe dies Verständnis zu anschauender Erfüllung, indem ich selbst zum Fenster hinaussehe. Nur wenn ich die Anschauung, auf die der Redende seine Aussage stützt, und sein volles Ausdruckserlebnis haben will, bedarf ich der Einfühlung. Danach dürfte klar sein, daß man in der Richtung, die unmittelbar vom Wortlaut zur Bedeutung führt, nicht zum Erlebnis kommt, daß das Wort, insofern es eine ideale Bedeutung hat, nicht Symbol ist. Wie aber, wenn vom Wort noch andere Wege ausgingen?

Die Pforte zur Bedeutung ist der reine Typ des Wortes; dieser tritt uns aber (außer etwa im einsamen Seelenleben) immer in irgendeiner irdischen Hülle entgegen, in Sprache, Schrift oder Druck. Dies Kleid kann unbeachtet sein, es kann sich aber auch vordrängen (z. B. wenn es die Konturen des Wortes nicht deutlich widergibt). Dann zieht es das Interesse auf sich und damit zugleich auf die sprechende Person.[9] Sie erscheint als die Worte äußernd oder mitteilend, ev. mir mitteilend. Im letzten Falle „sollen" die Worte mich auf etwas hinweisen. Sie sind nun nicht mehr bloß Ausdruck für etwas Gegenständliches, sondern zugleich Äußerung oder Kundgabe der sinngebenden Akte der Person sowie der zugrunde liegenden Erlebnisse, z. B. einer Wahrnehmung.

Der Übergang zu der redenden Person und ihren Akten kann statt vom Wortlaut auch von dem Sinn der Worte seinen Anfang nehmen: eine Frage, eine Bitte, ein Befehl sind immer an jemand gerichtet und verweisen daher auf das Verhältnis von Sprechendem und Hörendem, ebenso alle okkasionellen Ausdrücke. Hier dienen die Intentionen des Sprechenden auch wirklich dem Verständnis der Worte: von ihnen aus wird erfaßt, zwar nicht, was die Worte überhaupt bedeuten, aber was hic et nunc damit gemeint ist.

Doch auch in ihrer kundgebenden Funktion können die Worte nicht als Symbol bezeichnet werden: erstens weil sie nicht das alleinige und auch nicht das hauptsächliche Fundament für das Erfassen der betreffenden Erlebnisse bilden, zweitens weil diese Erlebnisse nicht in ihnen, sondern nur von ihnen aus erfaßt werden, und auch in ganz anderer Weise sich darstellen als symbolisch

ENGLISH

hear the words 'it's raining,' I understand them without regard to the fact that someone is saying them to me. And I bring this understanding to intuitive fulfillment by looking out of the window myself. Only if I want to have the intuition on which the speaker bases his statement, and his full experience of expression, do I need empathy. It should now be clear that one does not arrive at the lived experience by going in the direction that leads directly from the sound of the word to the meaning. Insofar as the word has an ideal meaning, it is not a symbol. But what if still other paths led out from the word?

The gateway to meaning is the pure type of the word. But this always meets us (except perhaps in the solitary life of the soul) in some earthly garb: in speech, writing or print. This garment may go unnoticed, but it can also push itself forward (for example, when it does not reproduce the contours of the word clearly). It then draws interest to itself, and with it, at the same time, to the speaking person.[9] The person appears as uttering or communicating the words, possibly communicating them to me. In the latter case the words are "supposed" to point me to something. They are now no longer merely an expression for something objective, but at the same time the utterance or intimation of the person's sense-giving acts and of the lived experiences underlying them, a perception, for example.

The transition to the speaking person and his acts can also start not from the sound of the words but from their sense. A question, a request, a command is always addressed to someone and therefore refers to the relation between speaker and hearer; so do all occasional expressions. Here the speaker's intentions really do serve the understanding of the words. From them we grasp, not what the words mean in general, but what is meant by them hic et nunc.[34]

Yet even in their intimating function the words cannot be called a symbol. First, they are neither the sole nor even the chief foundation for grasping the lived experiences in question. Second, these experiences are grasped not in the words but only starting from them, and they also present themselves in an entirely different way from experi-

34 "Occasional expressions" is Husserl's term (Logical Investigations I, § 26) for words like "I," "here" and "now," whose meaning shifts with the occasion of speech.

GERMAN

gegebene. Höchstens könnte man sagen, daß im Sprechen das Sichäußern mit gleicher Lebendigkeit zutage treten wie ein Affekt in einer Ausdrucksbewegung, nicht aber die kundgegebenen Erlebnisse selbst. Bemerkenswert ist noch, daß auch Tonfall und Betonung dem Wort als Ausdruck zukommen (der Nachdruck, der auf den wesentlichen Teilen der Rede liegt, das Ansteigen der Stimme im Fragesatz u. dgl.), und erst in zweiter Linie kundgebende Funktion haben können.

ENGLISH

ences given symbolically. At most one could say that in speaking, the act of uttering oneself comes to light with the same liveliness as an affect in an expressive movement, but not the intimated lived experiences themselves. It is also worth noting that intonation and stress belong to the word as expression (the emphasis on the essential parts of what is said, the rise of the voice in a question, and the like), and can have an intimating function only secondarily.

## MOTIVATION

*The lived issuing of one experience from another, called motivation, makes expression intelligible.*

GERMAN

Diese Verhältnisse wären natürlich noch näher zu untersuchen.[10] Machen wir uns nach dieser Charakteristik der Symbolgegebenheit noch einmal klar, was sie von dem bloßen „Mitgegebensein" des bisher betrachteten Psychischen unterscheidet, so sehen wir, daß auf der Stufe des einfühlenden Hineinversetzens jenes Hervorgehen des äußerlich Wahrgenommenen aus dem auf der ersten Stufe „Mitwahrgenommenen" erlebt wird, das in den früher betrachteten Fällen fehlte. Das Aussehen einer empfindenden Hand geht nicht aus dem Empfinden hervor wie das Lachen aus der Fröhlichkeit. Dies Hervorgehen ist andrerseits spezifisch verschieden von kausaler Abfolge. Es ist eine andere Beziehung — wie wir früher sagten — zwischen Scham und Erröten als zwischen Anstrengung und Erröten. Während das Kausalverhältnis sich immer nur in der Form des „wenn.

so" kundgibt, so daß die Gegebenheit eines Geschehens (sei es psychisch oder physisch) ein Fortschreiten zur Gegebenheit des anderen motiviert, wird hier das Hervorgehen eines Erlebens aus dem anderen ohne den Umweg über die Objektsphäre in reinster Immanenz erlebt. Wir wollen dies erlebte Hervorgehen ‚Motivation' nennen. Alles, was man herkömmlicherweise als ‚Motivation' bezeichnet, stellt sich als ein Spezialfall dieser Motivation dar: die Motivation des Handelns durch das Wollen, des Wollens durch ein Fühlen; ebensogut aber auch das Hervorgehen des Ausdrucks aus dem Erlebnis. Auch die Motivation in der Wahrnehmung, von der Husserl spricht[11], das Hinübergleiten von einer Gegebenheit des Objekts zur anderen ist so zu verstehen. Man hat vielfach versucht, die Motivation als die Kausalität des Psychischen hinzustellen.

ENGLISH

These relations would, of course, need closer investigation.[10] After this characterization of the givenness of symbols, let us make clear to ourselves once more what distinguishes it from the mere "being-co-given" of the psychic considered so far. We then see that at the level of empathic transposing of oneself, the outwardly perceived is experienced as issuing from what was "co-perceived" at the first level. This issuing was lacking in the cases considered earlier. The appearance of a sensing hand does not issue from the sensing as laughter issues from cheerfulness. This issuing, on the other hand, is specifically different from causal sequence. As we said earlier, the relation between shame and blushing is different from that between exertion and blushing. The causal relation always announces itself only in the form of "if

... then," so that the givenness of one occurrence (whether psychic or physical) motivates a progression to the givenness of the other. Here, by contrast, the issuing of one experiencing from another is lived in the purest immanence, without the detour through the sphere of objects. We will call this lived issuing 'motivation.' Everything that is traditionally called 'motivation' turns out to be a special case of this motivation: the motivation of action by willing, of willing by a feeling; but equally the issuing of expression from lived experience. The motivation in perception that Husserl speaks of,[11] the gliding over from one givenness of the object to another, is also to be understood in this way. Many attempts have been made to present motivation as the causality of the psychic.

GERMAN

Diese Auffassung läßt sich nicht halten, denn es gibt, wie wir sahen, auch psychische Kausalität, und sie unterscheidet sich deutlich von der Motivation. Diese gehört dagegen wesentlich der Erlebnissphäre an, nirgend sonst gibt es einen solchen Zusammenhang. Wir pflegen die Motivationsbeziehung im Gegensatz zur kausalen als verständlich oder sinnvoll zu bezeichnen. Verstehen heißt gar nichts anderes als den Übergang von einem Teil zum anderen innerhalb eines Erlebnisganzen erleben (nicht: gegenständlich haben), und aller objektive, aller Gegenstandssinn konstituiert sich allein in Erlebnissen dieser Art. Eine Handlung ist Verständnis- oder Sinneinheit, weil die sie konstituierenden Teilerlebnisse in einem erlebbaren Zusammenhange stehen. Und im selben Sinne bilden Erlebnis und Ausdruck ein Verständnisganzes. Einen Ausdruck verstehe ich, während ich mir eine Empfindung bloß zur Gegebenheit bringen kann.

So werde ich durch das Phänomen des Ausdrucks hineingeführt in die Sinnzusammenhänge des Psychischen und gewinne damit zugleich ein wichtiges Mittel zur Korrektur der Einfühlungsakte.

ENGLISH

This view cannot be maintained, for, as we saw, there is also psychic causality, and it differs clearly from motivation. Motivation, on the other hand, belongs essentially to the sphere of lived experience: nowhere else is there such a connection. We are accustomed to call the motivational relation, in contrast to the causal one, intelligible or meaningful. Understanding means nothing other than experiencing (not: having as an object) the transition from one part to another within a whole of lived experience. And all objective sense, all sense of objects, is constituted solely in lived experiences of this kind. An action is an intelligible unity, a unity of sense, because the partial experiences that constitute it stand in a connection that can be lived through. In the same sense, lived experience and expression form an intelligible whole. An expression I understand, whereas a sensation I can merely bring to givenness.

Thus the phenomenon of expression leads me into the meaningful connections of the psychic, and in this I gain at the same time an important means of correcting acts of empathy.

GERMAN ENGLISH

353637383940414243454 6

## M) THE CORRECTION OF ACTS OF EMPATHY

*Whatever breaks a unity of meaning rests on deception, and further empathy corrects it.*

GERMAN ENGLISH

3.5.14 Was die Einheit eines Sinnes aufheben würde, das muß auf Täuschung beruhen. Wenn ich beim Anblick einer

Whatever would cancel the unity of a sense must rest on deception. If, on seeing a wound, I empathize pain in the injured person, I usually look into

44 Wolf Dohrn (1878–1914), *Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik* (Artistic Representation as a Problem of Aesthetics, 1907).

35

[1] Wenn das „Mitwahrnehmen“ das Phänomen des Ausdrucks nicht erschöpfend charakterisiert, so ist es doch auch von Wichtigkeit dafür. Die Erlebnisse, die wir in den Ausdruckserscheinungen erfassen, sind mit ihnen verschmolzen. Das hat besonders Volkelt betont (System der Ästhetik I, S. 254 f., 307). Die Glieder des Leibes, die Mienen selbst scheinen beseelt, das Seelische scheint sichtbar zu sein, z. B. die Heiterkeit im Lächeln, die Freude in den strahlenden Augen. Die Einheit von Erlebnis und Ausdruck ist eine so innige, daß die Sprache häufig das eine durch das andere bezeichnet. Hingerissen, niedergedrückt, erhoben sein (vgl. Klages, Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung S. 284 f.).

[1] If “co-perceiving” does not exhaustively characterize the phenomenon of expression, it is nevertheless important for it. The lived experiences that we grasp in expressive appearances are fused with them. Volkelt in particular has stressed this (System der Ästhetik I, pp. 254 f., 307). The limbs of the living body, the features of the face themselves, seem ensouled; the soul seems to be visible, for example cheerfulness in the smile, joy in the shining eyes. The unity of lived experience and expression is so intimate that language often designates the one through the other: to be carried away, downcast, uplifted (cf. Klages, Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung, p. 284 f.).

36

[2] A. a. O. S. 13.

[2] Op. cit., p. 13.

37

[3] Die termini „Zeichen“ und „Ausdruck“ sind hier — wie sich später zeigen wird — nicht am Platze. Es soll daher von „Anzeichen“ und „Symbol“ gesprochen werden. — Die folgenden Erörterungen der Begriffe „Anzeichen“, „Zeichen“, „Ausdruck“ schließen sich eng an Ausführungen Husserls in seinen Seminarübungen im W.-S. 1913/14 an.

[3] The terms “sign” and “expression” are out of place here, as will appear later. We shall therefore speak of “indication” and “symbol.”—The following discussions of the concepts “indication,” “sign” and “expression” closely follow Husserl’s treatment in his seminar in the winter semester of 1913–14.

38

[4] An sie denkt wohl Lipps, wenn er die „Erfahrung“ als Ergänzung der Einfühlung zuläßt.

[4] Lipps presumably has these in mind when he admits “experience” as a supplement to empathy.

39

[5] Vgl. Ästhetik II, S. 2; Psychologische Untersuchungen II, S. 448.

[5] Cf. Ästhetik II, p. 2; Psychologische Untersuchungen II, p. 448.

40

[6] Einen Lautwandel bei konstanter Bedeutung, einen Bedeutungswandel bei konstantem Lautbild.

[6] A change of sound with constant meaning, a change of meaning with a constant sound-image.

41

[7] Die Fälle, in denen Signale wie Worte fungieren oder Worte als Signale gebraucht werden, können wir hier unerörtert lassen.

[7] We may leave undiscussed here the cases in which signals function like words or words are used as signals.

42

[8] Den „expressiven“ Charakter der Sprache und sein ursprüngliches Prävalieren gegenüber der Mitteilungsfunktion betont (Klages a. a. O. S. 342).

[8] Klages stresses the “expressive” character of language and its original predominance over the function of communication (op. cit., p. 342).

43

[9] Von geschriebenen und gedruckten Worten soll der Einfachheit halber abgesehen werden.

[9] For simplicity’s sake, written and printed words will be left aside.

45

[10] Im Gegensatz zu Lipps hat die an ihn anschließende Abhandlung von Dohrn über die künstlerische Darstellung den Unterschied der Sprache als Ausdruck eines Bedeutungs- und als Äußerung oder Kundgabe eines Erlebnisgehalts scharf hervorgehoben (a. a. O. S. 55 ff.). Anschließend daran hat er die Dichtungsgattungen als verschiedene Äußerungsformen charakterisiert.

[10] Unlike Lipps, Dohrn, in his treatise on artistic representation, which builds on Lipps, sharply brings out the difference between language as the expression of a meaning and as the utterance or intimation of an experiential content (op. cit., p. 55 ff.). Following on from this, he characterized the genres of poetry as different forms of utterance.[44]

GERMAN

Wunde dem Verletzten Schmerz einfühle, so pflege ich ihm ins Gesicht zu sehen, um durch den Ausdruck des Leidens meine Erfahrung bestätigen zu lassen. Gewahre ich statt dessen eine heitere oder gleichmütige Miene, so sage ich mir, daß er wohl doch keine Schmerzen haben muß, denn Schmerzen motivieren ihrem Sinne nach unlustvolle Gefühle, die in einem Ausdruck sichtbar werden. Weitere Prüfung (bestehend in neuen Einfühlungsakten und ev.

darauf gebauten Schlüssen) kann mich auch zu einer anderen Korrektur führen: daß zwar das sinnliche Gefühl vorhanden, aber sein Ausdruck willkürlich zurückgehalten ist, oder daß der Betreffende wohl den Schmerz empfindet, aber infolge einer Perversion seines Fühlens nicht daran leidet, sondern ihn genießt. Weiterhin verhilft mir das Eindringen in die Sinnzusammenhänge dazu, „äquivoke" Ausdrücke richtig aufzufassen. Ob ein Erröten Scham oder Zorn bedeutet oder eine Folge physischer Anstrengung ist, das entscheidet sich je nach den sonstigen Umständen, die mich veranlassen, das eine oder das andere einzufühlen.

Wenn der Betreffende vorher eine Dummheit gesagt hat, so ergibt sich mir unmittelbar der eingefühlte Motivationszusammenhang: Einsicht in seine Torheit — Scham — Erröten; wenn er zugleich die Faust ballt oder einen Fluch ausstößt, so sehe ich, daß er zornig ist; hat er sich vorher gebückt oder ist er rasch gelaufen, so fühle ich statt des Motivations- einen Kausalzusammenhang ein. All das unmittelbar, ohne daß es im einzelnen Fall einer „Differenzialdiagnose" bedürfte. Ich ziehe die anderen Fälle so wenig zum Vergleich heran, wie ich beim Verstehen eines Satzes zu überlegen brauche, welche der möglichen Bedeutungen einem äquivoken Worte in dem jeweiligen Zusammenhange zukomme. Durch Korrektur der Einfühlungsakte erklärt sich auch jenes Verstehen dessen, was hinter einer Miene verborgen ist, von dem wir früher sprachen.

Einmal ist der „echte" vom „falschen" Ausdruck in sich unterschieden, das konventionelle Lächeln z. B. von dem wahrhaft liebenswürdigen und auch das lebendige von dem gleichsam erstarrten, das noch festgehalten wird, wenn die aktuelle Regung, der es entspringt, schon abgeklungen ist. Aber auch den „täuschend" nachgeahmten Ausdruck vermag ich zu durchschauen. Wenn mich jemand im herzlichsten Tone seiner Teilnahme versichert und mich dabei kalt und

ENGLISH

his face to have my experience confirmed by the expression of suffering. If instead I perceive a cheerful or indifferent look, I tell myself that he must not be in pain after all. For pains, by their sense, motivate unpleasant feelings that become visible in an expression. Further examination (consisting of new acts of empathy and possibly

inferences built on them) can also lead me to a different correction. Perhaps the sensual feeling is indeed present, but its expression is deliberately held back. Or perhaps the person does feel the pain, but owing to a perversion of his feeling does not suffer from it and instead enjoys it. Further, penetrating into meaningful connections helps me apprehend "equivocal" expressions correctly. Whether a blush means shame or anger, or is the result of physical exertion, is decided by the other circumstances, which lead me to empathize the one or the other.

If the person has just said something foolish, the empathized connection of motivation presents itself to me immediately: insight into his foolishness—shame—blushing. If at the same time he clenches his fist or lets out a curse, I see that he is angry. If he has just bent down or run fast, I empathize a causal connection instead of a motivational one. All this happens immediately, without any need in the particular case for a "differential diagnosis." I no more call on the other cases for comparison than, in understanding a sentence, I need to consider which of the possible meanings belongs to an equivocal word in the given context. The correction of acts of empathy also explains the understanding of what is hidden behind a look, which we spoke of earlier.

For one thing, the "genuine" expression is intrinsically distinct from the "false" one: the conventional smile, for example, from the truly amiable one. The living smile is likewise distinct from the one that has, as it were, frozen, and is still held fast when the actual stirring from which it springs has already faded. But I can also see through an expression imitated "deceptively." If someone assures me of his concern in the most heartfelt tone

46

[11] Ideen S. 89.

[11] Ideas, p. 89.

GERMAN

gleichgültig oder mit zudringlicher Neugier mustert, so schenke ich ihm keinen Glauben. Das Zusammenstimmen der Einfühlung in der Einheit eines Sinnes ermöglicht auch das Verständnis von Ausdruckserscheinungen, die mir aus eigenem Erleben unbekannt und darin ev. gar nicht erfahrbar sind. Ein Zornesausbruch ist ein verständliches Sinnganzes, innerhalb dessen mir alle einzelnen Momente verständlich werden, auch die bis dahin unbekannten, z.

B. ein wütendes Lachen. So wird mir auch das Schweifwedeln des Hundes verständlicher Ausdruck der Freude, wenn sein Blick und sein sonstiges Gehaben solche Gefühle verrät und seine Situation dergleichen rechtfertigt.

ENGLISH

while eyeing me coldly and indifferently, or with intrusive curiosity, I do not believe him. The concordance of empathy in the unity of a sense also makes it possible to understand expressive appearances that I do not know from my own experiencing, and that perhaps cannot be experienced in it at all. An outburst of anger is an intelligible whole of sense, within which all the individual moments become intelligible to me, even those hitherto unknown, for

example an enraged laugh. So too a dog's wagging tail becomes for me an intelligible expression of joy when its gaze and the rest of its behavior betray such feelings and its situation warrants them.

## N) THE CONSTITUTION OF THE PSYCHIC INDIVIDUAL AND THE CORRECTION OF EMPATHY

*The character built up in empathy becomes a standard for judging further acts of empathy.*

GERMAN

3.5.15 Aber die Möglichkeit der Korrektur geht weiter. Ich fasse nicht nur einzelne Erlebnisse und einzelne Sinnzusammenhänge auf, sondern nehme sie (wie in der inneren Wahrnehmung meine eigenen Erlebnisse) als Bekundungen individueller Eigenschaften und ihres Trägers. Im freundlichen Blick erfasse ich nicht nur eine aktuelle Regung, sondern Freundlichkeit als habituelle Eigenschaft, im Zornesausbruch offenbart sich mir eine „heftige Gemütsart", im Durchschauen eines komplizierten Zusammenhangs der Scharfsinn usw. Diese Eigenschaften konstituieren sich mir ev. in einer ganzen Reihe sich bestätigender und korrigierender Einfühlungsakte. Habe ich aber auf solche Weise ein Bild des fremden „Charakters" (als Einheit dieser Eigenschaften) gewonnen, so dient er mir selbst als Anhalt für die Bewertung weiterer Einfühlungsakte.

Wenn man mir von einem Menschen, den ich als rechtlich erkannt habe, eine unehrenhafte Handlungsweise erzählt, so werde ich der keinen Glauben schenken. Und wie zwischen den einzelnen Erlebnissen, so gibt es auch zwischen den personalen Eigenschaften Sinnzusammenhänge, es gibt wesenhaft verträgliche und wesenhaft unverträgliche Eigenschaften: ein wahrhaft gütiger Mensch kann nicht rachsüchtig sein, ein mitleidiger nicht grausam, ein offenherziger nicht „diplomatisch" usw. So erfassen wir in jeder Eigenschaft die Einheit eines Charakters wie in jeder dinglichen Eigenschaft die Einheit eines Dinges, und besitzen darin

ENGLISH

But the possibility of correction goes further. I apprehend not only individual lived experiences and individual meaningful connections. I also take them (as I take my own experiences in inner perception) as manifestations of individual properties and of their bearer. In a friendly glance I grasp not only an actual stirring but friendliness as a habitual property. In an outburst of anger a "violent temperament" reveals itself to me, in the penetration of a complicated connection, acuteness, and so on. These properties may be constituted for me in a whole series of mutually confirming and correcting acts of empathy. But once I have gained in this way a picture of the foreign "character" (as the unity of these properties), that character in turn serves me as a basis for assessing further acts of empathy.

If I am told of dishonorable conduct by someone I have come to know as upright, I will not believe it. And just as there are meaningful connections between individual lived experiences, so there are between personal properties. There are essentially compatible and essentially incompatible properties: a truly kind person cannot be vindictive, a compassionate one cannot be cruel, an openhearted one cannot be "diplomatic," and so on. Thus in every property we grasp the unity of a character, as in every property of a thing we grasp the unity of a thing. And in it we possess a motiva-

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| eine Motivation künftiger Erfahrungen. So konstituiert sich uns das Individuum nach allen seinen Elementen in Einfühlungsakten. | tion of future experiences. In this way the individual is constituted for us, in all its elements, in acts of empathy. |

## O) THE DECEPTIONS OF EMPATHY

*Deceptions arise when we take our individual makeup rather than our type as the basis.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 3.5.16 Wie in jeglicher Erfahrung, so sind auch hier Täuschungen möglich, aber wie überall, so sind auch hier die Täuschungen nur durch erfahrende Akte derselben Art zu entlarven, bzw. durch Schlüsse, die letztlich auf solche Akte als ihre Grundlage zurückführen. Aus welchen Quellen solche Täuschungen entspringen können, das haben wir schon mehrfach gesehen: wenn wir einfühlend unsere individuelle Beschaffenheit statt unseres Typus zugrunde legen, so kommen wir zu falschen Ergebnissen.[1] So, wenn wir dem Farbenblinden unsere Farbeneindrücke, dem Kinde unsere Urteilsfähigkeit, dem *[Angehörigen einer fremden Kultur]* unsere ästhetische Empfänglichkeit zuschreiben. Wäre nur diese Art der Auffassung fremden Seelenlebens mit Einfühlung gemeint, so müßte man sie mit Recht ablehnen, wie es Scheler tut. | As in every kind of experience, deceptions are possible here too. But, as everywhere, here too deceptions can be unmasked only by experiencing acts of the same kind, or by inferences that ultimately go back to such acts as their basis. We have already seen several times from what sources such deceptions can spring. If, in empathizing, we take our individual makeup rather than our type as the basis, we arrive at false results.[1] This happens when we ascribe our color impressions to a colorblind person, our capacity for judgment to a child, our aesthetic receptivity to a member of a foreign culture. If empathy meant only this way of apprehending foreign psychic life, it would rightly have to be rejected, as Scheler does. |
| Aber es ist ihm hier begegnet, was er anderen Theorien vorgeworfen hat: daß er den Fall der Täuschung für den Normalfall nahm. Jene Täuschung ist aber — wie wir sagten — nur wiederum durch Einfühlung zu beheben. Wenn ich dem Unmusikalischen meinen Genuß einer Beethovenschen Symphonie einfühle, so wird diese Täuschung schwinden, sobald ich ihm ins Gesicht sehe und dort dem Ausdruck tödlichster Langeweile begegne. Im Prinzip liegt im Analogieschluß dieselbe Fehlerquelle: Auch hier bildet die eigene faktische (nicht typische) Beschaffenheit den Ausgangspunkt; da ich im übrigen logisch vorgehe, gelange ich nicht zu einer Täuschung (d. h. | But here Scheler has fallen into the very error he charged other theories with: taking the case of deception for the normal case. That deception, however, can, as we said, be removed only by empathy in turn. If I empathize my enjoyment of a Beethoven symphony into an unmusical person, this deception will vanish as soon as I look into his face and meet there an expression of the deadliest boredom. In principle, the inference by analogy contains the same source of error. Here too one's own factual (not typical) makeup forms the starting point. Since I otherwise proceed logically, I arrive not at a deception (that is, |
| einer vermeintlichen originären Gegebenheit eines tatsächlich nicht Vorhandenen), sondern zu einem Fehlschluß auf Grund der falschen Prämisse; das Resultat ist in beiden Fällen dasselbe: ein Verfehlen des wirklich Vorhandenen. Schon der „gesunde Menschenverstand" hält das „Schließen von sich auf andere" für kein brauchbares Mittel zur Erlangung der Kenntnis fremden Seelenlebens. Um solchen Irrtümern und Täuschungen vorzubeugen, bedarf es einer ständigen Leitung der Einfühlung durch die äußere Wahrnehmung, die Konstitution des fremden Individuums ist durchaus fundiert auf die Konstitution des Körpers. | a supposed primordial givenness of something that is in fact not present) but at a fallacy based on the false premise. The result is the same in both cases: missing what is really present. Even "common sense" does not regard "inferring from oneself to others" as a serviceable means of gaining knowledge of foreign psychic life. To guard against such errors and deceptions, empathy needs constant guidance by outer perception; the constitution of the foreign individual is thoroughly founded on the constitution of the physical body. |

GERMAN

Die Gegebenheit eines Körpers von bestimmter Beschaffenheit in äußerer Wahrnehmung ist also Voraussetzung für die Gegebenheit eines psychophysischen Individuums; andrerseits gelangen wir durch äußere Wahrnehmung allein nicht einen Schritt über den physischen Körper hinaus, sondern das Individuum als solches konstituiert sich, wie wir sahen, ganz und gar in Einfühlungsakten. Dank dieser Fundierung von Seele auf Leib ist Einfühlung in psychophysische Individuen nur für ein Subjekt desselben Typs möglich. Ein reines Ich z. B., dem sich kein eigener Leib und keine psychophysischen Beziehungen originär konstituieren, könnte vielleicht mancherlei Objekte gegeben haben, aber beseelte Leiber, lebende Individuen könnte es nicht wahrnehmen. Was hier Faktizität ist, was Wesensnotwendigkeit, das ist allerdings sehr schwer zu entscheiden und bedürfte einer eigenen Untersuchung.

ENGLISH

The givenness of a physical body of a particular makeup in outer perception is therefore a presupposition for the givenness of a psychophysical individual. On the other hand, outer perception alone does not take us a single step beyond the physical body. Rather, as we saw, the individual as such is constituted wholly and entirely in acts of empathy. Thanks to this founding of soul on living body, empathy with psychophysical individuals is possible only for a subject of the same type. A pure I, for example, for which no living body of its own and no psychophysical relations are primordially constituted, might perhaps have all kinds of objects given to it. But it could not perceive ensouled living bodies, living individuals. What here is facticity and what is essential necessity is, admittedly, very hard to decide and would require an investigation of its own.

48

## P) THE OTHER'S INDIVIDUAL AND THE CONSTITUTION OF ONE'S OWN

*We learn to see ourselves as others see us, and others can correct our self-deceptions.*

GERMAN

3.5.17 Wie wir nun auf einer niederen Stufe (bei der Betrachtung des Leibes als Orientierungszentrum) sahen, war die Konstitution des fremden Individuums Bedingung für die volle Konstitution des eigenen; etwas Ähnliches findet sich auch in den höheren Schichten. Uns in innerer Wahrnehmung betrachten, d. h. unser seelisches Ich und seine Eigenschaften betrachten, heißt uns so sehen, wie wir einen anderen und ein anderer uns sieht. Die ursprüngliche naive Haltung des Subjekts ist das Aufgehen in seinem Erleben, ohne es zum Objekt zu machen.

Wir lieben und hassen, wollen und handeln, freuen uns und trauern und geben dem Ausdruck, und all das ist uns in einem gewissen Sinne bewußt, ohne erfaßt, ohne Objekt zu sein; wir stellen keine Betrachtungen darüber

ENGLISH

At a lower level, when we considered the living body as the center of orientation, we saw that the constitution of the foreign individual was a condition for the full constitution of one's own. Something similar is found in the higher layers too. To consider ourselves in inner perception, that is, to consider our psychic I and its properties, means to see ourselves as we see another and as another sees us. The subject's original, naive attitude is to be absorbed in its experiencing without making it an object.

We love and hate, will and act, rejoice and grieve, and give expression to all this. All of it is in a certain sense conscious to us without being grasped, without being an object. We do not reflect on it, we

48

[1] Auf diese Art der Einfühlungstäuschung (und zwar als Fall der Täuschung im Gebiet sonst zuverlässiger Erfahrung) macht auch Roettecken (Poetik S. 22) aufmerksam.

[1] Roetteken (Poetik, p. 22) also draws attention to this kind of deception of empathy (namely as a case of deception in the domain of otherwise reliable experience).[47]

47 Hubert Roetteken, *Poetik* (1902), a theory of literature drawing on the psychology of empathy.

GERMAN

an, wir machen es nicht zum Gegenstand der Beachtung oder gar Beobachtung und weiterhin der Bewertung, und sehen es nicht daraufhin an, was für einen ‚Charakter' es bekundet. All das tun wir dagegen bei dem fremden Seelenleben, das uns dank seiner Gebundenheit an den wahrgenommenen Körper von vornherein als Objekt vor Augen steht. Indem ich es nun als „meinesgleichen" auffasse, komme ich dazu, mich selbst als ein Objekt gleich ihm zu betrachten. Einmal in „reflexiver Sympathie", indem ich einfühlend die Akte erfasse, in denen sich ihm mein Individuum konstituiert.

Von seinem „Standpunkt" aus blicke ich durch meinen leiblichen Ausdruck auf jenes „höhere Seelenleben" hin, das sich darin kundgibt, und die seelischen Eigenschaften, die sich darin verraten. So gewinne ich das „Bild", das der andere von mir hat, richtiger gesagt: die Erscheinungen, in denen ich mich ihm darstelle. So wie dasselbe Naturobjekt in soviel Erscheinungsmannigfaltigkeiten gegeben ist, als es wahrnehmende Subjekte gibt, so kann ich ebensoviel ‚Auffassungen' meines seelischen Individuums wie auffassende Subjekte haben.[1] Freilich, sobald es zur einfühlenden Erfüllung kommt, können die iterierten Einfühlungsakte, in denen ich mein Erleben erfasse, mit dem originären Erleben in Widerstreit geraten und jene „Auffassung" sich dadurch als Täuschung herausstellen. Und es ist prinzipiell möglich, daß alle Auffassungen meiner selbst, die ich kennen lerne, verkehrte sind.

Nun habe ich aber zum Glück die Möglichkeit, mir mein Erleben nicht bloß in iterierter Einfühlung, sondern originär in innerer Wahrnehmung zur Gegebenheit zu bringen. Ich habe sie dann unmittelbar, nicht vermittelst ihres Ausdrucks oder an körperlichen Erscheinungen gegeben. Ich erfasse jetzt auch meine Eigenschaften originär, nicht einfühlend. Diese Haltung ist, wie wir sagten, der natürlichen Einstellung fremd, und es ist die Einfühlung, die uns dazu veranlaßt. Aber das ist keine Wesensnotwendigkeit, die Möglichkeit der inneren Wahrnehmung besteht auch unabhängig davon, und so erscheint in diesem Zusammenhange die Einfühlung nicht als ein constituens, sondern nur als wichtiges Hilfsmittel für das Erfassen des eigenen Individuums (im Gegensatz zur Auffassung des eigenen Leibes als eines Körpers wie andere, die ohne Einfühlung nicht möglich wäre).

Und als solches Hilfsmittel erweist sie sich auch noch nach anderer Seite hin. Die innere Wahrnehmung birgt, wie uns Scheler gezeigt, die Möglichkeit der Täuschung

ENGLISH

do not make it an object of attention, let alone of observation and then of evaluation, and we do not examine it for the sort of 'character' it reveals. All this, by contrast, we do with foreign psychic life, which, because it is bound to the perceived physical body, stands before our eyes as an object from the outset. Now, in apprehending it as "my like," I come to consider myself as an object like it. In one way, this happens in "reflexive sympathy": I empathically grasp the acts in which my individual is constituted for the other.

From the other's "standpoint" I look through my bodily expression to the "higher psychic life" that makes itself known in it, and to the properties of soul that betray themselves in it. In this way I gain the "picture" the other has of me, or, more precisely, the appearances in which I present myself to the other. Just as the same natural object is given in as many manifolds of appearance as there are perceiving subjects, so I can have as many 'apprehensions' of my psychic individual as there are apprehending subjects.[1] Of course, as soon as empathic fulfillment comes about, the iterated acts of empathy in which I grasp my experiencing can come into conflict with my primordial experiencing, and that "apprehension" can thereby turn out to be a deception. And it is possible in principle that all the apprehensions of myself that I come to know are wrong.

Fortunately, however, I am able to bring my experiencing to givenness not merely in iterated empathy but primordially, in inner perception. I then have my lived experiences given immediately, not by means of their expression or in bodily appearances. I now also grasp my properties primordially, not empathically. This attitude is, as we said, alien to the natural attitude, and it is empathy that prompts us to adopt it. But this is not an essential necessity. The possibility of inner perception exists independently of empathy as well. So in this context empathy appears not as a constituens but only as an important aid for grasping one's own individual. (Contrast the apprehension of one's own living body as a physical body like others, which would not be possible without empathy.)

And it proves to be such an aid in another respect as well. Inner perception, as Scheler has shown us, harbors the possibility of deception. As a cor-

GERMAN

in sich. Als ein Korrektiv solcher Täuschungen bietet sich uns nun neben weiteren Bestätigungen oder widerstreitenden Wahrnehmungsakten die Einfühlung dar. Es ist möglich, daß ein anderer mich „richtiger beurteilt“ als ich mich selbst und mir Klarheit über mich selbst verschafft. Er bemerkt z. B., daß ich Beifall suchend um mich sehe, indem ich eine Wohltat erweise, während ich selbst aus reiner Barmherzigkeit zu handeln meine. So arbeiten Einfühlung und innere Wahrnehmung Hand in Hand, um mir mich selbst zu geben.

49

ENGLISH

rective to such deceptions, empathy now offers itself to us, alongside further confirming or conflicting acts of perception. It is possible for someone else to “judge me more correctly” than I judge myself and to give me clarity about myself. He notices, for example, that I look around for applause while doing a kindness, whereas I myself believe I am acting out of pure compassion. Thus empathy and inner perception work hand in hand to give me to myself.

49

[1] Es ist also gar nicht so unrecht, wenn James sagt, der Mensch habe so viele „soziale Selbst“, als es Individuen gäbe, die ihn kennen (Psychologie S. 178); nur die Bezeichnung „soziales Selbst“ wollen wir nicht akzeptieren.

[1] So James is not so wrong after all when he says that a person has as many “social selves” as there are individuals who know him (Psychologie, p. 178). Only the term “social self” we do not wish to accept.

# IV. Empathy as the Understanding of Spiritual Persons

*Einfühlung als Verstehen geistiger Personen*
*Spirit and the human sciences; the spiritual subject; the person constituted in feelings and values; soul and person; Dilthey; personal types; whether spirit is founded on the body.*

## § 1. BEGRIFF DES GEISTES UND DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.

GERMAN

4.1.1 Das individuelle Ich, dessen Konstitution uns bisher beschäftigte, betrachteten wir als Glied der Natur, den Leib als einen Körper unter anderen, die Seele auf ihn fundiert, Wirkungen erleidend und ausübend, eingereiht in den Kausalzusammenhang, alles Psychische als Naturgeschehen, Bewußtsein als Realität. Allein diese Auffassung ist nicht konsequent durchzuführen, schon bei der Konstitution des psychophysischen Individuums leuchtete an mehreren Stellen etwas hindurch, was über diesen Rahmen hinausgeht. Das Bewußtsein zeigte sich uns nicht nur als kausalbedingtes Geschehen, sondern zugleich als objekt-konstituierend, damit tritt es heraus aus dem Zusammenhang der Natur und ihr gegenüber: Bewußtsein als Korrelat der Objektwelt ist nicht Natur, sondern *Geist*. Wir wollen uns nicht vermessen, die Fülle neuer Probleme, die hiermit auftaucht, in Angriff zu nehmen, geschweige denn zu lösen.

Aber wir können auch nicht daran vorbeigehen, wenn wir zu den Fragen Stellung nehmen wollen, die uns in der Geschichte der Einfühlungsliteratur entgegentreten, die Fragen des Verständnisses fremder Persönlichkeiten. Wie das zusammenhängt, werden wir später sehen. Zunächst wollen wir feststellen, wie weit sich der Geist schon in unsere Konstitution des psychophysischen Individuums eingeschlichen hat. Schon indem wir den fremden Leib als Orientierungszentrum der räumlichen Welt auffaßten, haben wir das zugehörige Ich als ein geistiges Subjekt hingenommen, denn wir haben ihm damit ein objektkonstituierendes Bewußtsein zugeschrieben, die Außenwelt als sein Korrelat betrachtet; alle äußere Wahrnehmung vollzieht sich in geistigen Akten. Desgleichen sind wir mit jedem *Einfühlungsakte* im wörtlichen Sinne, d. h. mit jedem Erfassen eines

ENGLISH

The individual I whose constitution has occupied us so far we have regarded as a member of nature. The living body was one physical body among others, and the soul was founded on it, undergoing and exerting effects, placed in the causal nexus. Everything psychic was a natural occurrence, and consciousness was reality. But this conception cannot be carried through consistently. Already in the constitution of the psychophysical individual, something that goes beyond this framework shone through at several points. Consciousness showed itself to us not only as a causally conditioned occurrence but at the same time as constituting objects. With this it steps out of the nexus of nature and stands over against it: consciousness as the correlate of the world of objects is not nature but *spirit*. We do not presume to tackle the wealth of new problems that arises here, let alone to solve them.[1]

But neither can we pass these problems by if we want to take a position on the questions that confront us in the history of the literature on empathy, the questions of how we understand foreign personalities. How the two are connected we shall see later. First we want to establish how far spirit has already crept into our constitution of the psychophysical individual. As soon as we apprehended the foreign living body as the center of orientation of the spatial world, we accepted the I belonging to it as a spiritual subject. In doing so we ascribed to it an object-constituting consciousness and regarded the outer world as its correlate, and all outer perception is carried out in spiritual acts. Likewise, with every *act of empathy* in the literal

1 *Geist* is rendered "spirit" throughout. *Geisteswissenschaften*, usually translated "human sciences" (history, philology, art history, law), is kept as "sciences of spirit" because Stein grounds them in *Geist*.

GERMAN

fühlenden Aktes, bereits in das Reich des Geistes eingedrungen.

Denn wie in Wahrnehmungsakten physische Natur, so konstituiert sich im Fühlen ein neues Objektreich: die Welt der Werte; in der Freude hat das Subjekt ein Erfreuliches, in der Furcht ein Furchtbares, in der Angst ein Bedrohliches sich gegenüber; selbst Stimmungen haben ihr objektives Korrelat: für den Heiteren ist die Welt in rosigen Schimmer getaucht, für den Betrübten grau in grau. Und all das ist uns mit den fühlenden Akten als zu ihnen gehörig mitgegeben. Den Zugang zu diesen Erlebnissen gewährten uns in erster Linie die Ausdruckserscheinungen.

Da wir sie als aus den Erlebnissen hervorgehend betrachteten, haben wir hier zugleich ein Hineinreichen des Geistes in die physische Welt, ein „Sichtbarwerden" des Geistes im Leibe, ermöglicht durch die psychische Realität, die den Akten als Erlebnissen eines psychophysischen Individuums zukommt, und die Wirksamkeit auf die physische Natur in sich schließt. Noch auffallender offenbart sich das im Willensgebiet. Der Willensakt hat nicht nur ein objektives Korrelat — das Gewollte — sich gegenüber, sondern, indem er die Handlung aus sich entläßt, verleiht er ihm Realität, wird schöpferisch. Unsere ganze „Kulturwelt", alles, was „Menschenhand" gebildet hat, alle Gebrauchsobjekte, alle Werke des Handwerks, der Technik, der Kunst sind Realität gewordenes Korrelat des Geistes.

Die Naturwissenschaft (Physik, Chemie, Biologie im weitesten Sinne als Wissenschaft von den lebenden Wesen, die auch die empirische Psychologie einschließt) beschreibt die Naturobjekte und sucht ihre reale Entstehung kausal zu erklären. Die Ontologie der Natur sucht das Wesen und die kategoriale Struktur dieser Objekte zu enthüllen.[1] Und die Naturphilosophie oder — um dies anrüchige Wort zu vermeiden — die Phänomenologie der Natur zeigt, wie sich so geartete Objekte bewußtseinsmäßig konstituieren und gibt damit klärenden Aufschluß über das Verfahren jener „dogmatischen" Wissenschaften, die sich selbst keine Rechenschaft über ihre Methoden ablegen und abzulegen brauchen. Die Geisteswissenschaften (Kulturwissenschaften) beschreiben die Werke des Geistes, aber sie begnügen sich nicht damit, sondern verfolgen — meist ungetrennt davon — als „Geschichte"

ENGLISH

sense (a "feeling-into"), that is, with every grasping of a feeling act, we have already entered the realm of spirit.

For just as physical nature is constituted in acts of perception, so a new realm of objects is constituted in feeling: the world of values. In joy the subject has something joyful over against it, in fear something fearsome, in anxiety something threatening. Even moods have their objective correlate: for the cheerful the world is bathed in a rosy glow, for the gloomy it is gray on gray. And all this is given to us along with the feeling acts, as belonging to them. Access to these lived experiences was granted to us primarily by the phenomena of expression.

Since we regarded these phenomena as arising from the lived experiences, we have here at the same time a reaching of spirit into the physical world, a "becoming visible" of spirit in the living body. This is made possible by the psychic reality that belongs to acts as lived experiences of a psychophysical individual, a reality that includes efficacy upon physical nature. This is revealed still more strikingly in the domain of the will. The act of will not only has an objective correlate over against it, namely what is willed. In releasing the action from itself, it also gives this correlate reality; it becomes creative. Our whole "world of culture," everything "human hands" have formed, all objects of use, all works of craft, technology, and art, are correlates of spirit that have become reality.

Natural science (physics, chemistry, and biology in the broadest sense, as the science of living beings, which also includes empirical psychology) describes natural objects and seeks to explain their real genesis causally. The ontology of nature seeks to uncover the essence and the categorial structure of these objects.[1] And philosophy of nature, or, to avoid this disreputable word, the phenomenology of nature, shows how objects of this kind are constituted in consciousness. It thereby sheds clarifying light on the procedure of those "dogmatic" sciences, which give themselves no account of their methods and do not need to. The sciences of spirit (cultural sciences) describe the works of spirit. But they are not content with that. As "history" in the broadest sense, including the history of culture, literature, language, art,

GERMAN

im weitesten Sinne einschließlich Kultur-, Literatur-, Sprach-, Kunstgeschichte usw.

— ihre Entstehung, ihre Geburt aus dem Geiste. Sie tun das nicht kausal erklärend (wenn die Geisteswissenschaftler so vorgehen, so bedienen sie sich naturwissenschaftlicher Methode, und das ist für den Entstehungsprozeß von Kulturprodukten nur so weit zulässig, als er Naturgeschehen ist; so gibt es eine Sprachphysiologie und Sprachpsychologie, die z. B. erforscht, welche Organe bei der Hervorbringung der Laute beteiligt sind und welche psychischen Prozesse dazu führen, daß einem Wort ein ähnlich lautendes untergeschoben wird; diese Forschungen haben ihren Wert, man soll nur nicht glauben, daß das die eigentlichen Aufgaben der Sprachwissenschaft oder Sprachgeschichte sind), sondern in nachlebendem Verstehen.

In der Verfolgung des Entstehungsprozesses geistiger Werke findet sich der Geist selbst an der Arbeit; genauer gesprochen: ein geistiges Subjekt ergreift einfühlend ein anderes und bringt sich sein Wirken zur Gegebenheit. Die Klärung der geisteswissenschaftlichen Methode ist erst in neuester Zeit ernstlich in Angriff genommen worden. Die großen Geisteswissenschaftler sind zwar den rechten Weg gegangen und (wie manche Äußerungen z. B. von Ranke und Jacob Burckhardt zeigen) sich auch — wenn auch nicht in klarer Einsicht — „des rechten Weges wohl bewußt“ gewesen. Aber wenn es möglich ist, ohne Einsicht in sein Verfahren richtig vorzugehen, so muß eine mißverständliche Auffassung der eigenen Aufgaben notwendig zu üblen Folgen im Wissenschaftsbetrieb selbst führen.

Man hat früher an die Naturwissenschaft unbillige Anforderungen gestellt; sie sollte das Naturgeschehen „verständlich“ machen (etwa die Natur als Schöpfung des göttlichen Geistes erweisen), und solange sie sich nicht dagegen wehrte, konnte sie sich nicht recht entwickeln. Heute besteht die entgegengesetzte Gefahr. Man begnügt sich nicht allein damit, kausal zu erklären, sondern stellt die kausale Erklärung als das wissenschaftliche Ideal schlechtweg hin. Das wäre harmlos, wenn diese Auffassung auf die Naturwissenschaftler beschränkt bliebe, man könnte ihnen ruhig die Genugtuung gönnen, auf die „unwissenschaftliche“ (weil nicht „exakte“)

ENGLISH

and so on, they trace, mostly without separating it from the description,[2]

the genesis of these works, their birth from spirit. They do this not by explaining causally but by reliving understanding. (When scholars in the sciences of spirit do explain causally, they are using the method of natural science. That is admissible for the process by which cultural products arise only insofar as this process is a natural occurrence. Thus there is a physiology and a psychology of language, which investigate, for example, which organs are involved in producing sounds and which psychic processes lead to a word being replaced by a similar-sounding one. These inquiries have their value; only one should not believe that they are the proper tasks of linguistics or of the history of language.)[3]

In tracing the genesis of spiritual works, spirit finds itself at work. More precisely, one spiritual subject empathically seizes another and brings that subject's activity to givenness for itself. Only very recently has the clarification of the method of the sciences of spirit been seriously undertaken. It is true that the great scholars in these sciences have gone the right way and (as some remarks by Ranke and Jacob Burckhardt, for example, show) have also been "well aware of the right way," though without clear insight. But while it is possible to proceed correctly without insight into one's procedure, a mistaken conception of one's own tasks must necessarily lead to bad consequences in the practice of science itself.[4]

In the past, unreasonable demands were made on natural science. It was supposed to make natural occurrence "intelligible" (for instance, by showing nature to be the creation of the divine spirit), and as long as it did not resist this, it could not properly develop. Today the opposite danger exists. People are not content merely to explain causally; they set up causal explanation as the scientific ideal pure and simple. That would be harmless if this view remained confined to natural scientists. One could readily allow them the satisfaction of looking down on the "unscientific" (because not

2 *Naturphilosophie* had fallen into disrepute through the speculative philosophy of nature of Schelling and the Romantics.
3 "Re-living understanding" (*nachlebendes Verstehen*) takes up Dilthey's *Nacherleben,* the re-living of another's experience on which understanding in history rests.
4 Leopold von Ranke (1795–1886) and Jacob Burckhardt (1818–1897), leading historians of the nineteenth century. The quoted phrase echoes Goethe's *Faust,* "Prologue in Heaven": a good man in his dark striving "is well aware of the right way."

GERMAN

Geisteswissenschaft herabzusehen, wenn die Begeisterung für die naturwissenschaftliche Methode nicht die Geisteswissenschaftler selbst ergriffen hätte. Man will nicht zurückstehen an Exaktheit, und so sind die Geisteswissenschaften vielfach hörig geworden und haben ihre eigenen Ziele aus dem Auge verloren.

Wir finden die Auffassung, daß die Psychologie[2] Grundlage der Geschichte sei, in den Lehrbüchern der historischen Methode vertreten, und ihr Studium wird den jungen Historikern dringend empfohlen (z. B. von Bernheim, der als Autorität auf dem Gebiet der Methodologie gilt). Nun soll ja nicht behauptet werden, daß psychologische Kenntnisse dem Historiker gar nichts nützen können. Aber sie helfen ihm zur Erkenntnis dessen, was außerhalb seines Bereiches liegt, und liefern ihm nicht seine eigentlichen Objekte. Psychologisch erklären muß ich überall dort, wo ich nicht mehr verstehen kann.[3] Aber überall, wo ich es tue, verfahre ich als Naturwissenschaftler und nicht als Historiker. Wenn ich ermittle, daß eine historische Persönlichkeit infolge einer Erkrankung gewisse psychische Störungen — z. B.

ein Versagen des Gedächtnisses — zeigte, so konstatiere ich ein Naturereignis der Vergangenheit, das ebensowenig historisches *Geschehen ist*, wie der Ausbruch des Vesuv, der Pompeji zerstörte. Dieses Naturereignis kann ich aus Gesetzen erklären (vorausgesetzt, daß ich solche Gesetze habe), dadurch wird es aber nicht im mindesten verständlich. Zu „verstehen" ist nur, wie solche Naturereignisse, wenn sie auftreten, das Handeln der betreffenden Personen motivieren, und als „Motivate" erhalten sie auch historische Bedeutung. Dann sind sie aber nicht mehr als Naturtatsachen aufgefaßt, die aus Naturgesetzen zu erklären sind. Wenn ich das gesamte Leben der Vergangenheit „erklärte", so hätte ich ein gutes Stück naturwissenschaftliche Arbeit geleistet, aber den Geist vollkommen aus der Vergangenheit ausgerottet und kein Körnchen historischer Erkenntnis gewonnen.

Wenn die Historiker es für ihre Aufgabe halten, psychologische Tatsachen der Vergangenheit festzustellen und zu erklären, dann gibt es keine Geschichtswissenschaft mehr. Als ein abschreckendes Beispiel für die Folgen dieser Auffassung nennt Dilthey Taines Geschichtswerke. Wilhelm Diltheys Lebensziel ist es gewesen, den Geisteswissenschaften ihr wahres Fundament zu geben. Daß die erklärende Psychologie dazu nicht imstande sei, betonte er und wollte an ihre

ENGLISH

"exact") sciences of spirit, if enthusiasm for the method of natural science had not seized the scholars of these sciences themselves. They do not want to lag behind in exactness, and so the sciences of spirit have in many cases become subservient and lost sight of their own aims.

We find the view that psychology[2] is the foundation of history represented in the textbooks of historical method, and its study is urgently recommended to young historians (for example by Bernheim, who is regarded as an authority on methodology). Now, it is not to be claimed that psychological knowledge can be of no use at all to the historian. But it helps him to know what lies outside his domain; it does not supply him with his proper objects. I must explain psychologically wherever I can no longer understand.[3] But wherever I do so, I proceed as a natural scientist and not as a historian. Suppose I establish that a historical personality, as a result of an illness, showed certain psychic disturbances, for example[5]

a failure of memory. Then I am recording a natural event of the past, which *is* no more a historical *occurrence* than the eruption of Vesuvius that destroyed Pompeii. I can explain this natural event from laws (provided I have such laws), but that does not make it in the least intelligible. What is to be "understood" is only how such natural events, when they occur, motivate the actions of the persons concerned, and as "motivating factors" they also acquire historical significance. But then they are no longer apprehended as natural facts to be explained from natural laws. If I were to "explain" the whole life of the past, I would have done a good piece of natural-scientific work. But I would have rooted spirit out of the past completely and gained not a grain of historical knowledge.

If historians consider it their task to establish and explain psychological facts of the past, then there is no longer any science of history. Dilthey names Taine's historical works as a cautionary example of the consequences of this view. Wilhelm Dilthey's life's aim was to give the sciences of spirit their true foundation. He emphasized that explanatory psychology was not capable of this, and

5 Ernst Bernheim (1850–1942), author of the standard *Lehrbuch der historischen Methode* (Textbook of Historical Method, 1889).

GERMAN

Stelle eine „beschreibende und zergliedernde Psychologie“ setzen.[4] Wir glauben, daß damit nicht das rechte Wort getroffen ist, denn auch beschreibende Psychologie ist Wissenschaft von der Seele als Natur. Sie vermag so wenig über das geisteswissenschaftliche wie über das naturwissenschaftliche Verfahren Aufschluß zu geben.

Klarheit über die geisteswissenschaftliche Methode wie über die naturwissenschaftliche gibt die reflektierende Erforschung des betreffenden wissenschaftlichen Bewußtseins, wie sie die Phänomenologie anstrebt. Dilthey ist hier nicht zu völliger Klarheit gelangt. Zwar sieht er auch den Weg zur erkenntnistheoretischen Grundlegung in der „Selbstbesinnung“.[5] Und in reflektiver Blickwendung auf das geisteswissenschaftliche Verfahren erkannte er es als nachlebendes Verstehen (oder, wie wir sagen können, als einfühlendes Erfassen) des geistigen Lebens der Vergangenheit.[6] Aber er findet als Subjekt dieses Verstehens den Menschen als Natur, die Lebenstotalität des psychophysischen Individuums.[7] Darum ist die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt — die deskriptive Psychologie — einmal Voraussetzung der Geisteswissenschaften, andrerseits das, was ihnen Einheit gibt, denn sie beschäftigen sich mit den einzelnen Verzweigungen, in denen sich jene Totalität auslebt: Kunst, Sitte, Recht usw.

Damit ist aber der prinzipielle Unterschied von Natur und Geist aufgehoben. Als eine Einheit stellen sich auch die exakten Wissenschaften von der Natur dar: jede einzelne von ihnen hat zu ihrem Objekt einen abstrakten Teil des Konkretums „Naturgegenstand“. Naturgegenstand ist auch die Seele und das psychophysische Individuum. Zur Konstitution dieses Objekts war Einfühlung erforderlich und damit bis zu einem gewissen Grade das eigene Individuum vorausgesetzt. Aber von dieser Einfühlung ist das geistige Verstehen, das wir noch näher charakterisieren werden, zu scheiden.[8] Wir lernen aber aus den mißverständlichen Ausführungen Diltheys, daß es neben der Klärung der Methode ein objektives Fundament der Geisteswissenschaften geben muß, eine Ontologie des Geistes entsprechend der Ontologie der Natur. Wie die Naturdinge eine Wesensgesetzen unterstehende Struktur haben, die empirischen Raumformen z. B.

Realisationen der idealen geometrischen Gebilde darstellen, so gibt es auch eine Wesensstruktur des

ENGLISH

he wanted to put a “descriptive and analytic psychology” in its place.[4] We believe that this does not hit on the right word, for descriptive psychology, too, is a science of the soul as nature. It can shed as little light on the procedure of the sciences of spirit as on that of the natural sciences.[6]

Clarity about the method of the sciences of spirit, as about that of the natural sciences, comes from reflective investigation of the scientific consciousness in question, such as phenomenology aims at. Dilthey did not attain complete clarity here. It is true that he too sees the way to an epistemological foundation in “self-reflection.”[5] And by turning his gaze reflectively on the procedure of the sciences of spirit, he recognized it as re-living understanding (or, as we can say, as empathic grasping) of the spiritual life of the past.[6] But as the subject of this understanding he finds the human being as nature, the life-totality of the psychophysical individual.[7] Hence the science that deals with this subject, descriptive psychology, is on the one hand the presupposition of the sciences of spirit, and on the other what gives them unity. For these sciences deal with the individual branches in which that totality lives itself out: art, custom, law, and so on.

But with this, the difference in principle between nature and spirit is abolished. The exact sciences of nature, too, present themselves as a unity: each of them has as its object an abstract part of the concrete whole “natural object.” The soul and the psychophysical individual are natural objects too. Constituting this object required empathy, and with it, to a certain degree, one’s own individual was presupposed. But spiritual understanding, which we shall characterize more closely, is to be distinguished from this empathy.[8] From Dilthey’s misleading arguments, however, we learn that besides the clarification of method there must be an objective foundation of the sciences of spirit: an ontology of spirit corresponding to the ontology of nature. Natural things have a structure subject to essential laws; empirical spatial forms, for example,

are realizations of ideal geometric figures. Just so, there is also an essential structure of spirit, and there are ideal types, of which historical personal-

GERMAN

Geistes und ideale Typen, als deren empirische Realisationen die historischen Persönlichkeiten erscheinen. Wenn Einfühlung das erfahrende Bewußtsein ist, in dem uns fremde Personen zur Gegebenheit kommen, so ist sie zugleich die exemplarische Unterlage für die Gewinnung dieser Idealtypen wie die Naturerfahrung für die eidetische Erkenntnis der Natur. Auch zu diesen Problemen müssen wir also von unseren Betrachtungen aus einen Zugang finden.

7891112131415

ENGLISH

ities appear as empirical realizations. If empathy is the experiential consciousness in which foreign persons come to givenness for us, it is at the same time the exemplary basis for arriving at these ideal types, just as experience of nature is the basis for eidetic knowledge of nature. So from our considerations we must find an access to these problems too.

## § 2. THE SPIRITUAL SUBJECT

*Spiritual acts are linked by motivation and subject to laws of reason.*

GERMAN

4.2.1 Suchen wir also erst einmal festzustellen, was wir schon bei der Konstitution des psychophysischen Individuums für die Erkenntnis des geistigen Subjekts gewonnen haben. Wir fanden es als ein Ich, in dessen Akten sich eine Objektwelt konstituiert und das selbst kraft seines Willens Objekte schafft. Ziehen wir in Rechnung, daß nicht jedes Subjekt die Welt von derselben ‚Seite' sieht,

ENGLISH

Let us first try to establish what we have already gained for knowledge of the spiritual subject in constituting the psychophysical individual. We found it to be an I in whose acts a world of objects is constituted, and which itself creates objects by virtue of its will. Not every subject sees the world from the same 'side' or has it given in the same se-

6 Wilhelm Dilthey (1833–1911), German philosopher of history and of the human sciences; Hippolyte Taine (1828–1893), French historian and critic who sought to explain history and literature by natural causes (race, milieu, moment).

7

[1] Über das Verhältnis von Tatsache und Wesen, Tatsachen- und Wesenswissenschaft vgl. Husserls „Ideen" Kapitel I.

[1] On the relation of fact and essence, and of sciences of fact and sciences of essence, see Husserl's "Ideas," Chapter I.

8

[2] Wenn hier dagegen Einspruch erhoben wird, so ist unter „Psychologie" natürlich immer die heute herrschende naturwissenschaftliche Psychologie gemeint.

[2] Where objection is raised to this view here, "psychology" of course always means the natural-scientific psychology that prevails today.

9

[3] Das ist eine Auffassung, die *Scheler* sehr energisch vertritt.

[3] This is a view that *Scheler* advocates very energetically.

11

[4] Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.

[4] Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.[10]

10 Dilthey's essay of 1894, "Ideas Concerning a Descriptive and Analytic Psychology."

12

[5] Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 11.

[5] Einleitung in die Geisteswissenschaften, p. 11.

13

[6] A. a. O. S. 136f.

[6] Op. cit., pp. 136 f.

14

[7] A. a. O. S. 47.

[7] Op. cit., p. 47.

15

[8] Daß nachlebendes Verstehen von Einfühlen als bloßem Gegenwärtighaben eines Seelischen zu unterscheiden sei, hat schon Geiger in seinem früher genannten Sammelreferat (S. 48) betont, natürlich ohne an dieser Stelle eine nähere Analyse in Angriff nehmen zu können.

[8] Geiger already emphasized, in his survey article mentioned earlier (p. 48), that re-living understanding is to be distinguished from empathizing as the mere having-present of something psychic. Naturally, he could not undertake a closer analysis at that point.

GERMAN

im gleichen Ablauf von Erscheinungen gegeben hat, sondern daß jedem seine eigentümliche „Weltanschauung“ zukommt, so ist schon hiermit ein individuelles Charakteristikum der geistigen Subjekte gewonnen. Indessen sträubt sich etwas in uns, dies merkwürdig substratlose „geistige Subjekt“ als das anzuerkennen, was man gemeinhin eine Person nennt. Allerdings können wir seine Charakteristik auf Grund unserer früheren Ausführungen noch vervollständigen.

Die geistigen Akte stehen nicht beziehungslos nebeneinander— gleich einem Strahlenbündel mit dem reinen Ich als Schnittpunkt — sondern es gibt ein erlebtes Hervorgehen des einem aus dem andern, ein Hinübergleiten des Ich von einem zum andern: das, was wir früher „Motivation“ genannt haben. Dieser „Sinnzusammenhang“ der Erlebnisse, der sich inmitten der psychischen und psychophysischen Kausalbeziehungen so fremdartig ausnahm und keine Parallele in der physischen Natur hatte, ist durchaus auf Rechnung des Geistes zu setzen. Motivation ist die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens, der Erlebniszusammenhang geistiger Subjekte ist ein erlebtes (originär oder einfühlungsmäßig) Sinnganzes und als solches verständlich. Eben dies sinnvolle Hervorgehen unterscheidet die Motivation von der psychischen Kausalität und das einfühlende Verstehen geistiger von dem einfühlenden Erfassen psychischer Zusammenhänge.

Ein Gefühl motiviert seinem Sinne nach einen Ausdruck, und dieser Sinn grenzt einen Bereich von Ausdrucksmöglichkeiten ab, sowie der Sinn eines Satzteiles die möglichen Ergänzungen (formal und material) vorzeichnet. Das besagt nichts anderes, als daß die geistigen Akte einer allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit unterstehen. So wie für das Denken, so gibt es auch für das Fühlen, Wollen und Handeln Vernunftgesetze, die in apriorischen Wissenschaften ihren Ausdruck finden: neben die Logik treten Axiologie, Ethik und Praktik. Diese Vernunftgesetzlichkeit ist von Wesensgesetzlichkeit zu unterscheiden. Es liegt im Wesen des Wollens, daß es durch ein Fühlen motiviert ist. Ein unmotiviertes Wollen ist daher ein Unding, es ist kein wie immer geartetes Subjekt denkbar, das etwas wollte, was ihm nicht als wert vor Augen stände.

Es liegt im *Sinne* des Wollens (das etwas als zu realisieren setzt), daß es sich auf Mögliches (d. h. Realisierbares) richtet, man kann vernünftigerweise nur das Mögliche wollen. Aber es gibt unvernünftige Leute, die sich nicht darum kümmern, ob das, was sie als wert erkannt haben,

ENGLISH

quence of appearances; each has its own peculiar “view of the world.” If we take this into account, we have already gained an individual characteristic of spiritual subjects. Yet something in us resists recognizing this strangely substrate-less “spiritual subject” as what is commonly called a person. Admittedly, we can complete its characterization further on the basis of our earlier discussion.

Spiritual acts do not stand side by side without relation, like a bundle of rays with the pure I as their point of intersection. Rather, one is experienced as emerging from another, and the I glides from one to the other: this is what we earlier called “motivation.” This “meaningful connection” of lived experiences, which looked so strange amid the psychic and psychophysical causal relations and had no parallel in physical nature, is to be credited entirely to spirit. Motivation is the lawfulness of spiritual life. The nexus of lived experiences of spiritual subjects is a meaningful whole that is lived (primordially or empathically), and as such it is intelligible. It is precisely this meaningful emergence that distinguishes motivation from psychic causality, and the empathic understanding of spiritual connections from the empathic grasping of psychic ones.

A feeling motivates an expression in accordance with its meaning, and this meaning delimits a range of possible expressions, just as the meaning of part of a sentence prescribes its possible completions (formal and material). This says nothing other than that spiritual acts are subject to a general lawfulness of reason. As there are laws of reason for thinking, so there are for feeling, willing, and acting, and they find expression in a priori sciences: alongside logic stand axiology, ethics, and practics. This rational lawfulness is to be distinguished from essential lawfulness. It lies in the essence of willing that it is motivated by a feeling. An unmotivated willing is therefore an absurdity: no subject of any kind is conceivable that would will something that did not stand before it as valuable.

It lies in the *meaning* of willing (which posits something as to be realized) that it is directed toward what is possible, that is, realizable: one can reasonably will only what is possible. But there are unreasonable people who do not care whether

GERMAN

realisierbar ist oder nicht, die es allein um seines Wertes willen wollen und sich anstrengen, das Unmögliche möglich zu machen. Das pathologische Seelenleben zeigt, daß sehr vieles, was Vernunftgesetzen widerspricht, real möglich ist. Wir sprechen dann von Geistesgestörtheit. Die psychische Gesetzlichkeit kann dabei vollkommen intakt sein. Andrerseits gibt es psychische Erkrankungen, bei denen die Vernunftgesetze des Geistes vollkommen in Kraft bleiben, z. B. Anästhesie, Aphasie u. dgl. Wir erkennen einen radikalen Unterschied zwischen den geistigen und den psychischen Anomalien.

*In* den Fällen der zweiten Art ist das Verständnis des fremden Seelenlebens durchaus nicht gestört, es müssen nur veränderte Kausalverhältnisse eingefühlt werden, während bei den geistigen Erkrankungen das Verständnis aufgehoben ist, da nur noch eine kausale Abfolge, kein sinnvolles Hervorgehen der Erlebnisse auseinander eingefühlt werden kann. Es gibt schließlich noch eine Reihe von pathologischen Fällen, in denen weder der psychische Mechanismus noch die Vernunftgesetzlichkeit durchbrochen scheint, sondern die sich als Abwandlungen des Erlebens im Rahmen der Vernunftgesetze darstellen, z. B. eine Depression infolge eines katastrophalen Ereignisses. Hier ist nicht nur der von der Krankheit verschonte Teil des Seelenlebens, sondern die Krankheitserscheinung selbst verständlich. [1] Wir entnehmen diesen Betrachtungen, daß das *geistige Subjekt seinem Wesen nach Vernunftgesetzen untersteht und daß seine Erlebnisse* in *verständlichen Zusammenhängen stehen*.

18

ENGLISH

what they have recognized as valuable is realizable or not. They will it purely for the sake of its value and strain to make the impossible possible. Pathological psychic life shows that a great deal that contradicts laws of reason is really possible. We then speak of a derangement of spirit. Psychic lawfulness may remain completely intact in such cases. On the other hand, there are psychic illnesses in which the laws of reason of spirit remain fully in force, for example anesthesia, aphasia, and the like. We recognize a radical difference between spiritual and psychic anomalies.[16]

In cases of the second kind, understanding of foreign psychic life is not disturbed at all; one only has to empathize altered causal relations. In illnesses of the spirit, by contrast, understanding is abolished, since only a causal sequence can be empathized, not a meaningful emergence of lived experiences from one another. Finally, there is a further series of pathological cases in which neither the psychic mechanism nor rational lawfulness seems to be broken. These present themselves as modifications of experiencing within the framework of the laws of reason, for example a depression following a catastrophic event. Here not only the part of psychic life spared by the illness but the symptom of the illness itself is intelligible. [1] We gather from these considerations that *the spiritual subject is by its essence subject to laws of reason, and that its lived experiences stand in intelligible connections*.

## § 3. THE CONSTITUTION OF THE PERSON IN LIVED EXPERIENCES OF FEELING

*In feeling I experience myself, in layers of differing depth.*

GERMAN

4.3.1 Aber auch damit können wir uns nicht begnügen, auch damit haben wir noch nicht erreicht, was man eine

ENGLISH

But we cannot be content with this either; with this too we have not yet reached what is called a person. Rather, we must see that something besides the world of objects considered so far is con-

16 *Geistesgestörtheit*, the ordinary German word for insanity, literally means "derangement of spirit"; Stein's distinction from merely psychic illness depends on this literal sense.

GERMAN

Person nennt. Es gilt vielmehr einzusehen, daß sich in den geistigen Akten noch etwas anderes als die bisher betrachtete Objektwelt konstituiert. Es ist alte psychologische Tradition, daß das „Ich“ konstituiert sei in Gefühlen.[1] Wir wollen sehen, was mit diesem „Ich“ gemeint sein kann und ob wir einen Ausweis für diese Behauptung zu erbringen vermögen. Man unterscheidet — in der Sprache der herkömmlichen Psychologie — Empfindungen, in denen ich ‚etwas‘ empfinde (eine Auffassung, mit der wir uns nicht solidarisch erklären), und Gefühle, in denen ich „mich“ fühle, oder aber Akte und Zuständlichkeiten des Ich. Was kann diese Unterscheidung für einen Sinn haben?

Wir haben gesehen, daß alle Akte Ich-Erlebnisse sind, indem man in jedem reflektierend auf das reine Ich stößt. Ferner ist auch das Fühlen, Fühlen von etwas, ein gebender Akt, und andrerseits ist auch jeder Akt als Zuständlichkeit des seelischen Ich anzusehen, nachdem sich dieses einmal konstituiert hat. Dennoch besteht ein tief einschneidender Unterschied in der Sphäre des Erlebens. In den „theoretischen Akten“, Akten des Wahrnehmens, Vorstellens, beziehenden oder schließenden Denkens usw. bin ich auf ein Objekt gerichtet, in einer Weise, daß das Ich und die Akte gar nicht da sind. Es besteht jederzeit die Möglichkeit, einen reflektierenden Blick darauf zu werfen, da sie im Vollzug stets wahrnehmungsbereit sind.

Aber es besteht ebenso wohl die Möglichkeit, daß das nicht geschieht, daß das Ich ganz in der Betrachtung des Objekts aufgeht. Es wäre denkbar, daß ein nur in theoretischen Akten lebendes Subjekt eine Objektwelt sich gegenüber hätte, ohne jemals sein Selbst und seines Bewußtseins inne zu werden, ohne selbst für sich „da zu sein“. Sobald dieses *Subjekt* aber nicht nur wahrnimmt, denkt u. dgl., sondern auch fühlt, ist das nicht mehr möglich. Denn im Fühlen erlebt es nicht nur Objekte, sondern sich selbst, es erlebt die Gefühle als aus der „Tiefe seines Ich“ kommend. Damit ist zugleich gesagt, daß dieses „sich“ erlebende Ich nicht das reine Ich ist, denn das reine Ich hat keine Tiefe.

Das Ich aber, das im Gefühl erlebt wird, hat Schichten von verschiedener Tiefe, die sich enthüllen, indem die

ENGLISH

stituted in spiritual acts. It is an old psychological tradition that the “I” is constituted in feelings.[1] We want to see what can be meant by this “I,” and whether we can produce evidence for this claim. In the language of traditional psychology, one distinguishes sensations, in which I sense ‘something’ (a view we do not endorse), from feelings, in which I feel “myself”; or, alternatively, acts from states of the I. What sense can this distinction have?

We have seen that all acts are I-experiences, since in each of them, on reflection, one comes upon the pure I. Further, feeling too, as feeling of something, is a giving act; and on the other hand every act is also to be regarded as a state of the psychic I, once that I has been constituted. Nevertheless, there is a deeply incisive difference within the sphere of experiencing. In “theoretical acts,” acts of perceiving, representing, relating or inferring thought, and so on, I am directed toward an object in such a way that the I and the acts are not there at all. It is always possible to cast a reflective glance at them, since while they are being performed they are always ready to be perceived.

But it is just as possible that this does not happen, that the I is wholly absorbed in contemplating the object. It would be conceivable that a subject living only in theoretical acts would have a world of objects over against it without ever becoming aware of its self and its consciousness, without “being there” for itself. But as soon as this *subject* not only perceives, thinks, and so on, but also feels, this is no longer possible. For in feeling it experiences not only objects but itself; it experiences its feelings as coming from the “depth of its I.” This also means that the I that experiences “itself” here is not the pure I, for the pure I has no depth.

The I that is experienced in feeling, however, has layers of differing depth, which reveal themselves

18

[1] Ähnliche Unterscheidungen sind in der modernen Psychopathologie selbst gemacht worden. Vgl. Jaspers „Über kausale und verständliche Zusammenhänge.“

[1] Similar distinctions have been made within modern psychopathology itself. See Jaspers, “Über kausale und verständliche Zusammenhänge.”[17]

17 Karl Jaspers (1883–1969), then a psychiatrist in Heidelberg; his 1913 paper on causal and “intelligible” connections between life history and psychosis in dementia praecox.

GERMAN

Gefühle aus ihnen entspringen. Man hat zwischen „Fühlen“ und „Gefühl“ scheiden wollen. Ich glaube nicht, daß man mit diesen beiden Bezeichnungen verschiedene Arten von Erlebnissen trifft, sondern nur die verschiedenen „Richtungen“ desselben Erlebnisses. Das Fühlen ist das Erlebnis, insofern es uns ein Objekt bzw. etwas am Objekt gibt. Das Gefühl derselbe Akt, insofern er als aus dem Ich herkommend oder eine Schicht des Ich enthüllend auftritt. Dabei bedarf es noch einer besonderen Blickwendung, um die Gefühle, ihr Hervorbrechen aus dem Ich und dieses Ich selbst im prägnanten Sinne zum Objekt zu machen.

Ein Hinwenden, das von der Reflexion spezifisch verschieden ist, weil es mir nicht etwas vor Augen führt, was vorher gar nicht für mich da war. Andrerseits spezifisch verschieden von dem Übergang aus einem „Hintergrundserlebnis“, einem Akt, in dem mir ein Objekt gegenübersteht, aber nicht das bevorzugte Objekt meiner Zuwendung ist, zum spezifischen cogito, dem Akt, in dem ich in eigentlichem Sinne auf das Objekt gerichtet bin: denn die Hinwendung auf das Gefühl usw. ist nicht Übergang von einer Objektgegebenheit zu einer anderen, sondern Objektivierung eines Subjektiven.[2] In den Gefühlen erleben wir ferner uns nicht nur als vorhanden, sondern als so und so beschaffen, sie bekunden uns personale Eigenschaften. Wir sprachen schon früher von beharrlichen Eigenschaften der Seele, die sich in den Erlebnissen bekunden.

Wir führten Beispiele solcher beharrlichen Eigenschaften an, u. a. das Gedächtnis, das sich in unseren Erinnerungen, und die Leidenschaftlichkeit, die sich in unseren Gefühlen bekundet. Eine nähere Betrachtung erweist diese Zusammenstellung als höchst oberflächlich, da es sich keineswegs um gleichstehende Eigenschaften — sowohl ontologisch (ihrer Stellung in der Wesensstruktur der Seele nach), als phänomenologisch (ihrer bewußtseinsmäßigen Konstitution nach) — handelt. In der Erinnerung lebend und dem erinnerten Objekt zugewendet würden wir niemals zu so etwas wie „Gedächtnis“ kommen. Erst in der inneren Wahrnehmung, in neuen Akten, in denen die zuvor nicht für uns vorhandene Erinnerung „gegeben“ ist, gibt sie sich auch als Bekundung der Seele und ihrer Eigenschaft (oder „Fähigkeit“).

ENGLISH

as feelings spring from them. Some have wanted to distinguish between “feeling” [*Fühlen*] and “a feeling” [*Gefühl*]. I do not believe that these two terms pick out different kinds of lived experience, but only different “directions” of the same lived experience. Feeling is the lived experience insofar as it gives us an object or something about the object. A feeling is the same act insofar as it appears as coming from the I or as revealing a layer of the I. Here a special turn of regard is still needed to make the feelings, their bursting forth from the I, and this I itself into an object in the pregnant sense.

This turning-toward is specifically different from reflection, because it does not bring before my eyes something that previously was not there for me at all. On the other hand, it is specifically different from the transition from a “background experience” to the specific cogito. A background experience is an act in which an object stands over against me but is not the preferred object of my attention; the cogito is the act in which I am directed toward the object in the proper sense. For turning toward the feeling and so on is not a transition from one givenness of an object to another, but the objectification of something subjective.[2] Further, in feelings we experience ourselves not only as existing but as constituted in such and such a way; feelings make our personal properties known to us. We have already spoken of enduring properties of the soul that make themselves known in lived experiences.

We gave examples of such enduring properties, among others memory, which makes itself known in our acts of remembering, and passionateness, which makes itself known in our feelings. A closer look shows that this juxtaposition is highly superficial. These are by no means properties of equal standing, either ontologically (in their place in the essential structure of the soul) or phenomenologically (in their constitution in consciousness). Living in remembering and turned toward the remembered object, we would never arrive at anything like “memory.” Only in inner perception, in new acts in which the remembering that was previously not there for us is “given,” does it also present itself as a manifestation of the soul and of its property (or “faculty”).

GERMAN

In der „überwallenden Freude“, dem „aufwühlenden Schmerz“, werde ich in ihrem Vollzug selbst, ohne daß sie in neuen Akten „gegeben“ wären, meiner Leidenschaftlichkeit inne und der Stelle, die sie im Ich einnimmt. Ich nehme sie nicht wahr, sondern ich erlebe sie. Dagegen ist eine Objektivation dieser erlebten Eigenschaften ebenso wie der Gefühle möglich, und sie ist z. B. unbedingt erforderlich, wenn von ihnen etwas ausgesagt werden soll. Diese objektivierenden Akte sind wiederum gebende (wahrnehmende oder bloß hinweisende, meinende) und in ihnen tritt überschiebende Deckung des erlebten und des wahrgenommenen Ich ein. Wir müßten alle Erlebnisgattungen durchgehen, um zu einem vollständigen Bild zu gelangen. Das kann hier nur andeutungsweise geschehen.

Die Empfindungen ergeben für das erlebte Ich nichts: der Druck, die Wärme, der Lichtreiz, die ich empfinde, sind nichts, worin ich mich erlebe, entquellen in keiner Weise meinem Ich. Dagegen „bekunden“ sie mir, zum Objekt gemacht, die „Empfindlichkeit“ als beharrlich seelische Eigenschaft. Die sogenannten „Gefühlsempfindungen“ oder „sinnlichen Gefühle“, die *Lust* an einem taktilen Eindruck, der sinnliche Schmerz, reichen bereits in die Sphäre des Ich hinein, ich erlebe die Lust und den Schmerz an der Oberfläche meines Ich, ich erlebe darin zugleich meine „sinnliche Empfänglichkeit“ als oberste oder äußerste Schicht meines Ich.[3] Es gibt sodann eine Art von Gefühlen, die in einem besonderen Sinne „Sich-erleben“ sind: die Gemeingefühle und die Stimmungen.

Ich scheide die Gemeingefühle von den Stimmungen um ihrer „Leibgebundenheit“ willen, die aber hier nicht hineingezogen werden soll. Gemeingefühle und Stimmungen nehmen eine besondere Stellung im Reiche des Bewußtseins ein, denn sie sind keine gebenden Akte, sondern nur als „Färbungen“ an gebenden Akten sichtbar. Zugleich sind sie dadurch ausgezeichnet, daß sie keinen bestimmten Ort im Ich haben, nicht an der Oberfläche oder in der Tiefe des Ich erlebt werden und keine Schichten des Ich enthüllen, sondern es ganz durchfluten und erfüllen und alle Schichten durchdringen oder doch durchdringen können. Sie haben etwas von der Allgegenwart des Lichts, und auch als erlebte Eigenschaft ist z. B. die Heiterkeit des Charakters nicht irgendwie im Ich lokalisiert, sondern wie ein heller Schimmer ganz darüber hingegossen.

ENGLISH

In “overflowing joy” or “harrowing pain,” by contrast, I become aware of my passionateness and of the place it occupies in the I in the very performance of these feelings, without their being “given” in new acts. I do not perceive it; I experience it. An objectivation of these experienced properties, as of the feelings, is nevertheless possible, and it is absolutely necessary if, for example, anything is to be stated about them. These objectifying acts are again giving acts (perceiving, or merely indicating or intending acts), and in them the experienced and the perceived I come into overlapping coincidence. We would have to go through all the kinds of lived experience to arrive at a complete picture. Here this can only be done by way of suggestion.

Sensations yield nothing for the experienced I. The pressure, the warmth, the stimulus of light that I sense are nothing in which I experience myself; they in no way well up from my I. Made into objects, however, they “make known” to me “sensitivity” as an enduring property of the soul. The so-called “feeling-sensations” or “sensual feelings,” the *pleasure* in a tactile impression, sensual pain, already reach into the sphere of the I. I experience the pleasure and the pain at the surface of my I, and in them I experience at the same time my “sensual receptivity” as the uppermost or outermost layer of my I.[3] Then there is a kind of feelings that are in a special sense an “experiencing of oneself”: general feelings and moods.

I separate general feelings from moods on account of their “being bound to the living body,” which, however, will not be discussed here. General feelings and moods occupy a special position in the realm of consciousness, for they are not giving acts but are visible only as “colorings” of giving acts. At the same time, they are distinguished by having no definite place in the I. They are not experienced at the surface or in the depth of the I, and they reveal no layers of the I. Instead they flood through it entirely and fill it, permeating all its layers, or at least able to permeate them. They have something of the omnipresence of light. And as an experienced property too, cheerfulness of character, for example, is not localized anywhere in the I but is poured out over all of it like a bright glow.

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| | Und jedes aktuelle Erlebnis hat etwas von dieser „Gesamtbeleuchtung“ an sich, ist darin getaucht. | And every actual lived experience has something of this “overall illumination” about it, and is bathed in it. |

202122

## VALUES AND THE DEPTH OF THE PERSON

*The order of values corresponds to the depth of feelings and to the layers of the person.*

| | GERMAN | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.3.2 | Wir kommen jetzt zu den Gefühlen im prägnanten Sinne. Diese Gefühle — so sagten wir früher — sind immer Fühlen von etwas. In jedem Fühlen bin ich auf ein Objekt gerichtet, ist mir etwas am Objekt gegeben, konstituiert sich mir eine Schicht des Objekts. Damit sich aber diese Schicht des Objekts konstituieren kann, muß ich es zuvor haben, es muß mir gegeben sein, und das geschieht in theoretischen Akten: alles Fühlen bedarf also zu seinem Aufbau theoretischer Akte. So steht mir in der Freude an einer guten Tat die Güte dieser Tat, ihr positiver Wert, gegenüber; um mich an dieser Tat zu freuen, muß ich aber zunächst darum wissen, das Wissen ist fundierend für die Freude. | We now come to feelings in the pregnant sense. These feelings, as we said earlier, are always feeling of something. In every feeling I am directed toward an object; something about the object is given to me; a layer of the object is constituted for me. But for this layer of the object to be constituted, I must first have the object; it must be given to me, and that happens in theoretical acts. All feeling therefore requires theoretical acts for its structure. Thus in joy at a good deed, the goodness of this deed, its positive value, stands over against me. But in order to rejoice at this deed, I must first know of it: the knowing is founding for the joy. |
| | Dieses Wissen, das dem Wertfühlen zugrunde liegt und das auch durch ein wahrnehmendes oder vorstellendes anschauliches Erfassen ersetzt sein kann, gehört ins Gebiet der nur reflektierend erfaßbaren Akte und hat | This knowing, which underlies the feeling of value, can also be replaced by an intuitive grasping in perception or representation. It belongs to the domain of acts that can be grasped only in re- |

20

[1] Belege für diese Ansicht aus den Schriften namhafter Psychologen siehe bei Österreich „Phänomenologie des Ich“ S. 8 ff., vgl. auch Natorp, Allgemeine Psychologie S. 52.

[1] For evidence of this view from the writings of noted psychologists, see Österreich, “Phänomenologie des Ich,” pp. 8 ff.; see also Natorp, Allgemeine Psychologie, p. 52.[19]

19 Paul Natorp (1854–1924), Neo-Kantian philosopher of the Marburg school; his *Allgemeine Psychologie* appeared in 1912.

21

[2] Derselben Wendung bedarf es übrigens auch, um das Korrelat eines fühlenden Aktes zu „objektivieren“. (Vgl. Husserls Ideen S. 66.) Sie vollzieht sich z. B. beim Übergang vom Wertnehmen, dem originären Fühlen eines Werts, zum Werturteil.

[2] Incidentally, the same turn is needed to “objectify” the correlate of a feeling act (see Husserl’s “Ideas,” p. 66). It takes place, for example, in the transition from value-ception, the primordial feeling of a value, to the value judgment.

22

[3] Ich kann Geiger nicht ganz zustimmen, wenn er den sinnlichen Gefühlen alle „Ichbeteiligung“ abspricht (Phänomenologie des ästhetischen Genusses S. 613f.). Scheidet man (wie man es tun muß) die Empfindung, ihre Annehmlichkeit und die Lust, die sie mir bereitet, so sehe ich nicht, wie man aus dieser Lust das Ichmoment streichen kann. Freilich entfällt mir damit auch der Unterschied zwischen Lust und Genuß, den Geiger macht, soweit er sich auf die Ichbeteiligung stützt. Ich kann auch nicht anerkennen, daß es kein negatives Gegenstück zum Genießen (wie Unlust zur Lust, Mißfallen zum Gefallen) gibt: es scheint mir, als müßte eine nähere Analyse das *Leiden* als negatives Gegenbild des Genießens herausstellen können.

[3] I cannot fully agree with Geiger when he denies sensual feelings all “participation of the I” (Phänomenologie des ästhetischen Genusses, pp. 613 f.). If one distinguishes, as one must, between the sensation, its agreeableness, and the pleasure it gives me, I do not see how the I-moment can be struck out of this pleasure. Admittedly, I thereby lose Geiger’s distinction between pleasure and enjoyment, insofar as it rests on the participation of the I. Nor can I accept that there is no negative counterpart to enjoying (as displeasure is to pleasure, or disliking to liking). It seems to me that a closer analysis should be able to bring out *suffering* as the negative counterpart of enjoying.

GERMAN

keinerlei Ichtiefe. Dagegen greift das darauf gebaute Fühlen, auch bei völliger Versenkung in den gefühlten Wert, stets hinein in den Bestand des Ich und wird als aus ihm herkommend erlebt. Der Ärger über den Verlust eines Schmuckstücks greift weniger tief ein oder kommt aus einer oberflächlicheren Schicht als der Schmerz über den Verlust desselben Gegenstands als Andenken an eine geliebte Person oder weiterhin als der Schmerz über den Verlust dieser Person selbst. Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte[1], der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person.

Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eigenen Persönlichkeit. Diese Korrelation ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle und ihrer Verankerung im Ich und eine Entscheidung über „richtig“ und „falsch“ in diesem Gebiet. Wen der Verlust seines Vermögens „überwältigt“, d. h. im Kernpunkt seines Ich trifft, der fühlt „unvernünftig“, er verkehrt die Rangordnung der Werte oder es fehlt ihm überhaupt die fühlende Einsicht in die höheren Werte und es fehlen ihm die korrelativen personalen Schichten. Zu den fühlenden Akten, in denen die personalen Schichten sich enthüllen, gehören auch die Gesinnungen der Liebe und des Hasses, der Dankbarkeit, der Rachsucht, des Grolls usw., Gefühle, die andere Personen zu ihrem Objekt haben.

Auch diese Gefühle sind verankert in verschiedenen Schichten des Ich (die Liebe z. B. in einer tieferen als die Zuneigung). Sie haben andrerseits personale Werte zu ihrem Korrelat. Sind diese Werte nicht abgeleitete Werte — die der Person als andere Werte realisierender oder erfassender zukommen — sondern Eigenwerte, kommen sie in Akten zur Gegebenheit, die in anderer Tiefe wurzeln als das Fühlen der nicht-personalen Werte, entschleiern sie somit Schichten, die auf keine Weise erlebt werden können, dann ist das Erfassen fremder Personen konstitutiv für die eigene Person. Nun haben wir im Akt der Liebe ein Ergreifen bzw.

Intendieren des personalen Wertes, das kein Werten um eines anderen willen ist; wir lieben eine Person nicht, weil sie Gutes tut, ihr Wert besteht nicht darin, daß sie Gutes tut (wenn er auch vielleicht daran zutage tritt), sondern sie selbst ist wertvoll und „um ihrer selbst willen“ lieben wir sie. Und die Liebesfähigkeit, die sich in unserer Liebe äußert, wurzelt in einer anderen Tiefe als die Fähigkeit moralischen Wertens, die im Werten der Tat

ENGLISH

flection, and it has no I-depth whatever. The feeling built upon it, by contrast, always reaches into the substance of the I and is experienced as coming from it, even when it is wholly immersed in the felt value. Annoyance at the loss of a piece of jewelry reaches less deep, or comes from a more superficial layer, than pain at the loss of the same object as a keepsake of a beloved person, and less deep still than pain at the loss of that person. Here essential connections open up between the order of rank of values,[1] the order of depth of feelings of value, and the order of layers of the person revealed in them.

Every advance into the realm of values is thus at the same time a campaign of conquest into the realm of one’s own personality. This correlation makes possible a rational lawfulness of feelings and of their anchoring in the I, and a decision about “right” and “wrong” in this domain. Someone who is “overwhelmed” by the loss of his fortune, that is, struck at the core of his I, feels “unreasonably.” He inverts the order of rank of values, or he lacks any feeling insight into the higher values, and lacks the correlative personal layers. The feeling acts in which personal layers reveal themselves also include the sentiments of love and hate, gratitude, vindictiveness, resentment, and so on: feelings that have other persons as their object.

These feelings too are anchored in different layers of the I (love, for example, in a deeper one than affection). On the other hand, they have personal values as their correlate. Suppose these values are not derived values, belonging to the person as one who realizes or grasps other values, but intrinsic values. Suppose they come to givenness in acts rooted at a different depth from the feeling of non-personal values, and so unveil layers that cannot be experienced in any other way. Then the grasping of foreign persons is constitutive of one’s own person. Now in the act of love we have a seizing or intending of personal value that is not a valuing for the sake of something else. We do not love a person because they do good; their value does not consist in their doing good (even if it perhaps comes to light in that). Rather, they themselves are valuable, and we love them “for their own sake.” And the capacity for love that expresses itself in our love is rooted at a different depth from the ca-

GERMAN

erlebt wird. Zwischen dem Wertfühlen und dem Fühlen des Werts seiner Realität (denn Realität eines Wertes ist selbst ein Wert) und ihrer Ichtiefe bestehen Wesenszusammenhänge. Die Tiefe eines Wertgefühls bestimmt die Tiefe eines Fühlens, das sich auf das Erfassen der Existenz dieses Wertes aufbaut, die aber nicht die gleiche Tiefe hat.

Der Schmerz um den Verlust einer geliebten Person ist nicht so tief wie die Liebe zu dieser Person, wenn der Verlust Aufhören der Existenz dieser Person bedeutet; wie der personale Wert seine Existenz und die Liebe die Freude an der Existenz des Geliebten überdauert, so ist der personale Wert auch höher als der Wert seiner Realität und das betreffende Wertfühlen wurzelt tiefer.[2] Bedeutet „Verlust der Person" aber Aufhebung der Person und des personalen Wertes (ev. bei Fortexistenz der betreffenden empirischen Person — in dem Falle, daß „man sich in einem Menschen getäuscht hat" —), so ist der Schmerz über den Verlust gleichbedeutend mit Aufhebung der Liebe und wurzelt in derselben Tiefe. — Das Erfassen von Werten ist selbst ein positiver Wert.

Um dieses Wertes inne zu werden, bedarf es aber eines Richtens auf dies Erfassen. Das Wertfühlen ist in der Hinwendung zum Wert zwar da, aber nicht Objekt, und muß erst zum Objekt gemacht werden, damit sein Wert gefühlt werden kann. In solchem Wertfühlen des Wertfühlens (Freude an meiner Freude) werde ich mein selbst in doppelter Weise — als Subjekt und Objekt — inne. Das ursprüngliche und das reflektierte Wertfühlen werden wiederum in verschiedener Tiefe angreifen. So kann ich ein Kunstwerk und zugleich mein Genießen des Kunstwerks genießen; „vernünftigerweise" wird der Genuß des Kunstwerks der tiefere sein. Die „Umkehrung" dieses Verhältnisses gilt uns als „Perversion". Damit ist nicht gesagt, daß in jedem Falle das unreflektierte Fühlen das tiefere sein muß.

Ich kann am Mißgeschick eines anderen eine leichte Schadenfreude fühlen und an dieser leichten Schadenfreude tief leiden — und das mit Recht. Die Tiefenordnung hängt nicht direkt von dem Gegensatz: reflektiert — nicht-reflektiert ab, sondern wieder von der Rangordnung der gefühlten Werte: das positive Werten eines positiven Wertes ist geringerwertig als der positive Wert selbst. Das positive Werten eines negativen Wertes ist geringerwertig als der negative Wert selbst. Die

ENGLISH

pacity for moral valuing that is experienced in valuing the deed. There are essential connections between the feeling of a value and the feeling of the value of its reality (for the reality of a value is itself a value), and between their respective I-depths. The depth of a feeling of value determines the depth of a feeling that is built upon grasping the existence of this value, though that depth is not the same.

Pain at the loss of a beloved person is not as deep as love for this person, if the loss means that the person ceases to exist. Just as the personal value outlasts the person's existence, and love outlasts joy in the existence of the beloved, so the personal value is also higher than the value of its reality, and the corresponding feeling of value is rooted more deeply.[2] But "loss of the person" may mean the annulment of the person and of the personal value (possibly while the empirical person in question goes on existing, in the case where "one has been mistaken about someone"). Then pain at the loss is equivalent to the annulment of love and is rooted at the same depth.—The grasping of values is itself a positive value.

But to become aware of this value, one must direct oneself toward this grasping. The feeling of value is indeed there in the turning toward the value, but it is not an object, and it must first be made an object so that its value can be felt. In such a feeling of the value of a feeling of value (joy in my joy), I become aware of myself in a twofold way, as subject and as object. The original and the reflected feeling of value will in turn take hold at different depths. Thus I can enjoy a work of art and at the same time enjoy my enjoyment of the work of art; "reasonably," the enjoyment of the work of art will be the deeper. We regard the "inversion" of this relation as a "perversion." This is not to say that the unreflected feeling must be the deeper one in every case.

I can feel a slight Schadenfreude at someone else's misfortune and suffer deeply over this slight Schadenfreude, and rightly so. The order of depth does not depend directly on the opposition between reflected and unreflected, but again on the order of rank of the values felt. The positive valuing of a positive value is of lower value than the positive value itself. The positive valuing of a negative value is of lower value than the negative

GERMAN

Bevorzugung des positiven Wertens vor dem positiven Wert ist also eine axiologisch unvernünftige, die Hintansetzung des (unberechtigten) positiven hinter dem negativen Wert axiologisch vernünftig. Der Wert der eigenen Person scheint sich nach dem Gesagten nur reflexiv, nicht in der unmittelbaren Erlebnisrichtung zu konstituieren. Das zu entscheiden bedarf es aber noch anderer Untersuchungen.

Nicht nur das Erfassen, sondern auch das Realisieren eines Wertes ist ein Wert. Dieses Realisieren wollen wir uns etwas näher betrachten, und zwar nicht nach seiner Wollens- und Handelnsseite hin, sondern nur auf seine Gefühlskomponenten hin. Im Realisieren eines Wertes steht mir dieser zu realisierende Wert vor Augen, und dies Wertfühlen hat für die Konstitution der Persönlichkeit die bereits angegebene Rolle. Zugleich aber mit diesem Wertfühlen ist eine ganz naive und unreflektierte Freude am ‚Schaffen' da, in der dies Schaffen als Wert gefühlt ist. Zugleich erlebe ich in diesem Schaffen meine Schaffenskraft und mich selbst als den mit dieser Kraft Ausgestatteten und erlebe sie als in sich wert.

Die Kraft, die ich im Schaffen, und die Macht, die ich ineins damit oder auch für sich im Schaffenkönnen erlebe, sind selbständige personale Werte und zunächst ganz unabhängig von dem zu realisierenden Wert. Das naive „Selbstwertgefühl" dieser Schaffenskraft zeigt sich auch noch im Realisieren und im Erlebnis des Realisierenkönnens eines negativen Wertes. Es tritt dann allerdings Konkurrenz der Werte ein und der positive Eigenwert der Kraft kann durch den ihr anhaftenden negativen Mittelwert aufgesogen werden. Jedenfalls haben wir hier ein Beispiel unreflektierter „Selbstgefühle", in denen sich die Person als wert erlebt. Bevor wir aber auf das Gebiet der Willenserlebnisse übergehen, dessen Schwelle wir bereits betreten haben, müssen wir die Gefühle in ihrer Bedeutung für die Konstitution der Persönlichkeit noch nach einer anderen „Dimension" hin verfolgen.

Sie haben nicht nur die Eigentümlichkeit, in einer gewissen Tiefe des Ich zu wurzeln, sondern auch es in weiterem oder geringerem Grade auszufüllen. Was damit gemeint ist, haben wir bereits bei den Stimmungen kennen gelernt. Wir können sagen, daß jedem Gefühle eine gewisse Stimmungskomponente innewohne, kraft deren es sich von seiner Ursprungsstelle aus durch das Ich verbreitet und es erfüllt. Ein leichter Groll kann von einer peripheren Schicht ausgehend mich „ganz und gar"

ENGLISH

value itself. Preferring the positive valuing to the positive value is therefore axiologically unreasonable, and placing the (unjustified) positive value behind the negative value is axiologically reasonable. From what has been said, the value of one's own person seems to be constituted only reflexively, not in the direct direction of experiencing. But deciding this requires further investigations.

Not only the grasping but also the realizing of a value is a value. Let us look at this realizing somewhat more closely, not with respect to its side of willing and acting, but only with respect to its components of feeling. In realizing a value, the value to be realized stands before my eyes, and this feeling of value plays the role already indicated in the constitution of personality. But together with this feeling of value there is a wholly naive and unreflected joy in 'creating,' in which the creating itself is felt as a value. At the same time, in this creating I experience my creative power and myself as the one endowed with this power, and I experience these as valuable in themselves.

The power that I experience in creating, and the might that I experience together with it, or also by itself, in being able to create, are independent personal values, and to begin with wholly independent of the value to be realized. The naive "feeling of self-worth" of this creative power shows itself even in realizing a negative value, and in the experience of being able to realize one. Then, to be sure, a competition of values arises, and the positive intrinsic value of the power can be absorbed by the negative instrumental value attaching to it. In any case we have here an example of unreflected "self-feelings," in which the person experiences itself as valuable. But before we pass to the domain of lived experiences of will, whose threshold we have already crossed, we must follow the significance of feelings for the constitution of personality in yet another "dimension."

Feelings have the peculiarity not only of being rooted at a certain depth of the I, but also of filling it to a greater or lesser extent. What is meant by this we have already come to know in moods. We can say that every feeling has a certain mood component inherent in it, by virtue of which it spreads through the I from its place of origin and fills it. A slight resentment, starting from a peripheral layer, can fill me "through and through." But it can

GERMAN

erfüllen, kann aber auch auf eine tiefe Freude treffen, die ihm ein weiteres Vordringen zum Zentrum verwehrt und nun ihrerseits vom Zentrum nach der Peripherie siegreich fortschreitend, alle übergelagerten Schichten erfüllt.

Die Gefühle erscheinen — um in dem alten Bilde zu bleiben — als verschiedene Lichtquellen, von deren Stellung und Leuchtkraft die resultierende Beleuchtung abhängt. Das Bild von Licht und Farbe kann uns das Verhältnis von Gefühl und Stimmung noch nach einer anderen Seite hin veranschaulichen. Die Stimmungskomponenten können den Gefühlen wesentlich und okkasionell innewohnen, so wie den Farben außer ihren höheren oder niederen Helligkeitsgraden eine spezifische Helligkeit zukommt. So gibt es eine ernste und eine heitere Freude; aber abgesehen davon ist der Freude ein „lichter" Charakter spezifisch. Aus diesen Beziehungen zwischen Stimmung und Gefühl läßt sich andrerseits noch ein weiterer Aufschluß über das Wesen der Stimmungen gewinnen.

Ich kann nicht nur eine Stimmung und mich in ihr erleben, sondern auch ihr Eindringen in mich, ich kann sie z. B. als herkommend von einem bestimmten Erlebnis erleben: ich erlebe, wie mich ‚etwas' verstimmt — dies „Etwas" ist immer Korrelat eines fühlenden Aktes, das Ausbleiben einer Nachricht, über das ich mich ärgere, der kratzende Geigenton, der mir mißfällt, die schlechte Handlung, über die ich mich entrüste. Von der Ichtiefe des fühlenden Aktes — korrelativ von der Höhe des gefühlten Wertes — hängt dann die „Reichweite" der erregten Stimmung ab, die Schicht, bis zu der ich sie „vernünftigerweise" eindringen lassen darf, ist vorgezeichnet.

— Zur Tiefe und Reichweite der Gefühle tritt als eine dritte Dimension ihre Dauer; sie erfüllen das Ich nicht nur in seiner Tiefe und Weite, sondern auch seiner „Länge" nach, in seiner erlebten Zeit, indem sie in ihm verharren. Und auch hier gibt es so etwas wie eine von der Tiefe abhängige spezifische Gefühlsdauer. Auch wie lange ein Gefühl (bzw. eine Stimmung) in mir „verharren", mich ausfüllen oder beherrschen „darf", unterliegt Vernunftgesetzen. Diese nun schon mehrfach aufgezeigte Abhängigkeit der personalen Struktur von Vernunftgesetzen ergibt eine deutliche Scheidung von der Seele, die nicht Vernunft, sondern Naturgesetzen untersteht. Von der Tiefe, der Reichweite und der Dauer der Gefühle ist ihre Intensität zu scheiden.

Eine leichte Verstimmung kann lange Zeit anhalten und kann mich mehr oder weniger ausfüllen. Ich kann ferner

ENGLISH

also meet a deep joy that bars its further advance to the center; this joy, for its part, advances victoriously from the center to the periphery and fills all the overlying layers.

Feelings appear, to keep to the old image, as different sources of light, on whose position and luminosity the resulting illumination depends. The image of light and color can illustrate the relation of feeling and mood in yet another respect. Mood components can belong to feelings essentially or occasionally, just as colors have a specific brightness besides their higher or lower degrees of brightness. Thus there is a serious joy and a cheerful joy; but apart from that, a "light" character is specific to joy. From these relations between mood and feeling, on the other hand, we can gain further insight into the essence of moods.

I can experience not only a mood and myself in it, but also its penetration into me. I can, for example, experience it as coming from a particular lived experience: I experience how 'something' puts me out of sorts. This "something" is always the correlate of a feeling act: the failure of a message to arrive, which annoys me; the scratchy violin note, which displeases me; the bad deed, which outrages me. The "range" of the mood aroused then depends on the I-depth of the feeling act, and correlatively on the height of the value felt. The layer to which I may "reasonably" let it penetrate is prescribed.

—To the depth and range of feelings is added, as a third dimension, their duration. They fill the I not only in its depth and breadth but also in its "length," in its experienced time, by persisting in it. And here too there is something like a specific duration of feeling that depends on depth. How long a feeling (or a mood) "may" persist in me, fill me, or dominate me is also subject to laws of reason. This dependence of the personal structure on laws of reason, which we have now pointed out several times, clearly separates it from the soul, which is subject not to laws of reason but to natural laws. The intensity of feelings is to be distinguished from their depth, range, and duration.

A slight ill humor can last a long time and can fill me to a greater or lesser degree. Further, I can feel

GERMAN

einen hohen Wert weniger intensiv fühlen als einen niederen und dadurch verleitet werden, den niederen statt den höheren zu realisieren. „Verleitet“ — darin liegt, daß hier die Vernunftgesetzlichkeit verletzt wird. Eigentlich kommt dem größten Wert auch das stärkere Gefühl zu, das dann auch den Willen in Bewegung setzt. Faktisch ist es aber nicht immer so. Der kleinste Unfall in unserer Umgebung pflegt uns z. B. — wie schon oft bemerkt worden ist — weit heftiger zu erregen als eine Katastrophe in einem anderen Erdteil, ohne daß wir verkennen, welchem Ereignis die größere Bedeutung zukommt.

Liegt es daran, daß wir im einen Fall die Anschauungsgrundlagen für ein originäres Wertnehmen nicht haben oder ist im andern Gefühlsansteckung wirksam? Jedenfalls scheint es sich hier um eine Wirkung der psychophysischen Organisation zu handeln. Einsichtig ist es, daß jedem Gefühl eine bestimmte Intensität zukommt, und es ist auch noch zu verstehen, daß das stärkere Gefühl den Willen lenkt. Die faktische Stärke des Gefühls aber kann man nicht mehr verstehen, sondern bloß noch kausal erklären. Es ließe sich vielleicht zeigen, daß jedem Individuum ein Gesamtmaß psychischer Kraft zukommt und daß sich danach die Intensität bestimmt, die jedes einzelne Erlebnis in Anspruch nehmen darf.

So kann die Dauer, die einem Gefühl vernunftgesetzlich zukommt, die „psychischen Kräfte“ eines Individuums übersteigen, es wird dann entweder vor der Zeit erlöschen oder einen „psychischen Kollaps“ herbeiführen. (Man wird im ersten Fall von einer „normalen“, im zweiten Fall von einer „anormalen“ oder pathologischen Veranlagung sprechen. Die „Norm“, von der hier die Rede ist, ist die des biologischen Nutzens, keine vernunftgesetzliche. Nicht das Gefühl, sondern das Erliegen unter ihm ist pathologisch.) Indessen, hier ist nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Es bleibt uns noch die Analyse der Willenserlebnisse zu erledigen. Auch die ihnen verwandten Strebungen müssen wir auf ihre etwaige Bedeutung für die Konstitution der Persönlichkeit untersuchen. Nach *Pfänder* scheint ihnen eine solche Bedeutung zuzukommen.

„Die im Ich entstehenden *Strebungen* und Widerstrebungen — so führt er aus[3] — haben in diesem Ich doch nicht die gleiche Lage. Dieses Ich besitzt nämlich eine eigenartige Struktur: das eigentliche Ichzentrum oder der Ichkern ist umgeben von dem Ichleib. Und die

ENGLISH

a high value less intensely than a lower one and thereby be led astray into realizing the lower instead of the higher. “Led astray”: this implies that rational lawfulness is being violated here. Properly speaking, the stronger feeling belongs to the greater value, and it is this feeling that then sets the will in motion. In fact, however, this is not always so. The smallest accident in our surroundings tends, as has often been remarked, to excite us far more violently than a catastrophe on another continent, even though we do not fail to recognize which event has the greater significance.

Is this because in the one case we lack the intuitive basis for a primordial value-ception, or is emotional contagion at work in the other? In any case, this seems to be an effect of psychophysical organization. It can be seen with insight that a definite intensity belongs to every feeling, and it can still be understood that the stronger feeling steers the will. But the actual strength of a feeling can no longer be understood, only explained causally. It might perhaps be shown that each individual has a total measure of psychic power, and that this determines the intensity each single lived experience may claim.

Thus the duration that belongs to a feeling according to laws of reason may exceed an individual’s “psychic powers.” The feeling will then either die out before its time or bring about a “psychic collapse.” (In the first case one will speak of a “normal” disposition, in the second of an “abnormal” or pathological one. The “norm” in question here is that of biological utility, not a norm of the laws of reason. It is not the feeling that is pathological but succumbing to it.) But this is not the place to go into this question further. The analysis of lived experiences of will still remains for us to carry out. We must also examine the strivings related to them for any significance they may have for the constitution of personality. According to *Pfänder*, they seem to have such significance.[23]

“The *strivings* and counter-strivings that arise in the I,” he explains,[3] “do not after all have the same position in this I. For this I possesses a peculiar structure: the I-center proper, or I-core, is sur-

23 Alexander Pfänder (1870–1941), leading figure of the Munich circle of phenomenologists; Stein cites his “Motive und Motivation” (1911).

GERMAN

Strebungen können nun zwar im Ich, aber außerhalb des Ichzentrums im Ichleib entstehen, also in diesem Sinne als exzentrische Strebungen erlebt werden.“ Die Scheidung von Ichkern und Ichleib scheint unserer Scheidung von zentralen und peripheren personalen Schichten zu entsprechen. Zentrale und exzentrische Strebungen würden demnach aus verschiedenen Schichten hervorbrechen, verschiedene Ichtiefe haben. Diese Beschreibung scheint mir jedoch nicht richtig, der wahre Sinn der berechtigten Unterscheidung von zentralen und exzentrischen Strebungen ein ganz anderer zu sein.

Soviel ich sehe, sind es verschiedene Vollzugsmodalitäten des Strebensaktes. Das zentrale Streben ist ein Streben in der Form des cogito; die exzentrischen Strebungen sind die entsprechenden „Hintergrunderlebnisse“. Es ist damit noch nicht gezeigt, daß dem Streben überhaupt keine Ichtiefe zukommt. Wenn ein gehörtes Geräusch in mir das Streben weckt, mich ihm zuzuwenden, so finde ich in der Tat nicht, daß ich unreflektiert etwas anderes als das reine Ich, auf das der „Zug“ ausgeübt wird, in diesem Streben erlebe oder daß es aus irgendeiner Tiefe emporsteigt.

Dagegen gibt es mitunter erlebte ‚Quellen‘ des Strebens, aus denen es hervorgeht[4]: ein Unbehagen, eine Unzufriedenheit oder dergleichen, und kraft seines Ursprungs aus dieser Quelle kommen dem Streben sekundär Tiefe und konstitutive Bedeutung für die Persönlichkeit (wenn nämlich im Streben erst seine Quelle sichtig wird) zu. Weiterhin erweist sich dann auch die Heftigkeit und die Hartnäckigkeit eines Strebens als abhängig von der Ichtiefe seiner Quelle und somit einer Vernunftgesetzlichkeit zugänglich, während das pure nicht erlebnismäßig aus einem Gefühl entquellende Streben weder vernünftig noch unvernünftig ist. — Im Gegensatz zum Streben ist das Wollen nach Pfänder stets ichzentriert.[5] Wir stimmen dem zu, indem wir es in unsere Auffassung übersetzen: Der Willensentschluß vollzieht sich immer in der Form des „cogito“.

Damit ist, wie wir schon wissen, noch nichts über den Willen als „Sich-erleben“ gesagt. „Soll er ein echter Willensakt sein, so muß — nach *Pfänder* — das eigene Ich nicht bloß gedacht, sondern unmittelbar selbst erfaßt und zum Subjektgegenstand der praktischen Vorsetzungen gemacht werden. Zum Wollen, nicht aber zum Streben, gehört also das unmittelbare Selbstbewußtsein. Der Willensakt ist also ein mit einer bestimmten Willensmeinung erfüllter praktischer

ENGLISH

rounded by the I-body. And strivings can arise within the I but outside the I-center, in the I-body, and so be experienced, in this sense, as eccentric strivings.” The distinction between I-core and I-body seems to correspond to our distinction between central and peripheral personal layers. Central and eccentric strivings would accordingly break forth from different layers and have different I-depth. This description, however, does not seem correct to me. The true sense of the justified distinction between central and eccentric strivings seems to me to be quite different.

As far as I can see, they are different modes in which the act of striving is performed. Central striving is striving in the form of the cogito; eccentric strivings are the corresponding “background experiences.” This does not yet show that striving has no I-depth at all. When a noise I hear awakens in me the striving to turn toward it, I do indeed not find that, unreflectively, I experience in this striving anything other than the pure I on which the “pull” is exerted, or that the striving rises up from any depth.

On the other hand, there are sometimes experienced ‘sources’ of striving from which it issues:[4] a discomfort, a dissatisfaction, or the like. By virtue of its origin in such a source, striving secondarily acquires depth and constitutive significance for the personality (namely, when its source first becomes visible in the striving). Further, the vehemence and persistence of a striving then also prove to depend on the I-depth of its source, and thus to be open to a rational lawfulness. Pure striving, by contrast, which does not well up from a feeling as experienced, is neither reasonable nor unreasonable.—In contrast to striving, willing, according to Pfänder, is always centered in the I.[5] We agree with this, translating it into our own view: the decision of the will is always carried out in the form of the “cogito.”

With this, as we already know, nothing has yet been said about the will as an “experiencing of oneself.” According to *Pfänder*, “if it is to be a genuine act of will, one’s own I must not merely be thought but must itself be grasped immediately and made the subject-object of the practical resolutions. Immediate self-consciousness thus belongs to willing, but not to striving. The act of will is thus a practical act of resolving, filled with a

GERMAN

Vorsetzungsakt, der vom Ichzentrum ausgeht und, bis zum Ich selbst vordringend, dieses selbst zu einem bestimmten künftigen Verhalten bestimmt. Es ist ein Selbstbestimmungsakt, in dem Sinne, daß das Ich sowohl das Subjekt als das Objekt des Aktes ist.“ Auch mit dieser Analyse können wir uns nicht völlig einverstanden erklären. Objekt des Willensaktes ist das Gewollte oder Willensvermeinte.

Eine Selbstbestimmung zu künftigem Verhalten liegt (erlebnismäßig) nur im Wollen eines künftigen Handelns, nicht im schlichten Wollen eines zu realisierenden Verhalts. Das Ich ist also im schlichten Wollen nicht Objekt, dagegen ist es stets auf Subjektsseite erlebt: „Ich“ werde dem Nichtseienden Sein schenken. Dies ist zunächst nur das reine Ich. Indem aber jedes Wollen auf ein Fühlen sich aufbaut, indem ferner mit jedem Wollen jenes Gefühl des „Realisierenkönnens“ verbunden ist — in jedem freien, unzweifelhaften „ich will“ liegt ein „ich kann“; mit einem „ich kann nicht“ verträgt sich nur ein schüchternes „ich möchte schon“; „ich will, aber ich kann nicht“, ist ein nonsense — greift jedes Wollen in doppelter Weise in die personale Struktur ein und enthüllt ihre Tiefen.

— Die Stellung der *theoretischen* Akte bedarf noch einer näheren Prüfung. Sie schienen uns zunächst ganz irrelevant für den Aufbau der Persönlichkeit, gar nicht in ihr verwurzelt, doch sind wir ihnen nun schon mehrfach begegnet und können vermuten, daß sie auf mannigfache Weise hineingezogen werden müssen. Jeder fühlende Akt (und natürlich auch jeder wollende) baut sich auf auf einen theoretischen, ein rein fühlendes Subjekt ist also eine Unmöglichkeit; indessen erscheinen von dieser Seite die theoretischen Akte nur als Bedingungen, nicht als Konstituenzien der Persönlichkeit, und ich glaube auch nicht, daß z. B. den schlichten Wahrnehmungsakten eine höhere Bedeutung zukommt. Anders steht es mit den spezifischen Erkenntnisakten. Erkennen ist selbst ein Wert, und zwar ein je nach seinem Objekt abgestufter Wert.

Der reflektierende Akt, in dem das Erkennen zur Gegebenheit kommt, kann also immer Unterlage eines Wertnehmens werden, und das Erkennen sowie jeder gefühlte Wert wird somit relevant für den Aufbau der Persönlichkeit. Doch nicht nur dem reflektierenden Blick erschließt sich dieser Wertbereich. Nicht nur die gewonnene, sondern (vielleicht noch in weiterem Umfange) die noch nicht realisierte Erkenntnis ist als Wert gefühlt, und dieses Wertfühlen ist die Quelle alles Erkenntnisstrebens, die „Triebfeder“ alles Erkenntniswollens. Ein Objekt bietet sich mir dar, dunkel,

ENGLISH

definite volitional meaning, which proceeds from the I-center and, penetrating to the I itself, determines it to a definite future conduct. It is an act of self-determination, in the sense that the I is both the subject and the object of the act.” We cannot fully agree with this analysis either. The object of the act of will is what is willed, or what is meant in willing.

A self-determination to future conduct lies (as experienced) only in willing a future action, not in simply willing a state of affairs to be realized. In simple willing, therefore, the I is not an object, but it is always experienced on the side of the subject: “I” will give being to what is not. At first this is only the pure I. But every willing is built upon a feeling, and every willing is also bound up with that feeling of “being able to realize.” In every free, undoubting “I will” there lies an “I can”; only a timid “I would like to, though” is compatible with an “I cannot”; “I will, but I cannot” is nonsense. For these reasons every willing reaches into the personal structure in a twofold way and reveals its depths.

—The position of *theoretical* acts still needs closer examination. At first they seemed to us wholly irrelevant to the structure of personality, not rooted in it at all. Yet we have now encountered them several times, and we may suspect that they must be drawn in in many ways. Every feeling act (and of course every act of will as well) is built upon a theoretical act, so a purely feeling subject is an impossibility. From this side, however, theoretical acts appear only as conditions of personality, not as its constituents, and I do not believe either that, for example, simple acts of perception have any higher significance. It is different with specific acts of cognition. Knowing is itself a value, and indeed a value graded according to its object.

The reflecting act in which knowing comes to givenness can therefore always become the basis of a value-ception, and so knowing, like every felt value, becomes relevant for the structure of personality. Yet this domain of value does not open itself only to the reflective glance. Not only knowledge already gained but (perhaps to an even greater extent) knowledge not yet realized is felt as a value. This feeling of value is the source of all striving for knowledge, the “mainspring” of all

GERMAN

verhüllt, unklar. Es steht da als ein zu Enthüllendes, Klärung heischendes. Dies Klären, Enthüllen und sein Resultat, die klare und deutliche Erkenntnis, steht als eindringlich gefühlter Wert vor mir und reißt mich unwiderstehlich in sich hinein.

Es ist ein eigener Wertbereich, der sich hier erschließt, und eine eigene Schicht der Persönlichkeit, die ihm entspricht. Eine sehr tiefe Schicht, die vielfach für die Kernschicht überhaupt gilt, und für einen bestimmten personalen Typ, die spezifisch „wissenschaftlichen Naturen", in der Tat ihr Wesenskern. Aus der Analyse des Erkennens ist aber noch mehr herauszuholen: wir sprachen von Erkenntnisstreben und Erkenntniswollen, der Erkenntnisprozeß selbst ist Handlung, ist Tat. Ich fühle nicht nur den Wert der zu realisierenden Erkenntnis und Freude an der realisierten, sondern ich fühle auch im Realisieren jene Kraft und Macht, wie wir es bei anderm Wollen und Handeln fanden.

2425262728

ENGLISH

will to know. An object presents itself to me, dark, veiled, unclear. It stands there as something to be unveiled, demanding clarification. This clarifying and unveiling, and its result, clear and distinct knowledge, stand before me as a value insistently felt, and draw me irresistibly into themselves.

It is a domain of value of its own that opens up here, and a layer of personality of its own that corresponds to it. It is a very deep layer, often taken for the core layer as such; and for a certain personal type, the specifically "scholarly natures," it is in fact their essential core. But still more can be drawn from the analysis of knowing. We spoke of striving for knowledge and willing to know: the process of knowing is itself action, is deed. I feel not only the value of the knowledge to be realized and joy in the knowledge realized. In realizing it I also feel that power and might which we found in other willing and acting.

## THE PERSON AND THE WORLD OF VALUES

*The person is a unity of meaning correlated with a world of values; types follow from this.*

GERMAN

4.3.3 So haben wir die Konstitution der Persönlichkeit in Umrissen skizziert. Wir finden in ihr eine ganz und gar im Erleben sich aufbauende Sinneinheit, die sich ferner dadurch auszeichnet, daß sie den Vernunftgesetzen untersteht. Wir fanden eine durchgängige Korrelation von Person und Welt, genauer gesprochen Wertewelt. Es genügt für unsere Zwecke, diese Korrelation aufgewiesen zu haben. Es geht daraus hervor, daß eine durchgeführte Lehre von der Person (auf die wir hier natürlich keinen Anspruch erheben) nicht ohne eine vorliegende Wertlehre möglich ist, und daß sie von einer solchen

ENGLISH

We have thus sketched the constitution of the personality in outline. We find in it a unity of meaning that builds itself up entirely in experiencing, and that is further distinguished by being subject to the laws of reason. We found a thoroughgoing correlation of person and world, or more precisely of person and world of values. For our purposes it is enough to have shown this correlation. It follows that a fully worked-out theory of the person (to which, of course, we lay no claim here) is not possible without a prior theory of value, and that

24

[1] Zur Rangordnung der Werte vgl. Scheler „Der Formalismus in der Ethik usw." S. 488 ff.

[1] On the order of rank of values, see Scheler, "Der Formalismus in der Ethik usw.," pp. 488 ff.

25

[2] Über das Verhältnis von Höhe und Dauer der Werte vgl. *Scheler* a. a. O. S. 492 ff.

[2] On the relation between the height and the duration of values, see *Scheler*, op. cit., pp. 492 ff.

26

[3] Motiv und Motivation S. 169.

[3] Motiv und Motivation, p. 169.

27

[4] Pfänder a. a. O. S. 168.

[4] Pfänder, op. cit., p. 168.

28

[5] Pfänder a. a. O. S. 174.

[5] Pfänder, op. cit., p. 174.

GERMAN

Wertlehre aus gewonnen werden kann. Dem vollen Stufenreich der Werte würde die alle Werte ihrer Rangordnung gemäß und adäquat fühlende Idealperson entsprechen.

Der Fortfall gewisser Wertbereiche oder Abänderungen der Rangordnung der Werte, ferner die Unterschiede in der Intensität des Werterlebens und in der Bevorzugung einer der möglichen Formen des Ausdrucks (leiblicher Ausdruck, Wollen und Handeln usw.) würden andere personale Typen ergeben. Eine ausgeführte Typenlehre wäre vielleicht jenes ontologische Fundament der Geisteswissenschaften, dem Diltheys Bemühungen galten.

ENGLISH

it can be obtained from such a theory of value. To the full hierarchy of values there would correspond the ideal person, who feels all values adequately and in accordance with their order of rank.

The absence of certain domains of value, or alterations in the order of rank of values, as well as differences in the intensity of the experiencing of values and in the preference for one of the possible forms of expression (bodily expression, willing and acting, etc.), would yield other personal types. A worked-out theory of types would perhaps be that ontological foundation of the sciences of spirit to which Dilthey's efforts were devoted.

## § 4. THE GIVENNESS OF THE FOREIGN PERSON

*The foreign person is constituted in spiritual acts experienced empathically.*

GERMAN

4.4.1 Wir haben jetzt noch festzustellen, wie sich die Konstitution der fremden von der der eigenen Person abhebt, und außerdem, wie sich die Person von dem psychophysischen Individuum unterscheidet, mit dessen Konstitution wir uns früher beschäftigten. Die erste Aufgabe scheint nach allen vorangegangenen Untersuchungen keine großen Schwierigkeiten mehr zu bereiten. Wie in den eigenen originären geistigen Akten die eigene, so konstituiert sich in den einfühlend erlebten Akten die fremde Person. Jede Handlung eines andern erlebe ich als hervorgehend aus einem Wollen und dies wiederum aus einem Fühlen; damit ist mir zugleich eine Schicht seiner Person und ein Bereich prinzipiell für ihn erfahrbarer Werte gegeben, der wiederum die Erwartung künftiger möglicher Willensakte und Handlungen sinnvoll motiviert.

Eine einzige Handlung und ebenso ein einziger leiblicher Ausdruck — ein Blick oder ein Lächeln — kann mir somit einen Einblick in den Kern der Person gewähren. Weitere sich erhebende Fragen werden sich beantworten lassen, wenn wir das Verhältnis von ‚Seele' und ‚Person' erörtert haben.

ENGLISH

We have still to establish how the constitution of the foreign person stands out from that of one's own person, and also how the person differs from the psychophysical individual whose constitution we dealt with earlier. After all the preceding investigations, the first task no longer seems to present any great difficulty. As one's own person is constituted in one's own primordial spiritual acts, so the foreign person is constituted in acts experienced empathically. I experience every action of another as issuing from a willing, and this in turn from a feeling. With this I am given at the same time a layer of his person and a domain of values that are in principle experienceable for him; and this domain in turn meaningfully motivates the expectation of possible future acts of will and actions.

A single action, then, and likewise a single bodily expression—a glance or a smile—can give me an insight into the core of the person. Further questions that arise can be answered once we have discussed the relation between 'soul' and 'person.'

## § 5. SOUL AND PERSON

*Personal properties form an unchangeable core that unfolds, or fails to, under natural influences.*

GERMAN

4.5.1

ENGLISH

GERMAN

Beharrliche Eigenschaften sind uns an beiden entgegengetreten, aber die seelischen Qualitäten konstituieren sich für die innere Wahrnehmung und für die Einfühlung, insofern sie die Erlebnisse zum Objekt machen, die personalen enthüllen sich im ursprünglichen Erleben bzw. im einfühlenden Hineinversetzen, wenn es auch — wie bei den betreffenden Erlebnissen selbst — noch einer besonderen Blickwendung bedarf, um aus dem „Innewerden" ein Erfassen zu machen. Es gibt Beschaffenheiten (oder „Dispositionen"), die prinzipiell nur wahrnehmbar, nicht erlebbar sind: so das Gedächtnis, das sich für den erfassenden Blick in meinen Erinnerungen bekundet. Diese sind also in spezifischem Sinne seelische. Natürlich werden auch die personalen Eigenschaften — die Güte, die Opferwilligkeit, die Tatkraft, die ich in meinen Handlungen erlebe — zu seelischen, wenn sie an einem psychophysischen Individuum wahrgenommen werden.

Aber sie sind auch als Eigenschaften eines rein geistigen Subjekts denkbar und behalten ihr Eigenwesen auch im Zusammenhang der psychophysischen Organisation bei. Ihre Sonderstellung offenbart sich darin, daß sie außerhalb des Kausalzusammenhangs stehen. Wir fanden die Seele, ihre Erlebnisse und alle ihre Beschaffenheiten abhängig von allerhand Umständen, beeinflußbar durcheinander sowie durch die Zustände und die Beschaffenheit des Leibes, schließlich eingegliedert in den ganzen Zusammenhang der physischen und psychischen Wirklichkeit. Unter der ständigen Einwirkung solcher Einflüsse entwickelt sich das Individuum mit allen seinen Beschaffenheiten. Dieser Mensch ist so beschaffen, weil er den und den Einflüssen ausgesetzt war; unter anderen Umständen hätte er sich anders entwickelt, seine ‚Natur' hat etwas empirisch Zufälliges, man kann sie sich mannigfach abgewandelt denken.

Aber diese Variabilität ist keine unbegrenzte, wir stoßen dabei auf Schranken. Nicht nur, daß die kategoriale Struktur der Seele als Seele erhalten bleiben muß, auch innerhalb ihrer individuellen Gestalt treffen wir auf einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur. Ich kann mir Caesar statt in Rom in einem Dorf und kann ihn mir ins zwanzigste Jahrhundert versetzt denken; sicherlich würde seine historisch feststehende Individualität dann manche Änderungen erfahren, aber ebenso sicher wird er Caesar bleiben. Die personale Struktur grenzt einen Bereich von

ENGLISH

We have encountered enduring properties in both. But the qualities of the soul are constituted for inner perception and for empathy insofar as these make lived experiences into objects, whereas the personal qualities disclose themselves in original experiencing or in empathically putting oneself into another's place—even if, as with the lived experiences in question themselves, a special turn of regard is still needed to make a mere "becoming aware" into a grasping. There are characteristics (or "dispositions") that in principle can only be perceived, not lived through: memory, for instance, which manifests itself to the grasping regard in my memories. These, then, belong to the soul in a specific sense. Naturally the personal properties too—the goodness, the readiness for sacrifice, the energy that I experience in my actions—become properties of the soul when they are perceived in a psychophysical individual.

But they are also conceivable as properties of a purely spiritual subject, and they retain their own essence even within the context of the psychophysical organization. Their special position shows itself in the fact that they stand outside the causal nexus. We found the soul, its lived experiences and all its characteristics to be dependent on all sorts of circumstances, open to influence by one another as well as by the states and the constitution of the living body, and finally integrated into the whole nexus of physical and psychic reality. Under the constant action of such influences the individual develops with all its characteristics. This human being is constituted as he is because he was exposed to such and such influences; under other circumstances he would have developed differently. His 'nature' has something empirically contingent about it; one can think of it as modified in many ways.

But this variability is not unlimited; here we come up against limits. Not only must the categorial structure of the soul as soul be preserved; within its individual form, too, we meet an unchangeable core: the personal structure. I can imagine Caesar in a village instead of in Rome, and I can imagine him transposed into the twentieth century. His historically established individuality would certainly undergo many changes then, but just as certainly he will remain Caesar. The personal structure marks off a range of possible variations with-

GERMAN

Variationsmöglichkeiten ab, innerhalb dessen sich ihre reale Ausprägung „je nach den Umständen“ entwickeln kann. Fähigkeiten der Seele — so sagten wir früher — können durch den Gebrauch ausgebildet und andrerseits abgestumpft werden.

Ich kann durch Übung dazu „erzogen“ werden, Kunstwerke zu genießen, und andrerseits kann mir der Genuß durch häufige Wiederholung verleidet werden. Aber nur kraft meiner psychophysischen Organisation unterliege ich der „Macht der Gewohnheit“. Ein reingeistiges Subjekt fühlt einen Wert und erlebt darin die korrelative Schicht seines Wesens. Dies Gefühl kann weder tiefer noch weniger tief werden. Ein Wert, der ihr verschlossen ist, bleibt es auch, ein Wert, den sie fühlt, geht ihr nicht verloren. Und auch ein psychophysisches Individuum kann nie durch Gewöhnung zu einem Wert geführt werden, für den ihm die korrelative personale Schicht fehlt. Die Schichten der Person können sich nicht ‚entwickeln‘ oder „zurückbilden“, sondern nur im Laufe der psychischen Entwicklung zur Enthüllung kommen oder nicht. Das gilt für „intersubjektive“ wie für „intrasubjektive“ Kausalität.

Die Person als solche unterliegt nicht der Gefühlsansteckung, diese dient vielmehr dazu, den wahren Persönlichkeitsgehalt zu verschleiern. Die Lebensverhältnisse, in denen ein Individuum aufwächst, können in ihm einen Abscheu gegen gewisse Handlungen erzeugen (autoritative moralische Erziehung!), der keiner ursprünglichen personalen Eigenschaft entspricht und durch andere ‚Einflüsse‘ beseitigt werden kann. Der in moralischen Grundsätzen Erzogene und nach ihnen Handelnde wird, wenn er seine Blicke „in sich“ kehrt, mit Wohlgefallen einen „tugendhaften“ Menschen wahrnehmen. Bis er eines Tages in einer tief aus seinem Innern hervorbrechenden Handlung sich als einen ganz anders Gearteten *erlebt*, als er bisher zu sein glaubte.

Von einer *Entwicklung* der Person unter dem Einfluß der Lebensverhältnisse (von einer „Bedeutung des Milieus für den Charakter“, wie sie auch Dilthey annimmt[1]) kann man nur insofern sprechen, als die reale Umwelt Objekt ihres Werterlebens ist und bestimmt, welche Schichten zur Enthüllung kommen und welche möglichen Handlungen wirklich werden. So kann die psychophysische empirische Person eine mehr oder weniger vollkommene Realisation der geistigen sein. Es ist denkbar, daß das Leben eines Menschen ein vollkommener Entfaltungsprozeß seiner Persönlichkeit

ENGLISH

in which its real expression can develop “according to circumstances.” Capacities of the soul—so we said earlier—can be developed through use and, on the other hand, blunted.

Through practice I can be “educated” to enjoy works of art, and on the other hand frequent repetition can spoil that enjoyment for me. But it is only by virtue of my psychophysical organization that I am subject to the “power of habit.” A purely spiritual subject feels a value and in doing so experiences the corresponding layer of its essence. This feeling can become neither deeper nor less deep. A value that is closed to it remains so; a value that it feels is not lost to it. And a psychophysical individual, too, can never be led by habituation to a value for which it lacks the corresponding personal layer. The layers of the person cannot ‘develop’ or “regress”; they can only come to be disclosed, or not, in the course of psychic development. This holds for “intersubjective” as well as for “intrasubjective” causality.

The person as such is not subject to emotional contagion; rather, contagion serves to veil the true content of the personality. The circumstances of life in which an individual grows up can produce in him an aversion to certain actions (authoritarian moral education!) that corresponds to no original personal property and can be removed by other ‘influences.’ Someone who has been brought up on moral principles and acts in accordance with them will, when he turns his gaze “into himself,” perceive with satisfaction a “virtuous” human being. Until one day, in an action that breaks forth from deep within him, he *experiences* himself as someone of an entirely different kind than he had believed himself to be until then.

One can speak of a *development* of the person under the influence of the circumstances of life (of a “significance of milieu for character,” which Dilthey too assumes[1]) only insofar as the real environment is the object of the person’s experiencing of values and determines which layers come to be disclosed and which possible actions become actual. Thus the psychophysical empirical person can be a more or less perfect realization of the spiritual person. It is conceivable that a human being’s life is a perfect process of the unfolding of his personality; but it is also possible that psycho-

GERMAN

ist; es ist aber auch möglich, daß die psychophysische Entwicklung eine volle Entfaltung

nicht zuläßt, und zwar auf verschiedene Weise: wer im Kindesalter stirbt oder einer Paralyse verfällt, der kann „sich“ nicht voll entfalten, eine empirische Zufälligkeit — die Schwäche des Organismus — macht den Sinn des Lebens (wenn wir ihn in jener Entfaltung der Person sehen) zunichte, wie andrerseits ein kräftiger Organismus das Leben weiter erhält, wenn sich sein Sinn bereits erfüllt, die Person sich voll entfaltet hat. Die Unvollständigkeit gleicht hier dem fragmentarischen Charakter eines Kunstwerks, von dem ein Teil fertig ausgearbeitet, von dem übrigen nur das Rohmaterial erhalten ist; doch auch bei dauerhaftem Organismus ist eine mangelhafte Entfaltung möglich; wer niemals einer liebens- oder hassenswerten Person begegnet, der mag die Tiefen, in denen Liebe und Haß wurzelt, nie erleben.

Wer nie ein Kunstwerk gesehen, wer nie aus den Mauern der Großstadt herausgekommen ist, dem bleiben Natur- und Kunstgenuß und seine Empfänglichkeit dafür vielleicht für immer verschlossen. Die solchermaßen „unvollendete“ Person gleicht einer unausgeführten Skizze. Schließlich ist es auch denkbar, daß es zu gar keiner Entfaltung der Persönlichkeit kommt. Wer nicht selbst Werte fühlt, sondern alle Gefühle nur durch Ansteckung von anderen erwirbt, der kann ‚sich‘ nicht erleben, keine Persönlichkeit, sondern höchstens ein Trugbild einer solchen werden. Nur im letzten Fall können wir sagen, es sei keine geistige Person vorhanden. In allen anderen Fällen dürfen wir die Nicht-Entfaltung der Person nicht mit Nicht-Existenz gleich setzen; die geistige Person existiert vielmehr, auch wenn sie nicht entfaltet ist.

Wir können das psychophysische *Individuum* als Realisation der geistigen Person „empirische Person“ nennen. Als „Natur“ untersteht sie Kausal-, als „Geist“ Sinngesetzen. Auch jener sinnvolle Zusammenhang der seelischen Eigenschaften, von denen wir früher sprachen, vermöge dessen das Erfassen der einen den Fortgang zur anderen vernünftig motiviert, kommt ihnen nur als personalen zu. Feinste Empfänglichkeit für ethische Werte und ein Wille, der sie völlig unberücksichtigt läßt und sich nur von sinnlichen Triebfedern leiten läßt, stimmen nicht zusammen in der Einheit eines Sinnes, sind unverständlich. Und so heißt auch eine Handlung verstehen, nicht bloß sie als einzelnes Erlebnis einfühlend vollziehen, sondern sie als aus der

ENGLISH

physical development does not permit a full unfolding—

and that in various ways. Someone who dies in childhood or falls victim to paralysis cannot fully unfold “himself.” An empirical contingency—the weakness of the organism—destroys the meaning of life (if we see that meaning in the unfolding of the person), just as, on the other hand, a strong organism keeps life going when its meaning has already been fulfilled and the person has fully unfolded. The incompleteness here resembles the fragmentary character of a work of art of which one part has been fully worked out while of the rest only the raw material has survived. But even with a durable organism a deficient unfolding is possible: someone who never meets a person worthy of love or of hatred may never experience the depths in which love and hatred are rooted.

For someone who has never seen a work of art, who has never got beyond the walls of the big city, the enjoyment of nature and of art, and his receptivity to it, may remain closed forever. A person “unfinished” in this way resembles a sketch never carried out. Finally, it is also conceivable that the personality does not unfold at all. Someone who does not himself feel values, but acquires all his feelings only by contagion from others, cannot experience ‘himself’; he cannot become a personality, but at most a semblance of one. Only in this last case can we say that no spiritual person is present. In all the other cases we must not equate the non-unfolding of the person with non-existence; rather, the spiritual person exists even when it is not unfolded.

We can call the psychophysical *individual*, as the realization of the spiritual person, the “empirical person.” As “nature” it is subject to causal laws, as “spirit” to laws of meaning. That meaningful connection among the properties of the soul of which we spoke earlier—by virtue of which grasping one of them rationally motivates the passage to another—likewise belongs to them only as personal properties. The finest receptivity to ethical values and a will that leaves them wholly out of account and lets itself be guided only by sensual drives do not fit together in the unity of a meaning; they are unintelligible. And so to understand an action means, too, not merely to carry it out empathically as a single lived experience, but to experience

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| Gesamtstruktur der Person sinnvoll hervorgehend erleben.[2] | it as issuing meaningfully from the overall structure of the person.[2] |

29 31

## § 6. THE EXISTENCE OF SPIRIT

*History must understand spirit and establish what of it has become real.*

| GERMAN | ENGLISH |
|---|---|
| 4.6.1 Simmel hat gesagt, daß die Verständlichkeit der Charaktere ihre Objektivität verbürge, daß sie die „historische Wahrheit“ ausmache. Diese Wahrheit unterschiede sich freilich nicht von der poetischen. Auch ein Geschöpf der freien Einbildungskraft kann eine verständliche Person sein. Die historischen Objekte müssen außerdem Realität haben. Irgendein Anhaltspunkt muß da, ein Zug des historischen Charakters mir gegeben sein, um den Sinnzusammenhang, den er mir erschließt, als historisches Faktum zu erweisen. Bin ich aber, auf welche Weise immer, seiner habhaft geworden, so habe ich ein Existierendes, kein bloßes Phantasieprodukt. Im einfühlenden Verstehen des fremden geistigen Individuums habe ich auch die Möglichkeit, mir sein Verhalten unter gewissen Umständen, das nicht bezeugt ist, zur Gegebenheit zu bringen. Solches Handeln ist durch die Struktur seiner Person, deren ich gewiß bin, gefordert. | Simmel has said that the intelligibility of characters guarantees their objectivity, that it constitutes “historical truth.” This truth, to be sure, would not differ from poetic truth. A creature of free imagination can also be an intelligible person. Historical objects must in addition have reality. Some point of contact must be there; some trait of the historical character must be given to me, in order to establish the meaningful connection it opens up to me as a historical fact. But once I have got hold of such a trait, in whatever way, I have something that exists, not a mere product of phantasy. In empathically understanding the foreign spiritual individual I also have the possibility of bringing to givenness his conduct under certain circumstances, conduct that is not attested. Such action is required by the structure of his person, of which I am certain.[32] |
| Wenn er tatsächlich anders handelte, so haben störende Einflüsse der psychophysischen Organisation ein freies Ausleben seiner Person gehindert. Daß aber solche störende Einflüsse möglich sind, nimmt jener Feststellung den Charakter einer Aussage über empirisches Dasein, und als Tatsachenfeststellung darf ich sie nicht ausgeben. Aber die bloße Tatsachenfeststellung allein ist noch viel weniger ‚historisch wahr‘. Die genaueste Feststellung alles dessen, was Friedrich der Große vom Tage seiner Geburt bis zu | If he in fact acted otherwise, then disruptive influences of the psychophysical organization prevented his person from living itself out freely. But the very possibility of such disruptive influences deprives that determination of the character of a statement about empirical existence, and I may not pass it off as a statement of fact. Yet a mere statement of facts on its own is still far less ‘historically true.’ The most exact record of everything Frederick the Great did from the day of his birth to |

29

[1] Beiträge zum Studium der Individualität S. 327.

[1] Beiträge zum Studium der Individualität, p. 327.

31

[2] Auf die „Notwendigkeit“, die dem Nacherleben zukomme *macht* auch Meyer (Stilgesetz der Poetik S. 29 f.) aufmerksam, *ohne* aber Sinn- und Kausalgesetzlichkeit auseinander zu halten.

[2] Meyer too (Stilgesetz der Poetik, p. 29 f.) draws attention to the “necessity” that belongs to re-experiencing, *without*, however, keeping lawfulness of meaning and causal lawfulness apart.[30]

30 Richard M. Meyer (1860–1914), German literary historian; *Das Stilgesetz der Poetik* (The Law of Style in Poetics, 1901).

32 Georg Simmel (1858–1918), German philosopher and sociologist, who wrote on the philosophy of history.

GERMAN

seinem letzten Atemzuge getan hat, gibt uns nicht einen Funken von dem Geist, der in die Geschicke Europas umgestaltend eingriff, während der verstehende Blick sich seiner in einer hingeworfenen Bemerkung, in einem kurzen Brief bemächtigt.

Die bloße Aneinanderreihung der Tatsachen macht aus sinnvollem Geschehen ein blindes kausal geregeltes, vernachlässigt die Welt des Geistes, die nicht minder real und nicht minder erkennbar ist als die natürliche Welt. Weil der Mensch beiden Reichen angehört, muß die Geschichte der Menschheit beides berücksichtigen. Sie soll die Gestaltungen des Geistes und das geistige Leben verstehen und feststellen, was davon Realität geworden ist. Und sie kann die Naturwissenschaft zu Hilfe rufen, um zu erklären, was nicht und was anders geworden ist, als die Gesetze des Geistes verlangten.[1]

ENGLISH

his last breath does not give us a spark of the spirit that intervened to reshape the destinies of Europe —whereas the understanding gaze takes hold of that spirit in a casual remark, in a short letter.[33]

The mere stringing together of facts turns meaningful happening into blind, causally regulated happening, and neglects the world of spirit, which is no less real and no less knowable than the natural world. Because human beings belong to both realms, the history of humanity must take both into account. It is to understand the formations of spirit and spiritual life, and to establish what of them has become reality. And it can call on natural science to help explain what has not come to be, or has come to be otherwise, than the laws of spirit demanded.[1]

35

## § 7. DILTHEY. A) THE BEING AND VALUE OF THE PERSON

*Stein accepts Dilthey's union of fact and norm but separates rational lawfulness from value.*

GERMAN

4.7.1 Wir haben schon früher betont, wie nahe unsere Auffassung der Diltheys steht, obwohl er die prinzipielle Scheidung von Natur und Geist nicht vollzogen hat. Auch er erkennt die Vernunftgesetzlichkeit des geistigen Lebens. Er drückt es so aus, daß in den Geisteswissenschaften Sein und Sollen, Tatsache und Norm untrennbar verknüpft seien[1], die Lebenszusammenhänge seien Werteinheiten, die den Maßstab ihrer Beurteilung in sich führen. Zwischen Vernunftgesetzlichkeit und Wert ist aber noch zu scheiden. Die geistigen Akte verbinden sich erlebnismäßig in Zusammenhängen von bestimmter allgemeiner Form. Diese Formen kann man sich in reflektiver Einstellung zur Gegebenheit bringen und in theoretischen Sätzen aussprechen, die sich auch in

ENGLISH

We have already stressed how close our view is to Dilthey's, although he did not carry out the fundamental separation of nature and spirit. He too recognizes the rational lawfulness of spiritual life. He puts it by saying that in the sciences of spirit being and ought, fact and norm, are inseparably bound up,[1] and that the connections of life are unities of value that carry within themselves the standard by which they are to be judged. But a distinction must still be drawn between rational lawfulness and value. Spiritual acts combine, as they are lived, into connections of a definite general form. These forms can be brought to givenness in a reflective attitude and expressed in theoretical

33 Frederick II of Prussia (1712–1786), king from 1740.

35

[1] Ähnlich wie wir es hier zu zeigen suchten, hat E. v. Hartmann in seiner Ästhetik das Verhältnis von psychophysischem und geistigem Individuum charakterisiert (II, S. 190 ff., 200 ff.). Jedes Individuum ist ihm eine empirische Realisation einer „Individualidee".

[1] E. v. Hartmann, in his Aesthetics, characterized the relation between the psychophysical and the spiritual individual in a way similar to what we have tried to show here (II, pp. 190 ff., 200 ff.). For him every individual is an empirical realization of an "individual idea."[34]

34 Eduard von Hartmann (1842–1906), German philosopher, author of *The Philosophy of the Unconscious* and a two-volume *Ästhetik* (1886–87).

GERMAN

äquivalente Sollensätze umwenden lassen. Dank dieser formalen Gesetzlichkeit unterstehen die geistigen Akte der Beurteilung als „richtig“ und „falsch“.

Die erlebte Einheit einer Handlung besteht z. B. darin, daß ein Wertnehmen einen Willensakt motiviert, der sich — sobald die Realisierungsmöglichkeit gegeben ist — in die Praxis umsetzt. In einem theoretischen Satz formuliert, ergibt das das allgemeine Vernunftgesetz: wer einen Wert fühlt und ihn realisieren kann, der tut es. Normativ gewendet: fühlst du einen Wert, und kannst du ihn realisieren, so tue es.[2] Jede Handlung, die diesem Gesetz entspricht, ist vernünftig oder richtig. Damit ist aber über den materialen Wert der Handlung noch nichts festgestellt. Es sind nur die formalen Bedingungen einer wertvollen Handlung erfüllt. Welcher materiale Wert ihr zukommt, darüber besagen die Vernunftgesetze nichts.

So sind auch die verständlichen Erlebnisstrukturen Objekte einer möglichen Bewertung, aber nicht im einfühlenden Erfassen schon als Wertobjekte konstituiert (abgesehen von jener besonderen Klasse unreflektierter Eigenwerterlebnisse, auf die wir aufmerksam machten).[3]

ENGLISH

propositions, which can also be turned into equivalent propositions of ought. Thanks to this formal lawfulness, spiritual acts are subject to being judged “correct” or “incorrect.”

The lived unity of an action consists, for example, in a value-ception motivating an act of will which —as soon as the possibility of realizing it is given— translates itself into practice. Formulated as a theoretical proposition, this yields the general law of reason: whoever feels a value and can realize it, does so. Turned normatively: if you feel a value and can realize it, then do so.[2] Every action that conforms to this law is rational, or correct. But this establishes nothing as yet about the material value of the action. Only the formal conditions of a valuable action are fulfilled. What material value belongs to it, the laws of reason do not say.

In the same way, the intelligible structures of lived experience are objects of a possible evaluation, but they are not already constituted as objects of value in empathic grasping (apart from that special class of unreflected experiences of one’s own value to which we drew attention).[3]

363738

## B) PERSONAL TYPES AND THE CONDITIONS OF EMPATHY WITH PERSONS

*My own structure limits what I can fulfill in empathy, but not what I can understand.*

GERMAN

4.7.2 *Personen.*

4.7.3 Dilthey sieht ferner, wie wir sahen, in den Persönlichkeiten Erlebnisstrukturen von typischer Beschaffenheit. Auch darin stimmen wir mit ihm überein. Dank der Korrelation von Werten, Werterleben und Schichten der Person lassen sich von einer universellen Werterkenntnis aus alle möglichen Typen von Personen a priori konstruieren, als deren Realisationen die empirischen Personen erscheinen. Andrerseits bedeutet jedes einfühlende Erfassen einer Persönlichkeit Gewinnung eines solchen Typs.[1] Nun sind wir bei

ENGLISH

*Persons.*

Dilthey further sees, as we saw, structures of lived experience of a typical character in personalities. Here too we agree with him. Thanks to the correlation of values, experiencing of values, and layers of the person, all possible types of persons can be constructed a priori from a universal knowledge of values, and empirical persons appear as realizations of these types. On the other hand, every empathic grasping of a personality means gaining

36

[1] Beiträge zum Studium der Individualität S.300.

[1] Beiträge zum Studium der Individualität, p. 300.

37

[2] Auf die entsprechende ontische Gesetzlichkeit, der die Korrelate jener Akte, die Wert- und Sollensverhalte unterliegen (was wert ist, das soll sein), brauchen wir hier nicht einzugehen.

[2] We need not go into the corresponding ontic lawfulness to which the correlates of those acts—states of affairs of value and of ought—are subject (what is of value ought to be).

38

[3] S. oben S. 115f.

[3] See above, p. 115 f.

GERMAN

Dilthey und andern der Auffassung begegnet, daß das Verständnis fremder Individualität gebunden sei an die eigne, daß unsere *Erlebnisstruktur* den Bereich des für uns Verständlichen abgrenze.

Es ist auf höherer Stufe die Wiederholung dessen, was wir bei der Konstitution des psychophysischen Individuums als mögliche Einfühlungstäuschung, aber nicht zum Wesen der Einfühlung gehörig aufgewiesen haben: daß die individuelle Beschaffenheit zur Grundlage der Erfahrung anderer Individuen gemacht werde. Dort konnten wir nun allerdings geltend machen, daß anstatt der individuellen die typische Beschaffenheit Grundlage des „Analogisierens" sei. Wie helfen wir uns hier, wo jede einzelne Person selbst schon Typus ist? Nun, es gibt im Reiche des Geistes wie in dem der Natur Typen von verschiedener Allgemeinheitsstufe. Dort grenzte der allgemeinste Typ „lebender Organismus" den Bereich der Einfühlungsmöglichkeiten ab; je tiefer wir hinabstiegen, desto größer wurde die Zahl der typisch gemeinsamen Phänomene.

*Nicht* viel anders steht es hier; die individuelle Erlebnisstruktur ist „eidetische Singularität", niederste Differenz übergeordneter allgemeiner Typen: Lebensalter, Geschlecht, Beruf, Stand, Volk, Zeitalter sind derartige allgemeine Erlebnisstrukturen, denen sich die individuelle unterordnet. So repräsentiert uns der Gretchentypus u. a. den Typ des deutschen Bürgermädchens aus dem 16. Jahrhundert, d. h. der individuelle Typ ist konstituiert durch seine „Teilhabe" an allgemeineren. Und der oberste Typ, durch den der Bereich des Verständlichen abgegrenzt wird, ist der der geistigen Person oder des werterlebenden Subjekts überhaupt. Jedes Subjekt, an dem ich einfühlend ein Wertnehmen erfasse, betrachte ich als eine Person, deren Erlebnisse sich zu einem verständlichen Sinnganzen zusammenschließen. Wieviel ich mir von seiner Erlebnisstruktur zu *erfüllender* Anschauung bringen kann, das hängt von meiner eignen ab.

Prinzipiell erfüllbar ist alles fremde Erleben, das sich aus meiner eignen Personalstruktur herleiten ließe, auch soweit sie noch nicht zur realen Entfaltung gelangt ist. Einfühlend kann ich Werte erleben und korrelative Schichten meiner Person entdecken, für deren Enthüllung mein originäres Erleben noch keine

ENGLISH

such a type.[1] Now, in Dilthey and others we encountered the view that the understanding of foreign individuality is bound to one's own, that our *structure of lived experience* marks off the domain of what is intelligible to us.

This is, at a higher level, a repetition of what we showed, in connection with the constitution of the psychophysical individual, to be a possible deception of empathy but not something belonging to the essence of empathy: that one's individual constitution is made the basis for experiencing other individuals. There, to be sure, we could argue that it is the typical rather than the individual constitution that is the basis of "analogizing." How are we to manage here, where each individual person is itself already a type? Well, in the realm of spirit, as in that of nature, there are types of different levels of generality. There the most general type, "living organism," marked off the range of possibilities of empathy; the further down we went, the greater became the number of phenomena shared by type.

Things are *not* much different here. The individual structure of lived experience is an "eidetic singularity," the lowest difference of superordinate general types: age, sex, occupation, social rank, nation, epoch are general structures of lived experience of this kind, under which the individual one falls. Thus the Gretchen type represents for us, among other things, the type of the German middle-class girl of the sixteenth century; that is, the individual type is constituted by its "participation" in more general ones. And the highest type, which marks off the domain of the intelligible, is that of the spiritual person, or of the value-experiencing subject in general. Every subject in which I empathically grasp a value-ception I regard as a person whose lived experiences join together into an intelligible whole of meaning. How much of its structure of lived experience I can bring to *fulfilling* intuition depends on my own.[39]

In principle, all foreign experiencing that could be derived from my own personal structure can be fulfilled, even where that structure has not yet come to real unfolding. Empathically I can experience values and discover corresponding layers of my person that my primordial experiencing has

39 Gretchen: the young woman seduced by Faust in Goethe's *Faust*, Part One.

GERMAN

Gelegenheit geboten hat. Wer selbst nie einer Gefahr ins Auge geblickt hat, kann sich doch in einfühlender Vergegenwärtigung der Situation eines andern als tapfer oder feige erleben. Was dagegen meiner eignen Erlebnisstruktur widerstreitet, das kann ich mir nicht zur Erfüllung bringen, ich kann es aber noch in der Weise der Leervorstellung gegeben haben. Ich kann selbst ungläubig sein und doch verstehen, daß ein anderer alles, was er an irdischen Gütern besitzt, seinem Glauben opfert.

Ich sehe, daß er so handelt und fühle ihm als Motiv seines Handelns ein Wertnehmen ein, dessen Korrelat mir nicht zugänglich ist, und schreibe ihm eine personale Schicht zu, die ich selbst nicht besitze. So gewinne ich einfühlend den Typ des „homo religiosus", der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird. Wenn andre wiederum ihr Leben ganz auf den Erwerb materieller Güter einstellen, die ich gering achte, und alles andre dahinter zurücktreten lassen, so sehe ich, daß ihnen höhere Wertbereiche verschlossen sind, in die ich Einblicke habe, und ich verstehe auch sie, obwohl sie einem andern Typ angehören.

Wir sehen jetzt, mit welchem Recht Dilthey sagen kann: „das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch": nur wer sich selbst als Person, als sinnvolles Ganzes erlebt, kann andre Personen verstehen. Und wir verstehen ebensogut, warum Ranke sein Selbst „auslöschen" möchte, um die Dinge zu sehen, „wie sie gewesen sind". Das ‚Selbst' ist die individuelle Erlebnisstruktur; in ihr erkennt der große Meister des Verstehens die Täuschungsquelle, von der uns Gefahr droht. Wenn wir sie als Maßstab nehmen, dann sperren wir uns ein ins Gefängnis unserer Eigenart; die andern werden uns zu Rätseln oder, was noch schlimmer ist, wir modeln sie um nach unserem Bilde und fälschen so die historische Wahrheit.[2]

ENGLISH

not yet given occasion to disclose. Someone who has never himself looked danger in the eye can nevertheless, in empathically presentifying another's situation, experience himself as brave or cowardly. What conflicts with my own structure of lived experience, on the other hand, I cannot bring to fulfillment; but I can still have it given in the manner of an empty representation. I can myself be an unbeliever and still understand that another sacrifices to his faith everything he possesses in earthly goods.

I see that he acts in this way and, empathizing, I ascribe to him as the motive of his action a valueception whose correlate is not accessible to me, and I attribute to him a personal layer that I do not myself possess. In this way I empathically gain the type of the "homo religiosus" [religious human being], which is foreign to my essence, and I understand it, even though what newly confronts me there will always remain unfulfilled. When others, again, gear their whole lives to acquiring material goods that I think little of, and let everything else take second place, I see that higher domains of value into which I have insight are closed to them; and I understand them too, although they belong to a different type.

We now see with what right Dilthey can say: "the faculty of apprehension at work in the sciences of spirit is the whole human being." Only someone who experiences himself as a person, as a meaningful whole, can understand other persons. And we understand just as well why Ranke wished to "extinguish" his self in order to see things "as they were." The 'self' is the individual structure of lived experience; in it the great master of understanding recognizes the source of deception from which danger threatens us. If we take it as our standard, we lock ourselves into the prison of our own particularity: others become riddles to us, or, what is worse still, we remodel them after our own image and so falsify historical truth.[2]

41 Two essays by Dilthey: "The Poet's Imagination" (1887) and the earlier "On the Imagination of Poets" (1878).

GERMAN ENGLISH

4042

## § 8. THE SIGNIFICANCE OF EMPATHY FOR THE CONSTITUTION OF ONE'S OWN PERSON

*Empathy with others unfolds what slumbers in us and shows us our own worth and lack.*

GERMAN ENGLISH

4.8.1 Aus dem Gesagten geht auch hervor, welche Bedeutung die Erkenntnis der fremden Persönlichkeit für unsre „Selbsterkenntnis" hat. Sie lehrt uns nicht nur, wie wir früher sahen, uns selbst zum Objekt zu machen, sondern bringt als Einfühlung in „verwandte Naturen", d. h. Personen unsres Typs, zur Entfaltung, was in uns „schlummert", und klärt uns als Einfühlung in anders geartete Personalstrukturen über das auf, was wir nicht, was wir mehr oder weniger sind als andre. Damit ist neben der *Selbsterkenntnis* zugleich ein wichtiges Hilfsmittel der *Selbstbewertung* gegeben. Da das Werterleben fundierend für den Eigenwert ist, so eröffnet sich mit den in Einfühlung gewonnenen neuen Werten zugleich der Blick auf unbekannte Werte der eigenen Person.

Indem wir einfühlend auf uns verschlossene Wertbereiche stoßen, werden wir uns eines eigenen Mangels oder Unwerts bewußt. Jedes Erfassen andersartiger Personen kann zum Fundament eines Wertvergleichs werden. Und da im Akt des Vorziehens oder Nachsetzens oft Werte zur Gegebenheit kommen, die für sich unbemerkt bleiben, lernen wir uns selbst mitunter dadurch richtig einschätzen, daß wir uns als höher- oder geringerwertig im Vergleich zu andern erleben.

What has been said also shows what significance knowledge of the foreign personality has for our "self-knowledge." It not only teaches us, as we saw earlier, to make ourselves into an object. As empathy with "kindred natures," that is, with persons of our own type, it brings to unfolding what "slumbers" in us; and as empathy with personal structures of a different kind, it makes clear to us what we are not, and in what we are more or less than others. With this, alongside *self-knowledge*, we are given at the same time an important aid to *self-evaluation*. Since the experiencing of values is foundational for one's own value, the new values gained in empathy at the same time open our view onto unknown values of our own person.

When, empathizing, we come upon domains of value closed to us, we become aware of a lack or a disvalue of our own. Every grasping of persons of a different kind can become the foundation of a comparison of values. And since in the act of preferring or placing after, values often come to givenness that would remain unnoticed on their own, we sometimes learn to assess ourselves rightly by experiencing ourselves as of higher or lower value in comparison with others.

40

[1] Mit der Typenhaftigkeit der personalen Struktur steht nicht im Widerspruch, daß jedes Individuum und jedes seiner konkreten Erlebnisse ein schlechthin Einmaliges ist, weil der Gehalt mehrerer Bewußtseinsströme prinzipiell nicht gleich sein kann.

[1] The typical character of the personal structure does not contradict the fact that every individual and every one of its concrete lived experiences is something absolutely unique, because the content of several streams of consciousness cannot in principle be the same.

42

[2] Freilich konzipiert Dilthey auch den Begriff des Typs zunächst nicht als geistigen, sondern als psychischen. Das tritt sehr deutlich hervor in seiner Schilderung des dichterischen Typs, der zum großen Teil in einer bestimmten Eigenart der psychophysischen Organisation besteht: Schärfe und Lebhaftigkeit der Wahrnehmungen und Erinnerungen, Intensität des Erlebens u. dgl. (Die Einbildungskraft des Dichters S. 344 ff.). Andere Züge dagegen, die er hervorhebt, zeigen die Eigentümlichkeit einer typischen personalen Struktur: so der Ausdruck des Erlebens im schöpferischen Tun der Phantasie (Über die Einbildungskraft der Dichter S. 66 f.).

[2] Admittedly, Dilthey too at first conceives the concept of type not as a spiritual but as a psychic one. This comes out very clearly in his account of the poetic type, which consists largely in a particular character of the psychophysical organization: sharpness and vividness of perceptions and memories, intensity of experiencing, and the like (Die Einbildungskraft des Dichters, p. 344 ff.). Other features that he emphasizes, by contrast, show the peculiarity of a typical personal structure: for instance, the expression of experiencing in the creative activity of phantasy (Über die Einbildungskraft der Dichter, p. 66 f.).[41]

## § 9. IS SPIRIT FOUNDED ON THE PHYSICAL BODY?

*Stein asks whether spirit can meet spirit without bodies and leaves the question open.*

GERMAN

4.9.1 Wir haben noch eine wichtige Frage zu erörtern. Wir kamen zur geistigen Person durch das psychophysische Individuum, bei seiner Konstitution stießen wir auf den Geist. Im Zusammenhang des geistigen Lebens bewegten wir uns frei, ohne Rekurs auf die Leiblichkeit; einmal eingedrungen in dies Labyrinth, fanden wir uns durch den Leitfaden des ‚Sinnes' zurecht, aber wir haben bisher keinen andern Zugang kennen gelernt als den von uns benützten, den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in Mienen u. dgl. oder Handlungen. Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit? Ich als psychophysisches Individuum erlange vom geistigen Leben andrer Individuen tatsächlich auf keinem andern Wege Kunde. Freilich weiß ich von vielen, Lebenden und Toten, die ich nie gesehen habe.

Aber ich weiß es von andern, die ich sehe, oder durch Vermittlung ihrer Werke, die ich sinnlich wahrnehme und die sie vermöge ihrer psychophysischen Organisation hervorgebracht haben. In mannigfacher Gestalt tritt uns der Geist der Vergangenheit entgegen, aber immer an einen physischen Körper gebunden: geschriebenes oder gedrucktes oder in Stein gehauenes Wort, Stein oder Metall gewordene Raumgestaltung. Aber eint mich nicht lebendige Gemeinschaft mit den Geistern der Gegenwart, Tradition mit denen der Vergangenheit unmittelbar, ohne leibliche Vermittlung? Gewiß fühle ich mich eins mit andern und lasse ihre Gefühle zu Motiven meines Wollens werden, aber das gibt mir nicht die andern, sondern hat ihre Gegebenheit schon zur Voraussetzung.

(Und was von andern in mich eindringt — von Lebenden oder Toten —, ohne daß ich davon weiß, das betrachte ich als mein Eigen, und es begründet keinen Verkehr der Geister.) Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen, deren Vorstellung ja keinen Widerspruch in sich schließt? Ist keinerlei Verkehr zwischen ihnen denkbar? Es hat Menschen gegeben, die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihrem Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten (man braucht nicht gerade an Sokrates' δαιμόνιον zu denken, das ja wohl nicht so wörtlich zu verstehen ist).

ENGLISH

We still have an important question to discuss. We came to the spiritual person by way of the psychophysical individual; in its constitution we came upon spirit. Within the context of spiritual life we moved freely, without recourse to bodiliness. Once we had entered this labyrinth, we found our way by the guiding thread of 'meaning'; but so far we have come to know no other access than the one we used: expression perceptible to the senses, in facial expressions and the like, or in actions. Could it be an essential necessity that spirit can enter into communication with spirit only through the medium of bodiliness? I, as a psychophysical individual, in fact obtain knowledge of the spiritual life of other individuals in no other way. Admittedly, I know about many people, living and dead, whom I have never seen.

But I know about them from others whom I do see, or through the mediation of their works, which I perceive with my senses and which they produced by virtue of their psychophysical organization. The spirit of the past confronts us in many forms, but always bound to a physical body: the word written, printed or carved in stone, spatial form become stone or metal. But does not living community unite me immediately, without bodily mediation, with the spirits of the present, and tradition with those of the past? Certainly I feel at one with others and let their feelings become motives of my willing; but this does not give me the others —it already presupposes their givenness.

(And whatever enters into me from others—from the living or the dead—without my knowing it, I regard as my own, and it establishes no communication between spirits.) But how do matters stand with purely spiritual persons, the idea of whom, after all, involves no contradiction? Is no communication of any kind conceivable between them? There have been people who believed they experienced the working of divine grace in a sudden transformation of their person, and others who felt themselves guided in their actions by a guardian spirit (one need not think specifically of

GERMAN

Ob hier echte Erfahrung vorliegt, ob jene Unklarheit über die eignen Motive, die wir bei der Betrachtung der „Idole der Selbsterkenntnis“ fanden, wer will es entscheiden? Aber ist nicht mit den Trugbildern solcher Erfahrung auch schon die Wesensmöglichkeit echter Erfahrung auf diesem Gebiete gegeben? Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andrerseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist. Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem „non liquet“.

ENGLISH

Socrates’ δαιμόνιον [daimonion], which is presumably not to be taken quite so literally).[43]

Whether genuine experience is present here, or that unclarity about one’s own motives which we found in considering the “idols of self-knowledge”—who is to decide? But with the illusions of such experience, is not the essential possibility of genuine experience in this domain already given as well? In any case, the study of religious consciousness seems to me the most suitable means of answering our question, just as, conversely, its answer is of the highest interest for the religious domain. For now, however, I leave the answering of the question raised here to further research, and content myself with a “non liquet” [it is not clear].

43 The inner divine sign that, according to Plato’s *Apology*, warned Socrates against certain actions.