3, 2015

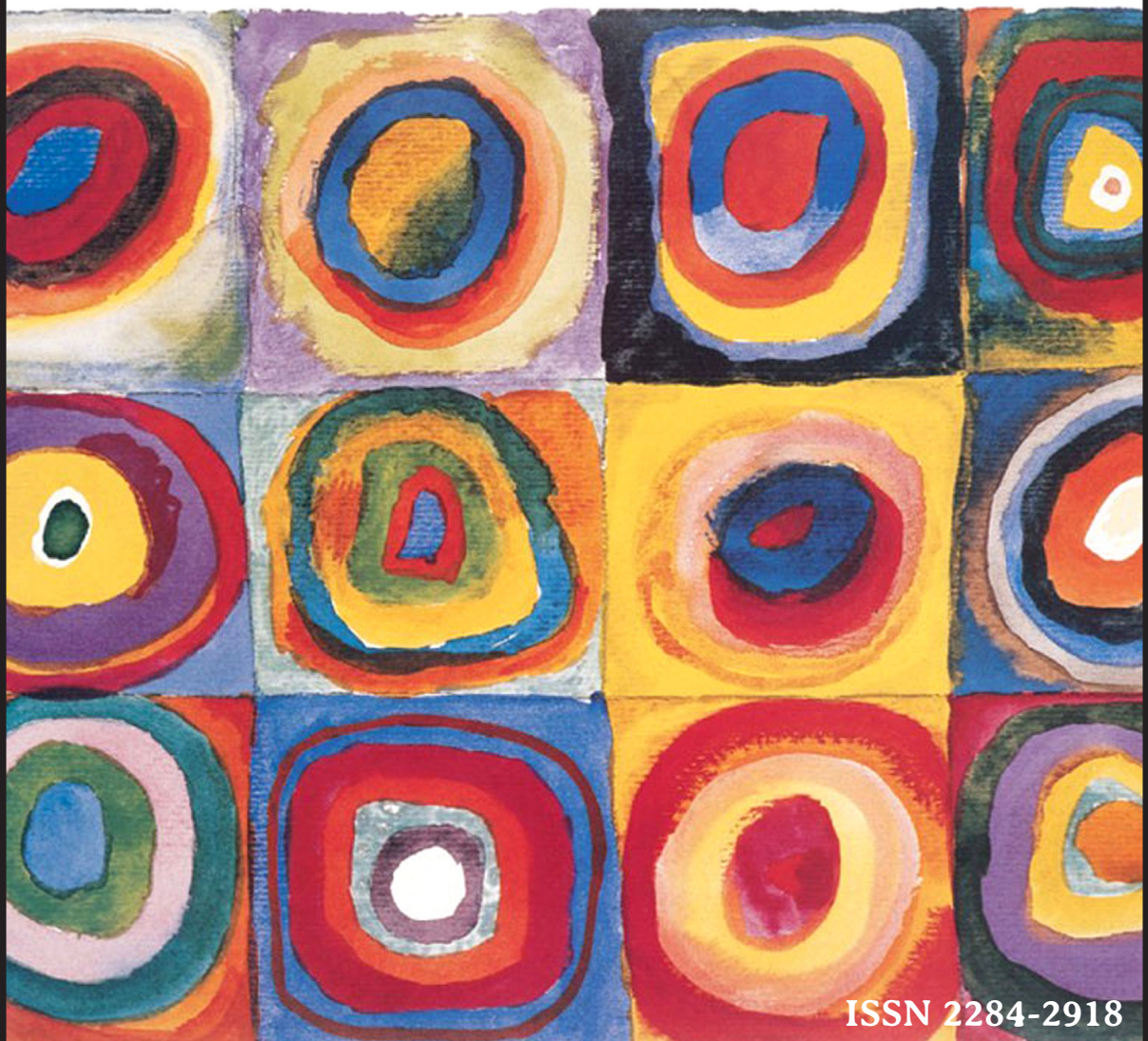
Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

Direttore: GUIDO CUSINATO

MAX SCHELER AND THE EMOTIONAL TURN



ISSN 2284-2918

Thaumàzein - Rivista di Filosofia
ISSN: 2284-2918

DOI® NUMBER
Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number, which appears beneath the author's affiliation in the published paper.

DIRETTORE
GUIDO CUSINATO

REDAZIONE
GIOVANNI ALBERTINI, MARIA CHIARA BRUTTOMESSO, GIACOMO PEZZANO, ALBERTO ROMELE, RIE SHIBUYA, PAOLO VANINI.

COMITATO SCIENTIFICO
DAMIR BARBARIĆ - ZAGABRIA
MARCELO BOERI - SANTIAGO DEL CILE
ANTONIO DA RE - PADOVA
ROBERTA DE MONTICELLI - MILANO, S. RAFFAELE
CINZIA FERRINI - TRIESTE
ELIO FRANZINI - MILANO, STATALE
SHAUN GALLAGHER - MEMPHIS (USA)
ROBERTA GUCCINELLI - LUCCA
LIANGKANG NI - GUANGZHOU, CINA
MAURO MAGATTI - MILANO, CATTOLICA
PAOLO AUGUSTO MASULLO - POTENZA
MAURIZIO MIGLIORI - MACERATA
CHRISTOPH HORN - BONN
LUCA ILLETTERATI - PADOVA
ELENA PULCINI - FIRENZE
ROCCO RONCHI - L'AQUILA
MASSIMO RECALCATI - PAVIA
HOLMER STEINFATH - GÖTTINGEN
SALVATORE TEDESCO - PALERMO
DAN ZAHAVI - COPENHAGEN

Thaumàzein - 3, 2015

Max Scheler and the Emotional Turn

Edited by
Guido Cusinato
and
Maria Chiara Bruttomesso

© 2015 Thauumàzein
doi:/10.13136/thau.v3i0

Creative Commons 4.0

CONTENTS

Introduction V

1. EMOTIONAL TURN: SHARING AND BIRTH

Joachim Fischer
Der Emotional turn *in den Kultur- und Sozialwissenschaften aus der Perspektive Max Schelers* 11

Guido Cusinato
Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing *der Gefühle aus Max Schelers Perspektive* 29

Alessandro Salice
Shared Emotions – A Schelerian Approach 83

Hans Bernhard Schmid
Collective Emotions – Phenomenology, Ontology, and Ideology. What should we learn from Max Scheler's War Propaganda? 103

Alexey Zhavoronkov
Scheler und Nietzsche über das Mitleid: Ein zweiter Blick 121

2. PHENOMENOLOGY OF FEELINGS AND *ORDO AMORIS*

Roberta De Monticelli
The Sensibility of Reason: Outline of a Phenomenology of Feeling 139

Günter Fröhlich
Individuelle Lebensordnung und Weltbezug. Die Frage nach der Ordnung des „Guten Lebens" in Schelers Ordo Amoris 161

Mikhail Khorkov
Zu Max Schelers Konzeption des emotionalen Apriori 183

Samantha Novello
Max Scheler's Ordo Amoris *in Albert Camus's Philosophical Work* 199

3. FEELINGS AND VALUES

Íngrid Vendrell Ferran
Das Fühlen als Grundbaustein für Schelers Wertsoziologie 219

Roberta Guccinelli
Value-Feelings and Disvalue-Feelings. A Phenomenological Approach to Self-Knowledge 233

Veniero Venier
The Reasons of Emotions. Scheler and Husserl 249

Friedrich Hausen
Affektives Erfassen von Bedeutsamkeit – Überlegungen zu Schelers «Wertfühlen» 271

Leonardo Rodríguez Duplá
Zur Begründung der These Max Schelers vom Primat der Liebe 287

4. PHENOMENOLOGY OF ALTERITY

Liangkang Ni
Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler . . 307

Wei Zhang
Einsfühlung bei Scheler und im Neukonfuzianismus – Eine phänomenologische und interkulturelle Untersuchung 337

Riku Yokoyama
Liebe als Kommunikationsform in der Intimität 365

Maria Chiara Bruttomesso
The Affective Shape Perception and the Encounter of Others 383

Emanuele Caminada
„Relativ *natürliche Weltanschauung" als* common sense.
Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen für Schelers Funktionalisierungstheorie 397

5. PERSON AND *BILDUNG*

Eugene Kelly
Das Schicksal des Personenbegriffs im Spätwerk Schelers 417

Evrim Kutlu
Liebe - Bildung - Person: Die Bedeutung der Bildung im Mensch- und Gottwerdungsprozess 433

Marco Russo
Kosmologie und Person 453

Luigina Mortari
The Practice of Self-Understanding 471

Daniele Bruzzone
Max Scheler's Concept of Bildung *and the Affective Core of Education* . . 523

Michele Averchi
The Role of Idleness in Bildung. *A Schelerian View* 537

6. SCHELER'S ANTHROPOLOGY

Wolfhart Henckmann
Schelers Anthropologie in der zeitgenössischen Kritik 559

Hans Rainer Sepp
«Schöpfung des Geistes in die wolkenhafte Materie der Empfindung». Schelers Theorie von der Sublimierung des Lebens 577

Zachary Davis
Scheler on the Embodiment of Value 593

Jiaxin Wang
Hyle der Instinkte: Husserl und Scheler im Vergleich 611

Guido Cusinato

INTRODUCTION

This volume is based mainly on the papers presented during the 13th conference of the *Max Scheler Gesellschaft*, which took place in Verona, Italy, from 27th to 30th May, 2015, with the title «Ordo Amoris *and World-Openness. Philosophy of Emotions and Process of Individuation of the Person*».

At the core of the debate in this volume, there is a critical and intensive confrontation with the phenomenology of feeling by Max Scheler and its potentiality for the so-called *emotional turn*. The perception of the importance of emotions changed radically during the decade from 1987 to 1996. This was particularly due to some works that reached the general public, such as R. De Sousa (1987), A. Damasio (1994), D. Goleman (1995) and J. LeDoux (1996). Before 1987 the dominant idea was that emotions should be considered as private and internal states of consciousness. At the beginning of the twentieth century an important exception was represented by Max Scheler's phenomenology of emotions. We may attempt to sum up his position in five main points:

1. Feelings and emotions are not the final result of a cognitive process; on the contrary they are at the origin of every perceptive and cognitive process. In this sense, «every primary relationship with the world [...] is essentially and primarily not representational or perceptive, but [...] emotional»;[1]

2. Feelings and emotions are not confined to a solipsistic dimension. They are what allow us to get into contact with others and make empathy possible. Through the act of feeling we are able to have a direct perception of the other person's expressivity without the need for an argument from analogy. In the other's smile we can perceive his intentions and his happiness directly (M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass*, 1913);

3. Feelings and emotions are not inner and private states, but they rather give shape to a precise «emotional breakthrough» (*emotioneller*

[1] «*Alles primäre Verhalten zur Welt überhaupt* [...] *ist eben nicht ein „vorstelliges", ein Verhalten des Wahrnehmens, sondern* [...] *ein emotionales* [...] *Verhalten*» (M. Scheler, *Formalismus*, *GW* II, 206).

Durchbruch) into reality by which human beings place their own existences in the world. In fact, emotions draw the landscape of our experience (M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913);

4. In the human being feelings are not regulated automatically, but are functionalized by the *ordo amoris*, which becomes the *principium individuationis* of the person. Each *ordo amoris* matches a different perspective on world-openness (*Weltoffenheit*) (M. Scheler, *Ordo amoris*, 1916 ca.);

5. There is not an immediate feeling at the roots of ethics, but an act of feeling that takes shape in a maturation process aimed at transcending the self-referential horizon of one's own egological pole (*epoché* from egocentrism and narcissism). This act of feeling deals with the objectivity of value judgments just as the external perception deals with that of factual judgments, and is affected by phenomena of illusion just as the external perception. There isn't therefore a priority of inner perception over external perception and even feelings and emotions are affected by phenomena of illusion and deception (M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, 1911). This means that, at the core of the phenomenology of feelings, there is not an exaltation of an immediate act of feeling, but rather the process of cultivation of emotions through virtue (M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913).

The aim of the conference was to deal with the above-mentioned issues, keeping in mind the current debates on personal identity, we-intentionality, the phenomenology of otherness and the role of embodiment. For some scholars there is also a need to emphasize the limits of classical cognitivism concerning emotions. David Hume had already proved that the problem of personal identity can no longer be understood in terms of a «rational self», but should instead start from passions, i.e. in terms of a «moral self».

Is it possible to share an emotion, and in which way does Scheler enter into the contemporary debate about collective intentionality? How is the person shaped by others and by an *ordo amoris*? What is the relevance of the emotions for the formation process of the person? Although this issue cannot exhaust the variety of questions that involve the aforementioned topics, the scholars who contributed to this volume outline the richness and complexity of Scheler's relevance for the phi-

losophy of emotions. By collecting different viewpoints that concern the international philosophical debates, we are guided by the idea of furthering a perspective on the person that is more and more detached from any abstraction of a mind from the body, of feelings from reason, of the individual from the world.

1. EMOTIONAL TURN: SHARING AND BIRTH

JOACHIM FISCHER

DER *EMOTIONAL TURN* IN DEN KULTUR- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN AUS DER PERSPEKTIVE MAX SCHELERS

INHALTSANGABE: *1) Einleitung; 2)* Emotional turn / Affective turn *in den Sozial- und Kulturwissenschaften; 3) Max Schelers* Emotional turn.

1) Einleitung

ICH beginne mit einem offensichtlichen, geradezu schreienden Widerspruch: Es gibt einen sogenannten *Emotional turn*, einen internationalen *Affective turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften seit ungefähr 25 Jahren, im englischsprachigen und zeitversetzt auch im deutschsprachigen Raum – aber der unbestreitbar einschlägige und bedeutende *Emotional turner* des 20. Jahrhundert, der deutsche Vor*turner* einer dezidierten Wende zur Relevanz der Gefühle für den Aufbau der soziokulturellen Lebenswelt, Max Scheler, ist kein entscheidender Bezugsdenker dieser *turns*.

Das ist keine bösartige Verschweigungsabsicht derjenigen, die an dieser neu einsetzenden, ressourcenstarken Emotionsforschung, an der Veranschlagung der Relevanz der Gefühle, Emotionen, Affekte, Stimmungen und Passionen für Gesellschaft interessiert sind, sondern liegt schlicht daran, dass Scheler, obwohl er in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts alle Karten in der Hand hatte, nach Durkheim, Tönnies, Max Weber ein, ja der Klassiker der Soziologie, der Kultursoziologie, ein Klassiker der Kultur- und Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert zu werden, alles in allem kein Klassiker der Soziologie geworden ist. Dass er kein Klassiker geworden ist – weder in der Sozialtheorie noch in der Gesellschaftstheorie (obwohl es in Deutschland noch in den 70er Jahren einen kurzen Ansatz im Handbuch „Klassiker der Soziologie“[1] gab,

[1] Vergleiche die erste Auflage von D. KAESLER (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens. Zweiter Band: Von Weber bis Mannheim*. München 1978, in der Scheler inkludiert ist, und die zweite Auflage dieses deutschsprachigen Standardwerks, aus dem Scheler exkludiert ist: D. KAESLER (Hrsg.), *Klassiker der Soziologie. Band I: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München 1999.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

aus dem er in nachfolgenden Auflagen verschwand), hat verschiedene Ursachen, die ich bei anderer Gelegenheit dargelegt habe und auf die ich hier nicht eingehe.[2] Worauf es mir ankommt, ist, dass sich dieser getilgte, liquidierte Klassikerstatus Schelers – mit Folgen für seine Nichtberücksichtigung beim *emotional turn* – vor allem bemerkbar macht in der phänomenologischen und verstehenden Soziologie, innerhalb derer Schelers deutscher und internationaler Siegeszug in den Sozial- und Kulturwissenschaften sich hätte abspielen können. Statt Schelers *Wesen und Formen der Sympathie*, das in den zwanziger Jahren *das* einschlägige Werk für die damals neue Soziologie, für die Sozialphilosophie und Intersubjektivitätstheorie bildete (mit erheblicher Resonanz noch bei Theodor Litt, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Löwith), ist Alfred Schütz mit seinem Werk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) zum Zuge gekommen, vor allem Mitte der 60er Jahre über den Weltbeststeller der Schütz-Schüler Peter Berger / Thomas Luckmann zur *Social construction of Reality*. Alfred Schütz ist heute der weltweite Bezugsdenker in der phänomenologisch und verstehend orientierten Soziologie, nicht Max Scheler; aber da Schütz im „sinnhaften Aufbau der sozialen Welt" – angelehnt an Max Weber Leitbegriff „zweckrationalen Handelns" – alles in allem ein kognitivistisches Programm verfolgt – der Andere erscheint *kognitiv* nachvollziehbar in der Zweckrationalität seines Handelns –, spielt Schütz keine Rolle im *emotional turn*, während Scheler, der mit seinem Programm den Aufbau der sozialen Welt in der *Gefühlsebene* veranschlagt – der Andere erscheint mir in Akten des Miteinanderfühlens, des Nach- und Mitfühlens – gerade nicht einschlägig wird, nicht mitspielen kann, weil kaum jemand gegenwärtiger Generationen seine Theoreme präsent hat. Soweit der *emotional turn* nicht nur sozialtheoretisch interessiert ist (wie konstituieren die Gefühle des Sozialen überhaupt), sondern auch gesellschaftstheore-

[2] J. Fischer, *Inklusion/Exklusion: Max Scheler als Grenzfall der Klassikerbildung der deutschen Soziologie*, in *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*, hrsg. v. H. G. Soeffner, Wiesbaden 2012, 125-136. Ein bescheidener Versuch, Scheler wieder in die Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften zurückzuschmuggeln, der Handbuchartikel: J. Fischer, *Max Scheler* (1874-1928), in St. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hrsgg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (HPPS), 2 Bde., Berlin 2008, 1145-1146.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

tisch (welchen Status haben die Gefühle in der Moderne, in der Gegenwartsgesellschaft), ist Scheler hier ebenfalls nicht relevant, weil seine Analytik der Moderne (wie sie vor allem im großen Aufsatz „Weltalter des Ausgleichs“ vorliegt) gegenüber Webers Diagnostik der Moderne als Rationalisierungsprozess keine Relevanz in den Sozial- und Kulturwissenschaften erreicht hat.

Angesichts dieser Ausgangslage besteht mein Beitrag in zwei Schritten: 1) Ich rekonstruiere den *Emotional turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften – weitgehend ohne Scheler - , soweit ich ihn, den *turn*, verstanden habe; und 2) prüfe ich, ob und inwiefern Schelers Theorie der Gefühle, seine einschlägigen Schriften für die Nachhaltigkeit einer solchen emotionalen Fundierung des Sozialen bzw. einer entsprechenden Analytik der Moderne einschlägig sein könnten – nachträglich wichtig gewesen wären oder eventuell noch sein könnten. Man soll sich keiner Illusion hingeben, den *Emotional turn* nachträglich mit Scheler aufmischen zu können, aber die Ehre gebietet es vielleicht, zu skizzieren, wie ein *emotional turn* mit Schelers Intervention ausgesehen hätte oder aussehen würde.

2) Emotional turn / Affective turn *in den Sozial- und Kulturwissenschaften*

Es gibt – seit zwei, drei Jahrzehnten – starke Tendenzen zu einer Emotionsforschung in verschiedenen Wissenschaften, also die Bestrebungen, zu Emotionen zu forschen, aber auch mit und durch sie hindurch Strukturen und Entwicklungen der sozio-kulturellen Welt aufzuklären.[3] Diese Tendenz betrifft in jedem Fall die Psychologie, in diesem Zusammenhang auch die philosophische Psychologie, auch die Neurobiologie und Evolutionsbiologie mit ihren Ansprüchen, die Lebenswelt des Menschen von der Naturgeschichte her aufklären zu kön-

[3] Vgl. die Literaturberichte: Th. Anz, *Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung*, «literaturkritik.de» 12 (2006); F. Weber, *Von der klassischen Affektenlehre zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, «Neue Politische Literatur», 53 (2008), 21-42; N. Verheyen, *Geschichte der Gefühle*, Version: 1.0, «Docupedia-Zeitgeschichte» (2010): URL: https://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Gef.C3.BChle?oldid=75518 (Stand: 05.09.2013); vgl. auch die Darstellung bei J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

nen, aber auch die eigentlichen Kultur- und Sozialwissenschaften wie die Geschichtswissenschaften, die Literaturwissenschaften, die Sozialwissenschaften, die Wirtschaftswissenschaften, die politische Wissenschaft. Das Anschwellen dieser Forschungen, die sich in Sammelbänden, in diversen Literaturberichten, in Handbüchern akkumulieren, hat zum Konstatieren eines „*Emotional Turns*" geführt, teilweise sich überschneidend mit einem „*Affective Turn*". Z.B. ist einleitend in einem soziologischen Band von 2012 mit dem Titel „Hauptwerke der Emotionssoziologie" von einer „Wiederkehr der Gefühle" in der Forschung die Rede,[4] einem Handbuch, wo unter 50 Werken auch Scheler (vorzüglich durch Matthias Schloßberger) mitbehandelt ist,[5] wobei aber gleichzeitig die ausführliche Einleitung durch die englisch- und deutschsprachige Geschichte des *emotional turns* durch bloße Nebenbeierwähnung Schelers deutlich macht, dass Schelers Werke selbst im Auslösen und Vorantreiben des *turns* (bisher) keine Rolle gespielt haben. Die Differenz zwischen *emotional* und *affective turn* besteht, soweit ich es überblicke, offensichtlich theoriegeschichtlich darin, dass der *emotional turn* sich auf amerikanische Bezugsautoren wie de Sousa, Damasio,[6] Goleman,[7] über Paul Ekman zurück vor allem auch auf Darwin bezieht, während der *affective turn* mit französischen Autoren wie Deleuze zurückgeht auf Bergson, vor allem aber auch auf Spinoza. Angesteuert wird aber in beiden *turns* – wenn man es klassisch ausdrückt – zwischen einer kognitiven Ebene, die auch die sprachliche Ebene dominiert, einerseits, und der volitiven Ebene des Handelns, der willentlichen, zweckrationalen Entscheidung andererseits die Zwischenebene der Gefühle, der Emotionen, Affekte, der Stimmungen, der Passionen oder Leidenschaften als eine ausschlaggebenden, bisher unterschätzten Ebene der Aufklärung soziokultureller menschlicher Lebenswelt in Geschichte und Gegenwart.

---

4 K. Senge, R. Schützeichel (Hrsg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013.

5 M. Schlossberger, *Max Scheler*: *Wesen und Formen der Sympathie* / *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in K. Senge, R. Schützeichel (Hrsgg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013, 296-303.

6 A. R. Damásio, *Descartes' Irrtum - Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1994.

7 D. Goleman, *Emotional Intelligence*, New York 1995.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

Um den *emotional/affective turn* näher zu bestimmen, diese *turns* ohne Scheler, möchte ich drei Aufklärungen versuchen: 1. Wovon grenzen sie sich innerhalb der Wissenschaftsgeschichte ab, was ist ihre Polemik, gegen wen oder was gewinnen sie Kontur durch eine externe Differenz? 2. Wie einheitlich ist der *emotional turn* bzw. in welchen Debatten zeigt sich seine interne Differenz? 3. Was sind wissenschafts- und wissenssoziologisch Hintergründe für die Resonanz des *emotional turn*?

1) Zur ersten Aufklärung des *turns* durch seine Abgrenzungsbewegungen: Ganz deutlich ist im *Turn*, in der Wendung hin zu den Affekten und Emotionen die Wendung gegen die Prominenz der Rationalität, gegen alle Ansätze, die das kognitive Vermögen des Verstandes, der rationalen Abwägung, des zweckrationalen Handelns als Königsweg der soziokulturellen Welt und als methodischen Königsweg zur soziokulturellen Welt veranschlagen. Insofern sind die Emotionaltheoretiker der menschlichen Welt anticartesianisch gesonnen. Gleichzeitig ist der *emotional* oder *affective turn* aber auch eine Abkehr vom *linguistic turn*, also von allen Ansätzen, die im 20. Jahrhundert das Primat der sprachlichen Konstitution oder Vermitteltheit menschlicher Lebenswelt in den Fokus gerückt hatten – in Gestalt der sprachanalytischen Philosophie oder vor allem in Gestalt des aus der Linguistik stammenden Strukturalismus, die beide das Medium der Sprache einer rationalistischen Rekonstruktion unterzogen. Der *linguistic turn* ist ja für die Selbstbegründung der Kultur- und Sozialwissenschaften so wichtig geworden, weil er mit der Ebene der Sprache eine kollektive Größe ins Spiel brachte, mit der Sozial- und Kulturwissenschaften in ihrer Erforschung trans- und intersubjektiver Verhältnisse produktiv operieren konnten. Dieser *linguistic turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften – wie er im symbolischen Interaktionismus, in der Theorie des kommunikativen Handelns, in der strukturalistischen Ethnologie und Literaturwissenschaft dominiert hat – ist bereits seit Jahren in einer Serie von sogenannten *cultural turns* unterminiert und ausgefranst worden – im *iconic turn* – der Wende zu den Bildern –, im *performative turn* – der Wende zur Inszenierung –, im *postcolonial turn*, im *spatial turn*, im *body turn*, zuletzt im *material turn* als Hinwendung zu den Artefakten (statt zu den Diskursen). Der *emotional* bzw. *affective turn* ist die bisher schärfste Wendung gegen den *linguistic turn*, weil er sich auch gegen die poststrukturalistischen Leitautoren wie Derrida oder Foucault richtet; sie

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

bleiben im Banne des Strukturalismus mit ihren dekonstruktivistischen Textlektüren bzw. Diskursanalysen und damit dem *linguistic turn* verhaftet. In der Abkehr vom rationalistisch und diskursiv orientierten *linguistic turn* innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften kommt es im Gefolge des *emotional turns* zu Neuthematisierungen und Neuentdeckungen in der soziokulturellen Lebenswelt. Ich nenne einfach Titel der Emotionsforschung, des *emotional* und *affecitve turn*: „Brain and Emotion", „Emotional Intelligence", „Understanding Emotion"; „Gefühle lesen" oder „What the face reveals" (Paul Ekman); „Emotional Man"; die Soziologen Arie Hochschild und Anselm Straus operieren mit den Begriffen von „Emotion Work" oder „Gefühlsarbeit"; selbstverständlich Titel wie: „Gender, Emotion and the family"; „Emotions and Organisations"; „Status and Shame"; „Shame and the social bond"; „social interactional theory of emotions"; „Confirming sentiments in social action"; „Expressive Order"; dann die vielfältigen Beiträge zu einer „Geschichte der Gefühle" oder „History of Emotions": „American Cool" oder „Verhaltenslehren der Kälte" als Studien zur Gesellschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts, ebenso wie „Angst im Kalten Krieg"; „Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle" oder „Gefühle im Zeitalter des Kapitalismus".[8]

2) Ich bin bei der zweiten Aufklärung des *emotional turns*, der internen Differenz. Bei aller Wucht ist der *emotional turn* keine einheitliche Bewegung, sondern eine intern differenzierte, ja dualistische Bewegung – und zwar entlang des Dualismus von naturalistischen Optionen und sozialkonstruktivistischen Optionen. Der Naturalismus der Gefühle verfolgt von Darwin her – vor allem in der Biologie, der Neurobiologie und Psychologie – alles in allem ein universalistisches Programm von immer schon von der Natur des Menschen her mitgegebenen Gefühlsdispositionen, die die menschlichen Beziehungen und die Sozialitäten durchherrschen, während der Sozialkonstruktivismus die sogenannten „Gefühle" nur in soziokulturellen, historisch je dominanten Varianten kennen und erforschen will. So gesehen gelten dem Sozialkonstruktivismus die Gefühle in den Subjekten erst durch eine kollektive Praxis, natürlich durch sprachliche Benennung, vor allem aber durch körperliche Habitualisierung normativ und praktisch hergestellt.

[8] Ungefähr fünfzig solcher einschlägigen Titel stellt das erwähnte Handbuch zusammen: K. Senge, R. Schützeichel (Hrsgg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie* ...

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

3) Ich schließe diesen zweiten Teil mit Hypothesen zu einer dritten Aufklärung, warum der *emotional turn* eine solche Resonanz erzielt: Eine gleichsam wissenschafts- und wissenssoziologische Aufklärung. Natürlich ist das Motiv des wissenschaftlichen Innovationsdruckes zu erwähnen, die das ganze Prinzip der geisteswissenschaftlichen *turns* zu leiten scheint – also die Chance, in einem neu deklarierten *turn* alle vorhandenen Dokumente und Monumente der Kultur- und Sozialwissenschaften in einem frischen Blick gleichsam noch einmal neu durchmustern zu können und dementsprechende institutionelle und finanzielle Ressourcen zu akquirieren und organisieren. Damit wäre noch nicht aufgeklärt, warum ausgerechnet der *emotional turn*. Seitens der Protagonisten werden in der Selbstbeobachtung drei divergierende Erkenntnisinteressen angeboten: ein kritisch-emanzipatives, das sich in der Vergewisserung der Emotionen als ausschlaggebenden Momenten soziokultureller Lebenswelt eine gesellschaftskritische, widerständige Ressource gegen alle modern-kapitalistischen Rationalisierungsmechanismen verspricht; ganz verschieden davon eine Optimierungserwartung des Lebens, in biografischer und kollektiver Dimension, vor allem in der Überschneidung zwischen *emotional turn* und galoppierender Glücksforschung; letztendlich aber auch ökonomische Verwertungsstrategien – gleichsam technisch-strategische, vor allem mediale Verwertbarkeit des *emotional turns* durch raffiniertere Erreichbarkeit/Ausbeutung der Konsumenten und lohnabhängigen Produzenten und Angestellten in einer kapitalistischen Gesellschaft.

Setzt man etwas tiefer an, mit einer wissenssoziologischen Fremdbeobachtung des *emotional turns*, könnte man gesellschaftsgeschichtlich auf drei Hintergrundkonstellationen kommen, innerhalb derer er offensichtlich seine Resonanz und Dynamik gewinnt: 1. Eine Hintergrundbedingung für die Emergenz des *Emotional turns* seit den 80/90er Jahren könnte der Verfall, die Erschöpfung, die revolutionäre Überwindung eines der ganz großen Rationalitätsprojekte moderner Vergesellschaftung sein – der sozialistisch-kommunistischen Moderne, in der im Selbstvertrauen der Vernunft das 20. Jahrhundert lang die rational plan- und machbare Gesellschaft Gestalt angenommen hatte. Mit diesem 1989/90 manifest werdenden praktischen Scheitern eines umfassenden geschichtsphilosophischen Rationalitätsprojekts der Mensch-

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

heit ist auch das Erklärungspotential von Rationalisierungsansätzen überhaupt in den Kultur- und Sozialwissenschaften – bis hin zu Habermas' Konzept kommunikativer Rationalität – an ein Limit gekommen – und das könnte einen Tiefenhintergrund für das Aufkommen des *affective turn* sein im Sinne einer realistischer ansetzenden Interpretation menschlicher Lebensverhältnisse einschließlich der Moderne. 2. Eine ganz andere Hintergrundbedingung, die diesen *emotional turn* seit den 80er/90er Jahren zusätzlich an Fahrt gewinnen lässt: Die tendenzielle Auslagerung des kognitiven Intelligenzvermögens in Denkmaschinen, die flächendeckende digitale Auslagerung rationaler Klassifikations- und Abwägungsprozesse in Computerprogramme und -netzwerke (paradigmatisch in der Königsklasse der Kognition der Schachcomputer vs. Schachspieler), diese digitale Auslagerung von Rationalität (obwohl von menschlichen Hirnen ersonnen) in nichtmenschliche Träger könnte ein indirektes Motiv der Kultur- und Sozialwissenschaften einschließlich der Philosophie bilden, stellvertretend für die Gattung nach spezifisch menschlichen Vermögen noch vor oder über der kognitiven Intelligenz zu fahnden, die sich nicht, noch nicht in dieser Form in rationale Maschinen abbilden und auslagern lassen – dann hätte der *Emotional turn* eine Art Aufhalterfunktion für die Frage nach der Sonderstellung des Menschen. 3. Drittens könnte eine tiefe Hintergrundbedingung für die Emergenz des *emotional turns* seit 30 Jahren das unaufhaltsame Erscheinen der Frauen als Forscherinnen in den Kultur- und Sozialwissenschaften, aber auch der Psychologie und Biologie sein. Eine solche Bedingung muss man natürlich vorsichtig formulieren. Es ist klar. Der Sozialkonstruktivismus via Feminismus und *gender studies* klärt darüber auf, dass es sich bei der Geschlechterpolarität, in der dem Männlichen die Rationalität, dem Weiblichen schwerpunktmäßig die Emotionalität zugeschrieben wird, um eine rein historische Kultur-Konstruktion handelt. Dennoch könnte der *emotional turn* – und nicht nur, weil weibliche Forscherinnen an ihm maßgeblich beteiligt sind – eine Resonanz-Bedingung darin haben, dass Frauen das ihnen historisch über Jahrhunderte bloß zugeschriebene Emotions- und Affektpotential nun – trotz aufgeklärter Distanz – als Wissenschaftlerinnen in die Aufklärung sozio-kultureller Lebenswelten massiv einbringen.[9]

[9] Nicht zufällig stammt die Herausgeberin einer philosophischen Kollektion von

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

3) Max Schelers Emotional turn

Ich bin bei meinem zweiten Teil: Hinsichtlich eines *Emotional turns* in der Theorie- und Wissenschaftsgeschichte ist Max Scheler eigentlich immer schon da. Jedem Kenner ist klar, dass das Zentralstück des Schelerschen Systems die Lehre der konstitutiven Leistung der Gefühle ist, dass im *Formalismus und die materiale Wertethik*,[10] im Buch zu *Wesen und Formen der Sympathiegefühlen*,[11] in *Ordo amoris*,[12] in allen diesen einschlägigen Schriften gegenüber dem damaligen kognitivistischen Bias von Neukantianismus, von Husserls Phänomenologie, auch des Wiener Kreises eine immer erneut ansetzende argumentative Rehabilitierung der Emotionen gegen die Vereinseitigung des Verstandes und der Wahrnehmung vorliegt:[13]

> Denn das, was wir „Gemüt" oder in bildhafter Weise das „Herz" des Menschen nennen, ist kein Chaos blinder Gefühlszustände […] sondern ist ein gegliedertes Gegenbild des Kosmos aller möglicher Liebenswürdigkeiten [die es durch seine Leistung aufdeckt] – es (das Herz) ist insofern ein Mikrokosmos der Wertewelt. „Le coeur a ses raisons" (Pascal) – es hat *seine* eigenen Gründe [wie Scheler betont], die der Verstand nicht kennt[14]

– das Herz hat eigene Leistungen und Funktionen. Wenn man Schelers Einfluss auf Heideggers Grundierung der Existenzphilosophie von

---

klassischen Emotionstheorien aus dem Umkreis der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz: H. Landweer, U. Renz (Hrsgg.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008.

[10] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16; *GW* II (1954, 2008).

[11] M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Auflage 1913; 2. vermehrte Auflage 1923), *GW* VII (1973).

[12] M. Scheler, *Ordo Amoris* (1914-1916), *GW* X (1957), 345-376.

[13] K. Mulligan, *Scheler: Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann*, in H. Landweer, U. Renz (Hrsgg.), *Klassische Emotionstheorien ...*, 589-612; C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsgg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003; G. Cusinato, *Eros und Agape bei Scheler*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl ...*, 93-108; I. Vendrell Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008. Außerdem die erwähnten Arbeiten von Schloßberger.

[14] *GW* X, 361.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

Stimmung und Gestimmtheit aus, von Angst und Furcht, mit einbezieht, dann ist Scheler – im Rahmen der realistischen Phänomenologen – der stärkste Theoriepotentat eines *emotional turns* bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Frage ist nun heute: Wie könnte man durch Scheler verhindern, dass der gegenwärtige *emotional turn* – der ohne ihn stattfindet – nicht bloß eine Moderichtung bleibt, sondern dass er – mit Scheler – zu einem nachhaltigen Umbau der Grundlagen des Aufbaues der soziokulturellen Lebenswelt der Menschen und der Analytik der Moderne wird?

Ich skizziere Ihnen abschließend *das Scheler-Buch zur Theorie der Gefühle* - das es so nicht gibt, was auch ein Grund für seine fehlende Wirksamkeit in den Sozial- und Kulturwissenschaften ist. D.h. ich komprimiere seine guten Theoreme und guten Texte wie Kapitel eines virtuellen Emotions-Buches, das von Scheler her die nachhaltige Begründung und analytischen Anschlussoptionen für den *emotional turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften leisten könnte.

Ich unterscheide in dem Abriss des virtuellen Scheler-Buches fünf Theoreme: 1. Das Theorem zur Intentionalität der Gefühle überhaupt, 2. die Stiftung der Intersubjektivität im Medium der Emotionen, 3. die Stiftung transsubjektiver Größen durch das Gefühl, also von Kollektiven durch emotional je erschlossene Werte, 4. Vorbilder und Nachahmer oder das Theorem der Gefühlseliten als Medium des Wandels von kollektiven Gefühlen; 5. Die Moderne – oder die Globalisierung – als Weltalter des „Ausgleichs" differenter Gefühls- oder Kräftespannungen.

1. Zunächst gibt Scheler eine umfassende phänomenologische *Theorie der Gefühle* als Verbindung von sinnlicher Zuständlichkeit und intentionaler Gerichtetheit (auf Werte). In Analogie zum Wahrnehmen, das die Dinge erfasst, spricht er vom Wertnehmen durch Gefühle, das objektive „Liebenswürdigkeiten" im Kosmos erfasst. Gefühle meinen etwas – sie fassen etwas auf, sie erschließen etwas –; der Basisfall ist für Scheler das Liebesgefühl, das das Geliebte meint im Sinne des Minnens (Minnen bedeutet im Mittelalter Lieben). Meinen und Minnen sind etymologisch im Deutschen verschränkt, und Schelers Phänomenologie der Gefühle hat wie keine andere die Bewusstseins-Intentionalität des Meinens in einer Gefühlsintentionalität des „Minnens" fundiert.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

Menschliche Verhältnisse werden nun durch Schelers Ansatz nicht auf Gefühle reduziert im Sinne von abgebaut (wie eher in der Tiefenpsychologie Freuds), sondern Gefühle werden als exponierend verstanden, als Schlüssel der Weltoffenheit durch die Wertoffenheit, Weltöffnung durch emotionale Wertöffnung. Scheler bietet immer schon eine Lösung zwischen Naturalismus und Idealismus/Kulturalismus, insofern er eine vertikale Emergenz der Gefühle rekonstruiert: sinnliche Gefühle (das Angenehme und Unangenehme), davon abgehoben die vitalen Gefühle wie Furcht und Hoffen, Mattigkeit und Frische; davon unterschieden seelische Gefühle wie Trauer oder Freude, schließlich geistige Gefühle wie Deutlichkeit und Klarheit bei der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit; schließlich des Heiligen.

2. Unter dieser Voraussetzung einer Theorie der Gefühle will Scheler auch eine *emotionalbasierte Theorie der Intersubjektivität* geben. Ich folge hier Matthias Schloßberger, der sehr klar die Grundlagen und Originalität von Schelers Erfahrung des Anderem im Medium der Gefühle rekonstruiert hat – und eben nicht im Medium des kognitiven Analogieschlusses oder der vermittelten Einfühlung. Es sind die Gefühle, die wie die Sympathie, aber auch die Scham, unmittelbar das soziale Band zwischen Menschen stiften. Auch hier hat Scheler – mit Bezug auf die Sympathie – eine Schichtung, eine Aufstufung der Formen der fühlenden Kommunikation gesehen: Zusammenfühlen durch „Gefühlsansteckung" ohne Bewusstsein der Individualität des Anderen (über das unbewusste Mitmachen der Ausdrucksbewegungen des Anderen bei fröhlicher Stimmung oder tiefer Freude); „Nachfühlen", d.h. das Verstehen der Gefühle des Anderen; „Mitfühlen", d.h. Teilnahme an den Gefühlen der Anderen (wie Mitfreude und Mitleid); schließlich „Miteinanderfühlen", außerdem Liebe und Hass. Entscheidend für die Erfahrung des Anderen durch Gefühl ist immer die Ausdruckserfahrung – am leiblichen Ausdruck des Gemütszustandes oder der Gemütsintention des Anderen erfahren wir den Anderen. «Dass jemand mir freundlich oder feindlich gesinnt ist, erfasse ich in der Ausdruckseinheit des Blickes, lange bevor ich etwa die Farben, die Größe der Augen etc. anzugeben vermag».[15] Von diesem Nachfühlen ist das Mitfühlen unterschieden: Erst in den emotionalen Akten des Mitfühlens, der Teil-

[15] *GW* VII, 238.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

nahme an den Gefühlen des Anderen wird der Andere wirklich als ein Anderer erfahren, dem ein gleichrangiger Fremdwert unabhängig von meinem Selbstwert zukommt.

3. Das dritte Kapitel in Schelers virtuellem Buch zum nachhaltigen *Emotional turn* würden seine *Theoreme zu transsubjektiven Größen* bilden, zu kollektiven Größen, zu Gruppen. Die Leistung der Gefühle, je in einer Ordnung des Fühlens Werte oder Liebenswürdigkeiten zu entdecken und zu kultivieren, bezieht Scheler von vornherein im *Ordo amoris* immer auf individuelle Menschen und parallel zugleich auf Kollektive. So wie personale Individuen haben auch Verbandsindividuen wie Familien, Völker, Nationen, Kulturkreise ihren je eigenen Ordo amoris, ihre je selektiv emotionale Erschließung und Artikulation, Auskristallisation von Wert- und Liebenswürdigkeiten des kosmischen Potentials. Systematisch unterscheidet Scheler – wiederum in einer Schichtung, um gleichermaßen naturalistischer Reduktion und idealistischer Konstruktion zu entgehen – die Kollektivformen der „Masse", der „Gemeinschaft", der „Zweckgesellschaft" und deren Synthese im Verband der kollektiven, repräsentierten „Gesamtperson". Entscheidend für Schelers Theorie des *emotional turn* ist, dass auch diese Sozialverbände je durch affektive Beziehungen, durch je eigene Formen des Fühlens zusammengehalten werden: Die Masse generiert sich als menschliches Miteinander durch die Gefühlsansteckung; in der Gemeinschaft gibt es ein Miteinanderfühlen, ohne dass dabei die Anderen als je individuelle Personen erfasst werden müssen; der Zweckverband der Gesellschaft konstituiert sich über das nachfühlende Verstehen, unter Vermeidung der Gefühlsansteckung und der Auslösung von Mitgefühl.

4. Die Gefühle sind also sozialkonstitutiv, sowohl für die Stiftung der Intersubjektivität wie für die Stiftung transsubjektiver Größen. Damit ergibt der *emotional turn* Schelers bereits eine plausible Erschließung des emotional sinnhaften Aufbaues der sozialen Welt. Ein *emotional turn* braucht aber zugleich ein Theorem für die *Sozialregulation der Gefühle*, also für die Regulation jeweiliger Gefühle durch geschichtliche Sozialitäten, was vor allem den Wandel der geltenden Gefühle in Kollektiven aufklären kann – das verlangt vor allem der Sozialkonstruktivismus im *Emotional turn*. Hier greift als viertes Theorem, das man in Schelers fiktives Buch zum *Emotional turn* einbauen könnte,

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

sein *Lehrstück von „Vorbildern und Führern"*.[16] Es bietet gleichsam ein Zwischenstück zwischen dem Intersubjektiven und dem Transsubjektiven und damit für den sozial-kulturellen Wandel der Gefühle. Genauer unterscheidet Scheler zwischen Vorbildern und ihnen nachfolgenden Seelen als einer affektiven Beziehungsebene einerseits, zwischen Führern und Gefolgschaft als einer real-praktischen Beziehungsebene andererseits. Ausschlagend für die jeweilige Geltung und Ausbreitung von Gefühlen im Kollektiv ist für ihn die Beziehung zwischen Vorbildern und nachbildenden Seelen, denn die Vorbilder oder Vorbildmodelle verkörpern in ihren Gefühlen jeweilige Wertpräferenzen, also die durch die Gefühle erfassten Werte des Genusses oder der Zivilisation (das Wahre, Gerechte) oder des Vitalen (des Mutes) oder des Heiligen. Scheler unterscheidet in der Beziehung Vorbilder-nachbildende Seelen Vorbildmodelle, er benennt Gefühlstypen, die als Vorbildmodelle agieren und die nachbildenden Seelen affizieren: den Lebenskünstler des Genusses und der Luxuswerte, die Unternehmer und Ingenieure als Verkörperungen der zivilisatorischen Werte des Nützlichen und Erfinderischen, die Genies in Kunst, Wissenschaft und Moral als Verkörperungen des Schönen, Wahren, Gerechten, dann schließlich die Heiligen. Die Beziehung zwischen den jeweiligen Vorbildern und nachbildenden Seelen nennt Scheler ausdrücklich eine „heiße, affektive Beziehung" – und insofern geben die jeweiligen Vorbilder-Nachbildner-Beziehung in einem Kollektiv den Ausschlag für die Geltung der jeweiligen Gefühlsgruppen und Werte; sie sind es, die in letzter Instanz auch die realen Führer-Gefolgschaftsverhältnisse vorbahnen und prägen – letztere sind aber alles in allem interessenbestimmte Beziehungen.

5. Schließlich – und jetzt bin ich am Schluss von Schelers Emotionenbuch – verlangt der *emotional turn* eine charakteristische Analytik der Gegenwartsverhältnisse, eine Gesellschaftstheorie der Moderne – und auch hier kann Scheler liefern: Konträr zu Webers Rationalisierungstheorie der Moderne, dem analytischem Leitfaden einer ständigen Rationalisierung in allen Sphären der Gesellschaft, bietet Scheler eine *Emotionalisierungstheorie der Moderne*, den analytischen Leitfaden ständig steigender emotionaler Kräftespannungen – sie liegt in seinem

[16] M. Scheler, *Vorbilder und Führer* (1911-1921), *GW* X (1957), 255-344.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

großen Aufsatz *Das Weltalter des Ausgleichs* vor.[17] Demnach akkumulieren sich in der Moderne zwischen den menschlichen Beziehungen ständig wachsende „Kräftespannungen", und zwar entlang verschiedenster, nicht aufeinander rückführbarer sozialer Differenzierungsachsen – Kräftespannungen, die sich in letzter Hinsicht aus den je partikularen, differenten Gefühlsoptionen und Wertpräferenzen speisen: Scheler nennt in einer großen Übersicht die emotionalen Spannungsstauungen zwischen den Rassen, zwischen rationalen Sphären und dionysischen Sphären der Gesellschaft (was wir heute funktional ausdifferenzierte soziale Teilsysteme nennen würden), zwischen Männlichem und Weiblichem, zwischen den Kulturkreisen (besonders Europa und Asien), zwischen den Klassen, zwischen kapitalistischen und sozialistischen Ökonomien, zwischen den Generationen (Jugend und Alter). Diese Spannungsstauungen und Parikularisierungen je gegenüberstehender Kräfte und emotional bestimmter Präferenzen entlang verschiedener Differenzierungsachsen machen die Moderne zu einer potentiellen Epoche von Zerstörungen, Explosionen, Blut und Tränen, zu einer für die Menschheit gefährlichen, „todes- und tränentrunkensten" Epoche. Deshalb kommt Schelers korrigierender Richtungsvorschlag für die Moderne eben nicht aus einer gesteigerten Rationalisierungserwartung, einer eventuell kommunikativen Rationalisierung der Vernunft, sondern aus dem *emotional turn* – der Programmatik des emotionalen Ausgleichs zwischen den Kräftespannungen, der „universalisierenden Kräfte*ent*spannung" zwischen den menschlichen Beziehungen, des „Kräfteausgleichs", „der sinnvoll geleiteten Ausgleichsbewegung":

> Ausgleich der Rassenspannungen, Ausgleich der Mentalitäten, der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise, vor allem Asiens und Europas; Ausgleich der Spezifitäten der männlichen und weiblichen Geistesart in ihrer Herrschaft über die Gesellschaft; Ausgleich von Kapitalismus und Sozialismus, und damit der Klassenlogiken und Klassenzustände und -rechte zwischen Ober- und Unterklassen; Ausgleich zwischen den politischen Machtanteilen von sogenannten Kultur-, Halbkultur- und Naturvölkern; Ausgleich auch zwischen relativ primitiver und höchst zivilisierter Mentalität; Relativer Ausgleich

[17] M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), *GW* IX (1979), 145-170.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

> zwischen Jugend und Alter im Sinne der Wertung ihrer Geisteshaltungen; Ausgleich von Fachwissenschaften und Menschenbildung; von körperlicher und geistiger Arbeit.[18]

Ich schließe mit einem Zitat aus *Ordo amoris*: Erst diese Form der ausgleichenden Gefühlsarbeit eines

> gleichzeitigen (gemeinschaftlichen) und sukzessiven (historischen) *Miteinander des Liebens* [in den je verschieden differenzierten Gefühls-Gruppen und ihrer jeweils errungenen Werterschließungen vermag] die einmalige Gesamtbestimmung des Individuums „Menschheit" zu erfüllen.[19]

So könnte skizzenhaft der einschlägige Band Schelers zum *emotional/affective turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften aussehen, der von der Phänomenologie der Gefühle über sozialtheoretische Theoreme zum emotionalen Aufbau der soziokulturellen Welt bis hin zu gesellschaftstheoretischen Analyseoptionen der Moderne reicht. Möglicherweise hätte ein solcher Scheler-Band, wenn es ihn denn gegeben hätte, den *emotional turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften veredelt und nachhaltig machen können.

Literaturverzeichnis

Th. Anz, *Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung*, «literaturkritik.de» 12 (2006).

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003.

G. Cusinato, *Eros und Agape bei Scheler*, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Vernunft und Gefühl ...*, 93-108.

A. R. Damásio, *Descartes' Irrtum - Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1994.

J. Fischer, *Max Scheler* (1874-1928), in: St. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (HPPS), 2 Bde., Berlin 2008, 1145-1146.

J. Fischer, *Inklusion/Exklusion: Max Scheler als Grenzfall der Klassiker-*

[18] *GW* IX, 152.

[19] *GW* X, 360.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

bildung der deutschen Soziologie, in: *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*, hrsg. v. H. G. Soeffner, Wiesbaden 2012, 125-136.

D. Goleman, *Emotional Intelligence*, New York 1995.

D. Kaesler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens. Zweiter Band: Von Weber bis Mannheim*, München 1978.

D. Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie. Band I: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München 1999.

H. Landweer, U. Renz (Hgg.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008.

K. Mulligan, *Scheler: Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann*, in: H. Landweer, U. Renz (Hgg.), *Klassische Emotionstheorien ...*, 589-612.

J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.

M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. I-XV. Bis zu ihrem Tod (1969) hrsg. v. Maria Scheler, seither von M. S. Frings. Zuerst im Francke-Verlag, Bern/München erschienen, ab 1986 im Bouvier-Verlag, Bonn.

M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Auflage 1913; 2. vermehrte Auflage 1923), *GW* VII 1973.

Über Scham und Schamgefühl (1913), *GW* X (1957), 65-154.

Vorbilder und Führer (1911-1921), *GW* X (1957), 255-344.

Ordo Amoris (1914-1916), *GW* X (1957), 345-376.

Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927), *GW* IX (1979), 145-170.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16), *GW* II (1954, 2008).

M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005.

M. Schlossberger, *Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie / Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: K. Senge, R. Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie ...*, 296-303.

K. Senge, R. Schützeichel (Hgg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

I. Vendrell Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008.

N. Verheyen, *Geschichte der Gefühle*, Version: 1.0, in: «Docupedia-Zeitgeschichte» (2010), URL: https://docupedia.de/zg/Geschichte_der_Gef.C3.BChle?oldid=75518 (Stand: 05.09.2013).

F. Weber, *Von der klassischen Affektenlehre zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, in: «Neue Politische Literatur» 53 (2008), 21-42.

Abstract

The *emotional turn* in the humanities takes place to a great extent without taking Max Scheler into consideration, even if he is the real theorist of emotions as the basis of the social-cultural lifeworld. The background for this constellation is that Scheler has lost his status as a classical author of sociology already years ago – in favour of Alfred Schütz and his rational approach. Due to this starting point the paper deals with two issues: (1) It reconstructs the Emotional turn (without Scheler), its performance and its reasons; (2) it reconsiders Scheler's theory of emotions for a foundation of the cultural und social world and its analysis of the modern world. The paper collects Scheler's different relevant texts and assembles them to a virtual Scheler-book on the „Emotional turn", which could have made the Emotional turn sustainable.

© 2015 Joachim Fischer
doi: /10.13136/thau.v3i0.37

GUIDO CUSINATO

ANTHROPOGENESE
HUNGER NACH GEBURT UND *SHARING* DER GEFÜHLE AUS MAX SCHELERS PERSPEKTIVE

INHALTSANGABE: *1) Max Scheler und der* emotional turn*; 2) Emotion und Gefühl; 3) Hunger nach Geburt und stete Geburt; 4) Philosophische Anthropologie und Philosophie als Umbildung; 5) Liebe und Umbildung der Person; 6) Begegnung mit dem Du als Form der Mit-Teilung (*sharing*); 7) Mit-Teilung der Gefühle als Fundament der sozialen Ontologie; 8) Mit-Teilung der Geburt als Fundament der Ontologie der Person; 9) Gefühle: Die selbstreferentielle, zentrische Natur und die anthropogenetische, ex-zentrische Natur; 10) Kultivierung der Gefühle und Vorbild; 11) Mit-Teilung und* care*: die Ehrfurcht; 12) Mit-Teilung der Expressivität als Grundlage der Phänomenologie der Andersheit; 13) Die unmittelbare Wahrnehmung der Expressivität des Anderen; 14) Neutralisierung der Theorie der Expressivität?; 15) Das Tagebuch einer Schizophrenen im Lichte der Phänomenologie Schelers.*

1) Max Scheler und der emotional turn

IN den letzten Jahrzehnten hat man eine Wiederbelebung des Interesses gegenüber den Gefühlen beobachten können, so dass man heute emphatisch vom *emotional turn* spricht. Für die öffentliche Meinung hat diese Veränderung im Zeitraum von 1987 bis 1996 stattgefunden, als die Bücher von Ronald De Sousa (1987), Antonio Damasio (1993), Daniel Goleman (1995) und Joseph LeDoux (1996) regelrechte Bestseller geworden sind.[1] Während der Hochkonjunktur des *linguistic turn* bildeten philosophische Studien über die zentrale Relevanz der Gefühle für die Entwicklung einer Theorie der Erkenntnis, Ethik oder Andersheit noch bis zum Anfang der Achtzigerjahre eher Ausnahmen. Die Gefühle wurden hauptsächlich als innere psychologische Zustände untersucht. Der ihnen gewidmete Raum z.B. in der kognitiven Psychologie jedoch

[1] Am Anfang der Achtzigerjahre gab es zwar schon wichtige Studien über Emotionen, blieben aber dem breiten Publikum unbekannt. Ich denke hierbei z.B. an: R.B. ZAJONC, *Feeling and Thinking. Preferences need no Inferences*, «American Psychologist», 35 (1980), 151-175; P. EKMANN, *Expression and the Nature of Emotion*, in: K. SCHERER, P. EKMAN (Hrsg.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ) 1984, 319-344.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

war so begrenzt, dass der Psychologe Robert Zajonc 1980 wie folgt feststellen konnte: «*Contemporary cognitive psychology simply ignores affect. The words affect, attitude, emotion, feeling, and sentiment do not appear in the indexes of any of the major works on cognition*».[2]

Damasios Untersuchungen daraufhin über den berühmten Fall Phineas Gages und die Verbreitung der Ergebnisse der *brain imaging techniques* sind als eine folgenreiche Weichenstellung für die breite Etablierung des *emotional turn* anzusehen. Worin besteht aber dieser *emotional turn*? Wenn man die Hauptströmungen der aktuellen Diskussion über diese Wende analysiert, entdeckt man in der Tat, dass sehr oft die alten Konzeptionen wieder in den Vordergrund treten, die bereits in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts im Streit zwischen der kognitiven Psychologie und dem Behaviorismus vorkommen. Ich beschränke mich der Einfachheit halber darauf, zwei Hauptströmungen des heutigen *emotional turn* zu nennen. Die erste Richtung ist von der Tradition der Kognitionspsychologie maßgeblich geprägt. In ihr herrscht die Idee, dass die Gefühle das Ergebnis eines kognitiven Prozesses seien, dass sie Werturteile seien, wie z.B. Martha Nussbaum behauptet. Die zweite Richtung bezieht sich unmittelbar auf die Ergebnisse der Neurowissenschaften und neigt dazu, die Gefühle als homöostatische Regulatoren des Verhältnisses zwischen dem Organismus und der Umwelt und, in einigen Fällen, den sozialen Beziehungen zu interpretieren.

Es ist nun fast paradox, dass sich bis jetzt keine dieser zwei Richtungen des aktuellen *emotional turn* mit der Phänomenologie des zwanzigsten Jahrhunderts adäquat auseinandergesetzt hat, die zweifelslos einen der wichtigsten Versuche der Wiederaufwertung der Gefühle darstellt. Insbesondere überrascht die Tatsache, dass direkte Bezugnahmen auf die am Anfang des letzten Jahrhunderts von Max Scheler entfaltete Phänomenologie der Gefühle fehlen, da ja gerade hier in reichem Maße die eingehenden Analysen der affektiven Sphäre zu finden sind. Scheler stellt 1913 fest, dass «alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt [...] eben nicht ein „vorstelliges", ein Verhalten des *Wahr*nehmens, sondern [...] ein *emotionales* [...] Verhalten»[3] sei. Scheler nähert sich hier bereits

[2] R. B. Zajonc, *Feeling and Thinking* ..., 152.

[3] *GW* II, 206. Hervorhebung wie im Original. *GW* = M. Scheler, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bd. I-XV, Bern, München,

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

dem Gedanken des *sharing* der Gefühle, der die Vorstellung der Gefühle als private Zustände des Bewusstseins endgültig hinter sich bringt. Nicht das, was sich bloß in uns befindet, sind die Gefühle, sondern vielmehr das, was zum emotionellen Durchbruch in die Wirklichkeit Anlass gibt.[4] Sie sind es nämlich, die die Landschaft unserer Erfahrung zeichnen; sie sind es, die uns Umrisse und Farben dieser Landschaft sehen lassen, die Höhen und Tiefen skizzieren, wo es ansonsten nur die flache Oberfläche einer farblosen Ebene gegeben hätte.[5] Ausgehend von dieser These, denkt Scheler die Gefühle als das, worauf sich der vorreflexive Weltbezug des Menschen stützt, und nimmt somit einige wichtige Aspekte der Daseinsanalyse Heideggers vorweg. Warum findet man dann bei den heutigen Befürwortern für den Vorrang des Emotionalen kaum Verweise auf Schelers Phänomenologie der Gefühle? Meines Erachtens trägt die Schuld daran nicht das zufällige Versäumnis, sondern eine Distanz der Perspektiven. Scheler entwickelt nämlich einen Gefühlsbegriff, der in vielerlei Hinsicht für den Standpunkt der zwei Hauptströmungen des aktuellen *emotional turn* inakzeptabel bleibt. Und dies führt zur am Anfang gestellten Frage: Taucht in diesen beiden Hauptströmungen tatsächlich ein neuer Gefühlsbegriff auf? In anderen Worten: Handelt es sich dabei um eine substantielle Wende, die einen neuen Ansatz des Gefühlsbegriffs mit sich bringt, oder lediglich um eine Interessenverschiebung, die ein in Vergessenheit geratenes Thema wieder auf die Tagesordnung setzt?

Schelers These, dass alles *primäre* Verhalten zur Welt ein *emotionales* Verhalten sei,[6] kann gar nicht von der kognitivpsychologischen Richtung des aktuellen *emotional turn* geteilt werden. Das kognitivpsychologische Paradigma kann durch das Bild eines Sandwiches dargestellt werden: Zwei Scheiben Brot sind einerseits durch den perzeptiven

Bonn 1954-1997.

[4] Zwischen diesen von Scheler behandelten Thematiken und der These der «*extended emotions*» – vgl. J. Krueger, *Varieties of extended emotions*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 13 (2014), 533-555; J. Krueger, T. Szanto, *Extended Emotions*, «Philosophical Compass» (im Druck) – gibt es meines Erachtens eine sehr aufschlussreiche Konvergenz.

[5] Vgl. *GW* III, 26-27.

[6] *GW* II, 206.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Reiz und andererseits durch die motorische Reaktion sowie die Emotionen dargestellt, während der mittlere, reichste und entscheidendste Teil – die Schicht mit Käse oder Schinken – den bewussten kognitiven Apparat figuriert. Der perzeptive Reiz wird diesem Paradigma zufolge zuerst in eine Vorstellung übersetzt und – ausgehend von den Urteilen und den Zielen, die sich das Subjekt setzt – von dem kognitiven Apparat überarbeitet. Erst später wird eine motorische und emotive Antwort darauf hervorgerufen.

Auch die zweite „neurowissenschaftliche" Richtung, die in Antonio Damasio einen ihrer Hauptvertreter findet, kann nicht mit Schelers Feststellung, dass das primäre Verhalten zur Welt ein intentionales und emotionales sei, einverstanden sein. Eine der umstrittensten Fragen im Denken Damasios betrifft die Annahme oder Ablehnung der Intentionalität der *background feelings*. In Schelers Theorie der Schichtung des emotionalen Lebens findet man ebenfalls einen analogen Begriff.[7] Besonders im *Formalismus* kann man nämlich zwei Arten von Gefühlen herauslesen: «sinnliche Gefühle» wie Zustände, die als «nicht-intentionale leibliche» *background feelings*; und «Lebensgefühle» wie Funktionen, die als «intentionale leibliche» *background feelings* gedeutet werden können.[8] Das Lebensgefühl ist ein intentionales *feeling*, das über die Bedingungen des gesamten Leibes informiert und sich einerseits von dem sinnlichen Gefühl unterscheidet, das die an einer Stelle des Leibes lokalisierte Empfindung betrifft, andererseits von den seelischen Gefühlen und den Persönlichkeitsgefühlen:

> Während die sinnlichen Gefühle ausgedehnt und lokalisiert sind, nimmt das Lebensgefühl zwar noch an dem Gesamtausdehnungscharakter des Leibes teil, ohne indes eine spezielle Ausdehnung „in" ihm und einen Ort zu besitzen. Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z.B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische, können nicht in analoger Weise nach ihrer Lokalisierung und ihrem Organ bestimmt werden, wie wenn ich frage: wo tut es dir weh? [...] Und gleichwohl sind diese Gefühle, im Unterschied

[7] Über die Schichtung des emotionalen Lebens bei Scheler vgl. I. Vendrell Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008, 151-152.

[8] *GW* II, 342.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> von den seelischen und geistigen Gefühlen wie Trauer und Wehmut, Seligkeit und Verzweiflung, ausgesprochene Leibgefühle.[9]

Es existieren also Scheler zufolge zwei Klassen von *background feelings*: die «sinnlichen Gefühle», die, obgleich nicht-intentional, eine regulative Funktion in der Wechselwirkung zwischen dem Leib und der Umwelt übernehmen, und die «Lebensgefühle», die Scheler als intentionale und leibliche *feelings* konzipiert. Man sollte hierbei unterstreichen, dass Scheler schon im *Formalismus* an eine *leibliche Intentionalität* denkt, die nicht an die Intentionalität des Bewusstseins beim frühen Husserl, sondern eher an die «fungierende Intentionalität» erinnert, von der Husserl in der *Formalen und transzendentalen Logik* spricht und die dann von Fink und Merleau-Ponty wiederaufgenommen und weiterentwickelt wird.

Im Bezug auf die ökologische Funktion der organischen Empfindungen wie Schmerz und Lust oder auf diejenigen Gefühle, die wie Zorn oder Freude in den sozialen Beziehungen ihre Relevanz haben, ist die Divergenz zwischen Scheler und Damasio nicht unüberbrückbar. Sie wird aber unversöhnlich, sobald man an die «Persönlichkeitsgefühle» denkt. Bis jetzt sind die Gefühle hauptsächlich vom psychologischen, kognitiven, homöostatischen und neurologischen Standpunkt aus betrachtet worden. Meines Erachtens besteht Schelers Beitrag darin, dass er eine neue Dimension der Gefühle hervorgehoben hat, in die sowohl die Frage nach der Individuation der biologischen Arten als auch die nach der Bildung der Person einfließen.

Von Aristoteles übernimmt Scheler den Gedanken, dass die Empfindungen wie Lust und Unlust die Funktion haben, das Leben zu fördern oder zu hemmen.[10] Gleichwohl hält Scheler eine Verfeinerung dieser Aristotelischen These für notwendig. Er stellt die Theorie der *Tiefenschichten* der Gefühle auf, nach der folgende Stufen der Gefühle unterschieden werden: Gefühlsempfindung, Vitalgefühl, seelisches Gefühl und Persönlichkeitsgefühl. Wenn wir uns diese Unterscheidung vor Augen halten, erkennen «wir sofort [...], daß sich jene „Förderung“ und „Hemmung“ [...] nicht immer auf „dasselbe“ im Menschen bezieht, das

[9] *Ebd*., 340.

[10] *GW* VI, 38.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

da gefördert und gehemmt wird».[11] Bei den Gefühlsempfindungen wird die Interaktion eines spezifischen Organs, oder eines Teils von ihm, mit dem ganzen Organismus gefördert oder gehemmt; bei den Vitalgefühlen die ökologische Interaktion zwischen dem Leib und seiner Umwelt; bei den seelischen Gefühlen die soziale Anerkennung.

Die Persönlichkeitsgefühle agieren gemäß einer anderen Logik: Seligkeit und Verzweiflung können zwar in ihrer reinsten Form gegenüber den Gesundheitszuständen meines Leibes relativ unverändert bleiben, ändern sich jedoch je nachdem, ob die Momente der Teilnahme und die Entfaltung der solidarischen Beziehungen zu dem Anderen als gelungen erlebt werden. Wenn wir diese solidarische Begegnung mit dem Anderen erweitern, bis sie die kosmische Idee der Weltoffenheit erreicht, können wir in der Seligkeit oder Verzweiflung fühlen, dass es die Weltoffenheit selbst ist, die sich entweder öffnet und uns begegnet oder sich schließt und uns ablehnt.

Auf der Ebene des Personzentrums sind die Gefühle auf die „Förderung" und „Hemmung" des Bildungsprozesses der Person gerichtet. Sie wirken nämlich auf den *conatus essendi* des *ordo amoris* und sein Sichpositionieren in die Weltoffenheit. Diese Positionierung ereignet sich nicht auf solipsistische Weise, weil «das Sein des Menschen [...] ebenso ursprünglich Fürsichsein, Miteinandersein, Miteinandererleben und Miteinanderwirken» ist.[12]

Diese Aspekte, die sich um die «Förderung» und «Hemmung» des Bildungsprozesses, die Phänomenologie der Andersheit und die Frage nach der Weltoffenheit drehen, stellen sich meiner Meinung nach als das dar, was aus Schelers Phänomenologie der Gefühle am meisten die aktuelle Debatte über den *emotional turn* beeinflusst hat. Hinsichtlich dieser Aspekte ist die Bezugnahme auf Scheler allerdings explizit und

[11] *Ebd*., 39.

[12] *GW* V, 371. Scheler führt den Terminus «Miteinandersein» im *Formalismus* (1913-1916) ein (vgl. *GW* II, 515) und behält ihn weiter auch in der Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (vgl. *GW* V, 184; 371). Im Unterschied zu Heidegger scheint mir jedoch, dass der entscheidende Moment für Scheler – konsequent mit seiner These des Primats des Emotionalen beim Weltbezug – nicht das «*Miteinandersein*», sondern das «*Miteinanderfühlen*» ist. Scheler setzt sich bezüglich dieses Begriffs mit Heidegger auseinander in: *Idealismus-Realismus*, vgl. *GW* IX, 261-266.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

relevant. Ich denke insbesondere an die Analysen Peter Goldies,[13] an die von Shaun Gallagher und Dan Zahavi eröffnete Diskussion über die Phänomenologie des Anderen und schließlich an jene Strömung, die den Namen der phänomenologischen Psychopathologie trägt und seit jeher für Schelers Phänomenologie offen und sensibel gewesen ist, und zwar nicht nur am Anfang (vor allem Kurt Schneider und Eugène Minkowski), sondern auch neuerdings in der Schizophrenie- und Melancholieforschung (z.B. John Cutting und Giovanni Stanghellini).[14]

2) Emotion und Gefühl

Bevor wir fortschreiten, ist es wohl erforderlich, eine begriffliche Präzisierung zu „Emotion" und „Gefühl" vorzunehmen. Bei seiner Unterscheidung zwischen «Gefühl» und «Emotion» scheint Scheler von dem Begriff der «Antwortreaktion» auszugehen: Mit dem Terminus «Emotion» meint er das, was als Folge einer Antwortreaktion auf eine Wertnehmung gefühlt wird, während er mit «Gefühl» auch Persönlichkeitsgefühle wie Liebe und Hass im Sinne hat, die in keiner «Antwortreaktion» bestehen,[15] sondern die Funktion haben, die Werte zu entdecken oder sie zu verbergen. Dieser Unterschied überzeugt mich jedoch nicht, da sich eine Emotion meines Erachtens nicht nur auf eine passive Antwortreaktion beschränkt, sondern einen Prozess der „Metabolisierung" darstellt, der durchaus sehr kreativ sein kann. Ich stimme hingegen Scheler insofern zu, als er «Gefühl» und «Emotion» als das Eine konzipiert, das den Zugang zur Welt eröffnet.

Ich schlage vor, „Emotion" und „Gefühl" als zwei verschiedene Stu-

---

13 P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.

14 J. Cutting, *Scheler, Phenomenology and Psychopathology,* «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 16 (2009), 143-159; G. Stanghellini, R. Rosfort, *Emotions and Personhood*, Oxford 2013. John Cutting, ein schottischer Psychiater und einer der besten Kenner der Schizophrenie in der Welt, hat nicht nur mit dem Thema «Scheler und Psychopathologie» in mehreren Aufsätzen auseinandergesetzt, sondern auch selbst eine Übersetzung der Texte aus dem Band XI und XII der *Gesammelten Werke* vorgelegt, die mehr als 430 Seiten beträgt, da er Scheler für einen der wichtigsten Bezugspunkte in der Philosophie für die Psychopathologie hält (vgl. M. Scheler, *The Constitution of the Human Being*, Translated by John Cutting, Milwaukee 2008).

15 *GW* II, 266.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

fen der Metabolisierung der Wertnehmung zu verstehen.[16] Die „Emotion“ ist die anfängliche Metabolisierung, die von den von Paul Ekman aufgezählten expressiven Schemata ausgeht. Die menschliche Plastizität ermöglicht nun eine kreative, keineswegs automatische Metabolisierung, so dass eine bestimmte Person, obwohl von einem gemeinsamen Schema ausgehend, die Emotion der Traurigkeit immer individueller erleben kann. Wenn sich eine plastische Emotion mehrmals wiederholt und durch die Erfahrung aufgearbeitet wird, sedimentiert sie sich allmählich in ein „Gefühl“, das auf den expressiven Schemata fußt, die nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern auch von Individuum zu Individuum verschieden sind. In der Emotion gibt es wesentlich eine dynamische Begegnung mit etwas Neuem, die mich in ein unerforschtes Gebiet hineinführt, da ihr die im Gefühl bereits konsolidierten *patterns* fehlen. *Das Gefühl ist insofern immer das Ergebnis der Metabolisierung einer Emotion*. In der Emotion öffne ich den Weg zu jener affektiv-semantischen Umstrukturierung, die zur Werkstätte neuer Gefühle werden kann. Die Natur der Emotion bestätigt sich dadurch, dass ich zum ersten Mal, wenn ich einer für mich neuen Situation entgegentrete, sehr bewegt bin, wie man im Italienischen eben durch das Adjektiv „*emozionato*“ zum Ausdruck bringt, während ich bei den späteren Malen immer weniger gerührt bin – „*mi emoziono*“ –, da es mir gelingt, mit neuem affektivem *habitus* mit größerer Beherrschung umzugehen. In der Metabolisierung einer Emotion in ein Gefühl prägt ihr das Personzentrum den eigenen *ordo amoris* ein und gerade durch diesen kreativen Prozess der Metabolisierung wird meine personale Singularität geboren. Die Metabolisierung einer Emotion in ein Gefühl stimmt also mit dem Individuationsprozess der Person überein.[17]

3) Hunger nach Geburt und stete Geburt

Was ist nun eigentlich die Funktion, die Gefühle im Bildungsprozess der Person innehaben? Hunger und Angst spielen eine entscheidende Rolle bei der Orientierung der Wechselwirkung eines Organismus mit der Umwelt. Es gibt ferner Gier nach Anerkennung, nach Reichtum und

16 Vgl. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, Milano 2008, 110-111.

17 Vgl. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, 238-247.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

nach Macht, die den Menschen als soziales Wesen in die Spirale dessen hineinstürzen kann, was René Girard *mimetisches Begehren* nennt. Wird die Person durch einen besonderen Hunger dazu bewegt, sich in die Weltoffenheit zu positionieren? Und was ist vor allem eine *Person*?

Einen der wichtigsten Beiträge in den letzten Jahren zur Entfaltung einer Philosophie der Person liefert die Arbeit von Lynne Rudder Baker. Ihre *Theorie der materiellen Konstitution* nimmt an, dass die Existenz einer ontologisch neuen Entität mit dem Erscheinen einer neuen wesentlichen Eigenschaft übereinstimmt.[18] Wenn z.B. der David von Michelangelo im Vergleich zum Marmorblock, aus dem er ausgestaltet wurde, neue wesentliche Eigenschaften besitzt, so soll er als ontologisch neue Entität anerkannt werden. Baker wendet diese Theorie auf den Personenbegriff an und kommt zu dem Schluss, dass die Person eine ontologisch neue Entität sei, da sie «*a first-person perspective*» besitzt: «*on the Constitution View, a human person is constituted by a particular biological body, but the person is not identical to the body*».[19] Diese «*first-person perspective*» erlaubt der Person, sich selbst als sich selbst und ihre eigenen Gedanken als ihre eigenen zu denken.[20] Gleichwohl bleibt meiner Meinung nach Bakers Anwendung ihrer Theorie der materiellen Konstitution auf den Personenbegriff noch allzu abstrakt.

Einen Ausdruck, der wohl einen der entscheidendsten Momente der ganzen Frage trifft, hat Schelling geprägt: «Hunger nach Sein».[21] Dieser ist durch eine Sehnsucht bewegt, die Scheler «Leere des Herzens»[22] nennen wird. Ausgehend von den von Scheler in der *Stellung des Menschen im Kosmos* entfalteten Thesen, verfeinert María Zambrano ferner den Gedanken durch einen noch wirkungsvolleren Begriff: «*hambre de nacer del todo*» (Hunger danach, ganz geboren zu werden):

---

18 L.R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge (UK) 2000.

19 L.R. Baker, *Persons and the Metaphysics of Resurrection*, in K. Timpe (ed.), *Arguing about Religion*, New York 2009, 448-460, 452.

20 «*From a first-person point of view, one can think about oneself as oneself and think about one's thoughts as one's own*» (L.R. Baker, *Persons and Bodies* ..., 91).

21 Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, 17 ff.

22 Vgl. *ebd*., 23 ff.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> Das Tier wird geboren ein für allemal, der Mensch hingegen ist nie ganz geboren, er muss sich Mühe geben, sich selbst aufs Neue zu zeugen, oder hoffen, gezeugt zu werden. Die Hoffnung ist Hunger danach, ganz geboren zu werden – danach, das zu vollziehen, was wir in uns bloß als Entwurf tragen.[23]

Ich übernehme den Ausdruck von Zambrano, wobei ich ihn mit Scheler im Sinne der «Leere des Herzens» verstehe und ihn von der Gier nach sozialer Anerkennung unterscheide.

Ich möchte die Hypothese aufstellen, dass die wesentliche Eigenschaft, die die Person kennzeichnet, nicht die Fähigkeit ist, sich selbst als sich selbst und ihre eigenen Gedanken als ihre eigenen zu denken, wie Baker vorschlägt, sondern der «Hunger nach Geburt»: Die Person ist eine ontologisch neue Entität, da sie nie ganz geboren und immer wieder von einem unversieglichen Hunger nach Geburt nach vorne getrieben wird. *Person ist derjenige, der Hunger nach Geburt hat und einen „Raum" sucht, um in der Begegnung mit der Andersheit wiedergeboren zu werden.* Hinter diesem Hunger nach Geburt verbirgt sich auch die Angst davor, misslungen, deformiert oder nicht genügend geboren zu werden. Der Hunger nach Geburt und der Bildungsprozess sind eng miteinander verbunden. Nur die Person ist hungrig nach Bildung, weil nur sie ohne feste Gestalt (Bild) geboren wird. Der Hunger nach Geburt ist in Wahrheit der Hunger nach Bildung. Ein solcher Bildungsprozess liegt aber außerhalb des selbstreferentiellen Horizontes des Selbst. Um sich zu bilden, muss die Person sich selbst transzendieren und sich in dem durch die Begegnung mit einer anderen Singularität freigelegten Raum *um*bilden. Der Bildungsprozess der Person erfolgt nicht durch eine zentrische *cura sui*, die sich intimistisch um die Kultivierung der „schönen Seele" kümmert. Er gewinnt vielmehr eine kosmologische Relevanz und wird zu einer ex-zentrischen *cura mundi*, die in der solidarischen Perspektive der Weltoffenheit wirkt.

Die stete Geburt der Person ist ein ganz anderer Prozess als die Metamorphose einer Raupe in einen Schmetterling. Während diese Metamorphose schon im genetischen Code der Raupe festgelegt ist, kennzeichnet sich die stete Geburt der Person dadurch, dass sie die biologische und kulturelle Matrix des eigenen ursprünglichen Selbst übertrifft

[23] Vgl. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid 1989, 94.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

und sich dank der Begegnung mit der Andersheit dem Unerwarteten öffnet. Um geboren zu werden und eine noch höhere Steigerung zu erreichen, muss die Person zuerst den verderblichen Teil in sich selbst sterben lassen, der in der Logik des Ressentiments und des Neides versunken ist und gar ihren Tod herbeiführen kann. Diese kleinen „Wiedergeburten" spiegeln die Übergänge von dem begrenzten Sichtpunkt des sozialen Selbst, das noch nicht den Bildungsprozess der Person erlebt hat, zu dem des „erweiterten Selbst" wider, das die Weltoffenheit erreicht. Die Person birgt in sich auch eine dunkle Seite, die „schwarze Sonne" des eigenen Egozentrismus, die die Offenheit für die Zukunft zudeckt. Die Herausbildung des *élan personnel* – um den Ausdruck Eugène Minkowskis zu gebrauchen – kann nicht als eine einfache lineare Steigerung vorgestellt werden, in der das eigene Sein von einem Augenblick zum anderen der Zukunft übertragen und es sich bei jedem weiteren Schritt vergrößern würde, sondern setzt die Erfahrung des Schmerzes, die Scheidung vom kontingenten Teil des Selbst, voraus.

Der thematische Zusammenhang der Geburt mit der Person wurde bereits in der christlichen Tradition erkannt, wie es die Episode von Nikodemus aus dem Johannesevangelium uns schön vorführt. Es handelt sich weder um die biologische Geburt des ersten Geborenwerdens noch um die Wiedergeburt ins Jenseits. Vielmehr gebärt sich die Person im diesseitigen, irdischen Leben wieder. Im Hinblick darauf kann man auch bei Scheler einige entscheidende Ansätze finden. In seinem Aufsatz *Reue und Wiedergeburt* (1917) war das Problem zunächst auf den dramatischeren Ablauf der Wiedergeburt der Person eingeschränkt, der durch den Akt der Reue stattfindet. Es ist aber diese Analyse des Phänomens der Reue, die Scheler dazu führt, einen dynamischeren Begriff des *ordo amoris* zu entwickeln. Denn das Phänomen der Reue zeigt, dass die Person kein statischer *ordo amoris* ist. Wenn der *ordo amoris* bedeutsame Erfahrungen funktionalisiert, tritt ein Prozess der *Rückmeldung* ein, der eine Restrukturierung der ganzen Ordnung des Fühlens mit sich bringt. Die Bildung der Person wird zur Bildung des *ordo amoris*, so dass sich aus der Lehre von dem *ordo amoris* beim späten Scheler allmählich die Lehre von der Bildung ausprägt.

Aus Schelers Perspektive besteht im Zentrum der affektiven Struktur der Person das Problem der Bildung. Keine selbstreferentielle Bedeu-

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

tung ist aber der Bildung der Person zuzuschreiben. Die Person bildet sich durch ein unaufhörliches Aus-sich-selbst-Hinausgehen, d.h. durch eine Epoché des Ego. Im Hunger nach Geburt enthüllt sich der Person nicht nur ihr unvollendetes Geborensein, sondern auch ihre Nicht-Selbstgenügsamkeit. Die ständige Selbsttranszendierung, die die Bildung der Person skandiert, stimmt mit der Geburt der Person überein.

Meines Erachtens befindet sich der Drehpunkt der *philosophischen Anthropologie der Bildung* in der Frage nach der menschlichen Plastizität: «der Mensch hat sich in seinem uns bekannten Werdegang bis heute als ein Wesen von ungeheurer *Plastizität* erwiesen».[24] Der Mensch ist plastisch in dem Sinne, dass er kein «morphologisch endgültig *fixiertes* Wesen» ist.[25] Ein in der Umweltgeschlossenheit versunkenes Individuum stellt sich keine Frage nach der Bildung. Diese Frage drängt sich nur einer Person auf, die sich bei der Erfahrung der Weltoffenheit als einer geschlossenen und prästabilierten Form beraubt entdeckt.

Es gibt Scheler zufolge einen genauen Unterschied zwischen intentional auf den plastischen Bildungsprozess der Person hin orientierten Gefühlen einerseits und Stimmungen und Gefühlszuständen andererseits, die keine Intentionalität auf den nämlichen Prozess ausüben. Von diesem Gesichtspunkt aus kann der Begriff des Hungers nach Geburt die von Matthew Ratcliffe gestellte Frage nach den «*existential feelings*» als primärem Weltbezug zuspitzen.[26] Heidegger teilt Schelers These, dass alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt ein *emotionales* sei. Der Mensch lebt jedoch nicht einfach mit dem Gefühl, in der Welt zu sein. Er fühlt und spürt einen Hunger nach Geburt, der ihn dazu treibt, sich in die Weltoffenheit zu positionieren, um einen neuen Sinnhorizont für die eigene Existenz zu gewinnen. Der *conatus* des *ordo amoris* schafft es, die Umweltgeschlossenheit zu überwinden und sich intentional auf die Welt hin zu strukturieren, nur wenn er von dem Hunger nach Geburt gedrängt wird. Ohne Hunger nach Geburt gibt es keinen *élan personnel* und keinen Weltbezug.

---

[24] *GW* IX, 151.

[25] Vgl. *ebd*., 148.

[26] Vgl. M. Ratcliffe, *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

4) Philosophische Anthropologie und Philosophie als Umbildung[27]

Woher kommt der dem *élan personnel* zugrunde liegende Hunger nach Geburt? Daraus, dass es keine einzige, allgemeine Menschennatur gibt, die im Voraus das menschliche Handeln prästabilieren könnte, ergibt sich, dass der Mensch mit den fürs Überleben nötigen Mitteln unausgestattet auf die Welt kommt. In gewissem Sinne kommt er auf die Welt, ohne ein für allemal die eigene Geburt abgeschlossen zu haben. Die unvollendete Geburt bestimmt den Menschen dazu, weiterhin geboren zu werden, um sich eben mit der Form zu versehen, über die er am Zeitpunkt seiner biologischen Geburt noch nicht verfügt.

Wenn die Person eine ontologisch neue Entität ist, die sich von allen anderen Entitäten durch den Prozess der steten Geburt unterscheidet, dann hat die philosophische Anthropologie nicht mehr mit der Dynamik der innerhalb der Interiorität des Subjekts eingeschlossenen psychischen Zustände zu tun. Sie ist nicht auf eine psychologische Dimension verbannt. Durch ihre Herausstellung der steten Geburt rückt

[27] Der Terminus «Umbildung» hat einen hohen Stellenwert im Denken Schelers. Vor Scheler taucht er auch bei Max Weber auf, z.B. in dem Text *Umbildung der Charisma* (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in: *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, Band I, 22.4, Tübingen 2009, 138-162), und noch ausgeprägter bei Goethe, der ihn in Zusammenhang mit dem Begriff der Bildung setzt und ins Zentrum seiner Morphologie rückt (vgl. J. W. Goethe, *Bildung und Umbildung organischer Natur*, in: *Schriften zu Natur und Erfahrung. Schriften zur Morphologie II*, *Gesamtausgabe* Bd. 19, Stuttgart 1959, 13-458). Bei Scheler bedeutet er weder von außen auferlegte Verwandlung noch einfache Änderung, wie es beim opportunistischen Sichanpassen oder dem Farbwechsel eines Chamäleons zum mimetischen Zweck der Fall sein kann. Die Umbildung ist vielmehr ein Prozess der Bildung, die nicht innerhalb eines selbstreferentiellen Horizontes stattfindet, sondern in den von dem als Vorbild verstandenen Anderen freigelegten, mäeutischen Raum *hineinwächst*. Die Umbildung «ist weder Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der *Hingebung* an das Vorbildexempel umspanntes Hinein*wachsen* des Person*seins* selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet, und wir „*folgen*", dieses Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns – die nur auf Gehorsam gegen einen echten Befehl oder pädagogischen Scheinbefehl oder auf Kopierung abzielen, resp. darin bestehen könnten, und partiell heteronom wären –, sondern im Sinne einer *freien* Hingabe an seinen autonomer Einsicht zugänglichen Personwertgehalt. Wir werden so, *wie* das Vorbildexemplar als Person ist, nicht, was es ist. Erst eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung respektive – je nachdem – die Umbildung der Gesinnung, der Gesinnungswandel und die Sinnesänderung» (*GW* II, 566).

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

sie vielmehr von der bloß psychologischen auf die *anthropogenetische* Ebene. Mithin wird der Psychologismuskritik an der philosophischen Anthropologie der Boden entzogen. Die Thematik des Hungers nach Geburt und der steten Geburt ist nämlich mit dem anthropologischen Problem der Neotenie und der Plastizität eng verbunden.

Der Raum der Weltoffenheit, in dem die stete Geburt geschieht, ist *exzentrisch* sowohl bezüglich der Umweltgeschlossenheit des Organismus als auch des sozialen Gemeinsinns (*common sense*). Es lohnt, sich daran zu erinnern, dass sich eigentlich der Terminus *Exzentrizität* dank Plessner als Begriff der philosophischen Anthropologie durchgesetzt hat. Allein er drückt sehr gut auch Schelers Position aus, der ihn seit 1925 zumindest an zwei Stellen benutzt. Es ist allerdings Schelling gewesen, der ihn von der Astronomie entliehen und ihm eine anthropologische Sinnrichtung beigegeben hat, um darauf die ganze moderne Philosophie der Person zu gründen. Durch das Studium des ersten Keplerschen Gesetzes über die elliptischen Bahnen der Planeten kommt Schelling dazu, sich den Menschen als ein exzentrisches Sein vorzustellen. Von diesem Moment an steigt die elliptische Bewegung der Planeten um zwei Brennpunkte, von denen einer durch die Sonne dargestellt wird, zur emblematischen Metapher der menschlichen Natur und Freiheit auf. Es ist die Angst des Lebens selbst, die den Menschen aus dem Gravitationsfeld des ersten Zentrums hinaustreibt, in das er erschaffen wurde, da dieses Zentrum auf jeden Prozess der Singularisation lähmend wirkt. Dieses exzentrische Hinaustreiben nennt der späte Schelling «Ekstase». Um die eigene Freiheit zu bilden, muss der Mensch ekstatisch aus sich selbst hinausgehen und sich durch die Loslösung vom zentrischen Selbst auf den – im Sinne Schellings *unvordenklichen* – zweiten Brennpunkt der Ellipse beziehen. Der Hunger nach Geburt treibt ihn zu diesem Schritt, indem er das Missbehagen und die Leere gegenüber der zentrischen Logik des ersten Brennpunktes spürbar macht.

Unausgestattet mit einem schon vollendeten *Bild* von sich selbst auf die Welt gekommen, verspürt der Mensch den quälenden Hunger nach *Bildung*, der ihn zur steten Geburt anspornt, um aus sich eine ursprünglich fehlende Gestalt herauszubilden. Aufgrund dieses Hungers nach Bildung verändert sich der Sinn des Philosophierens selbst völlig.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Durch die Gründung der *philosophischen Anthropologie der Bildung* setzt sich Scheler ein äußerst ehrgeiziges Ziel: die Legitimierung der Philosophie nicht durch das Plausibilisieren derselben als soziale Wissenschaft im Kontext der damaligen wissenschaftlichen Akademie[28] – dadurch würde sie sich in etwas anderes verwandeln und sich folglich de-legitimieren lassen –, sondern die Rechtfertigung der Philosophie als solche durch die Wiederentdeckung des ursprünglichen mäeutischen Sinnes der *Praxis* der existentiellen Umbildung. Im Hinblick darauf gewinnt die philosophische Anthropologie den Sinn des Philosophierens als Umbildung, das sich als eine Alternative zu dem üblichen akademischen Stil der Philosophie versteht.

Man darf nicht vergessen, dass Scheler eine sehr konfliktreiche Beziehung zur damaligen akademischen Philosophie hatte. Ihm wurde zweimal von der Universität gekündigt und im Zeitraum zwischen 1910 und 1919 – in einer der fruchtbarsten Phasen seines Philosophierens – die universitäre Lehrtätigkeit verboten. In den Jahren, in denen er durch Vorträge und private Seminare seinen Lebensunterhalt zu verdienen hatte, konnte er persönlich erleben, was es bedeutet, außerhalb der akademischen Welt zu philosophieren. Diese Jahre brachten ihm die Entdeckung der materialen Phänomenologie des affektiven Lebens, die ihm den Einblick öffnete, über die konkrete Dynamik des Ressentiments, der Reue, des Hasses, der Liebe, der Einfühlung und der Sympathie sowie über die soziale Dynamik des deutschen Nationalismus, des Sozialismus und insbesondere des *Ausgleichs* der gewaltigen Unterschiede – durch die noch heute die epochale Entwicklung hindurchgeht, wie die zwischen dem Westen und dem Osten und zwischen Mann und Frau – zu reflektieren.

5) Liebe und Umbildung der Person

Scheler bemerkt, dass im Menschen

> an erster Stelle ein *Umschwung* [erfolgt], ja wenn man will, eine Art geradezu von *Umkehrung der Grundbeziehung*, die zwischen dem organischen Leben und der geistigen „Ordnung“ besteht [...]. Und dieser Umschwung, diese Umkehr, resp. der metaphy-

[28] Vgl. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> sische Aktus, [...], ist das, was in einem nicht zeithaft-empirischen Sinne „Menschwerdung“ bedeutet.[29]

Was ermöglicht die Umkehrung? Was gibt der Person Mut, um sich festen Verwurzelungen zu entreißen und auf alle schützenden Rüstungen der Subjektphilosophie, auf alle psychologisch beruhigenden Moralen zu verzichten? Was ist die Sprengladung, die die Perspektive des egologischen Pols explodieren lässt? Scheler gibt eine plastische Antwort dazu: Allein die Liebe «bricht die im Menschen befindliche Quelle der *Seinsrelativität* alles Umwelt-seins».[30]

Schon der frühe Scheler setzt sich mit dem Thema der «Umkehrung» auseinander. Es geht um einen Perspektivenwechsel (*con-versio*), der nur aufgrund eines Überschusses an Kräften möglich ist, obwohl er auch in einer verzerrten Weise vollzogen werden kann, wie das Phänomen des Ressentiments (*per-versio*) zeigt. Er ist eine Umbildung, die über die Logik der Umweltgeschlossenheit hinausgeht, die als besonderer Aktvollzug – Aktvollzug des Sichverlierens – zu verstehen ist. In der Schrift *Ordo amoris* beschreibt Scheler die Liebe als Sichloslassen von dem egologischen Pol und als Umkehrung zur Teilhabe: Sie ist «Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden [...] teilzuhaben und teilzunehmen».[31] Was heißt nun, dass ein Seiendes sich selbst verlässt, ohne seine Singularität zu verlieren? Hier geht das Seiende die kathartische Reduktion, den Prozess der Einklammerung des egologischen Gesichtspunkts, hindurch, der aus beiden Aspekten der *in-versio* des egologischen Prozesses der Zentrizität und der *conversio* zu dem von der Person dargestellten ontologisch Neuen hin besteht. Die Person bildet sich, indem sie die eigene Zentrizität in die Exzentrizität umkehrt. Das geschieht jedoch nicht in der Verschlossenheit einer solipsistischen *cura sui*, mit der das selbstreferentielle Selbst sich selbst als schöne Seele errichtet, sondern in der die Welt erschließenden Begegnung mit dem Anderen.

In *Liebe und Erkenntnis* hatte Scheler unter Berufung auf Augustinus

[29] *GW* XII, 129.

[30] *GW* V, 90.

[31] *GW* X, 356.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

im Akt des Liebens die Fähigkeit anerkannt, sich für eine von der Welt ausgehende Intentionalität zu öffnen. Schelers Satz: «alle Er*weit*erung und Ver*tief*ung unseres Weltbildes [ist] an eine *voran*gängige Erweiterung und Vertiefung unserer Interesse- und Liebessphäre geknüpft»,[32] muss man nicht im gnoseologischen, sondern im anthropogenetischen Sinne verstehen, den der späte Scheler durch den Begriff der Weltoffenheit zum vollen Ausdruck bringen wird. Die Entfaltung des Weltbildes in uns, oder das

> Erscheinen des Bildes oder der Bedeutung [...], desgleichen die Füllesteigerung in der Gegebenheit des Gegenstandes bei zunehmender Liebe und Interesse, ist ihm [Augustinus] nicht bloß eine Tätigkeit des erkennenden *Subjekts*, das in den fertigen Gegenstand eindringt, sondern gleichzeitig eine Antwortreaktion des *Gegenstandes selbst*: ein „Sichgeben", ein „Sicherschließen" und „Aufschließen" des Gegenstandes, d.h. ein wahrhaftiges *Sichoffenbaren* des Gegenstandes. Das ist ein „Fragen" gleichsam der „Liebe", auf das die Welt „antwortet", indem sie sich „erschließt" und *darin selbst erst zu ihrem vollen Dasein und Wert kommt*.[33]

Die Fülle der Existenz und der Werte in dieser Antwort ist unmittelbar proportional zur Intensität des agapischen Aktes, der sie veranlasst hat. Jede «Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der uns ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, [ist] eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses [...] der Liebe zu ihm».[34]

Das Lieben begnügt sich nicht damit, das zu sehen, was sich bereits in der faktischen und kontingenten Welt befindet. Es macht Raum für das frei, was noch nicht da ist:

> Liebe ist nicht emotional bejahendes Anstarren gleichsam eines Wertes, der da vor uns steht und gegeben ist. Sie geht auch nicht auf gegebene Dinge (oder reale Personen) bloß vermöge der positiven Werte, die sie an sich haben und die schon *vor* dem Eintritt der Liebe „gegeben" wären. [...] Liebe ist erst da vorhanden, wo noch hinzutritt zu dem an ihr „als real" bereits gegebenen

[32] *GW* VI, 96.

[33] *Ebd*., 97.

[34] *Ebd*., 96.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> Werte die *Bewegung*, die Intention auf noch mögliche „*höhere*“ *Werte* [...]. Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebenen Person immer ein „*ideales*“ *Wertbild* gleichsam voraus.[35]

Die Liebe wird «die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Werte A eines Gegenstandes her die Erscheinung seines höheren Wertes realisiert. Und eben dieses Erscheinen des höheren Wertes steht in Wesenszusammenhang mit der Liebe».[36] Nur in dem durch die Intentionalität der Liebe geöffneten Raum bildet sich die geliebte Person, da sie dort immer erneut geboren werden kann. Dies ist möglich, da die Liebe das Wertbild vorwegnimmt, um das herum sich die Geburt selbst ereignet. Dabei spricht Scheler nicht von einer Liebe, die *ex nihilo* ein Wertbild erschaffen würde. Es heißt nicht, «die Liebe schaffe erst die Werte selbst oder das Höhersein der Werte. Durchaus nicht! Aber bezogen auf alles mögliche Wertfühlen und Wertnehmen [...] läßt sie [...] völlig neue und höhere Werte ins Dasein treten».[37] Im trans-subjektiven Akt der Liebe zeichnet sich der Raum für den Bildungsprozess der Person.

Scheler baut seine Phänomenologie der Andersheit auf diesem Begriff des Liebens auf. In der Erfahrung des Liebens werde ich mir vor allem dessen bewusst, dass ich nicht selbstgenügsam bin, dass meine Existenz in der Begegnung mit der Andersheit verankert ist. Der Ausgangspunkt ist nicht mehr mein selbstreferentielles Ego, sondern das Mich-Öffnen für die Andersheit.

*6) Begegnung mit dem Du als Form der Mit-Teilung (*sharing*)*

In der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* (1913) kehrt Scheler den damals noch herrschenden kartesianischen Gesichtspunkt um, der vom Ich ausgeht, und vertritt die These, dass kein Ich außerhalb seiner Beziehung zum Du gedacht werden kann, da das Ich dem Wir entspringt und sich nur in dem Maße individualisiert, in dem es sich aufgrund einer ursprünglichen «Du-Evidenz»[38] – aufgrund des Vorrangs des Wir

[35] *GW* VII, 156.

[36] *Ebd*., 156.

[37] *Ebd*., 157.

[38] Vgl. *GW* VII, 228-232.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

und des Du – seiner selbst bewusst wird.[39]

Analysiert man diesen Du-Begriff etwas näher, so entdeckt man, dass es um eine unpersönliche «Duheit» oder ein «Du überhaupt» geht. Diese abstrakte «Duheit» ist jedoch kein letztes Wort Schelers zum Thema der Begegnung mit der Andersheit. Sie betrifft das Du, dem nicht die Person, sondern das Ich oder die Ichheit begegnet.[40] In der Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1921) spricht Scheler sogar von einem Gegensatz: Es gibt «kein über den möglichen Gegensatz von *Ich und Du* erhabenes mögliches Ich».[41] Der Terminus «Gegensatz» scheint darauf hinzuweisen, dass dieses Du die Andersheit darstellt, mit der das Ich im Kampf um die soziale Anerkennung – und nicht in der persönlichen Begegnung – zu tun hat.

Ein Paar Jahre später – in seiner Schrift *Ich und Du* (1923) – wird Martin Buber das Problem der Ich-Du-Beziehung völlig anders behandeln. Die Beziehung zum sächlichen Anderen (dem Neutrum) sei anders als die Begegnung mit dem Du. Wenn das Ich dem Du begegne, tue sich ein Raum des Zwischen auf, in dem zwei Individuen im Sinne der Menschwerdung entstünden. Wenn sich das Ich aber zum Du wie zu einem Ding, d.h. wie zu einem Es, verhalte, werde die Begegnung unmöglich und diese kehre sich in «Vergegnung» um.

Man darf nicht außer Acht lassen, dass Buber und Scheler hierbei unter dem «Du» keineswegs dasselbe denken. Darum sollte Bubers Frage nach dem Du nicht mit Schelers Analyse der «Duheit», d.h. des bei jeder sozialen Handlung vorausgesetzten «Du überhaupt», sondern vielmehr mit seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie der *Person* in Zusammenhang gesetzt werden.

An einer Stelle im *Formalismus* beobachtet Scheler, dass die höchste Modalität in der Rangordnung der Werte «gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mit-teilbarste der Wertmodalitäten» sei.[42] Indem Scheler den Terminus „mit-teilbarste“, anstatt „mitteilbarste“ verwendet, wird der Akzent auf die Bedeutung der Mit-Teilung im Sinne des

[39] Vgl. *GW* IX, 261.

[40] Vgl. *GW* VII, 240.

[41] *GW* V, 308.

[42] *GW* II, 542.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

englischen *sharing* verschoben,[43] das neuerdings vor allem in der *evolutionary anthropology* von Michael Tomasello[44] sowie in der *social anthropology* von Alan Barnard[45] eine tragende Rolle übernimmt. Insbesondere hat der Letztere das Problem des symbolischen Denkens mit dem des Akts des *sharing* meines Erachtens auf eine Weise in Verbindung gesetzt, die einen Vergleich mit Schelers Perspektive recht interessant machen kann. Der Akt des *sharing* impliziert dabei eine präzise emotionale Bestimmung, so dass der *emotional turn* auf die *social anthropology* erweitert wird.

Über die Zitate aus dem *Formalismus* hinaus, die das Gewicht nachweisen, das der Gedanke des *sharing* in Schelers Phänomenologie innehat, ist es gar beeindruckend, wie viele Komposita mit der Präposition „mit" Scheler zwischen 1913 und 1923 benutzt: Mitvollzug, Mitgefühl, Mitleiden, Miteinandersein, Miteinanderfühlen, Miteinanderwirken, Miteinander-erleben, Miteinander-leben, Miteinanderglauben, Miteinanderdenken, Miteinanderwollen, Miteinanderhoffen, usw. In all diesen Komposita ist eine Form von *sharing* impliziert: Das Miteinanderfühlen ist eine Form von *sharing* des Fühlens, das Miteinandersein eine des Seins, das Miteinanderglauben eine des Glaubens, der Mitvollzug der Akte eine der Akte. Auch Schelers Theorie der *relativ natürlichen Weltanschauung*, die einer Theorie des *common sense* entspricht, kann als eine Form von *sharing* der Absichten, Meinungen und Urteile ausgelegt werden, die durch die Tradition weitervermittelt werden.[46]

---

[43] Zum Begriff der «Mit-Teilung» bei Scheler vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 184-188. Auf der zentralen Relevanz des Begriffs *sharing* bei Scheler besteht auch Alessandro Salice in seiner Arbeit in diesem Band der «*Thaumàzein*»: *Shared Emotions – A Schelerian Approach*. Siehe auch: S. van Hooft, *Scheler on Sharing Emotions*, «Philosophy today», 38 (1994), 18-28; A. Krebs, *Two parents stand beside the dead body of a beloved child: Max Scheler on Shared Feeling*, «Appraisal Journal», 8 (2011), 1-21.

[44] Vgl. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, «Behavioral and Brain Sciences», 28 (2005), 675-735; M. Tomasello, M. Carpenter, *Shared Intentionality*, «Developmental Science», 10 (2007), 121-125; M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, Cambridge (MA) 2008.

[45] Vgl. das bedeutende Werk: A. Barnard, *Genesis of Symbolic Thought*, Cambridge (UK) 2012.

[46] Nach Scheler handelt jedes Individuum in der Gesellschaft, indem es die natür-

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Dieses obsessive und eindringliche Beharren Schelers auf der Präposition „mit“ ist kein Zufall, sondern ein Zeichen für die Hauptrolle, die er der Praxis der Mit-Teilung beimisst, stützen sich doch auf diese Praxis seine Phänomenologie der Andersheit, Ontologie der Person sowie soziale Ontologie. Gleichzeitig, von 1913 bis 1916, entwirft Scheler drei Ideen, die mit dem Begriff der Mit-Teilung eng verbunden sind und dazu dienen, verschiedene Formen der Begegnung mit einer anderen Person herauszustellen: *Rezeptionszentrum, Mitvollzug* und *Miteinanderfühlen*. Man sollte nicht den Gegensatz von *Ich und Du* vor der Folie der Priorität des *Wir*, sondern diese drei Ideen zum Vergleich mit Bubers Analyse der Ich-Du-Beziehung heranziehen.

a) *Rezeptionszentrum*: Scheler zufolge ist die Person einerseits ein *aktives* Aktzentrum gegenüber der biologischen und der psychischen Sphäre und andererseits ein *Rezeptionszentrum* gegenüber der geistigen Sphäre.[47] Dieser Unterscheidung liegen die Gefühle der «Demut» und «Ehrfurcht» zugrunde. Die Bereitschaft, dem Anderen einen Wert zuzuerkennen, und die Fähigkeit, dem Wert des Anderen zuzuhören, ohne ihn zu vergegenständlichen und ihn gezwungenermaßen auf den eigenen Standpunkt zurückzuführen, hängen nach Scheler von einer besonderen Veranlagung zur Ehrfurcht vor dem Leben und dem Kosmos ab. Ohne Demut würde das Individuum in eigener Eifersucht verfangen bleiben und jeden Wert außerhalb von sich selbst als Drohung und gar als Einverleibung des eigenen Seins wahrnehmen, «denn jeder erblickte Wert ist ihm wie Diebstahl und Raub an seinem Selbstwert».[48] Daraus würde sich keine Möglichkeit der Begegnung zwischen Ich und Du ergeben und der Kosmos zum Arsenal der dem Subjekt verfügbaren Ressourcen und Mittel herabgesetzt. Dank der Veranlagung zu Demut und Ehrfurcht allein wird die Intentionalität sichtbar, die die um-

liche Selbstverständlichkeit des *common sense* voraussetzt, in der es eingeschlossen bleibt, gemäß nämlich der «relativ natürlichen Weltanschauung», zu der *per definitionem* «alles, was generell in dieser Gruppe als *fraglos* „gegeben“ gilt» (*GW* VIII, 61) gehört. Daher rührt, dass z.B. ein Arbeiter die Geste eines Kollegen, ihm eine Zange zu reichen, sofort und unmissverständlich in ihrem Ausdruck versteht, da er sich auf einen Arbeitskontext bezieht, den er mit ihm gemeinsam teilt. Scheler fragt gerade nach einem Ausdruck, der von den Regeln des sozialen Kontexts abweicht.

47 Vgl. *GW* X, 236.

48 *GW* III, 21.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

gekehrte Richtung von derjenigen von Husserl in den *Ideen I* dargestellten hat: nicht die Intentionalität, die sich aus dem Bewusstsein des Subjekts verbreitet, sondern die *Gegen*intentionalität – d.h. die Noesis des Noema –, die aus dem Kosmos strahlt, um die Person als *Rezeptionszentrum* zu erleuchten. Demgemäß beweist die Person ihre Realität und Lebendigkeit nicht dadurch, dass sie ein intentional aktives Subjekt wäre, sondern in dem Maße, dass sie sich durch die Erleuchtung der Gegenintentionalität fruchtbar macht;

b) *Mitvollzug*: Indem die Person Rezeptionszentrum wird, entzieht sie sich dem Gravitationsfeld des eigenen, wie eine „schwarze Sonne" strahlenden Egozentrismus, kommt zum anderen Brennpunkt der Ellipse und fängt an, in der Dimension der solidarischen Mit-Teilung zu wirken. Der *Mit*vollzug eines Aktes bringt die *Mit-Teilung* eines Aktes zuwege. Als Rezeptionszentrum begnügt sich die Person nicht mehr mit dem «*Vollzug*» eines vereinzelten und selbstgenügsamen Aktes. Sie lebt nun ausschließlich in dem «*Mit*vollzug» der Akte. Der Begriff des *Mit*vollzugs spielt eine zentrale Rolle in Schelers Philosophie der Person im Ganzen, da er das „Materiale" selbst darstellt, von dem die Person durchwoben ist. Die Person existiert nur insofern, als sie durch den *Mit*vollzug eines Aktes an der Existenz anderer Personen teilnimmt;

c) *Miteinanderfühlen*: Dieses ist eine Form der Mit-Teilung des Fühlens, die den Mitvollzug eines Aktes einschließt und sich infolgedessen deutlich von der einfachen Gefühlsansteckung abhebt. Die Begegnung mit der Existenz des Du findet statt, wenn zwei Rezeptionszentren, die an dem Mitvollzug eines Aktes teilnehmen, das Miteinanderfühlen erleben können. Die authentische Erfahrung des Miteinanderfühlens unterscheidet sich von den Fällen der Verführung oder Schwärmerei, in denen solcher Einklang bloß vorgetäuscht wird, denn sie betrifft nicht das „Selbst" überhaupt, sondern das als Rezeptionszentrum verstandene „erweiterte Selbst". Beim Miteinanderfühlen geht die Person aus dem eigenen selbstreferentiellen Fühlen hinaus, um sich, dank des Mitvollzugs des Aktes, in der trans-subjektiven Dimension der Mit-Teilung des Fühlens einzuwurzeln. Jetzt gibt es keine zwei getrennten Personen mehr, die je alleine vor sich hin etwas fühlten und zugleich wahrnähmen, dass auch die andere das Gleiche fühlte. Es gibt nunmehr eine *Begegnung* zwischen zwei Personen, aus der ein neues Miteinander-

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

fühlen hervorquillt: «Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*».[49] Besonderen Nachdruck legt Scheler darauf, dass es beim Miteinanderfühlen nicht um das Hinzuaddieren meines traurigen oder freudigen Gefühls zu dem des Anderen geht, sondern um die Bezugnahme auf eine mit-teilende Erfahrung, die der Unterscheidung meiner Freude von der des Anderen vorangeht. Der Augenblick der Mit-Teilung ist weder meiner noch deiner, sondern ein Moment, in dem ich mich von meinem egologischen Pol loslasse und in der Begegnung mit der Andersheit die Geburt als Person fortsetze.

Von solcher Begegnung auf der Ebene des Miteinandererlebens und -fühlens, und nicht auf der psychischen Ebene der inneren Gemütsstimmung des Subjekts, rührt die exzentrische Abweichung von dem *common sense* und *common feeling*. Die Bildung ist ein Prozess, in dem die Person sich von dem eigenen „kontingenten Selbst", einschließlich des sozialen Selbst, loslöst und durch die Teilnahme an der Ebene des Miteinanderfühlens dazu gelangt, zusammen mit dem Anderen im Mitvollzug des Aktes geboren zu werden. Im Miteinanderfühlen zählt weder das, was für mich als Subjekt der sozialen Anerkennung wichtig ist, noch das, was die Grenzen meines Egos erweitert, sondern das, was die Intensität und den Wert des Miteinandererlebens steigert.

7) Mit-Teilung der Gefühle als Fundament der sozialen Ontologie

Schelers *Sympathiebuch* kann man auch als eine Pionierarbeit für die Phänomenologie und die Ontologie des Sozialen betrachten. In ihm ringt er darum, einen Zusammenhang zwischen Formen der Mit-Teilung der Gefühle und denen der sozialen Einheit zu finden. Die Tragweite dieser Reflexionen wird sichtbar, vor allem wenn man an die aktuelle Debatte über die soziale Ontologie und die *we-intentionality* denkt. John Searle hat darauf hingewiesen, dass sich die soziale Ontologie auf das Phänomen der kollektiven Intentionalität (oder *we-intentionality*), d.h. auf Formen der Mit-Teilung der Intention und des Glaubens stütze. Scheler hält nicht nur die Mit-Teilung der Intention und des Glaubens, dank des Miteinanderdenkens, -glaubens, -hoffens usw. für möglich,[50]

[49] *GW* VII, 23. Vgl. auch *GW* II, 516.

[50] Vgl. *GW* V, 377.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

sondern auch die Mit-Teilung der Gefühle: Das Miteinanderfühlen ist z.B. ein *sharing* der Gefühle und der Gefühlsintentionen; ferner schlägt er vor, der Mit-Teilung der Gefühle eine zentrale Stellung in der sozialen Ontologie beizumessen; schließlich überträgt er die Mit-Teilung der Gefühle auch auf die Tierwelt und sieht bei den Tieren rudimentäre Formen der sozialen Einheiten voraus.[51]

Im *Formalismus* bekundet Scheler die Absicht, das in der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* dargestellte Schema in Richtung einer sozialen Ontologie zu entwickeln:

> Es gibt eine *Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt*, die voll zu entwickeln und dann zum Verständnis der faktischen sozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation usw.) anzuwenden das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik ausmacht. Wie die Vorrede sagt, gedenken wir diese Disziplin in einem besonderen Werke zu entwickeln.[52]

Gleich darauf folgend stellt Scheler eine zweite Version des Zusammenhangs zwischen Formen der Mit-Teilung der Gefühle und denen der sozialen Einheit zur Diskussion:

1) «Diejenige soziale Einheit, die sich (gleichzeitig) durch verständnisfreie sog. Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituiert. Sie heißt unter Tieren „*Herde*" und so sie unter Menschen stattfindet „*Masse*"»;[53]

2) «Diejenige soziale Einheit, die sich in einem *so* gearteten Miterleben resp. Nacherleben (Mitfühlen, Mitstreben, Mitdenken, Miturteilen usw.) konstituiert».[54] Sie heißt «*Lebensgemeinschaft*»;[55]

3) Anders als bei der Herde und der Lebensgemeinschaft, bei denen Scheler eine unmittelbare Verbindung zwischen der Mit-Teilung der Gefühle und der Konstitution der sozialen Einheit feststellt, ist die

---

51 Vgl. *GW* II, 515

52 *Ebd*. Vgl. auch *GW* VIII, 437.

53 Vgl. *GW* II, 515.

54 *Ebd*.

55 *Ebd*., 516.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Verbindung bei der Gesellschaft durch einen bewussten Akt vermittelt: «In der Gesellschaft [...] an Stelle des *Miteinandererlebens* tritt *mittelbare Verständigung* über das von jedem zunächst „für sich" Erlebte».[56] In diesem Sinne ist die Gesellschaft «als eine *künstliche* Einheit von Einzelnen zu definieren, in der *kein* ursprüngliches „Miteinandererleben" im früher charakterisierten Sinne stattfindet».[57] Die *Gesellschaft* ist «im Unterschiede zu Lebensgemeinschaft [...] eine Einheit *mündiger* und *selbstbewußter Einzelpersonen*».[58] Das, was die «Einzelperson» in der Gesellschaft kennzeichnet, ist die «Selbstverantwortlichkeit».[59] In der Gesellschaft ist aber die Einzelperson keine echte unvertretbare Singularität, «sondern von Hause aus gleich und gleichwertig [...]. Unterschiede und Wertunterschiede erwachsen in ihr und zwischen ihren Elementen allein aus der verschiedenen Leistungswerten der Einzelnen in der Wertrichtung der der Gesellschaft korrelaten Werte des Angenehmen und Nützlichen».[60]

4) Die *Gesamtperson*, die sich auf einer solidaristischen Form der Mit-Teilung der Verantwortung («Mitverantwortlichkeit») aufbaut, der ihrerseits das Prinzip der im Akt des Liebens Gestalt annehmenden «unvertretbaren Solidarität» zugrunde liegt.[61] Es handelt sich hierbei jedoch um einen der problematischsten Begriffe in Schelers Denken, die am schärfsten kritisiert wurden, und es war wohl kein Zufall, dass ihn Scheler selbst im Sympathiebuch nicht mehr benutzt. Viele Missverständnisse entstehen aus der Vermengung der *trans-subjektiven* Ebene, die man durch die Überwindung der egozentrischen Perspektive erreicht, mit der *trans-personalen* Ebene, die auf eine Annullierung der Singularität der Person deutet. Die Gesamtperson bei Scheler ist nicht trans-personal, sondern stellt den trans-subjektiven Raum dar, in dem zwei oder mehrere Einzelpersonen einander begegnen und interagieren. Dieses trans-subjektive Moment hat eine Intentionalität, die nicht auf die Summe der

[56] *Ebd*., 519.

[57] *Ebd*., 517

[58] *Ebd*., 518.

[59] *Ebd*.

[60] *Ebd*., 519.

[61] Vgl. *ebd*., 523; *GW* X, 266.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Intentionalitäten der Einzelpersonen reduziert werden kann. Ich würde auch eine kollektivistische Interpretation dieses Begriffs der Gesamtperson ausschließen. Ein höheres Risiko der kollektivistischen Wendung liegt meiner Meinung nach bei den ersten drei Formen der Mit-Teilung der Gefühle vor. Bei Scheler bleibt die Einzelperson auf die Gesamtperson irreduzibel, da sie durch «Unersetzbarkeit» und «Mitverantwortlichkeit» zu charakterisieren bleibt. Zwischen Gesamtperson und Einzelperson besteht vielmehr ein Korrelationsverhältnis.

Was den entscheidenden Schritt von der dritten zur vierten Form der Mit-Teilung ausmacht, ist die «*Mitverantwortlichkeit*», die eine viel höhere Phase des Bewusstseins voraussetzt, das nicht nur rein intellektuell, sondern vor allem affektiv wirkt. Was hier auf dem Spiel steht, ist eine Umbildung der Existenz, die eine besondere *Tèchne* der Überwindung der selbstreferentiellen Perspektive des eigenen Ego, einschließlich der Erschütterung der Evidenz des *common sense* – in Schelers Terminologie der «relativ natürlichen Weltanschauung» – voraussetzt: die *Tèchne* der phänomenologischen Reduktion.[62] Bis zu einem gewissen Punkt folgte das Individuum dem *common sense* und *common feeling*. Die kollektive Intentionalität oder *we-intentionality* entspricht den ersten drei Formen der Mit-Teilung, während der Gesamtperson keine „kollektive Intentionalität" zukommt, die die Verantwortlichkeit der Einzelperson tilgen würde.

In der vierten Form der Mit-Teilung wird das Individuum eine unvertretbare und mitverantwortliche Singularität, getreu dem Prinzip der Solidarität:

> Dieses Prinzip besagt, daß in dem Maße, in dem die Wertordnung realisiert wird durch menschliches Handeln [...], und in dem Maße, als sie nicht realisiert wird und ihr entgegengewollt wird, jeder Mensch für sich als Individuum *mitverantwortlich* ist, und zwar in der höchsten Form, die das Prinzip annehmen kann, unvertretbar, das heißt ganz *individuell* mitverantwortlich ist. Nach diesem Prinzip der „Gegenseitigkeit" ist jeder an unver-

[62] Um die Selbstverständlichkeit der natürlichen Evidenz zu überwinden, in der das kontingente Selbst gefangen bleibt, gibt es Scheler zufolge drei Weisen, denen drei Arten der Reduktion entsprechen: wissenschaftliche, dionysische und phänomenologische Reduktion (vgl. *GW* XI, 251). Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 124-136.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> gleichlich viel mehr Dingen „schuld", hat aber auch an viel mehr guten Dingen verdienstlich mitgewirkt, als er selbst je wissen kann. Unendlich ist die Kette der Wirkungen nach dem Gegenseitigkeitsprinzip.[63]

In der zweiten Auflage des *Sympathiebuchs* zählt Scheler erneut vier Formen der Mit-Teilung der Gefühle auf: 1) Einsfühlung (ein Terminus, der in der Ausgabe 1913 nicht erschien) bzw. Gefühlsansteckung; 2) Nachfühlung (ein Begriff, den Scheler anstelle der Einfühlung einführt, um vor allem die eigene Position von der Theodor Lipps' besser abzuheben); 3) Mitgefühl und 4) Liebe. Man kann annehmen, dass der Einsfühlung die Herde und Masse, der Nachfühlung die Lebensgemeinschaft und dem Mitgefühl die Gesellschaft jeweils entspricht. Anders als mit den ersten drei Formen, steht es kompliziert mit der vierten Form der sozialen Einheit. Wie man sofort sehen kann, verzichtet Scheler auf den Begriff der *Gesamtperson*, so dass viele Interpreten den Eindruck bekamen, er wolle die vierte Form der sozialen Einheit unbestimmt lassen.

Kann man behaupten, dass Scheler nach seiner Verfassung des *Formalismus* die vierte Form der sozialen Einheit schlichtweg herausgestrichen hat? In Wahrheit nimmt er in der zweiten Auflage des *Sympathiebuchs* genau dieselbe Frage auf, die er in der oben angeführten Stelle aus dem *Formalismus* gestellt hatte.[64] Hier werden die vier Formen vollständig genannt: 1) Herde, Horde oder Masse; 2) Lebensgemeinschaft (primär Familie); 3) Gesellschaft, und 4) «Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen».[65]

Man kann im Rahmen dieses Beitrags nicht bei zahlreichen Diskussionen um diese Unterscheidungen verweilen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass unter der Berücksichtigung dieser Seiten aus dem *Sympathiebuch* die Behauptung nicht korrekt ist, für Scheler gehe die Gemeinschaft der Gesellschaft voran: Nur die Lebensgemeinschaft, und nicht die Persongemeinschaft, geht der Gesellschaft voran.

---

63 *GW* XIII, 58.

64 Hier bezieht sich Scheler auf die «verschiedenartigen Wesensformen von Gruppen, die wir in der Wesenslehre der menschlich-sozialen Gruppen – wie ich schon in meinem Buche über *Formalismus in der Ethik* zu begründen begonnen habe – unterscheiden müssen» (*GW* VII, 214).

65 *GW* VII, 214.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Auch bezüglich des viel umstrittenen Begriffs der Gesamtperson möchte ich gleich den Kern der Frage treffen: Was für eine Bedeutung hat die Mit-Teilung auf der Ebene der vierten Form der sozialen Einheit? Führt sie eine Auflösung der personalen Singularität mit sich? *Wer fühlt* eigentlich im Miteinanderfühlen: die Einzelpersonen oder ein neues trans-personales Subjekt? Und, wenn wir zugeben, dass es nicht um ein trans-personales Subjekt, sondern um Einzelpersonen geht, fühlen diese Personen ein einziges Erlebnis oder zwei unterschiedliche Erlebnisse? Bezüglich dieser Fragen kann man bei Scheler eine gewisse Zweideutigkeit feststellen, auf die mit Recht viele Forscher hinweisen: Einerseits scheint er zu meinen, dass es ein einziges Gefühl gibt, das zwei Personen miteinander erleben, wenn er etwa im *Formalismus* beobachtet: «Der Gehalt des Miteinandererlebens ist in der „Gemeinschaft" ein wahrhaft *identischer* Gehalt»,[66] oder wenn er im *Sympathiebuch* den Fall beider Eltern vor dem Sarg ihres Kindes analysiert;[67] andererseits besteht er darauf, dass jedes Erlebnis jeder Person anders gegeben ist, da jede Person eine absolute Intimsphäre hat:

> Darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der „andere" – wie wir selbst – eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt.[68]

Angesichts dieser offensichtlich schwer lösbaren Aporie halte ich es für eine triftige Alternative, die vierte Form der Mit-Teilung als Grundlage für den besonderen *Individuationsprozess* der Person zu verstehen.[69] Um diese Problem zu beheben, sucht Scheler selbst eine Lösung, als er in der zweiten Auflage des *Sympathiebuchs* seine Aufmerksamkeit von dem Begriff der Gesamtperson auf den der *Unersetzbarkeit* der

---

66 *GW* II, 516.

67 Vgl. *GW* VII, 23-24.

68 *Ebd*., 20 f.

69 Vgl. G. Cusinato, *Periagoge* ..., 238-246.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Person verschiebt. Im Moment des Miteinandererlebens löst sich die Singularität der Person keineswegs auf, sondern kommt im Gegenteil in ihrer spezifischen und unnachahmlichen Form zur Geltung.

Wie kann man mit diesem Widerspruch umgehen? Meiner Ansicht nach ist es problematisch zu meinen, dass zwei Einzelpersonen beim oben erwähnten Fall ein und dasselbe durchgehend „identische" Erlebnis hätten. Die Behauptung, dass jede von beiden ihr eigenes Erlebnis habe, das unabhängig von dem der anderen Person entstehe, ist nun auch nicht vertretbar. Die Frage soll man nicht vom statischen, sondern vom dynamischen Standpunkt aus betrachten. Im Moment der Begegnung entsteht ein einziges trans-subjektives Erlebnis, das in den jeweiligen Einzelpersonen verschiedene Prozesse der Umbildung anregt. Im Akt der Mit-Teilung erfolgt eine Abweichung vom jeweils eigenen Erlebnisfluss, die ein und dasselbe identische *trans-subjektive* Miteinandererleben zum Ausgangspunkt hat, woraufhin jede Einzelperson gemäß ihrem *ordo amoris* ihr jeweiliges Leben fortsetzt. Das Erlebnis des Miteinandererlebens ist nicht von den Einzelpersonen unabhängig; die jeweilige Einzelperson in diesem Erlebnis darf jedoch nicht mit einem selbstreferentiellen Selbst verwechselt werden. In anderen Worten: Am Anfang gibt es eine Mit-Teilung, ein und dasselbe Miteinandererleben, und gleich danach wieder zwei verschiedene Erlebnisströmungen. Was den Ausgangspunkt bildet, sind nicht zwei autonome Individuen, die sich summieren lassen, sondern ist die *trans-subjektive Begegnung* selbst beider Individuen, die über sich hinaus gehen und *Rezeptionszentren* werden. Im Augenblick der Begegnung verlassen zwei Personen den fatalistischen Weg des eigenen Schicksals (*destino*), um daraufhin ihre jeweilige neue Berufung, neue Sendung (*destinazione*) in Freiheit fortzuführen. Gleich nach der durch die Begegnung zustande gekommenen exzentrischen Abweichung von dem kontingenten Selbst scheidet sich der Weg in neue expressive, singularisierende Pfade, da gewisse Erlebnisse offensichtlich nur der jeweiligen, besonderen Person zugänglich bleiben.

Am Anfang steht kein metaphysisches *trans-personales* Subjekt, das die personalen Singularitäten nivellieren würde, sondern eine *trans-subjektive* Begegnung, die sich durch eine Epoché der jeweiligen selbstreferentiellen Subjekte, und keineswegs durch die Annullierung

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

der Einzelperson, verwirklicht. In der Mit-Teilung eines Aktes oder eines Erlebnisses auf der trans-subjektiven Ebene gibt es kein selbständiges Subjekt mehr, das, von seinem selbstreferentiellen egologischen Pol ausgehend, handelt, fühlt und sich erst danach dessen bewusst wird, dass auch ein anderes Subjekt denselben Akt vollzieht oder dasselbe Erlebnis hat. Vielmehr befinden sich hier zwei Personen, denen es gelungen ist, sich aus dem egologischen Pol zu befreien, der sich durch die vorigen drei Formen der Mit-Teilung herausgebildet hat, so dass sie einander in der solidarischen und trans-subjektiven Form der Mit-Teilung begegnen.

Schelers Theorie der absoluten Intimsphäre der Person verweist deutlich darauf, dass jede an der Mit-Teilung teilnehmende Person von dem Standpunkt ihres unersetzbaren *ordo amoris* her dieses Miteinandererleben metabolisiert und deswegen eine präzise *Mitverantwortlichkeit* für dieses Erlebnis hat. Daraus lässt sich meines Erachtens kein Rückfall auf eine intimistisch-private Konzeption der Person folgern. In der vierten Form der Mit-Teilung geschieht etwas vollkommen Neues: In der Mit-Teilung eines Aktes oder eines Gefühls mit dem Anderen geht die Person nicht nur über ihr selbstreferentielles Selbst hinaus, sondern erlebt eine weitere Geburt. Die Mit-Teilung wird ebendeshalb ein *anthropogenetischer* Akt. In der Mit-Teilung eines bedeutsamen Gefühls oder Erlebnisses mit einer anderen Person bin ich nicht mehr das, was ich vorher gewesen bin, sondern werde weiter geboren. Der Andere, der mich als Rezeptionszentrum empfängt, wird zum „Schoß" meiner weiteren Geburt. Wenn keine weitere Geburt geschehen sollte, würde sich das Miteinandererleben in ein und dasselbe statische Erlebnis übersetzen. In meinem Weiter-geboren-Werden hingegen wird es zu einem anderen Erlebnis auch für mich selbst.

8) Mit-Teilung der Geburt als Fundament der Ontologie der Person

Die Mit-Teilung liegt nicht nur einer sozialen Ontologie, sondern auch einer Ontologie der Person zugrunde. Den verschiedenen Formen der Mit-Teilung sowie der sozialen Einheit entsprechen nämlich verschiedene Individuationsprozesse.

Ich möchte die These vertreten, dass, während die drei ersten Formen der Mit-Teilung der Sympathie – *Einsfühlung* (bzw. *Gefühlsan-*

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

steckung), *Nachfühlung* und *Mitgefühl* – die Individuationsprozesse des sozialen Selbst betreffen, die vierte Form der Mit-Teilung den Individuationsprozess der Person prägt. Durch die Praxis der drei ersten Formen der Mit-Teilung hebt sich ein Kind aus der auf das Wir zentrierten Sphäre der Einsfühlung empor und gewinnt allmählich das Bewusstsein des Du und des Ich. Diese Individuationsprozesse des sozialen Selbst erreichen ihren Höhepunkt in der dritten Form der sozialen Einheit, in der *Gesellschaft*, in der die Mit-Teilung als Mitgefühl vollzogen wird, das Scheler nicht zufällig mit der Anerkennung,[70] d.h. mit dem Kampf um die soziale Anerkennung, in Verbindung setzt. In der sich in dem durch das Mitgefühl freigelegten Raum vollziehenden Mit-Teilung strebt das Individuum danach, von dem Anderen anerkannt zu werden. Diesem Typus der Mit-Teilung entspricht ein Individuationsprozess, der noch auf den Aufbau des selbstreferentiellen Subjekts zielt. Die vierte Form der Mit-Teilung hingegen geschieht durch die Akte des Liebens und des Hassens und kehrt die Richtung der Anerkennung um. Dank der Epoché des Ego und der Praxis der vierten Form der Mit-Teilung wird das Individuum ein personales Rezeptionszentrum. In der Haltung der *Demut* bringt die Person der Andersheit eine andere Art von Anerkennung entgegen: Sie verlangt nicht mehr nach sozialer Anerkennung, sondern umgekehrt erkennt die Andersheit in ihrer Veranlagung der Ehrfurcht an und macht sich bereit, mit ihr die weitere Geburt zu teilen. Die vierte Form der Mit-Teilung ist nichts anderes als die Mit-Teilung der weiteren Geburt, die mit dem der Anthropogenese der Person zugrunde liegenden Individuationsprozess Schritt für Schritt einhergeht. Wenn die Person in der Mit-Teilung eines Aktes, eines Erlebnisses usw. dem Anderen begegnet, setzt sie sich in eine transsubjektive Dimension, in der nicht die eigene Singularität, sondern der eigene Egozentrismus getilgt wird. In der Offenheit der Begegnung mit der Andersheit entdeckt die Person jenen Raum für ihre weitere Geburt, den sie in ihrer selbstreferentiellen Perspektive nicht finden konnte. Die Person kann ihre stete Geburt nur in der Begegnung mit dem Anderen fortsetzen, und zwar im Raum der solidarischen Mit-Teilung, in dem der Akt mitvollzogen wird. Die Ontologie der Person veranlasst also

[70] Vgl. M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 199-208.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

eine Praxis der solidarischen Mit-Teilung mit der Andersheit.

Die Tragweite der solidarischen Bedeutung der Mit-Teilung begreift man, sobald man die Person vom Standpunkt des Unersetzlichkeitsprinzips aus zu betrachten beginnt.[71] Der Akt der Mit-Teilung führt nicht zur Annullierung der Singularität der Person, sondern zur Kräftigung derselben. Er stimmt mit dem Individuationsprozess überein, der die Person unersetzbar und daher einzigartig macht. Dieser Prozess steht in Wechselbeziehung mit der vierten Form der sozialen Einheit – der «Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen» – und bringt eine ursprüngliche *Mitverantwortlichkeit* der Person mit sich.

Jede solidarische Mit-Teilung eines bedeutsamen Aktes oder Gefühls birgt in sich einen weiteren Schritt zur Geburt und zur Fortführung des Individuationsprozesses der betroffenen Personen und nimmt somit eine anthropogenetische Funktion an. Sie bildet meine Singularität und die der mich umgebenden Personen.

9) Gefühle: Die selbstreferentielle, zentrische Natur und die anthropogenetische, ex-zentrische Natur

Haben alle Gefühle dieselbe Natur und folgen derselben Logik? Michael Lewis hat in seinem Buch *Shame. The Exposed Self* 1992, ausgehend von der Analyse der Scham, eine Gruppe der primären Emotionen (*non-self-conscious-emotions*), die keine Prozesse der Selbstbewusstwerdung brauchen, von einer Gruppe der sekundären Emotionen (*self-conscious-emotions*) wie Scham oder Schuldgefühl unterschieden, in denen das Selbstbewusstsein mitwirkt. Lewis' Kriterium scheint mir jedoch noch zu sehr an die Zentralität des Selbstbewusstseins gebunden. Wenn man das, was die Person als ontologisch neue Entität kennzeichnet, nicht im Selbstbewusstsein, sondern, wie oben vorgeschlagen, in der plastischen Mit-Teilung der weiteren Geburt finden kann, dann sollte auch die vierte Klasse der Gefühle, die Scheler „geistige Gefühle" oder „Persönlichkeitsgefühle" nennt,[72] im Hinblick auf die vierte Art der Praxis der Mit-Teilung analysiert werden.

Im ökologischen Selbst leiten Angst, Schmerz oder Lust das

[71] Zum «Unersetzlichkeitsprinzip» bei Scheler vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 140-141.

[72] Vgl. *GW* II, 344.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

«Leibschema».[73] Ohne dieses Schema würden alle Bewegungsmöglichkeiten vom Leib als bedeutungslos und folglich gleichgültig wahrgenommen. Die ersten zwei Gefühlklassen – „sinnliche Gefühle"; „Leibgefühle" oder „Vitalgefühle" – haben die Funktion, die Wechselwirkung mit der Umwelt zu regeln. Auf der Ebene des sozialen Selbst erfüllen die „seelischen Gefühle" eine Aufgabe, die sich auf die Erweiterung der eigenen sozialen Anerkennung richtet. Dabei wird die selbstreferentielle Logik der Antwortreaktion nicht gänzlich überwunden, da man ihr z.B. im Neid oder Ressentiment weiterhin folgt.

Die Natur des Gefühls ändert sich zutiefst, wenn es sich auf die „Persönlichkeitsgefühle" bezieht. Liebe und Hass, Seligkeit und Verzweiflung dienen nicht dazu, die Wechselwirkung mit der Umwelt (wie beim ökologischen Selbst) oder den Kampf um die soziale Anerkennung (wie beim sozialen Selbst) zu regeln, sondern lenken vor allem die vierte Art der Praxis der Mit-Teilung, die die Geburt der Personen sowie der Gemeinschaft der Personen ermöglicht. Auf der Ebene des Personzentrums erfüllt das Gefühl also nicht mehr eine ökologische oder psychologische, sondern eine *plastische* und *anthropogenetische* Funktion: Es fördert oder hemmt die stete Geburt, die ein fundamentales Element für die soziale Ontologie und die Ontologie der Person darstellt. Wenn dies stimmt, dann besteht der entscheidende Unterschied nicht zwischen *non-self-conscious-emotions* und *self-conscious-emotions*, sondern zwischen der selbstreferentiellen, zentrischen Natur und der anthropogenetischen, exzentrischen Natur der Gefühle.

10) Kultivierung der Gefühle und Vorbild

Um leichten Missverständnissen vorzubeugen, sollte man sofort jenen romantischen Mythos zurückweisen, der das unmittelbare Fühlen emphatisiert. Sehr oft begnügt sich das unmittelbare Fühlen in Wahrheit mit der bloßen Widerspiegelung des Gemeingefühls, in dem es eingebettet ist. Die menschlichen Gefühle sind wie Sämlinge, die wachsen und sich entfalten müssen. Erst wenn sie blühen, sind sie imstande, sich in einen *ordo amoris* einzugliedern und das Personzentrum zur steten

[73] Um den Unterschied zwischen Leib und Körper herauszustreichen, spricht Scheler nicht, wie Paul Schilder, vom «Körperschema», sondern vom «Leibschema». Zum Begriff des «Leibschemas» vgl. *GW* VIII, 316; *GW* IX, 34, 218.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Geburt hin wirksam zu leiten. Dieser Bildungsprozess impliziert keine autoritär erzieherische, von oben herabblickende Handlung der „Berichtigung". Es gibt kein abstraktes Ideal, dem man die Entfaltung der Gefühle anpassen müsste, da diese nicht irrational, sondern – mehr oder weniger reife und wirksame – Stellungnahmen gegenüber den Werten sind. Ausdrücklich setzt Scheler die Gefühle mit der Wertnehmung in Zusammenhang, die Vorstellungen und Urteilen vorangeht und nicht von dem Willen modifiziert werden kann, sondern im Gegenteil den letzten Bezugsrahmen des Willens ausmacht.

Die plastische Kultivierung der Gefühle und der Emotionen vollzieht sich durch die vierte Form der Praxis der Mit-Teilung. Aufgrund der menschlichen Plastizität erweist sich die solidarische Mit-Teilung der vierten Art nicht nur als Mit-Teilung der Gefühle, sondern vor allem als Mit-Teilung der Kultivierung (bzw. Bildung) der Gefühle, die dank des Mitvollzugs der Akte geschieht und auf das Vorbild der Andersheit verweist.

Mit dem „Vorbild" bezeichne ich eine Andersheit, die durch ihre Akte eine gelungene Metabolisierung der Gefühle zeigt und durch ihre Vorbildwirksamkeit eine solidarische Mit-Teilung der steten Geburt ermöglicht. Im Akt des Liebens kann z.B. eine Person zum Pionier werden, der den Horizont der Werterfahrung erweitert. Wie Scheler bemerkt, ist für den Menschen «die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlens eine unbegrenzte [...]. Indem sich sein Fühlen entwickelt, schreitet er erst in die Wertfülle der vorhandenen Werte hinein».[74] Je mehr der Mensch diese axiologische Erweiterung mit-teilt, desto mehr entwickeln sich die Beziehungen innerhalb einer Personengemeinschaft, desto mehr bildet sich anthropogenetisch die Singularität verschiedener Personen. Die Person, die die Mit-Teilung eines Wertes besser fördert, wird bezüglich der Erfahrung dieses Wertes *vorbildwirksamer*. Kraft dieses Vorbildcharakters ist jede weitere, von einer Person ermöglichte Werterfahrung eine Hilfe bei der Bildung und dem Wachstum anderer Personen. Jeder gelungene Schritt im Bildungsprozess einer Person kann für die Entwicklung der Singularität der anderen Personen vorbildwirksam werden. Scheler zufolge ist jede personale, vorbildwirksa-

[74] *GW* II, 272. Über das Vorbild als neuen Auftakt der Ethik bei Max Scheler vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 172-187.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

me Singularität für die Erweiterung der gesamten axiologischen Erfahrungsgrenze «*unersetzlich*».[75]

Der Terminus *Vorbild* meint hier etwas ganz anderes als *Modell*. Das Vorbild zeigt durch seine Existenz und Akte, dass ein Akt der solidarischen Mit-Teilung möglich ist, während das Modell gemäß der Girardschen Logik des mimetischen Begehrens handelt. Das Vorbild setzt eine Epoché des Ego voraus und impliziert deswegen ein *con-ducere*, eine gemeinsam vollzogene *Mit*-Teilung des Hungers nach Geburt, während das Modell auf ein *se-ducere*, also darauf aus ist, die Andersheit auf das eigene Selbst zurückzuführen, um sie zu nivellieren. Das Vorbild wird mithin „*universell*", nicht insofern es all diejenigen, die es ansteckt, dem gleichen Modell ähnlicher macht, sondern insofern es sie einzigartiger und individueller werden lässt. Die Kraft des Vorbildes, die im Sinne der „Mit-Teilung" wirkt, kann in diesem Fall zum Auftakt für eine neue Art von nicht oppositiver Logik werden. Sie wirkt durch „Überredung", d.h. indem sie die Konflikte, die ansonsten zu Zusammenstößen führen könnten, nicht auf die selbstreferentielle Verstärkung der psychischen und sozialen Identität hin, sondern auf die Förderung personaler Umbildung hin leitet. Das Vorbild ist immer dort gegenwärtig, wo diese geistige Verschiebung geschieht. Wo es eine intentionale Abweichung vom Streit um bloße psychische und soziale Anerkennung gibt, dort wirkt die Kraft eines Vorbildes. Durch das Vorbild werden die unterschiedlichen Perspektiven nicht zu einem oppositiven oder gar militärischen Konflikt geführt, sondern münden in einer solidarischen Mit-Teilung.

11) Mit-Teilung und care*: die Ehrfurcht*

Das Konzept der Mit-Teilung kann auch auf den Begriff der *care* neues Licht werfen.[76] Die entscheidende Gewichtigkeit der *care* in der

[75] «Im Actus der Liebe erscheinen wesensnotwendig mögliche Werte an etwas (in der Richtung des „Höheren"), die ohne diesen Actus (für Vorziehen und Fühlen) nicht erscheinen» (*GW* X, 234).

[76] Es ist bekannt, dass die «Sorge» nicht zu den Termini der philosophischen Anthropologie Schelers gehört. Das heißt jedoch nicht, dass die im Begriff der Sorge enthaltene anthropogenetische Problematik – «das „In-der-Welt-sein" hat die seinsmäßige Prägung der „Sorge"» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 198) – in Schelers Denken nicht vorhanden wäre. Sie wird im Begriff des Menschen als Ergebnis

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Gesellschaft darf nicht unterschätzt werden. Es ist die *care*, die die Gesellschaft zustande bringt: Ohne Pflege – im Sinne von Kranken-, Alten- und Säuglingspflege – und ohne Solidarität mit den am Rande der Gesellschaft Existierenden würde keine Gesellschaft dauerhaft bestehen.[77] In der aktuellen Debatte über die *ethics of care* wird der Zusammenhang der Gefühle mit der *care* überwiegend im Hinblick auf die Einfühlung betrachtet.[78] Nur mithilfe einer präzisen Phänomenologie der verschiedenen Formen der Mit-Teilung der Gefühle kann man allerdings den voreiligen Sprung von der verwickelten Frage nach dem Verhältnis der Gefühle mit der *care* zu einer übermäßigen Emphase der Einfühlung vermeiden. Die Einfühlung allein – verstanden als Vermögen, das von dem Anderen Erlebte als solches zu fühlen und zu verstehen – kann jedoch nicht genügen, um die *care* zu begründen: Ein Sadist hat hoch entwickeltes Einfühlungsvermögen, das er keineswegs für eine pflegende Sorge um die Andersheit einsetzt.

Außer Einfühlung wirken bei der Praxis der *care* Gefühle wie Liebe, Geduld, Ehrlichkeit, Vertrauen, Demut und Hoffnung mit, zu denen man zumindest noch Verwunderung, Brüderlichkeit und Mitleid hin-

---

der «Bildung» entfaltet. Man muss ferner bemerken, dass sich Scheler von Heidegger kritisch distanziert. Scheler zufolge ist es allzu reduktiv, den emotionalen Durchbruch, mit dem der Mensch sich in die Welt positioniert, auf die Angst zu gründen. Die Triebfeder für Scheler ist vielmehr der Eros (*GW* IX, 272). Schelers Kritik richtet sich also nicht unmittelbar auf die Sorge selbst im Sinne der Platonischen *epimeleia*, sondern auf die mit der Angst untermauerte Sorge bei Heidegger. Eine derartige Sorge würde nach Scheler den Menschen unweigerlich in die Umweltgeschlossenheit einkerkern und ihn daran hindern, an die Weltoffenheit zu gelangen (Vgl. *GW* IX, 277-278). Scheler beobachtet weiterhin bezüglich Heidegger: «Aber eben da die Angst bannt und fixiert, kann sie auch nicht der Motor für den Progreß der Teilhabe, des Wissens – und Erkennens sein. Im Gegenteil: Sie wirkt diesem Progreß entgegen und ist die Nahrung aller Illusionen [...]. Der Eros, nicht die Angst ist das Vehikel steigender Teilhabe und des Erkenntnisprozesses. Vor dem Eros öffnet sich die Welt» (*GW* IX, 272).

[77] Die Denkrichtungen der *feminist care ethics* und der *ethics of care* haben zweifelslos einen der wichtigsten konkreten Anstöße zur aktuellen Debatte über die *care* gegeben. Ich denke dabei vor allem an die folgenden Arbeiten: J. C. Tronto, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993; R. Groenhout, *Connected Lives. Human Nature and an Ethics of Care*, Lanham (MD) 2004; E. Pulcini, *Care of the World: Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Dordrecht 2013.

[78] Unter den neueren Arbeiten siehe M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London 2007.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

zufügen kann. Was haben all diese Gefühle gemein, die für die vierte Form der Mit-Teilung maßgeblich sind?

Man kann sich an eines der wenigen Merkmale erinnern, die Platon dem Göttlichen zuschreibt, dass es nämlich «neidlos» (*aphthonos*) handelt.[79] Dasselbe Konzept der Neidlosigkeit stellt sich auch in Bezug auf den philosophischen Dialog heraus:

> Mit Mühe nur, wenn jedes von ihnen [den hier im Anschluss aufgezählten Gegenständen, G. C.] am anderen getrieben wird – Benennungen, Erklärungen, Ansichten und Wahrnehmungen – und wenn es in wohlwollenden Prüfungen geprüft wird, und von Menschen, die ohne Mißgunst (*aneu phthonon*) fragen und antworten, leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf, wenn man sich anspannt, soweit es in menschlichem Vermögen steht.[80]

Die Neidlosigkeit folgt einer anderen Logik als das mimetische Begehren Girards und ist imstande, die Blüte des Anderen zu bewundern.

In der *care* wird aber doch noch nach etwas Anderem gefragt. Wie kann man andernfalls die Präsenz der Gefühle wie Ekel, Abscheu oder Mitleid erklären? Die *care* nimmt die Entwicklung und Reifung aller affektiven Schichten in Anspruch. Neben Einfühlung und Neidlosigkeit fühlt die Person hier die *Mitverantwortung*, die sich auf die Mit-Teilung des Aktes gründet, durch den sie das eigene selbstreferentielle Ego überwindet und der Scheler zufolge mit der phänomenologischen Reduktion übereinstimmt: Es liegen der phänomenologischen Reduktion Gefühle wie Demut und Ehrfurcht zugrunde.[81] Demut als *tèchne* der Ausschaltung des Egozentrismus und Ehrfurcht im Sinne der Achtung vor dem Anderen stellen für ihn zwei zentrale Tugenden dar, da wir durch sie lernen, nicht dem, was besitzt und erobert werden kann,

[79] *Tim*. 29e.

[80] *Epist*. 7, 344b. Zitiert nach: Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. v. G. Eigler, Bd. V, bearb. v. D. Kurz, dt. Übers. v. F. Schleiermacher und D. Kurz, Darmstadt 1990.

[81] Zum Begriff der Ehrfurcht bei Scheler vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 119-120. Die folgende Arbeit entfaltet sich in einer mit Schelers Analysen konvergierenden Perspektive: E. Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris 2003. Der Terminus Ehrfurcht steht auch im Mittelpunkt der Reflexion Albert Schweitzers (1875-1965). Vgl. A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 1966, 20.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

sondern dem, was uns umbilden kann, Wert zu schenken.[82] Die Übung der Demut erlaubt dem Menschen, von der Logik der Anspannung, d.i. der Erweiterung des Ego, zu der Logik der Entspannung überzugehen.[83] Damit jedoch dieser Übergang geschehen kann, muss die Demut von der Ehrfurcht begleitet werden. In der Ehrfurcht führe ich das, was mich umgibt, weder auf mich zurück, noch strebe ich danach, es zu besitzen. Vielmehr wird in ihr sichtbar, was Schelling bekanntlich als «unheimlich» bezeichnet,[84] d.h. was in seiner irreduziblen Andersheit anerkannt wird und gerade deswegen Unruhe herbeiführt. Wie Scheler sagt, wo immer wir

> zur ehrfürchtigen Haltung gegenüber den Dingen übergehen, da sehen wir, wie ihnen etwas hinzuwächst, was sie vorher nicht besaßen; wie etwas an ihnen sichtbar und fühlbar wird, was vorher fehlte: Eben dies „Etwas" ist ihr Geheimnis, ist ihre Werttiefe. Es sind die zarten Fäden, in denen sich jedes Ding in das Reich des Unsichtbaren hineinerstreckt. [...] Die Ehrfurcht ist die einzige und notwendige Haltung des Gemütes, in der diese „*Fäden ins Unsichtbare hinein*" zur geistigen Sichtbarkeit gelangen.[85]

Die Ehrfurcht bringt den Menschen aus der vergegenständlichenden Perspektive hinaus und führt in unsere Erfahrung eine weitere Dimension ein, indem sie uns die Phänomene als nicht nur im optischen Sinne vielseitige Gegenstände sehen lässt. Durch die Ehrfurcht lernen wir, Phänomene in einem anderen Licht zu erblicken und uns über sie zu wundern.

12) Mit-Teilung der Expressivität als Grundlage der Phänomenologie der Andersheit

Die Theorie des Zusammenhangs zwischen der Praxis der Mit-Teilung der Gefühle und der Entstehung der verschiedenen Formen der so-

---

82 Vgl. *GW* III, 13-31.

83 Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 122-123.

84 «Unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist» (F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, *SW* XII, 649). Diese Stelle zog die Aufmerksamkeit sowohl Freuds als auch Heideggers auf sich.

85 *GW* III, 26.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

zialen Einheiten knüpft an den Gedanken einer ursprünglicheren Form der Mit-Teilung der Expressivität an, die alle Lebewesen mit einbezieht. Der Terminus «Expressivität» tritt allerdings nicht bei Scheler auf. Er steht im Zentrum der philosophischen Anthropologie Plessners und meint insbesondere das Ausdrucksbedürfnis, dem alle kulturellen Leistungen des Menschen entstammen. Hier verwende ich ihn im Sinne der „Ausdruckskraft" und verbinde ihn unmittelbar mit Schelers These des Primats des Ausdrucks, nämlich

> daß „Ausdruck" [...] das *Allererste* ist, was der Mensch an außer ihm befindlichem Dasein erfaßt, und daß er irgendwelche sinnliche Erscheinungen zunächst nur soweit und insofern erfaßt, als sich seelische *Ausdrucks*einheiten in ihnen „darzustellen" vermögen. [...] Primär ist alles überhaupt Gegebene „Ausdruck".[86]

Diesen Satz sollte man zusammen mit dem bereits zitierten lesen, demzufolge alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt ein *emotionales* Verhalten ist.[87] Aufgrund seiner These des Vorrangs des Wertnehmens vor dem Wahrnehmen,[88] ist Scheler davon überzeugt, dass «das Fühlen seinerseits von Hause aus ein „objektivierender Akt" ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf».[89] Das Fühlen bezieht sich auf die Ebene der Expressivität durch sein unmittelbares Zustreben auf den Wert, da der Wert derjenige ist, der das Sichgeben des Phänomens zustande bringt. Das Fühlen vernimmt also den Wert nicht als Vorstellung irgendeiner Eigenschaft, die einem schon in seiner Gegebenheit dargestellten Phänomen sekundär zuzuschreiben wäre, sondern als ersten Boten des Phänomens.[90] Der Wert ist das *Urphänomen*, das apriorisch das Sichoffenbaren des Phänomens selbst regelt und bestimmt. Die Thematik des Kantischen Apriori wird somit radikal unter anderem Licht gedacht als materiales, empirisches Apriori. Daraus folgt, dass die Regeln, die die expressive Gegebenheit eines Phänomens bestimmen, nicht von den Verstandeskategorien des Subjekts abhängen: Das mate-

86 *GW* VII, 233.

87 Vgl. *ebd*., 206.

88 Vgl. *GW* II, 206; 209; *GW* VII, 41; *GW* VIII, 109.

89 *GW* II, 265.

90 Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 140-142.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

riale Apriori der Empfindung ist in der Triebstruktur des Leibs zu finden und verweist auf die Semiose, die den Zusammenhang zwischen Organismus und Umwelt anordnet; die Erfahrung des *sozialen Selbst* wird durch den *common sense* und das *common feeling* im Voraus bestimmt; der existentielle Horizont der *Person* schließlich wird durch ihren *ordo amoris* bestimmt und durch die Erfahrungen funktionalisiert, die für die Bildung der Person relevant sind.

13) Die unmittelbare Wahrnehmung der Expressivität des Anderen

In der aktuellen Diskussion über die Phänomenologie der Andersheit erhält die Kritik, die Scheler 1913 an der Simulations- und Analogieschlusstheorie übte, zunehmend Anerkennung. Insbesondere gilt seine Annahme einer unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen nunmehr als eine triftige Alternative zur *Theory Theory* und *Simulation Theory*.[91] Schelers Annahme gründet jedoch auf einer Reihe von Voraussetzungen, die heutzutage noch wenig bekannt sind, etwa auf der Unterscheidung des Leibs vom Körper und der Einsicht, dass der Leib als Ausdrucksfeld der Intentionalität des Lebensgefühls betrachtet werden könne:

> Während die sinnlichen Gefühle sich weiterhin als mehr oder weniger *tote Zustände* darstellen, hat das Lebensgefühl immer schon funktionalen und intentionalen Charakter. Die sinnlichen Gefühle mögen sich [...] als „*Anzeichen*" für gewisse Zustände und Prozesse in Organen und Geweben darstellen [...]. Damit gelangen sie nicht über jenen toten Zustandscharakter hinaus. Dagegen fühlen wir im Lebensgefühl unser *Leben selbst*, d.h. es ist uns *in* diesem Fühlen etwas gegeben, sein „Aufstieg", sein „Niedergang", seine Krankheit und Gesundheit, seine „Gefahr" und seine „Zukunft".[92]

Bei dieser Intentionalität des Lebensgefühls liegt der Akzent nicht so sehr auf dem *Leiblichen*, wie es später bei Merleau-Ponty der Fall sein wird, sondern auf dem originellen und noch beunruhigenderen Begriff des *Lebensdrangs*. Nach Schelers Ansicht ist das Leibliche nicht das

[91] Vgl. S. Gallagher und D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London-New York, 2012, 201-202.

[92] *GW* II, 342.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Letzte, worauf es ankommt, denn der Leib ist ein Ausdruck des Lebens, nicht das Leben ein Ausdruck des Leibes. Der Leib lebt, nicht weil er leiblich ist, er wird vielmehr durch eine Art „expressive Intentionalität" belebt. So wie Husserl in den *Logischen Untersuchungen I* von einer Bedeutungsintention spricht, die den physischen Aspekt des Ausdrucks (phonische Sequenz, Schriftzeichen usw.) zu beleben vermag, denkt Scheler an eine präkategorische expressive Intentionalität, die den Leib gegenüber dem Körper zum ontologisch Neuen macht und ihn lebendig werden lässt. Aufgrund dieser Intentionalität kann sich das Leibschema bilden. Auf diese Weise kann der Mensch die Expressivität des Anderen „unmittelbar" wahrnehmen, d.h. nicht unbedingt durch Vorstellungen und Begriffe vermittelt, da sie in der affektiv-emotionalen sowie in der sinnlich-motorischen Sphäre des Leibschemas verwurzelt – oder besser „*embodied*" – ist. Deswegen, beobachtet Scheler, kann auch ein neugeborenes Kind den Ausdruck der Mutter erkennen, ohne ihn vorher durch die logischen Inferenzen oder Analogieschlüsse rekonstruieren zu müssen. Alles, was uns gegeben ist, ist uns folglich gegeben

> in den Ausdruckserscheinungen – wiederum nicht durch Schluß, sondern „unmittelbar" – [...] im Sinne originären „Wahrnehmens": wir nehmen die Scham *im* Erröten wahr, im Lachen die Freude. Die Rede, es sei uns „zunächst nur ein Körper gegeben" ist völlig irrig. Nur dem Arzt oder dem Naturforscher ist so etwas gegeben, d.h. dem Menschen, soweit er *künstlich* von den ganzen primär gegebenen Ausdruckserscheinungen abstrahiert. [...] Wir können auch andere „innerlich wahrnehmen", insofern wir ihren Leib als *Ausdrucksfeld* für ihre Erlebnisse erfassen.[93]

Dank der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität

> sehe ich [...] nicht nur „Augen" eines andern, sondern auch, „daß er mich ansieht", ja selbst, „daß er mich so ansieht, als wolle er vermeiden, daß ich sehe, daß er mich ansieht"! So nehme ich noch wahr, daß er zu fühlen nur „vorgibt", was er gar nicht fühlt, daß er das mir bekannte Band zwischen seinem Erleben und dessen „natürlichen Ausdruck" zerreißt und eine andere Ausdrucksbewegung an die Stelle setzt, wo sein Erleben ein bestimmtes Ausdruckserscheinung forderte. So vermag ich sein Lügen z.B. nicht nur durch den Nachweis zu wissen, er müsse gewußt ha-

[93] *GW* VII, 21.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> ben, was er anders darstellt, und die Sache verhalte sich anders, als er sagt – sondern *un*mittelbar vermag ich unter Umständen sein Lügen selbst wahrzunehmen, gleichsam den Aktus des Lügens selbst.[94]

Durch die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen entblößt sich jedoch der Andere keineswegs vollständig. Es gibt nämlich einen Kern im Anderen, der aufgrund der absoluten Singularität seiner Wertkonstellation unzugänglich bleibt. Ich kann daher das Erlebnis meines Freundes unmittelbar vernehmen, werde es aber allein von dem unersetzlichen Gesichtspunkt meines *ordo amoris* – und nicht von seinem – aus erleben:

> Darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der „andere" – wie wir selbst – eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt.[95]

Besonders wichtig ist die Kritik, die Scheler an der Simulationstheorie übt. Heutzutage interpretiert Vittorio Gallese das Phänomen der Spiegelneurone im Sinne einer *embodied simulation*, die an Theodor Lipps' Theorie der projektiven Einfühlung erinnern mag. Gerade diese Perspektive lehnt aber Scheler ab: Eine Simulation und eine Nachahmung setzen eine Synchronisierung meines Leibschemas mit dem des Anderen voraus. In seiner Kritik an Theodor Lipps bemängelt Scheler gleichsam *ante litteram* an der Simulationstheorie, dass sie das Problem nach vorne schiebe, statt es zu lösen, indem sie das voraussetze, was sie beweisen möchte:

> Die Nachahmung auch als bloße „Tendenz" setzt vielmehr irgendein Haben des fremden Erlebnisses schon voraus und kann schon darum nicht erklären, was sie hier erklären sollte. Ahmen wir z.B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische

[94] *Ebd*., 245-255.

[95] *GW* VII, 20-21.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> Bild dieser Gebärde ausgelöst, sondern immer erst dann tritt der Nachahmungsimpuls ein, wenn wir die Gebärde bereits *als* Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll – wie Theodor Lipps meint – diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene *Reproduktion* einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ projektive Einfühlung des so Reproduzierten in den anderen), so bewegen wir uns in einem offensichtlichen Zirkel. Das gilt auch für die „unwillkürliche" Nachahmung von Bewegungen. Sie setzt die Nachahmung der inneren Handlungsintention, die sich in ganz verschiedenen Bewegungen der Körperteile realisieren kann, bereits voraus.[96]

Von Schelers Standpunkt aus würde die Erklärung des Phänomens der Spiegelneurone eine viel radikalere Hypothese verlangen: eine Synchronisierung aller expressiven Formen des Lebens. Genauer besehen, handelt es sich dabei um dieselbe Frage, die man sich bezüglich der expressiven Intentionalität des Leibschemas stellt: Wie ist es möglich, dass ein Leib unmittelbar mit der expressiven Intentionalität eines anderen Leibschemas in Wechselwirkung stehen kann? Um eine derartige Wechselwirkung zu ermöglichen, ohne auf projektive Einfühlung oder Analogieschlüsse zurückzugreifen, sollte man die Existenz einer *universalen Grammatik* des Ausdrucksfeldes des Lebens annehmen.

14) Neutralisierung der Theorie der Expressivität?

Im Rückblick auf die bisherige Rezeption von Schelers Phänomenologie der Andersheit kann man eine ziemlich einzigartige Tatsache feststellen. Im Allgemeinen wird die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen mit großer Gunst aufgenommen, während die ihr zugrunde liegenden Prämissen, gar bedrohliche Vorbedingungen einer Dimension der Einsfühlung sowie einer universalen Grammatik des Ausdrucksfeldes des Allebens,[97] abgelehnt werden – Vorbedingungen, die heute, näher betrachtet, an die wenig beruhigenden Szenarien à la Gregory Bateson erinnern. Auf diese Diskrepanz stößt man schon bei Edith Stein. In ihrer *Dissertation* 1917 übernahm

[96] *Ebd*., 21-22.

[97] Zum Begriff des Allebens vgl. *GW* VII, 120-121; *GW* VII, 132-136; *GW* XI, 185-201.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

sie die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen, die Scheler vier Jahre vorher in der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* vorgelegt hatte, riss sie jedoch aus ihrem Gedankenzusammenhang mit der genetischen Priorität des Wir und des Du vor dem Ich, um sie in den Kontext der Husserlschen Theorie der Intersubjektivität einzugliedern.

Mit Edith Stein tritt jedoch noch ein gewichtigerer Einwand hervor. Im *Sympathiebuch* kehrt Scheler die überlieferte These um, nach der man von den eigenen Erlebnissen ausgehen müsse, um die Erlebnisse des Anderen zu verstehen, und stellt fest, dass der Mensch mehr in Anderen als in sich selbst lebe. Im gleichen Zuge beobachtet er, dass das neugeborene Kind in einer emotiven Kommunion mit der Mutter lebe und sich das Bewusstsein des eigenen individuellen Ich und der eigenen Erlebnisse erst später erwerbe: Nur langsam erhebt das Individuum sein Haupt über den Fluss des Gemeinsamen und entdeckt sich als ein Seiendes, das eigene Gefühle und Ideen hat.[98]

Wie soll man diesen Gedanken auslegen? Interpretatorische Inkonsequenz tritt häufig dann auf, wenn man diese Stelle mit einer auf der Seite zuvor befindlichen Beschreibung des «ursprünglichen Stroms» durcheinanderbringt, in dem das Bewusstsein des Ich von dem des Du noch nicht differenziert wird. So wird des Öfteren geschlossen, dass es am Anfang nur einen noch nicht im Unterschied des Ich vom Du aufgegangenen, undifferenzierten Strom gebe, aus dem sich dann ontologisch ein neugeborenes Kind erhebe. Dieser Auslegung folgend, müsste man sich tatsächlich wie Edith Stein die Frage stellen, ob ein Individuum, das vorher nicht existiert hat, aus jenem undifferenzierten Strom auftauchen könne. Dabei wird allerdings nicht berücksichtigt, wie sich Scheler mit dem Problem des Leibschemas und der Existenz einer Intentionalität befasst, die schon auf der leiblichen Ebene in Form von *Lebensgefühl* wirkt.[99] Aufgrund des Leibschemas sowie der leiblichen Intentionalität kann das Neugeborene Erfahrungen vollziehen und somit Erlebnisse haben. Scheler selbst bemerkt dazu, dass sich diese Erlebnisse auf irgendeine Form vom Selbst beziehen müssen: «jedes Erlebnis [gehört] *zu einem Ich überhaupt* [...] und, wo immer ein Erlebnis gegeben, [ist] auch

98 Vgl. *GW* VII, 241.

99 Vgl. *ebd.*, 342.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

ein Ich überhaupt mit gegeben».[100] Wenn das Neugeborene schon Erlebnisse hat, obwohl es noch im undifferenzierten Strom eingeschlummert ist, so hat es notwendigerweise von Anfang an ein Selbst. Was sich über den undifferenzierten Strom der Einsfühlung erhebt, ist also nicht das Selbst, sondern allein das *Bewusstsein* des eigenen Selbst.

Außer mehreren interpretatorischen Schwierigkeiten lauert tatsächlich etwas Beunruhigendes hinter Schelers Theorie der Expressivität. Er nimmt an, dass es

> gleichsam eine *universale Grammatik* [gibt], die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt und oberste Verständnisgrundlage für alle Arten von Mimik und Pantomimik des Lebendigen ist. Nur darum können wir z.B. auch noch die *Inadäquatheit* einer fremden Ausdrucksbewegung mit dem Erlebnis wahrnehmen, ja den Widerstreit dessen, was die Bewegung ausdrückt, mit dem, was sie ausdrücken soll.[101]

Daraus folgt, dass die Erfahrung der Realität in der Dimension des *Lebensdrangs* verwurzelt ist. Um mit der expressiven Realität eines anderen Lebewesens in Berührung zu kommen, muss ich vorher schon mit der expressiven Realität des Lebensdrangs in Berührung stehen, der bei Scheler nicht blind ist, wie bei Schopenhauer, sondern von vornherein eine gewisse Orientierung hat.[102]

Hinter Schelers Begriff des Lebensdrangs kann man eine komplexe Überarbeitung von Spinozas *conatus essendi* erkennen, wobei er Schellings Spinoza-Interpretation einiges zu verdanken hat. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* findet Scheler «Stufenfolgen» der Selbstorganisation verschiedener Lebensformen, denen jeweils unterschiedliche Weisen entsprechen, die universale Grammatik der Expressivität zu deklinieren: Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz. Sie bilden eine steigende Stufenfolge der selbstreferentiellen *Rückwendung* des Lebens zu sich selbst, die mit der Zunahme der *Rückmeldung* aufgrund der zunehmenden Komplexität der Lebenssysteme korrespondiert. Diesen ersten vier zentrischen Ebenen folgt die exzentrische Ebene der Person. Ange-

[100] *Ebd*., 240.

[101] *Ebd*., 22. Vgl. auch *ebd*., 112.

[102] Vgl. *GW* V, 227.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

langt an dieser Stelle, vollzieht Scheler die Trennung von der Spinozaschen Logik der Steigerung des *conatus essendi*, um Schellings Idee einer exzentrischen Abweichung zu übernehmen, durch die sich das Personzentrum bildet. Der *ordo amoris* unterscheidet sich nämlich darin von Spinozas Logik des *conatus essendi*, dass er die Selbsttranszendierung und Wiedergeburt als Momente der Diskontinuität in sich umfasst.

Man sollte meines Erachtens nicht außer Acht lassen, dass bei der Berührung mit der expressiven Ebene des Lebensdrangs keine psychologische oder epistemologische Frage, sondern der Zugang zum Realen auf dem Spiel steht. Scheler hat sich bereits im *Sympathiebuch* mit der Frage auseinandergesetzt, als er eine Reihe aufeinanderfolgender Ebenen herausstellt, die von der primordialen affektiven Identifizierung der *Einsfühlung* – der «urtümliche[n] Wurzel und Nahrungsquelle für alle „höheren" Formen des emotionalen sympathischen Lebens»[103] – über die *Gefühlsansteckung* und das *Mitgefühl* bis schließlich zum *Miteinanderfühlen* geht, das zusammen mit Liebe und Hass die besondere affektive Stellung des Menschen charakterisiert.

Die Grundform dieser Wechselwirkung, durch die – dank der universalen Grammatik des Ausdrucksfeldes des Lebens – *jedes* Lebewesen mit dem ursprünglichen Lebensdrang in Berührung kommt, ist die «Einsfühlung».[104] Auf der Ebene der tiefsten Einsfühlung folgt diese Grammatik nicht dem Prinzip der Erhaltung und Ökonomie. Scheler nimmt nämlich die Existenz einer ursprünglichen *Drangphantasie* an, die jenes Prinzip der Erhaltung und Ökonomie des Lebens übersteigt und auf eine spielerische Erschaffung eines Überschusses und Reichtums der Lebensformen zielt.[105]

---

[103] *GW* VII, 112.

[104] Vgl. *GW* VII, 41.

[105] Vgl. *GW* XI, 42; 264. In einer ähnlichen Richtung drückt sich auch F.J.J. Buytendijk aus. Bezüglich des Einflusses Schelers auf Buytendijk beobachtet Dehue, Buytendijk sei «profoundly impressed by the person and the work of Scheler, large parts of which were literally adopted into his own work» (T. Dehue, *Changing the Rules: Psychology in the Netherlands 1900-1985*, Cambridge (UK) 1995, 73).

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

15) Das Tagebuch einer Schizophrenen im Lichte der Phänomenologie Schelers

Wie schon erwähnt, haben die Voraussetzungen für die Theorie der Expressivität bei Scheler von Anfang an nicht wenig Verwirrung ausgelöst. Die hier implizierten Fragen über die universale Grammatik des Ausdrucksfeldes des Lebens haben jedoch heute noch eine außerordentliche Relevanz. Daher schließe ich meine Überlegungen damit, die Thematik aus einem anderen Blickwinkel darzustellen. Was würde passieren, wenn einem Individuum der Lebensdrang, sich affektiv in die Welt zu positionieren, fehlt und der Kontakt zum Ausdrucksfeld des Lebens verloren geht?

Es ist genau das, was in Marguerite Sechehayes *Tagebuch einer Schizophrenen* beschrieben wird. Renée, die Protagonistin des Tagebuchs, erzählt in erster Person, was ein derartiges Individuum erleben würde. Für Renée ist die Welt zum Reich des Wahnsinns geworden. Weil sie keinen Lebensdrang nach Realität mehr hat, wird die ganze libidinöse Energie der affektiven Sphäre auf das solipsistische „Ego" geleitet. Ihre Welt verliert so die Realität. Es handelt sich um ein Energieungleichgewicht, das sich im Ich auftut.[106] Bei Renée übersetzt sich der Verlust der libidinösen Energie, die ja Lebensquelle ist, in ein Unvermögen, sich mit der expressiven Ebene des Lebens in Verbindung zu setzen, so dass ihr alle anderen Lebewesen wie mechanische und künstliche Dinge vorkommen, die völlig leblos und irreal sind, während die unbeseelten Gegenstände träger Raum werden, auf den sie ihre Wahnvorstellungen und Halluzinationen projizieren kann. Der Wind[107] oder die Puppe Riquette[108] werden dadurch lebendig und bemächtigen sich einer bewussten Ausdrucksfähigkeit.

Was Renée am meisten in Erstaunen versetzt, als sie endlich geheilt ist, ist das Vermögen, mit der expressiven Ebene der Realität in Berührung zu kommen. Enthusiastisch erzählt sie von der nunmehr ihr wieder zugänglich gewordenen Realität:

---

[106] «Die gesamte Energie, die Libido, hat sich auf das individuelle Ich, auf das Ego verlagert, und läßt die sozialen Bereiche affekt-entleert» (M. Sechehaye, *Tagebuch einer Schizophrenen*, Frankfurt a. M. 1973, 113).

[107] *Ebd*., 21-22.

[108] *Ebd*., 28-30.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

> sobald ich mich draußen befand, konnte ich feststellen, daß sich meine Wahrnehmung der Welt vollkommen verändert hatte. Statt eines unendlichen, irrealen Raums, aus dem alle Dinge sich nackt und isoliert abhoben, sah ich zum ersten Mal die *Realität*, die wunderbare Realität. Die Leute, denen wir begegneten, waren keine Automaten oder Phantome mehr, die bedeutungslose Gesten vollführten; nein, es waren Männer und Frauen mit ihren besonderen Eigenschaften, ihrer Persönlichkeit. Ebenso ging es mit den Dingen. Es waren nützliche Dinge, die einen Sinn hatten, die Freude bereiteten. Zum Beispiel das Auto, das mich in die Pension zurückbrachte, die Kissen, an die ich mich lehnte. Ich verschlang alles mit den Blicken, was mir unter die Augen kam, voller Staunen, wie vor einem Wunder. „Das ist sie, das ist sie", wiederholte ich, und meinte damit: „Das ist sie, die Realität". [...] Welch neue Freude, auf die Dinge einzuwirken, mich ihrer zu bedienen, wie es mir gefiel, und vor allem Lust und Vergnügen an der Veränderung zu haben. Bisher konnte ich keinerlei Veränderung ertragen.[109]

Die Realität stellt Renée als eine gefärbte Landschaft dar, in der eine Wechselwirkung mit den Gegenständen und den Personen möglich ist und eine Umbildung stattfinden kann. Der Wahnsinn ist hingegen für sie wie eine sterile Mondlandschaft, ohne Möglichkeit der Veränderungen:

> Für mich war der Wahnsinn ein Land – der Realität entgegengesetzt –, in dem ein unerbittliches Licht herrschte, das keinen Platz für Schatten läßt und uns blendet. Es war eine unendliche Weite, grenzenlos, flach, flach – ein mineralisches, mondartiges Land, kalt wie die Steppen des Nordpols. In dieser Weite ist alles unveränderlich, reglos, versteinert, kristallisiert.[110]

Was konnte Renée den Kontakt mit der Realität zurückgeben? Aus dem, was Sechehaye schildert und erläutert, scheint das Entscheidende nicht die Intelligenz oder die Verständnisfähigkeit, sondern die symbolisch-affektive Sphäre zu sein. In eine ähnliche Richtung bewegt sich Scheler, wenn er in der schon mehrmals zitierten Stelle von 1913 schreibt: alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt sei ein *emotionales* Verhalten.[111] Ohne dieses emotionale Verhalten würde die Reali-

[109] *Ebd*., 81-82.

[110] *Ebd*., 31-32.

[111] Das «emotionale Realitätsproblem» wird vor allem im Teil V der Schrift *Idealis-*

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

tät, gleichsam ein mineralisches Land, unveränderlich, reglos, kristallisiert. Der *ordo amoris* hätte hier keinen Spielraum, das emotionale Verhalten der Person zu lenken und regsam bei ihrer Positionierung in die Welt mitzuwirken. Der emotionale Durchbruch ereignet sich Scheler zufolge dort, wo eine Mit-Teilung des Lebensdrangs ermöglicht wird. Der Impuls des Lebensdranges ist die unumgängliche Mitbedingung für alle möglichen Empfindungen und Wahrnehmungen.[112] Die Emotionen und die Gefühle färben die Landschaft unserer Erfahrung. Sie sind es, die ihre Umrisse, Gestalten und Irregularitäten auftauchen lassen und sichtbar machen. Ohne den durch sie verkörperten Drang nach Realität nähme die Landschaft unserer Erfahrung einen flachen, eintönigen Charakter an. Insbesondere dank jener Konstellation der Gefühle, die sich um die *Ehrfurcht* bildet, werden die Offenheit gegenüber der Andersheit und daraufhin die Färbung unserer Erfahrungen und Erlebnisse möglich:

> Das Phänomen des „Horizonts" und der „Perspektive" ist nicht nur in den Bezirk des rein Optischen beschlossen. [...] Die „Ehrfurcht" aber ist es, die in der Region der Werte diese Horizontnatur und diesen Perspektivismus unserer geistigen Natur und Welt aufrechterhält. Die Welt wird sofort ein flaches Rechenexempel, wenn wir das geistige Organ der Ehrfurcht ausschalten. Sie allein gibt uns das Bewußtsein der Tiefe und Fülle der Welt und unseres Ich und bringt uns zur Klarheit, daß die Welt und unsere Wesen einen nie austrinkbaren Wertreichtum in sich tragen.[113]

Ohne emotionalen Durchbruch gibt es kein Leibschema, das dem Raum Sinn geben und die leibliche Perspektive lenken kann: So verstand Renée, als sie sich ihrer ersten Symptome gewahr wurde, in der Turnstunde die Anweisungen nicht und verwechselte rechts und links.[114] Durch den Kontaktverlust mit der expressiven Ebene der Realität wird auch der Leib einer bekannten Person zum mechanischen Körper, dem

mus-Realismus entfaltet (vgl. *GW* IX, 256 ff.).

[112] Zum Impuls des Lebensdrangs, der nach Scheler die Bedingung vor der Bezugnahme auf die Realität darstellt, siehe *GW* VII, 41; *GW* IX, 43. Zum Verhältnis des Lebensdrangs mit der phänomenologischen Reduktion vgl. *GW* XI, 97. Scheler benutzt den Ausdruck «Drang nach Realität» in einer Stelle im Nachlass aus den späten Zwanzigerjahren (vgl. *GW* XI, 128).

[113] *GW* III, 27.

[114] M. Sechehaye, *Tagebuch einer Schizophrenen* ..., 18.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

die Expressivität fehlt. Wenn Renée eine alte Freundin sich nähern sieht, sieht sie diese nach vorne kommen wie eine mechanische Marionette:

> Während des ganzen Besuchs meiner Freundin versuchte ich verzweifelt, Kontakt zu ihr zu bekommen, zu spüren, daß sie wirklich da war, lebendig und greifbar. Aber es wurde nichts daraus. Auch sie gehörte zu jener irrealen Welt. Und dennoch erkannte ich sie ganz genau. Ich wußte, wie sie hieß, und alles, was mit ihr zu tun hatte, und trotzdem kam sie mir fremd vor, irreal, wie eine Statue. Ich sah ihre Augen, ihre Nase, ihren sprechenden Mund, ich hörte den Klang ihrer Stimme, ich verstand alles, was sie sagte, und trotzdem meinte ich einer Fremden gegenüber zu stehen.[115]

Aus Schelers Sicht sind Schizophrenie und Melancholie Pathologie des *ordo amoris*. Scheler analysiert das Phänomen des mangelnden emotionalen Durchbruchs nicht in Bezug auf die Schizophrenie, wie es Sechehaye tut, sondern auf die Melancholie[116] und führt es auf eine pathologische Form der an-affektiven Apathie zurück, die er mit dem Begriff der «*Fühllosigkeit*» bezeichnet: «Die Fühllosigkeit tritt häufig bei Kranken ein (z.B. in der Melancholie) und stellt sich hier als Folge eines ausschließlichen Versenktseins in die eigenen Gefühle dar, die es zu einer fühlenden Aufnahme des fremden Erlebens überhaupt nicht kommen läßt».[117] Was Scheler jedoch unter dem Begriff der Fühllosigkeit denkt, ist keineswegs die vollständige Abwesenheit der Affektivität, sondern das Fehlen der intentionalen Gefühle, insbesondere der sogenannten «geistigen Gefühle» oder «Persönlichkeitsgefühle», die den Bildungsprozess der Person leiten.[118] Er unterscheidet nämlich intentionale Gefühle von nicht-intentionalen Gefühlszuständen[119] und Stimmungen, die «nie und

---

[115] *Ebd*., 24-25.

[116] Zur Thematik «Scheler und die Psychopathologie» vgl. R. Glazinski, *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider: systematische und historische Überlegungen*, Köln 1997; A. Krahl, M. Schifferdecker, *Max Scheler and Kurt Schneider. Scientific Influence and Personal Relationship*, «Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie», 66 (1998), 94-100; J. Cutting, *Scheler, Phenomenology and Psychopathology* ...; L. Sass, *On Scheler and Psychiatry*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 16 (2009), 171-174.

[117] *GW* VII, 25.

[118] *GW* II, 344 ff.

[119] Vgl. *ebd*., 261-266.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

nimmer als „Gefühle“, d.h. ichbezüglich erlebt sind».[120] «Ein Zornaffekt „steigt in mir auf“ und „läuft dann in mir ab“. Hier ist die Verbindung des Zorns mit dem, „worüber“ ich zornig bin, sicher keine intentionale und keine ursprüngliche».[121] Erheblich anders ist es, wenn ich „über etwas begeistert“, oder fröhlich, oder verzweifelt bin, denn «im Verlaufe des intentionalen Fühlens „erschließt“ sich uns vielmehr die Welt» selbst.[122] Die Bildung der Person, d.h. die stete Geburt, erfolgt dank dieses Sicherschließens des Wertgehaltes der Welt, und dazu ist ein von „Persönlichkeitsgefühlen“ gelenkter emotionaler Durchbruch unumgänglich.

Die der Melancholie typische apathische Depression ist im Gegenteil eine Stimmung, die nicht auf den Bildungsprozess der Person gerichtet ist und deswegen keine anthropogenetische Funktion hat. Bei der Melancholie findet deswegen keine weitere Geburt der Person statt. Der Melancholiker, da ihm ein funktionalisierender *ordo amoris* fehlt, bleibt den Gemütslagen und Stimmungen ausgeliefert, die für den Bildungsprozess der Person nicht funktional sind und deswegen keine affektive Stellung in der Welt metabolisieren können. Dadurch verliert er die Dimension der Zukunft.

Scheler leistet einen vorzüglichen Beitrag zur phänomenologischen Psychopathologie durch seine Unterscheidung der drei Formen der Überwindung des *common sense* – in Schelers Termini «relativ natürlicher Weltanschauung»[123]–, denen drei Arten der Reduktion entsprechen: wissenschaftliche, dionysische und phänomenologische Reduktion.[124] Vor allem die dionysische Reduktion kann meines Erachtens sehr gut veranschaulichen, wie Scheler das Phänomen der Melancholie konzipiert. Die Fühllosigkeit, die die Melancholie charakterisiert,[125] erweist sich nämlich als Unvermögen der Mit-Teilung der Gefühle auf allen Ebenen, einschließlich der elementarsten Ebene der Einsfühlung, die im Mittelpunkt der dionysischen Reduktion steht.

[120] *Ebd*., 263.

[121] *Ebd*.

[122] *Ebd*.

[123] Zur Entwicklung dieser Themen vgl. W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Berlin 2012.

[124] Vgl. *GW* XI, 251.

[125] Vgl. *GW* VII, 25.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

Scheler sieht, dass es für den modernen Menschen immer schwieriger wird, den ursprünglichen Kontakt mit dem Ausdrucksfeld des Allebens herzustellen. Leben und Menschen haben in ihrer Entwicklung

> nicht nur wesentliche Fähigkeiten „gewonnen", sondern auch solche *verloren*. So hat der Mensch die spezifizierende Einsfühlungsfähigkeit des Tieres und viele seiner „Instinkte" zugunsten einer Hypertrophie des „Verstandes", der Zivilisierte die Einsfühlungsfähigkeit des Primitiven, der Erwachsene die des Kindes fast ganz verloren.[126]

Um jenen Kontakt mit dem Urdrang, d.h. *natura naturans*,[127] wieder aufblühen zu lassen, denkt Scheler daher an eine „Technik" und gibt ihr den Namen «dionysische Reduktion»,[128] der er den «dionysischen Menschen» entsprechen lässt.[129] Hier richtet sich die Reduktion darauf aus, die bewussten intellektuellen Tätigkeiten und den *common sense* durch Narkose, rauschende Musik, Tanz, Orgie, symbolische Geschlechtermischung auszuschalten, «um das große Retour zu den „Müttern" zu vollziehen: um in ekstatischem Gefühlsdrang die *unio* zu finden mit der zeugenden Allkraft».[130]

Die Melancholie spielt sich in einer Richtung ab, die man in gewissem Sinne als entgegengesetzt betrachten kann. Die durch die Fühllosigkeit verursachte Orientierungslosigkeit treibt dazu, den Kontaktverlust mit der expressiven Ebene des Lebensdrangs durch eine *Hyperrationalisierung* und eine konformistische Nivellierung des Erlebten auf den *common sense* zu kompensieren. Der *conatus essendi* der Person kann dabei keinen Zugang zur Zukunft finden und kehrt sich in einen Prozess der *Ent-Geburt* und der «*incuria sui*», in eine Zucht zur Unpersönlichkeit um.

Erst wenn die Person aus dem Zustand der Fühllosigkeit hinausgeht und die Fähigkeit wiedergewinnt, alle Formen der Mit-Teilung der Gefühle und vor allem der Persönlichkeitsgefühle zu vollziehen, kann ihr

126 *GW* VII, 42.

127 Vgl. *GW* XI, 266.

128 Vgl. *ebd*., 251-254.

129 Vgl. *GW* IX, 129.

130 *GW* VIII, 443; vgl. auch *GW* XI, 254

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

conatus essendi wieder vorwärts schreiten. Das ist die Frage, mit der sich Scheler in Bezug auf die phänomenologische Reduktion auseinandersetzt.

Abstract

In this article I develop two arguments, taking Max Scheler's phenomenology as a starting point. The first one is that emotions are not private and internal states of consciousness, but what makes us come into contact with the expressive dimension of reality, by orienting our placement in the world and our interaction with others. The second thesis is that some emotions have an "anthropogenetic" nature that is at the roots of the ontology of a person and of social ontology: it is through practices of "sharing" certain emotions that the humanity has been born and that the various forms of social realities are established. In accordance with one of María Zambrano's phrases, I propose to trace these anthropogenetic emotions back to the «*hambre de nacer del todo*» («hunger for being fully born») of a being that never stops being born again.

© 2015 Guido Cusinato
doi: /10.13136/thau.v3i0.38

ALESSANDRO SALICE[1]

SHARED EMOTIONS – A SCHELERIAN APPROACH

TABLE OF CONTENTS: *1) Emotional Sharing; 2) Max Scheler: forms of togetherness and kinds of groups; 3) A Schelerian Approach to Emotional Sharing*.

1) Emotional Sharing

THE English predicate "sharing" or "to share" and its equivalent in other natural languages ("condividere", "teilen", "partager", etc.) is of common usage in everyday talks, and its meaning is sufficiently clear in many linguistic contexts. For instance, one can share a concrete object: siblings (when they manage to!) can share a toy. Similarly, one can share abstract entities with others: two persons can share a right, say, the right of way about a certain passage. But entities of a perhaps more bizarre ontological status also seem apt to be shared, e.g., several persons can share a debt. In all these contexts, the idea conveyed by that predicate appears to be that there is one entity that is owned by a plurality of individuals.

But can mental states be shared? Is it possible to share beliefs, intentions or emotions? Over the last 20 or 30 years, one can observe a growing interest in what has been labeled "collective intentionality"[2] – that is, towards the problem of *if* and, in that case, *how* intentional attitudes can be shared by a plurality of individuals. It should come as no surprise that one of the most intensively debated issues is exactly the question of whether or not the notion of sharing, when it comes to "shared" experiences, has to be taken in the sense in which it is used in everyday conversation. Put differently, the question is whether sharing an experience implies that there is literally one *experience* that is owned by several individuals.

Generally, the debate about this question has been restricted to cases of shared intentions, where "intention" points to a particular conative attitude to be aligned with wishes, desires, etc. There are many good rea-

[1] Department of Philosophy, University College Cork (alessandro.salice@ucc.ie)

[2] Cf. D.P. SCHWEIKARD, H.B. SCHMID, *Collective Intentionality*, in E.N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2012.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

sons for approaching the question about collective intentionality from this particular angle. Perhaps one of them can be traced back to Max Weber and to his idea that groups are individuated by their actions: if that is the case, then one has to first explain what it means for members of a group to share an intention, in order to make sense of collective actions, i.e., of actions performed by a group.[3] In addition, intentions can be quite easily modeled by a functionalist approach to the mind, which makes the process that leads the social scientist to "ascribe" intentions to an individual or to a social group public, testable and subject to scientific scrutiny.

Things are more complex in the case of emotions – and this is mainly because they have a phenomenological dimension that makes them fairly recalcitrant to a purely functionalist approach. If one emotes, one *feels* something: arguably, emotions seem to be intrinsically qualitative states, to the effect that an essential component of their description would be lost were this qualitative aspect not to be taken into consideration. Thus, the first person perspective and the specific "what it is like to have an emotion" cannot be overthrown as easily as functionalists would like them to be.[4] But, if one understands emotions in this way, it is easy to see how one can end up in an intricate dilemma as soon as one tries to account for *shared* emotions.

On the one hand, many would contest the possibility for affective attitudes to be shared in the very first place – for what on earth could it mean to share an emotion on this specific understanding of emotions? If having an emotion is feeling that emotion, then *who* would feel *what* in a collective emotion? The risk here is to postulate that there is an entity, a group, over and above individuals, that feels that emotion, but this idea of a collective subject, it might be contended, is ontologically spooky and phenomenologically incorrect. It is ontologically spooky because such an alleged subject would be a sort of disembodied mind, somehow floating over and above the individual minds. It is

[3] Cf. H.B. Schmid, D.P. Schweikard, *Einleitung: Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme*, in H.B. Schmid and D.P. Schweikard (edd.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt 2009, 11-68.

[4] Cf. B. Huebner, *Genuinely Collective Emotions*, «European Journal for Philosophy of Science», 1-1 (2011), 89-118.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

phenomenologically incorrect because the idea of a group mind would imply that the individual minds are fused together and, consequently, that the fused individuals would have immediate access to the mind of the other individuals *from within*. If the *we* encompasses you and me in a fusional way, then all *our* attitudes should be accessible to me, and that arguably implies that I should be able to access your mind (or those mental states that you share with me) from within, as well. But this is untenable: only you can have access to your experiences *from within*.

And, yet, if one rules out the possibility of shared emotion based on these considerations, how can one explain the many phenomenological facts that seem to testify to the possibility for individuals to, indeed, share an emotion? To present one particularly vivid example, imagine two parents standing beside the dead body of their beloved child. As the concern for the dead child is exactly the same for the two of them (it is *their* child after all), both parents feel the emotion of mourning *together*. Accordingly, it seems plausible to describe this situation as follows: «[t]hey feel in common the "same" sorrow, the "same" anguish. It is not that A feels this sorrow and B feels it also and moreover that they both know they are feeling it. No, it is a *feeling-in-common*».[5]

This scenario is depicted by Max Scheler, who with an unprecedented accurateness describes the many ways in which our affective life can assume a social dimension and, in certain cases, be shared: call the forms of sociality that experiences can display "forms of togetherness" (*Arten des Miteinanderseins*).[6] When it comes to emotional sharing, Scheler's investigations are crucial for at least two reasons. First, one can hardly overestimate the impact that his insights had for social phenomenology – basically all phenomenologists working on social ontology ("soziale Ontologie")[7] take Scheler as a pivotal point of orientation, either for criticizing some of his ideas (e.g., his notion of a

[5] Cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, *GW* VII, 23 ff. Eng. trans. by P. Heath, *The Nature of Sympathy*, New Jersey, 1954, 12 ff.

[6] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, *GW* II, 529.

[7] For the history of this term and concept within phenomenology cf. A. Salice, *Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism*, in M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid (edd.), *The Background of Social Reality*, Dordrecht 2013, 217-32.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

collective person)[8] or for revising others (e.g., the society/community distinction).[9] Secondly, his work might help to shed light on the systematic problems that arise in relation to the idea of emotional sharing. Scheler not only believes that emotional sharing is a genuine phenomenon, which is what the example of the mourning parents is supposed to illustrate, but he also offers some insights that could be used to develop a robustly collective account of emotional sharing without necessarily accepting the idea of a collective subject of that emotion, or so I shall argue.

Following this line of reasoning, the paper is organized into two parts: in the first, I illustrate Scheler's forms of togetherness and the parallel that he draws with kinds of groups by focusing on the distinction that he contends exists between the notion of a collective person and that of community. In the second part, I come back to the idea of emotional sharing by sketching an analysis that relies on some of the insights secured by Scheler. Whether or not this analysis reflects Scheler's view is a mainly exegetical and historical question, which I am not in a position to settle in this paper.

2) Max Scheler: forms of togetherness and kinds of groups

Scheler argues for a parallel between different forms of togetherness and different kinds of groups, the suggestion being that such forms of sociality are able to identify different kinds of groups. According to Scheler, there are three forms of togetherness, one of which can be equated with what in contemporary debate is called "collective intentionality".

The first form of sociality is that of emotional contagion (*Gefühl-*

[8] Cf. D. Von Hildebrand (1930), *Metaphysik der Gemeinschaft*, *Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, in Dietrich von Hildebrand Gesellschaft (ed.), *Dietrich von Hildebrand Gesammelte Werke*, Vol. IV, Stuttgart, 1975; and A. Salice, *Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology,* in A. Salice, H.B. Schmid (edd.), *Social Reality. The Phenomenological Approach*. Dordrecht 2016, 237-258.

[9] Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung» 5 (1922), 1-284; G. Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, in «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 6 (1923), 1-158.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

sansteckung).[10] Scheler maintains that emotions can spread like viruses among individuals. To provide an example, if you enter into a discussion with a sad person, it might be that her sadness contaminates you and that you also become sad – and this without your being aware that her emotion has been transferred to you.[11] More importantly, there is a sense in which one could say that emotional contagion generally implies illusion, for one believes oneself to be the genuine author of the emotion, whereas, in reality, this mental state has originated in another individual and has passed from mind to mind through contagion (such that only by means of "inferences and causal considerations" can one become aware of the authentic origin of one's mental state).[12]

Bearing this notion of emotional contagion in mind, let us now return to the example of the mourning parents and ask: is this a case of emotional contagion? Obviously, the question has to be answered in the negative, for it is not the case that one parent has no reason for being sad or is not aware that his or her partner is sad as well; in brief, it is not the case that the emotion of one individual has just *contaminated* the other via some purely causal mechanism: by contrast, in that scenario, both parents are intentionally related to the tragic event of their child's death.

How about the second form of togetherness? According to Scheler, this is a form of social understanding on which basis sympathy, understood in the sense of *Mitgefühl*, might arise.[13] One feels sympathy when one rejoices in the joy of someone else or commiserates with his or her sorrow. Sympathy, according to Scheler, is a complex phenomenon, for one first has to be aware of the emotion of the other in order to then sympathize with him or her. Although Scheler is not entirely clear about this, it seems that such grasping can occur in different ways. One of them is by means of acts of "vicarious feelings", or *Nachfühlen*, which can be associated with what today is called "empathy".[14] It is not immediately evident what Scheler means by this expression, but he il-

[10] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 25 ff.

[11] *Ibid*., 26.

[12] *Ibid*.

[13] *Ibid*., 24 ff.

[14] Cf. D. Zahavi, *Simulation, projection and empathy*, «Consciousness and Cognition», 17 (2008), 514-522.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

lustrates it with cases of so-called presentifications (*Vergegenwärtigungen*). If, for instance, one once saw a landscape and is now making it present to one's consciousness, then one has the landscape *intuitively* in front of oneself – although one is not perceiving it in the proper sense of the term (given that perception is about the self-given object). Similarly, one can vicariously feel what someone else is feeling – this only means, however, that one is making it intuitively present to oneself, not that one is feeling what the other person is feeling.[15]

Does the form of togetherness that is at stake in the example of the two parents qualify as a case of sympathy? Again, the answer seems to be negative. One would not adequately describe the situation were one to say that one parent is sad (because of the dead child) and that the other is commiserating with the first parent's sorrow. And the reason is that, again, both are intentionally related to the tragic death, which is what, in a way, elicits the emotional response. Still, both cases appear to have something in common, namely the fact that in both scenarios the subjects involved must have an empathic grasp of the other's emotion. In a brief passage of the *Sympathiebuch*, Scheler indeed suggests that there is *Nachfühlen* between the two parents, but one which is interwoven with the shared emotion and phenomenologically not visible.[16]

The first two forms of togetherness are unable to accommodate collective emotions and, indeed, Scheler explicitly describes what is going on between the two individuals by recurring to a third form of togetherness, namely, to co-feeling or *Miteinanderfühlen*. Co-feeling is characterized as feeling a certain emotion together, but this form of togetherness needs not be confined to emotions. Rather, this is a particular case of co-experiencing or *Miteinanderleben* – a notion that captures the idea of sharing mental states with others.[17] In fact, and although their treatment exceeds the purpose of this paper, it should be mentioned that, according to Scheler, not only emotions but also cognitive and conative attitudes can be shared as well, that is, experiences of several kinds (but not all kinds of experiences, as we will soon see) can be co-experienced.[18]

---

15 For this example, cf. M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 20.

16 *Ibid*., 24.

17 *Ibid*., 23f.

18 M. Scheler, *Der Formalismus..., GW* II, 529f.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

But, now, how is one to cash out co-feeling? Two additional elements have to be introduced before tackling this question. First, not all kinds of emotions are prone to be shared. Scheler distinguishes a plethora of different kinds of emotions[19] but, of them, only mental (*psychisch*) emotions can be shared[20] – these are feelings characterized by the fact that they are not localized in the body (to illustrate this distinction, just think of how bodily pain feels different from, say, grief). Secondly, Scheler apparently oscillates between two *prima facie* contradictory views about the metaphysical status of shared emotions. On the one hand, he seems to claim that, when an emotion is shared, there is only *one* single mental fact that is occurring and not merely two different mental states of the same type.[21] On the other, he emphasizes that, when two individuals share an emotion, their feelings are given to the respective subjects differently,[22] hence suggesting at the same time that there are two mental facts involved. Based on where the emphasis has been put (whether on the one or the other text passage), different accounts of shared emotions and different interpretations of Scheler's view thereof have been developed: following the first remarks, Schmid advocates a "one token view" about shared emotions,[23] whereas Zahavi, in stressing the role of empathy for shared emotions, dismisses that view.[24]

Is there any way to make sense of Scheler's apparently contradictory claims? An interesting angle from which this dilemma can be considered is by looking at the kinds of groups that are linked to the forms of sociality just discussed. The reason for adopting this strategy is that Scheler couples co-experiencing with two different kinds of groups, hence establishing a sort of dis-analogy: for, although Scheler intends to establish a parallelism between forms of togetherness and kinds of

[19] K. Mulligan, *Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann*, in H. Landweer, U. Renz (edd.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008, 587-612.

[20] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 24.

[21] *Ibid*., 24, 48, 75, 252.

[22] *Ibid*., 48 (I am thankful to Dan Zahavi for drawing my attention to these passages).

[23] Cf. H.B. Schmid, *Plural Action,* Dordrecht 2009, 59-83.

[24] Cf. D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford 2014, 241 ff.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

groups, he identifies *three* kinds of sociality, but introduces *four* kinds of groups. Before highlighting how all this bears on the issue of emotional sharing, let me first characterize the four types of groups and highlight some of their fundamental features.

The most primitive kind of group is the mass[25] – I use the term "primitive" here not in its logical sense but, rather, in contrast to cultivated, designed and/or complex. The mass is characterized by emotional contagion and, more generally, by involuntary imitation of the other and by alignment of behavior. Hence, this process of imitation is not restricted to emotions, for it can extend to beliefs and even patterns of behavior. Scheler actually goes so far as to describe the entire process of tradition-following as a form of contagion.[26] Remember that, in contagion, one is generally not aware of having been contaminated, so one wrongly believes that a certain mental state originates in oneself, whereas it has actually originated in someone else. This leads to the consequence that, within the mass, the individual ignores having anything in common with the other individuals, i.e., the individual ignores "being together" with the others, according to this specific form of sociality.

The second kind of group covers societies, and the dominant form of sociality here is social understanding and, in case this is elicited, sympathy.[27] Remember that the sympathizer is the one who adequately discriminates his or her own mental states from those of the others and who, only after taking a step further, sympathizes with them. Accordingly, a society is composed of individual persons who recognize the other members as individual persons with whom one can enter into social relations and with whom one can even join forces to reach goals that would be impossible for the single individual to reach alone. And, yet, exactly because of that, i.e., exactly because all the persons involved within a society see each other as distinct individuals and only pursue their (personal) interests, no experiences are shared or co-experienced in the genuine sense at this level.

The third kind of group is the community.[28] Members of a commu-

[25] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus..., GW* II, 529.

[26] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 48.

[27] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus..., GW* II, 531.

[28] Cf. *ibid*., 529 ff.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

nity co-experience mental states. Scheler contends that it is impossible to trace back collective mental states to individual mental states supplemented by common knowledge (*viz*. my knowledge that you have these mental states *plus* your knowledge that I have these mental states *plus* my knowledge about your knowledge of my mental states *plus* your knowledge about my knowledge of your mental states *plus* my knowledge about your knowledge about my knowledge etc.).[29] Not only are these mental states ontologically irreducible, but they also constitute a stream of experiences whose subject is a *we*[30] ("*Wirerlebnis, Wirbewußtsein*").[31] The communal *we* is so encompassing that its members primarily live *in* the community and *for* the community; this is an important point for my argument, and one to which I will come back in the next section.

Although communities and societies are distinct kinds of groups, Scheler argues that the latter presupposes the former: every society is founded upon a community. This is not to be taken in the sense that the members of a society are at the same time members of a community so that for every society there is a community encompassing the same members. Scheler's point is rather that, in order to enter into a society, individuals must have been or must currently be members of *some* community.[32]

Before addressing the structure and nature of the fourth kind of group, i.e., of the collective person, it might be useful to briefly recap what has been said so far. I first addressed how Scheler describes three forms of sociality: emotional contagion, social understanding (viz. sympathy) and co-experiencing. I also highlighted that these three forms of sociality are central to the mental life of three of the four kinds of groups that Scheler delineates, namely, masses, societies and communities. Now, one might wonder what form of sociality is at the core of collective persons and this, Scheler claims, is *co-experiencing*: a collective person is a *we* the members of which share a cognitive, conative and affective life. But, then, what distinguishes a community from a collective person?

To answer this question, it might be helpful to first address a point

[29] Cf. *ibid*., 530.

[30] Cf. *ibid*., 530.

[31] M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *GW* VIII, 374.

[32] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus..., GW* II, 535.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

left underdetermined: this was the idea that the members of a community primarily live *in* the community and *for* the community. To illustrate this point, I will first quote some interesting passages in Scheler's *Sympathiebuch* and then comment on them:

> [A] man tends, in the first instance, to live more in *others* than in himself; more in the community than in his own individual self. […] Imbued as [the child] is with "family feeling", his own life is at first almost completely hidden from him. Rapt, as it were, and hypnotized by the ideas and feelings of this concrete environment of his, the only experiences which succeed in crossing the threshold of his inner awareness are those which fit into the sociologically conditioned patterns which form a kind of channel for the stream of his mental environment. Only very slowly does he raise his mental head, as it were, above this stream flooding over it, and find himself as a being who also, at times, has feelings, ideas and tendencies of his own. And this, moreover, only occurs to the extent that the child objectifies the experiences of his environment in which he lives and partakes, and thereby gains detachment from them. The mental content of experience that is virtually absorbed "with one's mother's milk" is not the result of a transference of ideas, experienced as something "communicated". For communication entails that we understand the "communicated content" as proceeding from our informant, and that while understanding it we also appreciate its origin in the other person. But this factor is just what is absent in that mode of transference which operates between the individual and his environment. A posited judgment, the expression of an emotional movement etc., is not "understood" in a first stance and experienced as the expression of another *I*, but is rather co-experienced without the "co-" in the "co-experiencing" coming to phenomenal givenness; but this means: it is experienced primarily "as" his own judgment and "as" his own emotional movement.[33]

Although in this passage Scheler focuses on some aspects of what nowadays would be called "developmental psychology", the complete immersion in the community's life is not something that characterizes the mental life of children alone. Indeed, Scheler continues:

[33] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 241, my trans.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

> [T]he vengeful impulses of a member of the family or tribal unit in respect of any insult or injury towards a fellow-member [*Gliedes*] of the same unit is not due to "sympathy" [*Mitgefühl*] (which already presupposes the givenness of the suffering as the suffering of the other), but to an experiencing of this insult or injury as immediately "proper" [*eigener*] – a phenomenon which is grounded in the fact that the individual initially lives more in the community than it does in himself.[34]

I guess one way to interpret these interesting passages is by arguing that the *I* can co-experience collective thoughts, volitions or emotions, framing them as if they were *her private* thoughts, volitions or emotions. In these cases, the subject is *not* aware that she is only *co*-experiencing these mental states (for «the "co-" in the "co-experiencing" does not come to phenomenal givenness») – and, yet, nevertheless, she *is* experiencing a collective mental state.

Scheler's observations truly stand out if read against the background of the current debate on collective intentionality, and I believe that they indeed reveal something important for an account of emotional sharing. Current debate mainly (if not exclusively) focuses on cases in which the individual mistakenly frames his or her attitudes as the mental states of a group.[35] These are, roughly, scenarios in which the individual believes that she is a member of a group and that she is engaging in collective intentionality, whereas in reality this is *not* the case. For instance, imagine that I come to the idea that *we* decided to paint a house together. I start to paint the roof as part of what I take to be our plan, but then I notice that you are not painting at all. In this case, I thought I had a collective intention to paint the house together with you, whereas in reality this attitude was only individual.

Scheler, by contrast, grants the possibility of another kind of scenario – an even more radical one in which genuinely collective attitudes are framed by the individual as her own private attitudes.[36] Actually, he seems to argue that the default social situation is *not* the one

[34] *Ibid*., 242, my trans.

[35] Cf. J.R. Searle, *Collective Intentions and Actions*, in P.R. Cohen, J. Morgan, M.E. Pollack (edd.), *Intentions in Communication*, Cambridge 1990, 401-15.

[36] Cf. M. Scheler, *Die Wissensformen...*, *GW* VIII, 285.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

in which there is an isolated *I* who then intends to join others in order to form a *we* (and who might fail in her attempt); rather, it is the one in which the *we* encompasses the *I* in such a pervasive way that, as it were, the *I* is phagocytized by the *we* (this is the effect of a mental process that Scheler calls *Einsfühlung* or, in English, "feeling to be one").[37] The opacity of the *I-we* distinction is typical of communities and, although, as Scheler further argues, in certain cases the individuals *can* gain an understanding of the attitudes' collectivity within the community, such understanding is realized only *during* and *within* the limits of the co-experiencing itself.[38] To put it differently, this is an understanding that is elicited by the practical interaction the individuals engage in, and that dissolves once the interaction comes to its end.

Arguably, then, the main element of distinction between collective persons and communities does not concern the form of togetherness (this being the same in both kinds of groups, namely, co-experiencing); it rather concerns the fact that the former groups are characterized by a kind of understanding that is absent in the latter: collective persons are groups whose members are persons able to adequately discriminate the proper owner of the experiences they are undergoing.[39] Members of collective persons are individual persons who are aware of being not only owners of their own mental states, but also co-owners of collective mental states. In other words, the structure of their mental states is transparent to them. It might be helpful here to recur to one crucial insight of Scheler's theory of personhood: personhood is not a property that is conferred by birth, so to say, but is rather a status that one achieves when one becomes a "mature" adult, or when one acquires *Mündigkeit* (majority or maturity). Maturity is understood here as «the

[37] Cf. A. Salice, *Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler*, in S. Rinofner, H. Wiltsche (edd.), *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*. Berlin 2016, 277-288.

[38] Cf. M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 529.

[39] To be sure, the two kinds of groups also diverge with regard to several other aspects (cf. A. Salice, *Collective Intentionality and the Collective Person…*), but this is probably the most relevant one for the theory of collective intentionality. It should also be stressed that the reason why members of *Gesamtpersonen* develop that specific understanding is because they previously entered into societies, thereby having "developed into persons" in the sense tackled at the end of this paragraph.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

possibility to experience [*Erlebenkönnen*] the insight of difference [*Verschiedenheitseinsicht*] between *one's own* and *someone else's acts* […] Or in plain language this means that a man is not of age as long as he simply *co-executes* [*mitvollzieht*] the experiential intentions [*Erlebnisintentionen*] of his environment *without first understanding them*».[40] Accordingly, one way to express Scheler's insight is by claiming that collective persons *are* communities, but communities formed by adult persons – they are communities because their members co-experience mental states.

3) A Schelerian Approach to Emotional Sharing

I want to emphasize the latter point of the last paragraph (i.e., the idea that the form of togetherness is the same for both kinds of groups) as much as possible for, if this is on the right track, then it suggests that one could adopt two different perspectives towards one and the same experience. Said another way, one and the same experience can be had in two different "modes" (this concept is alien to Scheler, but may be helpful in clarifying the point at stake).[41] Within a community, experiences (whether individual or collective) are had predominantly as individual and private experiences; in a sense, they are had in a particular "mode", which could be called an "I-mode". Although I am co-feeling an emotion together with someone else, this emotion is given to me as *my* – private and individual – emotion. By contrast, the structure of the collective emotion is transparent for members of collective persons, and this idea could be cashed out by saying that the collective emotion is had by the individual in the adequate mode, or, let's call it, "we-"mode. When the collective emotion is had in the "we-mode", then the individual is aware that she does not own the experience privately; rather, she co-owns or co-experiences it. So, it seems, it is possible to have a collective experience in two different modes: in the I- and the we-mode. The same can be said for individual mental states – generally, individual experiences are transparent to their owners given that their subjects

[40] M. Scheler, *Der Formalismus...*, *GW* II, 484. Eng. trans. by P. Heath, *The Nature of Sympathy*, London 1954, mod. 479, my emphasis.

[41] On the notion of I-mode and we-mode, cf. R. Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford, 2007.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

tend to have them in an I-mode. But it is also possible to have individual experiences in a we-mode – in this case, which is highlighted by Searle, the subject incorrectly frames individual experiences in we-terms.

Now note – if what has been said so far is sensible, then one could argue that I feel the emotion as *ours*, when I have the emotion in the we-mode, and I feel the emotion as *mine*, if I have that emotion in the I-mode. And this is *regardless* of whether the emotion at stake is collective or singular. And what would it mean to feel the emotion as *ours*? One conclusion to draw from Scheler's analysis is that it cannot mean that I take the way in which I feel that emotion to cover or to exhaust all facets of the emotion itself (for, if that were the case, I would have it in the I-mode). Rather, I should be aware that the emotion is co-experienced by the others and, hence, that there are further facets of that emotion that are precluded to me (given that I merely co-experience the emotion, but I do not experience it exhaustively). If the others feel that emotion as well, then the emotion *is* collective, and the adequate mode of having it is the we-mode, one could conclude.

Why does all this bear on the issue of emotional sharing and on the dilemma identified above? Getting back to Scheler's apparent oscillation about this issue – does sharing an emotion boil down to the individuals' having different emotions, which are perhaps related to each other by some structure of social cognition (as, e.g., Walther and, on at least one interpretation,[42] Stein would have it)? Or is it rather the case that "sharing" must be understood in the usual sense, meaning that there is only *one* emotion that is owned by several individuals? As we have seen, the second option generates the problem as to who is supposed to be the subject of that single emotion: this is because, if individual mental states are owned and experienced by one (individual) subject, then, so the worry goes, collective mental states should be owned and experienced by one (plural or collective) subject. But assuming the existence of such a subject is metaphysically spooky and phenomenologically incorrect, as we have emphasized above.

But are all these worries truly justified? The problem seems to arise only if one grants that the emotion at stake is a mereologically simple

[42] Cf. T. Szanto, *Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account*, «Human Studies», 38-4 (2015), 503-527.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

entity that is owned by one entity – but couldn't one somehow conceive of the emotion as a complex entity, as a whole that is made of several parts to the effect that, once the owners of the parts are identified, nothing is left and that, thus, there is no need to postulate an additional owner?

In other words, one suggestion could be to describe the collective emotion as being *one* and having *parts* at the same time. If such a description turns out to be sufficiently plausible, then one would be able to contend both claims at the same time: that the collective emotion is one (in the sense that it is a whole), although it preserves multiplicity (because it is constituted by several parts). And, *if* it preserves multiplicity (it is a whole suitably construed out of its parts), then there is no reason to postulate *one* subject of that emotion – one group in which several individual subjects are fused. Still, how would the notion of a whole have to be construed so as to accommodate all these claims? There is, it seems, one *desideratum* that such a notion would have to fulfill – the description of the collective experience as a whole would have to preserve the fact that the whole has to be of the same species as its parts. Said another way, the collective attitude has to be an emotion just like my emotion and your emotion (as parts of that attitude); and yet this attitude is had by you and me, together.

This, one could object, is not obvious at all for, generally, if one assembles a whole from distinct parts, then the whole is not of the same species as its parts (it can be of the same genus, though). If one assembles a chair, its parts are not chairs; a lion is not made of lions, etc. Still, it is not the case that all wholes are constituted in this way. According to Aristotle, there are different senses of "separability" (i.e., different senses of the term "whole") – and, among them, one which may play a role for our purposes is a kind of separability that does not necessarily entail ontological (or actual) separability.[43] Aristotle argues that items are separate in account (*logos*) when they have radically different descriptions. Consider the following example: one arc can be described as convex or as concave, depending on the perspective of the observer. The idea is that, even if the arc is one entity, one thing, it is made by two radically different and yet dependent parts that can be

[43] Cf. Aristotle, *EN* I 13 1102a 26-32; *Phys*. IV 13 222b 3.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

detached only conceptually, not actually – a concave arc and a convex arc (these parts are what, within phenomenologically oriented metaphysics, Brentano qualifies as merely distinctional parts).[44] The point is that there cannot be any concave arc without a convex arc – both parts constitute one single entity (*one* arc), and both parts are of the same species as the whole.

The attempt now could be made to merge these mereological considerations with Scheler's idea of the different modes that one can take towards a collective emotion and focus on the case where the mode is the "appropriate" one – what would make it appropriate? Well, it seems that at least *one* necessary condition is that all individuals feel the collective emotion and that all of them feel it in a we-mode. If I feel that emotion in the I-mode, then I am adopting the wrong mode, as it were. But what would it mean to feel the *collective* emotion? There is no phenomenological dimension that one can attach to that expression – for what is supposed to capture the phenomenological quality of the experience is the mode that the individuals adopt when feeling the emotion (after all, I can feel a collective emotion as *my* private emotion, if I take the "wrong" mode towards it).

If that is on the right track, then the following suggestion might sound plausible: to share an emotion means that what I feel is linked to what you feel in the same way that the concave arc is linked to the convex arc. Both feelings are two distinct sides of the same coin, as it were, and one could not exist without the other – meaning that the mental state (the emotion) is one, but the way in which it is given to me (or: the way in which I feel it) is radically different from the way in which it is given to you (or: from how you feel it). Said another way, the description I give of the collective emotion is different from your description of it, because our feelings are different – and, yet, there is unity in multiplicity. In the case in which I have that emotion in the we-mode, i.e., in the case in which I feel that emotion as our emotion, I am aware that I am co-experiencing the emotion with you, meaning that I am aware that how I feel the emotion is correlative to the way in which you feel that emotion.

[44] Cf. F. Brentano, *Descriptive Psychology*, London 2012; A. Salice, *Franz Brentano*, in H. Burkhardt, G. Imaguire, J. Seibt (edd.) *Handbook of Mereology*, Munich (forthcoming).

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

But, still, since I am just co-experiencing the emotion and, hence, since I merely co-own the emotion, I am also aware that the way in which you feel that emotion is precluded to me and that I do not have access to how the emotion is given to you (to what you feel) *from within*.

And, yet, metaphysically, the collective emotion is just the mereological unity of the two distinct feelings (no additional ingredient is needed). To be sure, this view implies a strong version of externalism about mental contents according to which my mental state is partly identified by your mental state and vice versa. Note that the subject needs not be aware of that – and indeed this is what seems to occur when the individuals, within communities, frame collective mental states in I-terms, i.e., when they do not realize that some of their mental experiences are individuated by those of other members. This metaphysical level of analysis also has to be preserved to make sense of Searle's cases in which singular experiences are had in the we-mode – phenomenologically, this scenario seems to be indistinguishable from collective experiences in the we-mode and, yet, as we have stated repeatedly, there is a sense in which it is only in the latter case that the we-mode is the only "adequate" mode. The mode's adequacy or inadequacy is hence anchored in the metaphysics of the collective emotion.

If this widely systematic reconstruction is on the right track, then Scheler's oscillation between two contradictory claims turns out not to be an oscillation at all. According to this interpretation, there is a sense in which, when several subjects share an emotion, it is *one* emotion that they share, although the ways in which the subjects feel that emotion are radically different. However, speaking of "radically different ways of givenness or of feelings" should not be taken as something over and above the givenness of the emotion to the two subjects, for the way each subject feels is all that there is – such different feelings, it seems, *are all the constituents* of the collective emotion that one can possibly find. Interestingly, one could also say that *the* collective emotion as such, the entire state comprehensive of all features, is not given to *anybody* – the illusion of having the entire attitude given to oneself arises only if one mistakenly frames the emotion in I-terms or takes an I-mode towards it.

Concluding, I would not deny that more work would have to be done to anchor this systematic interpretation in Scheler's texts. The hope is that, even if this reconstruction turns out to be incompatible

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

with Scheler's thought, it could still remain a viable option to cash out what we mean when we say that we feel something *together* or that we *share* an emotion.[45]

Bibliography

Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, London, 2012.

Bryce Huebner, *Genuinely Collective Emotions*, in: «European Journal for Philosophy of Science» 1-1 (2011), 89-118.

Kevin Mulligan, *Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann*, in *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, edited by H. Landweer, U. Renz, Berlin, 2008, 587-612.

Alessandro Salice, *Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism,* in: "*The Background of Social Reality*", edited by M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid, Dordrecht, 2013, 217-32.

—, *Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology, in Social Reality. The Phenomenological Approach*, edited by A. Salice and H.B. Schmid, Dordrecht, 2016, 237-258

—, *Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler*, in *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*, edited by S. Rinofner, H. Wiltsche, Berlin, 2016, 277-288.

—, forthcoming. *Franz Brentano*, in *Handbook of Mereology*, edited by H. Burkhardt, G. Imaguire, J. Seibt. Munich.

Max Scheler, *GW* II, 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. II, M. Scheler (ed.), Bern. Eng. trans. by M. S. Frings, R. L. Funk. *Formalism in the Ethics and Non- Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston, 1973.

—, *GW* III, 1972, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. III, M. Scheler (ed.), Bern, 213-292.

—, *GW* VII, 1973, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. VII, M. S. Frings (ed.), Bern. Eng. trans. by P. Heath, *The Nature of Sympathy*. New Jersey, 1954.

[45] The author's work on this article has been supported by a fellowship of the Fritz Thyssen Foundation (Az. 10.13.1.015).

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

—, *GW* VIII, 1960, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. VIII, M. Scheler (ed.), Bern.

Hans Bernhard Schmid, *Plural Action,* Dordrecht, 2009, 59-83.

Hans Bernhard Schmid, David P. Schweikard, *Einleitung: Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme*, in *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, edited by H.B. Schmid and D. P. Schweikard, Frankfurt, 2009, 11-68.

David P. Schweikard, Hans Bernhard Schmid, *Collective Intentionality*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Stanford, 2012.

John R. Searle, *Collective Intentions and Actions*, in *Intentions in Communication*, edited by P.R. Cohen, J. Morgan, and M.E. Pollack, Cambridge, 1990, 401-15.

Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in: «*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*» 5 (1922), 1-284.

Thomas Szanto, (forthcoming). *Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account*, in: «Human Studies» 38-4 (2015), 503-527.

Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford, 2007.

Dietrich Von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, *Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, in Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Vol. IV. Edited by Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Stuttgart, 1975.

Gerda Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,* in: «*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*» 6 (1923), 1-158.

Dan Zahavi, *Simulation, projection and empathy*, in: «*Consciousness and Cognition*» 17 (2008), 514-522.

—, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, 2015

Abstract

What does it mean to share or to co-experience an emotion? What makes statements of the form "we feel emotion *x* together" true? This paper develops a systematic interpretation of Max Scheler's theory of co-experiencing (*Miteinandererleben*), which aims at squaring two contrasting intuitions. According to the first intuition, when sev-

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

eral individuals share an emotion, it is one emotion – *one* experience – that is shared. The second intuition suggests that co-experiencing an emotion preserves self-other differentiation – that is, it preserves a plurality of individual perspectives and, hence, of mental states.

By elaborating on Scheler's theory, it can be shown that the first intuition concerns the metaphysical structure of the shared emotion, whereas the second intuition is about the way in which the emotion is lived through by the individuals. While, metaphysically, sharing an emotion implies this experience being numerically one, at the phenomenological level the emotion is lived through by the individuals from different perspectives. If this is on the right track, then the Schelerian conceptual framework of co-experiencing proves able to accommodate both intuitions.

© 2015 Alessandro Salice
doi: /10.13136/thau.v3i0.39

Hans Bernhard Schmid[1]

COLLECTIVE EMOTIONS
PHENOMENOLOGY, ONTOLOGY, AND IDEOLOGY
WHAT SHOULD WE LEARN FROM MAX SCHELER'S WAR PROPAGANDA?[2]

Table of Contents: *1) Phenomenological Ontology; 2) Ideology; 3) What's the Lesson to be Learned?*

In his History of the Emotions Annual Lecture 2013 at Queen Mary, University of London, Steven Connor of the University of Cambridge listed some "Reasons to be Doubtful" about the idea of collective Emotions.[3] Connor does not take issue with the notion that collections or masses of people can be emotionally moved, and that emotion plays an important role in the formation and maintenance of groups. Rather, the target of his critique is the view that there are emotions that are, in a literal sense, a collective's. Collectives cannot really have emotions, he argues, only individuals can. Whatever collective emotions there seem to be are really either aggregates of individual emotions – such as in the cases analyzed by early mass psychology –, or some form of fictional ascriptions of emotions to collectives. Though he does not put his allegation in quite these terms, Connor further suggests that the reason for the fiction of collective emotions is basically ideological in nature: the aim is to subject people to supra-individual homogenous entities. And this is basically a political agenda. Ascriptions of collective emotions are thus aimed at suppressing the true plurality of our social lives, and they are, as Connor puts it at the end of his text, expressive of "a literally totalitarian form of counting-for-one".[4]

The general view behind this critique is hardly new. In some regards,

---

1 University of Vienna (hans.bernhard.schmid@univie.ac.at)

2 I am grateful to Matthias Schlossberger and Ingrid Vendrell Ferran for useful hints.

3 S. Connor, *Collective Emotions. Reasons to be Doubtful*, The History of Emotions annual lecture given at Queen Mary, University of London, 9th October 2013. <http://stevenconnor.com/collective.html>.

4 *Ibid*., 17.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

Connor's views echo Aristotle's objection against the affective base of Plato's "totalitarian" construction of the unity of the republic – the collective "like-feeling"[5] to be instilled in the guardians by abolishing private property.[6] Other predecessors of this can be found in the analysis of mass emotions in early social science, where it was analyzed how affective attitudes can spread among the mass of individuals that are dislodged from earlier social structures by industrialization, and how the atomized members of mass society then project their hopes and fears onto a leading figure, thereby constructing a problematic form of "mass unity". Even Emile Durkheim – who stands out among the early social scientists in taking the idea of a genuinely collective emotion most literally – can be reconstructed in a way that conforms to methodological individualism.[7] In the context of the recent debate on collective emotions,[8] Connor is not alone in rejecting the view that collectives can have proper emotions either. Rather, Connor's skeptical view really seems to be mainstream. Very few authors advocate a version of the claim attacked by Connor.

The way in which Connor's contribution stands out in the current debate, however, is that he extends his critique of the concept of genuinely collective emotions to the political agenda which he suspects to lie behind the idea. This line of critique, I believe, identifies a blind spot. Connor does not use that term, but I think it is safe to say that the issue is the problem of ideology; claims about what there is in the social world are tightly connected to views how social life should be. Indeed, ontological claims are often a cover-up for normative views, and this is the objection of ideological thinking that Connor addresses to those who think that collectives can be the subject of affective attitudes. As I have argued for a rather straightforward ontological conception of collective emotions myself, I would like to take up Connor's important challenge in this paper.

I will proceed in three steps. First, I will address Connor's non-nor-

5 *Resp*. 409b.

6 *Pol*. 1261b.

7 R. König, *Émile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München-Wien, 1978.

8 See e.g. C. von Scheve, M. Salmela (edd.), *Collective Emotions*, Oxford 2014.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

mative reasons for rejecting the idea of collective emotions, and briefly state why I think Connor is mistaken in his factual claims (1). I will then turn to the normative question, and argue for a way in which Connor's challenge persists even if we reject the mistaken individualistic ontology of emotions to which he subscribes. As this paper is based on a talk given at the annual conference of the Max Scheler Association, I will refer to Scheler's work wherever this is possible. Scheler is widely recognized as a classic in the analysis of what it means for people to share an emotion. I argue that a sound understanding of the way in which emotions can be genuinely collective should build on Scheler's notion of shared feelings, or "immediate co-feeling" or "feeling-together" (*unmittelbares Miteinanderfühlen)*. Yet a closer look at the context of this idea in Scheler's work will quickly lead us into murky waters: Scheler's concept of co-feeling is indeed part and parcel of a German nationalist agenda, and indeed the core conceptual tool for his propaganda (2). In the last section, I will advocate the view that our basic social notions always come with more or less comprehensive political views, and I will briefly sketch a possible view of what this may mean for the idea of social ontology (3).

1) Phenomenological Ontology

As far as I can see, Connor presents two main arguments for rejecting the view that there can be genuine collective emotions: the first has to do with the role of consciousness (a), the second with the role of the body in emotion (b).

a) Along with many authors in the current debate, Connor seems to be open to the idea that groups may have some sort of a mind (and thus can be some sort of agents), but he firmly denies that collectives can have consciousness. In his text, he repeatedly refers to groups as "zombies", thus using the concept that is often invoked in the current philosophical literature for an agent who has perceptions and goals, but for whom there isn't anything *it is like to be* that agent. Whatever group mind there may be, the claim goes, it certainly does not involve any phenomenal aspects. Against Margaret Gilbert and Bryce Huebner, who seem to think that the lack of collective consciousness does not undermine the possibility of collective emotions, Connor claims that an

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

agent who does not have the capacity of *feeling* cannot be an agent who has emotions. As there is simply nothing it is like for a collective to be a collective, a collective cannot have emotions.

The argument against Gilbert and Huebner seems to be right as far as it goes. Yet there is a further point to consider. It is not only true that emotions involve consciousness. *Mind* involves consciousness, too. A mind is always somebody's mind, and as argued elsewhere,[9] it is that subject's mind in virtue of that subject's pre-reflexive self-awareness, or non-observational self-knowledge, of some of his or her mental attitudes or processes as his or hers. Together with ownership, self-awareness constitutes the form of unity of the mind, and self-awareness is the feature in virtue of which a subject's attitudes are that subject's commitments in such a way that any subject is under a normative pressure towards rational coherence, and thus has a first-personal perspective. A subject without pre-reflexive self-awareness, or groundless self-knowledge, lacks the feature in virtue of which whatever mental attitudes there may be are his or hers, and it cannot see those attitudes as her commitments, and thus lacks the capacity for reasoning.[10] This is to say that a subject without self-awareness cannot *have* mental attitudes. Pre-reflexive self-awareness, or groundless self-knowledge, however, is a feature of *consciousness*; it is consciousness in virtue of which we are aware of our attitudes *as ours*. Thus if collectives are ascribed a mind in the sense that there are intentional attitudes that are a collective's, perhaps together with other attitudes, to which the collective is committed in such a way as being under a rational pressure towards coherence, there needs to be a way for that collective to be aware of those attitudes as the collective's own, and I submit that whatever form that awareness takes in a collective thereby simply *is* that collective's consciousness.

Those numerous current authors who, like Connor, easily talk of a collective mind and, at the same time, deny collective consciousness,

---

[9] H.B. Schmid, *Plural Self-Awareness*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 13 (2014), 7-24.

[10] H.B. Schmid, *On Knowing What We're Doing Together. Groundless Group Self-Knowledge and Plural Self-Blindness*, in M. Fricker, M. Brady (edd.), *The Epistemic Life of Groups*, Oxford (forthcoming), 51-72.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

have a surprisingly underdeveloped notion of what makes a mind a mind, and indeed, it can be shown that the smartest among these philosophers are aware of the problem, and just one step away from the solution.[11] I suspect that the reason why collective consciousness seems to be so hard to accept is the tacit assumption that if collectives have consciousness, there must be something it is like for the collective to be the collective *that is not what it is like for the members of the group to be the members of the group*. I see no reason at all to accept this conclusion. The consciousness of the group is the group members' plural pre-reflective self-awareness of their collective attitudes *as theirs,* collectively. Yet there is nothing it is like for the group to be the group other than its members' plural pre-reflective self-awareness. However, it is a misconstrual of plural pre-reflective self-awareness to understand it as a distribution of individual self-awareness of each member. Plural self-awareness is not something each individual has for him- or herself. It is something they have *together,* collectively, rather than distributively. Genuine collective emotions are those emotions of which the members of a collective are plurally self-aware as theirs, collectively.

b) Yet one might doubt if this conception of collective consciousness as plural self-awareness gives us the sort of "feel" required in emotions. Connor mentions that the sort of consciousness involved in emotions are bodily feelings. An example he highlights is shame, which involves the bodily experience of a blushing face, and similar points can easily be made with regard to other emotions. Connor argues that since collectives do not have a body, and thus do not have a face that can blush, or that can be experienced as blushing, collectives cannot have shame, or other emotions – those emotions would have to be "lodged in a group body" that does not seem to exist.

One way to counter this objection[12] can build on Max Scheler's insights. Among the many merits of Max Scheler's work is a careful analysis of the different ways in which feelings are body-related.[13] Some

[11] C. List, P. Pettit, *Group Agency*, Oxford 2011, chap. 9.

[12] H.B. Schmid, *Shared Feelings. Towards a Phenomenology of Collective Affective Intentionality*, in H.B. Schmid, *Plural Action*, Dordrecht 2009, 59-85.

[13] M. Scheler [1912-1916], *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston 1973.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

feelings are located in the body like the tickle in one's finger. Other feelings, such as one's shame or anger in one's forehead, or the feeling of guilt in one's breast, clearly involve the body in the way of bodily sensations, too. But there is an important difference: it is not in the way in which the tickle is felt in one's finger that the shame is felt in one's forehead. The feeling is not a localized experience, it is a feeling which one feels, to use Descartes' expression, "as if they were in the soul". You may blush with shame, but if you experience the blushing of your face in the way you experience the tickling in your finger, you're not, in that moment, experiencing the shame. Emotional feelings involve the body in an *adverbial way* – they are bodily experiences, not experiences of the body. Thus if we experience an emotion as ours, collectively, we may do so bodily without assuming some collective body of which there is an experience.[14]

The phenomenological alternative to Gilbert's and Bryce Huebner's subject-account of collective emotions argues that collective emotions do involve feelings, and thus consciousness and bodily experiences. A collective's feelings are those feelings that are shared among the members in the way of the members' plural pre-reflective self-awareness of their emotional concerns as theirs, collectively.[15] This conception of collective emotions in terms of shared feelings owes more to Max Scheler than just the conception of feelings of the soul. In chapter 2 of his *Nature of Sympathy*, Scheler gives a short but impressively concise account of what it means for individuals to literally share a feeling. Here is this famous and much-discussed passage:

> Two parents stand beside the dead body of a beloved child. They feel in common the "same" sorrow, the "same" anguish. It is not that A feels this sorrow and B feels it also, and moreover that they both know they are feeling it. No, it is a *feeling-in-common*. A's sorrow is in no way an "external" matter for B here, as it is, e.g. for their friend C, who joins them, and commiserates "with them" or "upon their sorrow". On the contrary, they feel it together, in the sense that they feel and experience in com-

[14] H.B. Schmid, *Collective Emotions*, in K. Ludwig, M. Jankovic (edd.), *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, London (forthcoming).

[15] H.B. Schmid, *The Feeling of Being a Group*, in C. von Scheve, M. Salmela (edd.), *Collective Emotions*, Oxford 2014, 4-16.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

> mon, not only the self-same value-situation, but also the same emotional impulse in regard to it. The sorrow, as value-content, and the grief, as characterizing the functional relation thereto, are here *one and identical*.[16]

Much of this short passage and the remarks that follow it are somewhat open to interpretation and debated in the recent literature, but two basic tenets of Scheler's concept of "immediate co-feeling" (*unmittelbares Miteinanderfühlen)* seem to be quite clear.

i. Scheler famously distinguishes co-feeling from emotional contagion, emotional identification, and genuine sympathy. In the context of research on collective emotions, it is particularly striking that Scheler thus invokes a sense in which an emotion can be genuinely shared that does not appeal to the mechanisms of collective emotions that are highlighted in earlier mass psychology, where collective emotions have been seen as a matter of emotional mass contagion that is then projected by means of emotional identification on the figure of a single leader. With his conception of immediate co-feeling, Scheler conceives of a sense in which a collective – in this case, two parents – can be said to have an emotion that is set apart from contagion and identification. The view is that emotion can be collective by means of its being *shared* in a strong straightforward sense between the participants.

ii. Scheler claims that co-feeling is *irreducible* to a combination of individual feeling plus mutual knowledge, empathy, or some other form of social cognition or emotional identification. Sharing an emotion, Scheler suggests, is not some combination of individual emotion and a complex of reciprocal attitudes in the way Gerda Walther later suggested in her analysis of we-experience. Rather, where people share an emotion there is one emotion – a token, not a type – in which two or more members participate. Whether you think an emotion is a perception, a choice, a judgment, a state of mind, a process, a narrative structure, or any combination of these: the important Schelerian insight about co-feeling is that there is a sense in which it is what it is only in virtue of its being *one* emotional experience (perception, choice, judgment, state of mind, episode) with many participants.

To sum up: neither the claim that collectives cannot have emotions

[16] M. Scheler [1913], *The Nature of Sympathy*, Brunswick N.J. 2009, 12.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

because they do not have consciousness, nor the claim that collectives cannot have emotions because they do not have a body are as obviously true as Connor makes it appear. Indeed, there is ample reason to come to a contrary conclusion. In both cases, this involves a distinction – in the case of consciousness, between the qualitative and the subjective aspect of consciousness, in the case of bodily feelings, the distinction between localized feelings and bodily feelings that are intentional. In his *Nature of Sympathy,* Max Scheler has made a case for a form in which a collective can have an emotion, where several individuals share the same token emotional state or attitude. In an earlier work, I have given an account of the token-identity of shared emotions in terms of plural pre-reflective self-awareness of the participants.[17]

2) Ideology

If Connor's claims concerning the alleged impossibility of collective emotions are unconvincing, does this mean that Connor's normative challenge, the accusation of ideology against the practice collective emotion ascription, is unfounded? It seems obvious that the answer has to be in the negative even if one happens to have strong views concerning the separation of description and evaluation. It seems clear that the fact that a concept has content cannot mean that its application has nothing to do with politics. In this regard, browsing Scheler's voluminous work for further references to the conception of immediate co-feeling is quite instructive. There is much to be found on co-feeling and co-experience, but in order to see what's there, the reader has to enter a somber wing of this huge intellectual edifice – a part which has not been ignored by general Scheler scholarship, but has been utterly neglected by those who, have appealed to Scheler's notion of immediate co-feeling in the recent debate on collective emotion and shared affective intentionality.[18]

The context is Scheler's writings on the First World War, and the case in point is his analysis of collective war enthusiasm and the kind of national affective unification that it brings about. What Scheler says

[17] H.B. Schmid, *Shared Feelings. Towards a Phenomenology of Collective Affective Intentionality*, in H.B. Schmid, *Plural Action*, Dordrecht 2009, 59-85.

[18] Myself included; cf. *ibid*.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

in the writings on the topic, which he wrote and published in the first phase of the war, fully confirms Connor's suspicion. It is not so much a cool analysis of the structure of collective enthusiasm, but rather a symptom of a political ideology, a somewhat belated expression of what later came to be called the August Madness. Indeed, these writings are really just that: pieces of German nationalist war-propaganda. This has not escaped the notice of Scheler scholarship,[19] but it is ignored in the current debate on shared emotion that in these writings, the much-discussed concept of immediate co-feeling and co-experience turns out to be the central conceptual pillar on which this entire propaganda relies.

To convey a sense of the tone of these writings and to show how central the concept of co-feeling is for this, I am quoting a longish passage from the text by the title *Der Krieg als Gesamterlebnis* – "The War as Total Experience", a text which Scheler dates to the second half of 1915.[20]

In this passage, Scheler conjures up an altogether and previously unfelt new «atmosphere of experience», a new «spiritual air», and he postulates a new form of national emotional we-experience. Scheler argues that there is a «total experience, co-experience through which the One that is called Germany *per se*, that is neither just nation nor state nor empire, that is all of these but at the same time more than all of them». And he continues, looking back enthusiastically at what he sees as the immediate co-feeling at the outset of the war:

> There *is* a total experience, a co-experience! For we have actually experienced it as a new *form* of experience that had grown unknown to us. And this is far more than a particular new content of our lives; it is a new spiritual air and atmosphere, into which all contents are now immerged. Away, therefore, with the arbitrary constructions of a mistaken analysis that claims that a total experience is just a very complicated composition of experiences of individual people, complemented with mutual knowledge or belief that "the other", too, has similar experiences. No! It has become as plain as the sun to us that this *togetherness* of experiencing, creating, suffering itself is a particular ultimate form of all

[19] Cf., among many others, E.W. Ranly, *Max Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague 1966, 6ff and M.D. Barber, *Guardian of Dialogue – Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge, and Philosophy of Love*, Lewisburg 1993.

[20] M. Scheler, *Der Krieg als Gesamterlebnis*, *GW* IV, 271-282.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

> experiencing, that positive and new contents arise in this form of a truly "communal" form of thinking, believing, and willing […].[21]

The move from a parent couple to a nation is certainly a big one, but the concept is recognizably the same. Scheler here clearly elaborates on the anti-reductionist move he makes in his depiction of the parent-case, where he argues that it is a mistake to construe the shared attitude as a complex of individual attitudes plus some structure of mutual belief (a description that is strikingly similar to the way John Searle dismisses reductionism about we-intention in his *Construction of Social Reality* [Searle 1995, 27]).[22] "Total experience" is when there is one token experience that is of the form that has a plurality of subjects – subjects that are unified in sharing the one token experience. At the same time, it is hard not to be chilled by the prominence this concept gains in the context of Scheler's war propaganda. Scheler goes as far as to portray this sort of collective emotion as a way of getting a joint act together as a larger-than-life national unity that transcends all borders of time and space:

> It is *together* that hopes and futures are hoped for, together the same dangers are feared, *together* is one and the same sorrow being suffered; together we have a rock-hard belief in victory. And plain as the sun it has become that whoever co-experiences the total experience of Germany sees and knows at each moment: what's contained in each co-experience is tremendously greater, more colorful, richer than the little bit or piece that his coincidental place inside or outside of the country – indeed everywhere where there's German life, be it in America, Japan, India – allows him to co-experience; that each one knows and sees that this whole has a sense and a meaning far beyond the sum of all life-spans of contemporary Germans, indeed beyond the life-spans of all of our children and grand-children that we now forebode. Each one knows this, sees this – I say – immediately, that the total experience of Germany is greater and richer, and because everyone sees it and knows it (whether he praises or condemns it), the content of this total experience of Germany must be greater than the sum of all individual experiences – not just equally great or smaller, as this mistaken peace-construction logically necessitates to assume. By re-discovering this form of a truly communal

[21] *Ebd*., 271f.

[22] J. Searle, *The Construction of Social Reality,* New York 1995.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

> spirit like a forgotten star, and by seeing in it "Germany" as if by our eyes, we found something that is equally independent of the coincidental occasion of discovery, this war from 1914-x, that is independent of place and time of discovery, of the consequence and origin of the war, of victory or defeat as the star is independent of the telescope through which it was first observed. Not only do we now look differently at ourselves as a nation and at the present age; our surrounding world, the terrestrial globe, historical past and future of humanity, too, have taken on a different structuring and relief in this new form of experiencing.[23]

To read this as the piece of war propaganda is obviously is means to read it as pushing an agenda. Scheler is clearly aimed at the goal of protecting some of the "spirit" of the initial August Madness against the increasingly harsh realities of a prolonged war. This is about insulating a nationalist political agenda against the facts in the way typical of ideology.

The concept of immediate co-feeling obviously plays the central role here. The "new atmosphere" of "co-experiencing" of the alleged collective spirit is co-feeling and co-experiencing. The clearest indication in this direction, besides the general emphasis on shared emotions, is in the way in which Scheler rejects a reductionist account of the attitude in question. In a rather apodictic manner that suggests that more is at stake here than simply rejecting a mistaken form of analysis, Scheler does away with the view that what is at stake here is a combination of individual attitudes with social cognition. Recall that this form of alleged irreducibility is the distinguishing feature of immediate co-feeling in the taxonomy in chapter 2 of the nature of sympathy. What we have here is another case of immediate co-feeling – one that is concerned with a view on what it is like to be a nation rather than with a view on what it is like to be a couple. Shared feelings are depicted here as collective emotions – emotions with a collective, a national subject – in a normatively most suspicious way. Looking at this case, we may fully agree with Connor's suspicion that what we have here is an expression of a political agenda of "counting-for-one" (though it certainly seems inadequate to equate Scheler's nationalism with the totalitarianism Connor invokes to label the agenda of the theory of collective emotions).

[23] M. Scheler, *Der Krieg als Gesamterlebnis*, *GW* IV, 272 ff, my translation.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

It thus seems rather obvious that Scheler's concept of co-feeling here serves the nationalist political agenda of advocating the war efforts, and looking back from here to the apparently innocent example of the grieving parents, one might suspect that there is some normative agenda at work in this small-scale case, too – a certain view of what marriage should be, a certain concept of souls internally unified in sentiments. If ideology consists in hiding normative agendas behind factual statements, it may seem that the concept of co-feeling is just that: a piece of solid ideology.

It is true that many philosophers of the time somehow participated in the August Madness – a notable exception is Bertrand Russell, who has a touching depiction of those events in his autobiography. However, Scheler differs from many more or less incidental philosophical war enthusiasts by investing no less than some of his key conceptual tools into that cause – a fact that should certainly not be bypassed without mentioning if these concepts are revived today for our current purposes – Scheler's normative agenda resides deeply in those terms. In the light of this perspective, Scheler's perhaps most convincing move against reductionism appears in quite a different light. Scheler's move against reductionism is the claim that co-feeling is not a combination of individual emotion and a structure of social cognition. In the formulation Scheler gives in his war propaganda quoted above, he makes plain that he is not simply arguing against a more or less contingent misunderstanding, but rather against the very way of misconceiving of human social life which Scheler believes to be the worldview of the enemy – the "mistaken construction" is now labeled a "piece construction", and comparing this to Scheler's other pieces of war propaganda, it becomes apparent that the reductionism he criticizes is really the "English" view of the social: it is, in Scheler's view, a misunderstanding of human community as society. This passage thus echoes the core idea of Scheler's *The Genius of War and the German War,* which is really just a German nationalist anti-English polemic to go with Ernst Lissauer's infamous "Hymn of Hate against England" – a poem which also invokes the idea of co-feeling: "We love as one, we hate as one!" – "Wir lieben vereint, wir hassen vereint, wir haben alle nur einen Feind: England!"

In this light, Scheler's conception of co-feeling is clearly a well-

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

suited case in point for Connor's suspicion that the idea of genuinely collective emotions is "a literally totalitarian form of counting-for-one". Scheler's conception is very clearly a part of the German nationalist history of the conception of the "soul of the people" as the driving force of national unification and collective self-assertion. Johann Gottfried Herder, who invented the term "nationalism", coined the term "Volksseele" – soul of a people – to socialize Kantian transcendental philosophy and its solitary ego. That idea has a long and problematic history, embedded in which we find Scheler's conception. To be sure, the darkest years of that tradition were still to come at the time of Scheler's writings, and Scheler differs from some of the later excrescences of that tradition by emphasizing the absolute dignity of the individual even in his war writings. Still, his belligerent nationalism obviously informs his thinking on shared emotions.

3) What's the Lesson to be Learned?

The first section argued against the view advocated by Connor that there cannot be genuinely collective emotions, and Scheler's conception of immediate co-feeling was claimed to be important for an adequate understanding of collective emotions, especially because of Scheler's strong conception of emotional sharing, and because of his stout non-reductionism. In the second part, we found confirmation for Connor's suspicion that conceptions of collective emotion are expressive of a political agenda; Scheler's concept of co-feeling serves his belligerent nationalism in his war writings.

How do these two points add up? How do these observations about the ideology of Scheler's war writings relate to the phenomenological ontology of collective emotions? It is obviously somewhat dissatisfying to refer to Scheler's concept of immediate co-feeling, as it is often done in the current literature, without even acknowledging its ideological context in *some* way, and I myself plead guilty in this regard. Several authors have appealed to Scheler's notion of immediate co-feeling in the recent debate, and have done so by discussing Scheler's example of the parents' grief – yet none of us has even mentioned Scheler's view of national war enthusiasm.[24]

[24] Cf. H.B. Schmid, *Shared Feelings. Towards a Phenomenology of Collective Affec-*

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

But what is the lesson that we should learn from Scheler's war writings?

There is a variety of potential routes to take, and the following mentions just three of them – starting with a defensive reaction, proceeding to a "neutral" position, and ending with the welcoming attitude and indeed embrace which I would like to advocate.

The defensive reaction is simply to deny the objection by means of a strong appeal to the vact/value-distinction, and it comes with the option to strike back and turn the tables on the ideology issue. This reaction insists that however deplorable the affective disposition of those moved by war enthusiasm might have been, it simply *was* immediate co-feeling, from a purely descriptive standpoint, and that collective emotions are not only real in places where we like them – as perhaps in the case of the two parents –, but also in places where we don't like them – as in the case of national war enthusiasm. From this point of view, the table can now be turned on Connor on the ideology issue. It is, from this point of view, his denial of the possibility of collective emotion that is truly ideological: his dislike of collective emotions is disguised as a factual impossibility claim. And whatever else ideology might be, it is certainly that: a forced fit of factual claims to one's political views. It is one thing to dislike cases in which a plurality of people "count as one", it is another thing to deny that they can be legitimately counted this way.

Yet it seems hard to deny that Scheler's short cut from intimate parent relations to national unity is suspicious, and really a huge sociological leap that can only be driven by a strong sense of purpose. The drive behind Scheler's conceptual transfer obviously is to derive from war enthusiasm an underlying reality of social life that is comparable to the way in which a parent couple's live is shared – a reality which nationalists may desire, but which obviously does not do justice to the plurality and complexity of evaluations at work among the participating individuals and such diverse groups that compose a nation. Even the critical conception of the war enthusiasm as "August Madness" that is still often appealed to in current historical research may project too much

tive Intentionality, in H.B. Schmid, *Plural Action*, Dordrecht 2009, 59-85; A. Krebs, *Vater und Mutter stehen an der Leiche des geliebten Kindes*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 35/1 (2010), 9-43; D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, 2014: Id., *You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experience*, «Journal of Consciousness Studies», 22 (2015), 84-101.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

unity into the attitudes of the participants. It is hard to deny that what Scheler does in his war writings with his use of the concept of immediate co-feeling is to project an image of how, in his view, there *should* have been a collective of the sort of an affectively felt national unity onto the level of socio-psychological facts. And that is just what ideology is: a systematic disguise of a political agenda behind factual claims.

A second and more neutral route is thus to admit what seems obvious, and to grant that there is something suspicious with Scheler's use of the term – but to see the mistake simply as a *misapplication*. In this view, everything is o.k. with the notion of immediate co-feeling as such, just that it should be kept to cases of the parents sort instead of applying it to larger-scale phenomena. Whatever crowd emotions there were at the beginning of World War I does not fall under this concept. This is the route Scheler himself seems to have chosen after the war. In the revised edition of the *Nature of Sympathy*, he suggests that the war enthusiasm was *not really* a case of immediate co-feeling after all, but rather a case of emotional identification.[25]

This reply heavily relies on the distinction between the intension and the extension of the concept. It is, in this view, not in the intensional characteristics of the concept that the problem lies, but rather in its extension to the case of the war. In this view, what we have here is just another case of a good conceptual tool used for suspicious purposes – a version of the good old bread knife argument against arm restrictions.

The distinctions between fact and value as well as between the intension and the extension of a concept make good sense according to a conception of concept according to which concepts are characterized by necessary and sufficient conditions. They do not make as much sense based on a conception of concepts that relies on paradigmatic cases, resemblances, and "thick" interrelations between descriptive and evaluative elements. In the social domain, and especially where such sensitive phenomena as our feelings are concerned, it seems hard to dismiss the relevance of a paradigm-based conception of concepts. After all, this seems to be the way in which our emotional registers develop: in social referencing, in reading romantic novels and watching movies we come to calibrate our emotions, and thus to affectively evaluate our world in

[25] I am grateful to Matthias Schloßberger for pointing this out to me.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

the way we do in the light of our concerns.

It is often assumed that a sharp distinction between ontological considerations and political views in the social world, between how we think that the social world is, and the various views of how we should be is part and parcel of the very idea of social ontology. The idea is taken to be that there is a way of talking about social facts that does not engage normative views, or rather engages "independently existing values" or objective essences rather than political standpoints. Though Scheler's largely seems to be some such view, perhaps there is a different way to respond to Connor's challenge: an embracing welcome rather than a defense.

Basic social facts are not independent of our views thereof. Our social world does not exist independently of us – rather, it is what we make it, and we make it according to different historical and current projects. Our basic social notions are expressive of those projects, and it is naïve to think of such categories as group, community, society without taking into account the thick projects in which they are embedded. Neglecting this is certainly a deplorable shortcoming of much of current social ontology, and Connor's challenge reminds us of this shortcoming. At the same time, this does not mean that social ontology collapses to the history of ideas, or social history. Social ontology is not bound to a description of our actual current and historical ways of making the social world. Rather, it is a systematic exploration of the space of the possibilities and impossibilities opened up or shut close by the attitudes, conceptual tools and practices with which we construct our social world, an endeavor which reveals what seems necessary and essential about our social facts to be contingent, and thus opens up a perspective on how our social world could be different.

This finally suggests a different response to Connor's challenge. It is neither to turn the tables on Connor, nor to remain coolly reserved concerning matters of the extension of the concept. Rather, it is to welcome the challenge and embrace it as an invitation to engage in the history of our social notions in general, and the idea of collective emotion in particular, and to see how these notions develop in conjunction with a wide variety of views on how we should live together. In this venture, engaging in the phenomenology and ontology of collective emotion turns out

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

to mean to participate in a continued contest that revolves around the idea of something like a unified evaluative perspective or shared emotional standpoint. Knowing how this contest directly involves to the history of German nationalism does not end the contest, but allows us to act with more care, and better knowledge of what is at stake.

Abstract

One conception of collective emotion is that of one token emotional disposition, episode, or attitude with many participants. Such emotions are a collective's. This conception has been criticized on phenomenological and ontological grounds, and it has recently been criticized as a piece of political ideology. This paper focuses on Max Scheler's conception of collective emotion which some of those who are sympathetic to the idea in the recent debate have endorsed. It is argued that while it withstands the phenomenological and ontological objections, the issue of political ideology has to be taken seriously.

© 2015 Hans Bernhard Schmid
doi: /10.13136/thau.v3i0.44

ALEXEY ZHAVORONKOV[1]

SCHELER UND NIETZSCHE ÜBER DAS MITLEID: EIN ZWEITER BLICK

INHALTSANGABE: *1) Methodologische und thematische Leitmotive von Schelers früher Nietzsche-Rezeption; 2) Die Opposition von Gefühlsansteckung und Mitgefühl; 3) Nietzsches Verständnis des Mitleids; 4) Diesseits und jenseits von Schelers Kritik an Nietzsche; 5) Rationale Grundlagen von Nietzsches und Schelers Theorie der Emotionen.*

1) Methodologische und thematische Leitmotive von Schelers früher Nietzsche-Rezeption

ALS einer der ersten Philosophen, die Nietzsches Ideen in den akademischen Diskurs eingeführt haben, hat Scheler seine Werke sehr früh und viel gelesen und bezieht sich auf Nietzsche in fast allen Schriften. Nietzsches Spuren sind sowohl in seiner Ethik[2] als auch in philosophischer Anthropologie zu sehen. Seine Bezeichnung des Menschen als «Neinsagenkönner» und frei handelnden Asketen des Lebens,[3] im Gegensatz zu den Tieren, die dem Wirklichsein immer Ja sagen, macht den zentralen Teil seiner Polemik mit Nietzsche als Kritiker der christlichen Askese und Triebverdrängung aus.

Die ethische Seite von Schelers Nietzsche-Interpretation steht unter dem Zeichen des Skeptizismus gegenüber immoralistischem Denken sowie gegenüber dem Verständnis des Individualismus bei Nietzsche, wobei es zugleich auch positive Einschätzungen – vor allem über Nietzsches kritische Methode – zu finden sind. In seiner Dissertationsschrift – *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1897, publ. 1899) – wird Nietzsche als philo-

---

[1] Universität Erfurt/Moskau.

[2] Vgl. Ressentimentproblematik in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in *Max Scheler. Gesammelte Werke*, hrsg. von M. S. FRINGS, Bd. III, Bern/München 1979, oder Schelers Untersuchung des menschlichen Wertesystems, auf der Grundlage der Opposition «edel – gemein» in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), *GW* II.

[3] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), zit. nach: *GW* VII, 39-44.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

sophischer Kritiker dargestellt, der gegen die Vorurteile kämpft, dessen Ursprung in der Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst liegt. Scheler zufolge werden die Motive von wahrhaftigen Äußerungen wegen Nietzsches unbedingter Art der Wahrhaftigkeitsforderung aus der Sicht verloren.[4] Weitere frühe Schriften Schelers, u.a. *Kultur und Religion* (1903), enthalten Bezüge auf Nietzsches Kritik an Nihilismus der Religion.[5] Diese Kritik wurde bei Scheler zum wichtigen Impuls für die positive Umwertung des christlichen Glaubens sowie für das Schaffen einer neuen Wertordnung, die eine fruchtbare Alternative zu Nietzsches horizontalem und dynamischem (umstandsbedingtem) Wertesystem darstellt. Dieses Projekt hat Scheler auch in *Wesen und Formen der Sympathie*, dessen erste Auflage 1913 unter dem Titel *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* erscheinen ist, realisiert. Seine ethische Auseinandersetzung mit Nietzsche gipfelt sich in der Schrift *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*, in der Scheler viele zentralen Aspekte von Nietzsches Ressentimentbegriff – etwa die Vorstellung von Ressentiment als Selbstvergiftung, deren Ausgangspunkt im Racheimpuls liegt – übernimmt. Zugleich bekämpft Scheler Nietzsches Interpretation der christlichen Moral und Liebe als Produkt des Ressentiments der Schwachen, indem er die Idee der «Sklavenaufstand in der Moral» nicht mit Christentum verbindet, sondern auf die moderne bürgerliche Gesellschaft bezieht.[6] Eine methodologische Zusammenfassung der ethischen Rezeption Nietzsches bei Scheler finden wir in seinem monumentalen Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Scheler stellt Nietzsches personalistisch geprägtes Wertesystem neben demjenigen Kants und distanziert sich von den beiden wegen ihres Mangels an überpersonaler Perspektive (auf der Ebene von Gemeinschaft, Kultur und Sittlichkeit). Seine Kritik richtet sich gegen Kants und Nietzsches begrenztes Verständnis des Individualismus als «Subjektivismus und Wertnominalismus», i.e. als Wertesetzung, die die Mitverantwortlichkeit für die Handlungen der Anderen

[4] M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, *GW* I, 141 f., 146.

[5] M. Scheler, *Kultur und Religion*, *GW* I, 345.

[6] M. Scheler, *Das Ressentiment…*, *GW* III, 37 ff., 114 ff.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

nicht berücksichtigt.[7] Nietzsches «unreife» politische Ideen sowie sein zukunftsorientiertes Ideal des Übermenschen haben ihn, Scheler zufolge, zu einer falschen Vorstellung über die Folgen der menschlichen Wesensverschiedenheit gebracht.[8] In den späteren Werken Schelers findet diese Kritik ihren Widerhall im polemisch umgewerteten Begriff des asketischen Menschen.

Schelers Analyse des Mitleids in *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/1923) wird ebenfalls zu einer polemischen Auseinandersetzung mit Nietzsche. Bereits in der ersten Auflage wird Nietzsches genealogische Untersuchung des «sittlichen Wertes» des Mitleids[9] Schelers phänomenologischer Methode, deren theoretische Grundlagen in der *Formalismus*-Schrift dargestellt wurden und ihre früheste praktische Anwendung am Beispiel des Ressentiments gefunden haben, entgegengesetzt. Vor allem Schelers Kritik an Nietzsches Unfähigkeit, zwischen unterschiedlichen Arten des Mitgefühls zu differenzieren, wird vom phänomenologischen Standpunkt ausgeübt. Allerdings ist der methodologische Unterschied nicht vollständig, insofern die Rolle der psychologischen und anthropologischen Aspekte, die auch bei Nietzsche in den Vordergrund treten, nach der Überarbeitung von Schelers Schrift für die 2. Auflage von 1923 deutlicher geworden ist. Außerdem sind in Schelers Stufen der Entwicklung von Sympathieformen Spuren von Nietzsches genealogischer Methode zu erkennen.

Scheler greift vor allem Nietzsches Aussagen über Mitleid in *Antichrist* an. Aufgrund dieser Aussagen zieht er den Schluss, dass bei Nietzsche das Mitleid, als Ursache der gefährlichen Vermehrung des Leidens, mit Gefühlsansteckung verwechselt wird. Im Folgenden möchte ich, einerseits, zeigen, dass die Grundlagen der Auseinandersetzung – u.a. im Lichte von Schelers Distanzierung von Schopenhauers Verständnis des Mitleids – wesentlich komplexer sind und dass die erwähnte Kritik, andererseits, wichtige Parallelen zwischen Nietzsches und Schelers Zielen und Argumenten verschleiert.

---

7 M. Scheler, *Der Formalismus…*, *GW* II, 507-508, 519 ff.

8 *Ebd*., 522.

9 M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *Einleitung zur ersten Auflage*, *GW* VII, 9.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

2) Die Opposition von Gefühlsansteckung und Mitgefühl

Die Grundlage von Schelers Polemik mit Nietzsche in *Wesen und Formen der Sympathie* macht die Trias von Gefühlsansteckung, Nachfühlen und Mitgefühl aus. Unter *Gefühlsansteckung* versteht Scheler eine unwillkürliche Übertragung bzw. Hinüberwanderung des Gefühls des Anderen in uns, ohne dass wir die Ursachen dieses Gefühls verstehen und tatsächlich erleben könnten.[10] Es geht nicht um Verständnis des Anderen, sondern um bloße «Nachahmung» des Gefühls, die, so Scheler, zu seinem lawinenartigen Wachstum in Form einer Massenerregung führt. Diese Massenerregung kann «psychopathologische» Formen einnehmen: Scheler nennt in diesem Kontext mehrere Beispiele, die zum Teil treffend sind (wie etwa Massenpanik oder die Entstehung der revolutionären Massenbewegungen), zum anderen Teil aber höchst fragwürdig erscheinen – wie etwa das Beispiel der Homosexualität, die aus dem Ödipuskomplex des heranwachsenden Kindes entstehen sollte.

Eine Sonderform der Gefühlsansteckung (Scheler bezeichnet sie als «Grenzfall») ist *Einsfühlung*, die ebenfalls als niederste und primitivste Form der Sympathie dargestellt wird.[11] Einsfühlung besteht in der unwillkürlichen und unbewussten Identifizierung des eigenen Ichs mit demjenigen der anderen Person, die unter bestimmten Umständen zur Verschmelzung mit dem anderen Ich (idiopathische Art, etwa bei der Identifizierung des Menschen mit seinen Vorfahren bei afrikanischen Völkern) oder, umgekehrt, zur zeitweiligen Ersetzung des eigenen Ichs durch das fremde Ich führen kann – so wie es bei religiösen Mysterien der antiken Zeit oder bei hypnotischen Zuständen der Fall ist (heteropathische Art).

Im Gegensatz zur Gefühlsansteckung und zum Einsfühlen als ihrem Sonderfall setzt das *Nachfühlen* das Verständnis des Unterschieds zwischen dem eigenen und dem anderen Ich voraus. Mit anderen Worten, kann man beim Nachfühlen das Gefühl des Anderen verstehen, ohne es erleben zu sollen.[12] Es geht nicht um «bloßes Wissen» oder um «ein

[10] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 26.

[11] Vgl. M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 193.

[12] Vgl. H.-P. Krüger, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik*, Berlin 2009, 171.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

Urteil»,[13] sondern um die Erfahrung der «Qualität des Gefühls», d.h. ihrer Art (Liebe, Angst, Pietät usw.).[14]

Das wirkliche *Mitgefühl* unterscheidet sich von anderen Formen der Sympathie dadurch, dass auch das tatsächliche Gefühl (und nicht bloß seine allgemeine Art) nach- und mitgefühlt wird – auf der Grundlage des Bewusstseins «gleicher Realität».[15] Es ist ein Zustand, in dem, einerseits, eine deutliche Grenze zwischen dem eigenen Gefühl und demjenigen des Anderen gezogen wird und, andererseits, eine bewusste Verbindung zwischen deinem und dem fremden Gefühl entsteht. Bei Scheler gibt es eine implizite Unterscheidung zwischen reaktivem und nicht-reaktivem Mitgefühl, die im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche eine bedeutende Rolle spielt.

Die Pointe von Schelers Kritik an Nietzsches Mitleidsanalyse, wie auch an das Verständnis des Mitleids in der Philosophie des 19. Jahrhunderts überhaupt, besteht darin, dass die bewusste Form der Sympathie mit der unbewussten, Nachfühlen mit Nachahmung verwechselt wird. Scheler nimmt Bezug auf mehrere Stellen bei Nietzsche, vor allem aber auf folgende Passage aus *Antichrist*:

> Man nennt das Christenthum die Religion des *Mitleidens*. – Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhn: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben br[ingt.] Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesammt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht (– der Fall vom Tode des Nazareners) Das ist der erste Gesichtspunkt; es giebt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man misst das Mitleiden nach dem Werthe der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicher Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der *Selection* ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und

[13] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 20.

[14] *Ebd*. Vgl. M. Schlossberger, *Die Erfahrung…*, 194.

[15] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 107.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

> Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Missrathnen aller Art, das es im Leben *festhält*, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.[16]

Gleich dem früher erwähnten Neinsagenkönner, hat auch Schelers Begriff der Gefühlsansteckung einen explizit polemischen Charakter: Scheler zielt darauf ab, die Einseitigkeit von Nietzsches Position, die sich im Mangel an Differenzierung zwischen unterschiedlichen Formen der Sympathie aufweist, zu demonstrieren. Die Vermehrung des Leidens durch Ansteckung – ein Argument, dass Nietzsche bereits in *Morgenröte* verwendet[17] – ist aber im Kontext von *Antichrist* nicht das wichtigste Element seines Gedankenganges, weil Nietzsche hier der anthropologischen Argumentation, die sich auf die menschliche Selektion bezieht, eine bedeutendere Stelle einräumt. Um das Potential von Schelers Kritik einzuschätzen, sollen wir die Ursprünge von Nietzsches Argumenten wie auch ihren Zusammenhang im Kontext seiner Theorie der Affekte verstehen.

3) Nietzsches Verständnis des Mitleids

Die historischen Grundlagen von Nietzsches Kritik an Mitleid sind vor allem bei Spinoza und Kant zu suchen. Die Idee des Mitleids als Ansteckung übernimmt Nietzsche aus Kuno Fischers freier Interpretation von Kants Thesen in der *Geschichte der neuen Philosophie*.[18] Laut Fischer, versteht Kant das Mitleid als einen «bloß passiven, […] ohnmächtigen Zustand», als «Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl», als einen Parasiten, der zur unnötigen Vermehrung des

[16] F. Nietzsche, *Der Antichrist* 7, zit. nach: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (*KSA*), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 2. Aufl., Bd. 6, Berlin 1999, 172 f..

[17] Cf. F. Nietzsche, *Morgenröte* 134, *KSA* 3, 127: «*In wie fern man sich vor dem Mitleiden zu hüten hat*. – Das Mitleiden, sofern es wirklich Leiden schafft […], ist eine Schwäche, wie jedes Sich-verlieren an einen *schädigenden* Affect. Es *vermehrt* das Leiden in der Welt: mag mittelbar auch hie und da in Folge des Mitleidens ein Leiden verringert oder gehoben werden, so darf man diese gelegentlichen und im Ganzen unbedeutenden Folgen nicht benutzen, um sein Wesen zu rechtfertigen, welches, wie gesagt, schädigend ist».

[18] Vgl. dazu T. Brobjer, *Beiträge zur Quellenforschung 3*, in: «*Nietzsche-Studien*» 30 (2001), 421; A.U. Sommer, *Nietzsche-Kommentar*, *Band 6/2: «Der Antichrist», «Ecce homo», «Dionysos-Dithyramben»*, Berlin/Boston 2013, 54 f.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

Übels in der Welt beiträgt – insofern die andere Person nunmehr «in der Einbildung» leidet, anstatt zu handeln und dem Leidenden zu helfen.[19] In seiner Auslegung bezieht sich Fischer vor allem auf folgende Stelle aus dem 2. Teil der *Metaphysik der Sitten*:

> Es war eine erhabene Vorstellungsart des *Weisen*, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der *mir* in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft u.s.w. Hülfe leiste, sondern damit ich *ihm* beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's mich an? D.i. er verwarf die Mitleidenschaft.
> In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; ob zwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, *aus Mitleid* wohl zu tun…[20]

Es ist unklar, ob Scheler bei seinem Angriff an Nietzsche auch Kants Argumentation in Sicht hat. Möglicherweise bezieht sich seine Aussage über die Quellen des 19. Jahrhunderts auch auf die Wirkungen von Kants Mitleidskritik in der deutschen Philosophie der späteren Zeit.

Gleich Kant, nimmt Nietzsche einen expliziten Bezug auf die Stoiker, vor allem auf Cicero und Seneca, als Verbündeten im Kampf gegen Mitleid – trotz der Kritik an der stoischen Ataraxie, die sich in der «Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte»[21] erweist. Die stoische Vorstellung von Mitleid als Gefahr für die Weisheit des Individuums stimmt mit Nietzsches Opposition von Weisheit und Mitleid, etwa im 4. Buch von *Also sprach Zarathustra*, überein.[22]

---

[19] Bd. 2, Heidelberg 1860, 271 f.; vgl. A.U. Sommer, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2*, 54 f.

[20] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, § 34 (*AA* VI, 457). Vgl. Zit. in J.-H. Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes «Leib»*, Würzburg 1995, 108 (allerdings ohne Bezug auf Kuno Fischer als Nietzsches Quelle).

[21] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 198, *KSA* 5, 118. Zu dieser Thematik s. insbes. B. Neymeyr, *„Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte": Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral*, «Nietzsche-Studien», 38 (2009), 65-92.

[22] Diese Rolle der Stoiker für Nietzsches Argumentation wurde insbesondere von

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

Nietzsches Schlüsselargumente gegen das Mitleid können in mehrere Kategorien eingeteilt werden. Aus religionsgeschichtlicher Sicht sollte das Mitleid ein Produkt des christlichen Glaubens sein und auf dem Ressentiment der Schwachen sowie auf dem Machtstreben der Priester beruhen. Aus ethischer Sicht soll das Mitleid durch die Gesetze der Freundschaft sowie durch die Idee des optimistischen Ja-Sagens zum Leben begrenzt werden: «*Mitfreude* macht den 'Freund' (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten».[23] Die Überwindung des Mitleids im 4. Buch von *Also sprach Zarathustra* wird vor diesem Hintergrund zum Symbol der geistigen Vornehmheit, die sich u.a. in Scham und im Pathos der Distanz ausdrückt. Die antimetaphysische Position Nietzsches setzt voraus, dass er sich von Schopenhauers Verständnis des Mitleids als mystischer Verschmelzung von zwei Personen distanziert.[24] Aus existenzieller Sicht sei das Mitleid laut Nietzsche gefährlich, insofern wir unseren Horizont durch unser Streben, als Echo des Jammers der Leidenden zu dienen, bewölken lassen, wobei wir den Leidenden dadurch «weder *hülfreich* noch *erquicklich*» sein können.[25] Nietzsches Alternative ist das tiefe individuelle Leiden,[26] das von jedem einzelnen Menschen als notwendig erkannt und nicht verleugnet werden soll (wie es der Fall bei den Priestern in *Zur Genealogie der Moral* ist).

Die wichtigsten Argumente Nietzsches werden aber vom psychologischen und anthropologischen Standpunkt angeführt. Sein autonomes Individuum soll deutliche Grenzen zwischen sich und dem Anderen ziehen können – jenseits von traditionellen moralischen Vorstellungen, die es durch Mitleid schwächen und letzten Endes zum «Dividuum»

Martha Nussbaum hervorgehoben und im Kontext ihrer rationalistisch-kognitivistischen Emotionstheorie interpretiert: M. Nussbaum, *Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41/5 (1993), 831-858; Dies., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York 2001.

[23] Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (*KGW*), hrsg. von G. Colli, M. Montinari et al., Bd. IV/2, Berlin 1967, 429.

[24] Vgl. Nietzsches *Geistergeschichten* in *KGW* IV/3, 381 (als Anspielung auf das Kapitel *Versuch über das Geistersehen* in Schopenhauers *Parerga et Paralipomena*) und *Morgenröte* 142, *KSA* 3, 134. Siehe dazu H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2. Aufl., Berlin 1999, 188.

[25] *Morgenröte* 144, *KSA* 3, 136.

[26] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 270, *KSA 5, 225*.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

machen.[27] Aus der Perspektive des Leidenden sollte das fremde Mitleid aufdringlich sein, weil es zur Vernichtung der Distanz zwischen ihm und dem Anderen führt und die Situation so darstellt, als ob der Andere alle Ursachen dieses Leidens verstanden hätte. Aus der Perspektive des Mitleidenden ist dieses Gefühl ebenfalls gefährlich, weil sie eine Illusion des eigenen Schmerzes schafft und beim Leidenden den Wunsch erweckt, Rache am Zeugen seines Leidens zu nehmen.[28] Außerdem kann das Mitleiden der Anderen durch den Leidenden zum Instrument der Macht, die ihm das Gefühl der Überlegenheit über die Mitleidenden bringt und seine eigene Schwäche dadurch kompensiert, verwandelt werden.[29] Insofern ist das Mitleiden in Nietzsches Denken ein lebensverneinendes Affekt, das den natürlichen Gang des Lebens (die Notwendigkeit des eigenen Leidens) negiert und als «Praxis des Nihilismus» zu verstehen ist.[30] Diese pessimistische Verneinung des Lebens, die Nietzsche im Mitleid sieht, wird gegen Schopenhauer gerichtet: «*Schopenhauer* war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das *Mitleid* zur Tugend».[31]

---

[27] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 57, *KSA* 2, 76.

[28] F. Nietzsche, *Morgenröte* 467, *KSA* 3, 280; *Also sprach Zarathustra* IV, *Der hässlichste Mensch*, *KSA* 4, 327 ff.

[29] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 50, *KSA* 2, 70 f.: «Vielmehr beobachte man Kinder, welche weinen und schreien, *damit* sie bemitleidet werden, und deshalb den Augenblick abwarten, wo ihr Zustand in die Augen fallen kann; man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Wimmern, das Zur-Schau-tragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden *weh zu tun*: das Mitleiden, welches Jene dann äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine *Macht zu haben*, trotz aller ihrer Schwäche: die *Macht, wehe zu tun*. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühl der Überlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewusstsein bringt; seine Einbildung erhebt sich, er ist immer noch wichtig genug, um der Welt Schmerzen zu machen. Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuss, und zwar auf Unkosten der Mitmenschen; es zeigt den Menschen in der ganzen Rücksichtslosigkeit seines eigensten lieben Selbst».

[30] F. Nietzsche, *Antichrist* 7, *KSA* 6, 173.

[31] *Ebd*.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

4) Diesseits und jenseits von Schelers Kritik an Nietzsche

Nietzsches Argumentation gegen Mitleid ist vielseitig, zugleich aber anfechtbar wegen ihres fragmentären Charakters und Inkonsistenz. Die Frage, ob man für oder gegen aktive Hilfe gegenüber dem Leidenden – als Alternative zum passiven Mitleiden – plädieren soll, bleibt bei Nietzsche unbeantwortet: Trotz seiner Selbstdarstellung als Kants Nachfolger in der Mitleidskritik, distanziert er sich von kantischer Schlüsselthese, dass man dem Anderen aktiv helfen soll, anstatt ihn zu bemitleiden.[32] Die Verbindung zwischen Mitleid und Christentum, die Nietzsche ständig betont, kann offensichtlich nicht alle Fälle der Mitleidsäußerung einschließen. Außerdem steht Nietzsches Selektionsargument in *Antichrist* in einem Gegensatz zu seiner Kritik an darwinistischen Fortschrittsvorstellungen.[33] Schelers impliziter Vorwurf bezüglich Nietzsches Mangel an präziser Differenzierung zwischen unterschiedlichen Formen des Mitleids ist ebenfalls treffend und kann eigentlich als Argument bei der Besprechung vieler anderen Themen bei Nietzsche (wie etwa sein Verständnis von Gemeinschaft und Gesellschaft) gebraucht werden. Die wichtigere Frage ist aber, ob Schelers Begriff der Gefühlsansteckung alle wichtigsten Aspekte der Mitleidsproblematik bei Nietzsche einbezieht.

Scheler hatte vor, sein Mitleidskonzept sowohl von demjenigen Nietzsches als auch von Schopenhauers Idee des Mitleids zu distanzieren. Diese Distanzierung erfolgt in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird Nietzsche zu Schelers Verbündetem in der Kritik an Schopenhauers Vorstellung vom höchsten Grad des Mitleids – als Menschenliebe, die uns antreibt, dem Anderen zu helfen, ohne ihn mit dieser Hilfe zu verletzen. Im zweiten Schritt wird Nietzsche zum Gegner Schelers, insofern er seine Kritik des krankhaften Mitleids auf das „echte" Mitleid ausdehnt.

---

32 Vgl. dazu A.U. Sommer, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2*, 55.

33 F. Nietzsche, *Antichrist* 4, *KSA* 6, 170 f.: «Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt" ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee. Der Europäer von Heute bleibt, in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings *nicht* mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung». Vgl. A.U. Sommer, *Nietzsche-Kommentar*, *Band 6/2*, 56 f. Für einen Versuch, dieses Argument Nietzsches zu retten, s. J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, New York 2004, 171 ff.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

Schopenhauers Konzept des Mitleids, das sich auf alle leidenden Wesen ausrichtet und zur Grundlage unseres Verständnisses der Wesensgleichheit aller Individuen wird,[34] ist aus Schelers Sicht eine irreführende Verwechslung und Verschmelzung vom «tatlosen» Nachfühlen und Mitleid, eine positive Einschätzung des Leids (anstatt des Mitfühlens), die uns zu einer gefährlichen Konsequenz führt: Um die eigene Sucht für das Nachfühlen des Leidens zu befriedigen, sollte man letzten Endes selber Leiden bereiten wollen.[35] Im Laufe der Analyse dieses krankhaften Aspektes von Schopenhauers Mitleidsbegriff schließt sich Scheler Nietzsche an.[36] Auch für ihn ist die metaphysische Deutung des Mitleids als einer Art Maxime sowie das Verständnis des Mitleids als «Ein-Leids»[37] unzulässig. Das „echte" Mitleid sollte durch Liebe fundiert und durch Scham begrenzt werden (in dem Fall, wenn man den Gegenstand des Mitleids nicht lieben kann). Liebe soll dem Mitleidenden helfen, der Gefahr der Brutalität gegenüber den Leidenden zu entkommen und die Grenzen seines Selbst nicht zu verletzen.

Die Notwendigkeit der Selbstkontrolle durch Scham, die von der Gefahr der Brutalität gegenüber den Leidenden verursacht wird, gehört auch zu Nietzsches wichtigsten Argumenten (etwa in *Also sprach Zarathustra* II, *Von den Mitleidigen*, wo die Opposition von Scham und Mitleid entwickelt wird). Dennoch macht Scheler seinen zweiten Schritt gerade in diesem Punkt. Der Grund liegt darin, dass er die positive Seite des Mitleids sowie ihre Verbindung mit der Liebe von Nietzsches Kritik zu schützen sucht: Obwohl der Liebe in Nietzsches Theorie der Affekte eine zentrale Stellung eingeräumt wird, ist sie keinesfalls als Grundlage und Voraussetzung für das Mitleid zu sehen. Die Liebe zum Ideal des Übermenschen ist bei Nietzsche ein Heilmittel *gegen* die Versuchung des Mitleids mit den Menschen.[38] Auch die ihr entgegengesetzte Form

---

[34] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 513 ff.

[35] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 64.

[36] Scheler bezieht sich in diesem Fall sowohl direkt auf Nietzsche als auch auf die Interpretation seines Mitleidsbegriffes bei E. Kramer, *Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer und Nietzsche*, Diss. Köln 1923.

[37] Der Begriff stammt von Nietzsche. Vgl. seine Kritik an Schopenhauer in *M* 63.

[38] F. Nietzsche, *KGW* VII 4/1, 99: 3 [1] 385: «Die Liebe zum Übermenschen ist das

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

der Liebe – nämlich die Liebe zu den Menschen im Sinne eines aktiven Gefühls, das die persönlichen Grenzen des Anderen respektieren und Abstand halten kann, anstatt den eigenen Besitz in ihm zu sehen, – wird in *Fröhlicher Wissenschaft* sowie in *Also sprach Zarathustra* nicht dem Mitleid, sondern der Freundschaft nahegebracht.[39]

Der Verdienst von Schelers Rezeption und Umwertung von Nietzsches Kritik an Mitleid liegt in der begrifflichen Differenzierung sowie in der Vertiefung der psychologischen Analyse des Mitleids. Wenn wir aber die Motive von Nietzsches Mitleidskritik mit denjenigen vergleichen, die ihr in Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* unterstellt werden, sehen wir eine deutliche Diskrepanz. Schelers Behauptung, dass es bei Nietzsche vor allem um Mitleid als gefährliche Vermehrung des Leidens, also als klassische Form der Gefühlsansteckung geht, ist zwar nicht ganz unberechtigt, lenkt uns aber von anderen Elementen von Nietzsches Theorie des Mitleids ab. Denn der bedeutendste Teil von Nietzsches Argumentation läuft nicht auf Gefühlsansteckung selber, insofern das Leiden *per se* als ein notwendiger, kaum zu leugnender Bestandteil des Lebens gesehen wird. Vielmehr geht es um Einsgefühl als extreme Form der Gefühlsansteckung, die bei Scheler von dem auf der Erkenntnis der Wesensverschiedenheit beruhenden Mitgefühl getrennt wird. Nietzsches anthropologisches Argument bezüglich der Gefahr der gegenseitigen Missachtung und Verletzung von persönlicher Grenze, der Nivellierung der Distanz, wird auch bei Scheler instrumentalisiert, insofern Scheler uns vor dem «Aufgehen des Ich in ei-

Heilmittel gegen das Mitleid mit den Menschen: an letzterem müßte die Menschheit sehr schnell zu Grunde gehen». Zur Wichtigkeit von Nietzsches Liebe zum Ideal s. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra*, Berlin 1994, 531.

[39] F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* 14, *KSA* 3, 386 f.: «Es giebt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem *gemeinsamen* höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist: aber wer kennt diese Liebe? Wer hat sie erlebt? Ihr rechter Name ist *Freundschaft*». Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* I, *Vom Kind und Ehe, KSA* 3, 90 ff. und B. Himmelmann, *Zarathustras Weg*, in V. Gerhardt (Hrsg.), *Also Sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 25.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

nen allgemeinen Leidensbrei» warnt,[40] das die echte Form des Mitleids, die die Wesensverschiedenheit erkennt, ausschließen würde. Die Differenz zwischen Nietzsches und Schelers Position besteht darin, dass Nietzsche die Zugänglichkeit bzw. Verständlichkeit des fremden Leids für prinzipiell unmöglich hält,[41] während Schelers Begriff des reaktiven Mitgefühls, in dem das Verstehen des Anderen die Voraussetzung der Teilnahme an seinem Leid ist,[42] diese zulässt.

Der reaktive Charakter des Mitleids untermauert die Schlüsselargumente Nietzsches zum Egoismus des Leidenden wegen seines Strebens, die Aufmerksamkeit der Anderen auf sich zu ziehen, sowie zur Passivität des Mitleidenden, der nur die fremden Gefühle nachahmen kann, ohne dem Anderen hilfreich zu sein. Von diesem Hintergrund wäre Schelers höchste, nicht-reaktive Form des Mitgefühls, die aufgrund des Bewusstseins «gleicher Realität» bei den leidenden Individuen (etwa bei den Eltern am Grab ihres Kindes) entsteht, viel weniger problematisch für Nietzsche. Wenn die Ursache des Leidens bei den Mit-Leidenden, auf derselben Ebene stehenden Personen gleich ist, ist die Gefahr des Egoismus oder des reaktiven Nachahmens, das zur Entstehung einer Illusion führt, nicht mehr da. Es ist wahrscheinlich, dass Nietzsche eine solche Form des Mitgefühls als „echtes“ Mitleid – analog zu seinem Verständnis der Mitfreude unter denjenigen, die gleiche Ziele und Hoffnungen haben,[43] – akzeptieren würde, obwohl er ein solches Beispiel des Mitleids in seinen Schriften nicht erwähnt.

---

[40] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 66.

[41] Vgl. R. Bamford, *The virtue of shame: defending Nietzsche's critique of "Mitleid"*, in G. von Tevenar (ed.), *Nietzsche and ethics*, Oxford/Bern 2007, 242.

[42] Zum Unterschied zwischen reaktivem und nicht-reaktivem Mitgefühl bei Scheler s. M. Schlossberger, *Die Erfahrung…*, 196 f.

[43] F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* 338, *KSA* 3, 568: «Du wirst auch helfen wollen: aber nur Denen, deren Noth du ganz *verstehst*, weil sie mit dir Ein Leid und Eine Hoffnung haben – deinen *Freunden*: und nur auf die Weise, wie du dir selber hilfst: – ich will sie muthiger, aushaltender, einfacher, fröhlicher machen! Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: – *die Mitfreude!*»

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

5) Rationale Grundlagen von Nietzsches und Schelers Theorie der Emotionen

Obwohl die beiden Denker sich nicht der gleichen Begriffe bedienen und eine unterschiedliche Vorstellung von Beziehung zwischen Liebe und Mitleid haben, sind Nietzsche und Scheler einig in ihrem Streben, „echtes" Mitleid von seinen falschen Formen zu unterscheiden (bzw. von den Vorurteilen zu befreien), eine Art Umwertung zu ermöglichen und die Asymmetrie zwischen Mitleid und Mitfreude zu beseitigen. Bei Scheler und bei Nietzsche steht dieses Ziel im Zeichen des Rationalen,[44] insofern beide Denker die Gefahr des unreflektierten Handelns, das durch Mitleid legitimiert sein könnte, bekämpfen und in dieser Hinsicht Hannah Arendts Kritik an Mitleid – im Kontext der Analyse der Französischen Revolution[45] – vorwegnehmen.

Scheler und Nietzsche wehren sich der in der Philosophie der Neuzeit üblichen Opposition von Rationalität und Emotionalität. Sowohl Nietzsches kritische Haltung gegenüber dem christlichen Mitleid als auch Schelers Kritik an Mitleid bei Schopenhauer dienen der Aufdekkung von versteckten Selbstinteressen des Individuums in dieser anscheinend selbstlosen, unegoistischen Emotion, der etwa bei Rousseau in Gegensatz zu Vernunft gestellt wird. Diese Methode wird aus der Tradition der Mitleidskritik übernommen, die von den Sophisten und Stoikern bis zu Hobbes, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant reicht.[46] Bei Nietzsche und Scheler wird diese Kritik zum Instrument der Suche nach effektivsten Mechanismen der Kontrolle über verschiedene Formen des Mitleids. Sie gehört zu den Grundsteinen ihrer Rangordnung der Gefühle.

Dennoch sind die Struktur dieser Rangordnung und die Zwecke, die dahinter stehen, bei Nietzsche und Scheler unterschiedlich. In Nietz-

[44] Dieses Rationale wird bei Nietzsche nicht durch die traditionelle bequemliche und lebensfeindliche Rationalität, sondern durch die Idee der „kleinen Vernunft" repräsentiert, die von der „großen Vernunft" der leiblichen Organisation (etwa im Sinne des vernünftigen Körpergebrauchs; vgl. V. Caysa, G. Gebauer, *Der common body als Grund und Norm humaner Körperkultur*, in A.U. Sommer, (Hrsg.), *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?* Berlin/New York 2008, 363-380) abhängig ist.

[45] H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1965, 93 ff.

[46] Vgl. dazu O. Höffe, *Einführung in Nietzsches «Genealogie der Moral»*, in Ders. (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral*, Berlin 2004, 3 f.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

sches dynamischer Rangordnung der Triebe und Affekte[47] spielt die Stärke des autonomen Individuums sowie die Notwendigkeit der Beseitigung von Gefahren, die ihm die lebensverneinenden Affekte (wie etwa das traditionelle Mitleid) bereiten, eine zentrale Rolle. In Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* sowie in anderen Schriften geht es vor allem um die Verhältnisse zum Anderen sowie zur Gemeinschaft (als Umwelt jedes Menschen), um die Vertragbarkeit der individuellen Gefühle mit der «sozialen Gesinnung».[48] Obwohl Scheler – gleich Nietzsche – eine Unterscheidung zwischen edlen und gemeinen Gefühlen zieht und auf diesem Basis Mitfreude dem Mitleid bevorzugt,[49] richtet sich seine Analyse vor allem auf die Umwertung der «sozialen Wertschätzung» des Mitleids, die in Form des Mitgefühls die Voraussetzung der menschlichen «Geselligkeit» ausmacht.[50] Diese Geselligkeit, in der Nietzsche eine Ursache der Verkleinerung des Individuums sieht,[51] wird von Scheler zusammen mit dem Mitleid umwertet, um die darwinistische Vorstellung von Gefühlen als Epiphänomenen des «geselligen Instinktes» zu bekämpfen[52] und die eigene, auf der Idee der Kultivierung der Emotionen[53] beruhende Sozialethik zu entwickeln.

Dank der wichtigen Rolle, die er der Mitverantwortlichkeit einräumt, kann Scheler Nietzsches argumentative Defizite in sozialer Dimension überwinden. In Nietzsches Trennung von Liebe und Mitleid sowie in seiner Versetzung der Liebe in die Sphäre der Freundschaft, in der die gegenseitige Selbstüberwindung sowie die Herausbildung ei-

---

47 H. Heit, *Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie*, in M. A. Born (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche - Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 2014, 35 ff.

48 Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 154.

49 *Ebd*., 143.

50 *Ebd*., 141: «Eine „Gesellschaft" von Steinen gibt es nicht. „Gesellig" ist nur, was irgendwie auch „füreinander" da ist».

51 Nietzsche, *Morgenröte* 473, *KSA* 3, 283: «Wenn du in der Einsamkeit dich gross und fruchtbar fühlst, so wird dich die *Geselligkeit* verkleinern und veröden: und umgekehrt».

52 M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 141.

53 Vgl. G. Cusinato, *La totalità incompiuta: Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 111 ff. (mit Bezug auf Schelers Philosophie der Emotionen). Ob Schelers Idee in Zusammenhang mit Nietzsches Verständnis der „Züchtung" gebracht werden kann, wäre ein eigenes Thema.

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

ner Gemeinschaft autonomer Individuen stattfinden soll, finden wir lediglich Keime einer Theorie des sozialen Handelns. Im Lichte der Unterscheidung zwischen sozialer und intimer Person[54] sieht Scheler in der Mitverantwortung keinen Gegensatz zur Selbstverantwortung und macht das Mitleid nicht zur Grundlage des politischen Handelns (wie bei Rousseau), sondern zum möglichen Begleitphänomen der Liebe, die allein die Intimsphäre des Anderen für sich entdecken kann.[55]

Abstract

The paper presents a comparative analysis of Max Scheler's and Friedrich Nietzsche's concepts of compassion, in the light of Scheler's critical treatment of Nietzsche's ethical and anthropological ideas. In *The Nature of Sympathy*, Scheler develops a graded classification system of various types of sympathy, distancing himself from the metaphysical theory of Schopenhauer as well as from Nietzsche's one-sided criticism of compassion as emotional contagion. While the key aspects of his phenomenological method look – at least at the first sight – opposite to Nietzsche's psychological-genealogical approach, many of his arguments and goals, such as the development of a rational mechanism of control upon the manifestations of compassion, coincide with the ones in Nietzsche's philosophy.

[54] Zum gleichursprünglichen Charakter der intimen und der sozialen Person s. H. Leonardy, *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen" Personalismus*, Den Haag 1976, 183 ff.; G. Fröhlich, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsgg.), *Solidarität: Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 142 ff.

[55] Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 163: «Ja, das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nicht aufgeht („individuum ineffabile"), tritt *nur* die Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor! Ist die Liebe weg, so tritt an die Stelle des „Individuums" sofort die „soziale Person", jenes bloße X verschiedener Beziehungen (z.B. „Onkelsein", „Tantesein"), das X einer bestimmten sozialen Wirksamkeit (Berufes) usw.».

© 2015 Alexey Zhavoronkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.45

2. PHENOMENOLOGY OF FEELINGS AND ORDO AMORIS

ROBERTA DE MONTICELLI

THE SENSIBILITY OF REASON: OUTLINE OF A PHENOMENOLOGY OF FEELING

TABLE OF CONTENTS: *1) Purpose of this paper; 2) Value as Requiredness. A Cognitive and Practical Frame; 3) Toward a Theory of Emotional Sensibility: Some Principles; 3.1) Sensibility as a Foundation of Emotional Life; 3.2) Feeling as Perception of Value-Qualities; 3.3) Structure and Layers of Sensibility; 3.3.1) An Objective Ordering of Value Spheres?; 3.3.2) Why a "Stratified" Structure of Sensibility?; 3.3.3) Sentiments and value-preferences; 4) Sensibility and Selfhood; 5) Self from Surface to Depth: a Provisional Schema.*

1) Purpose of this paper

WHAT is the state of the art concerning emotions?

Let's sketch out a short answer, referring to a) contemporary phenomenology b) general contemporary philosophy.

On the one hand, emotions should be, and indeed are, privileged objects of research for phenomenology – particularly for the branch of research now flourishing that has been termed "Four *e* phenomenology" – because of the insight that no satisfactory account of mind can be offered without considering the mind's embodiment: the environment in which a living body is embedded, the way in which life is enacted within such a lifeworld, and the extra-bodily extensions of mind which make up the cultural layer of a human, and indeed social, lifeworld.

On the other hand, philosophers of very different backgrounds have become aware of the fundamental importance of the realm of feeling in both the cognitive and practical exercise of reason. Let's concentrate on this latter connection between *emotions and practical reason*. Think of phenomena universally recognized as relevant to morality, such as compassion, sympathy, guilt, remorse, regret, indignation, and even wrath, or just respect, admiration, or contempt. Or think of recent works on political emotions.

Classical and contemporary phenomenologists have produced extended studies of particular emotional phenomena relevant to moral-

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

ity, concentrating on aspects such as remorse,[1] anxiety,[2] shame,[3] anger,[4] awe,[5] and wonder…[6]

Now it seems to me that this research concerns two levels of affective sensibility: one that is basically embodied, and one that is cognitively of a "higher" level, involved in a large variety of acts and behaviors characteristic of a rational and moral agent – such as a human being.

How are these two levels connected? It seems to me that contemporary phenomenology lacks *a general theory of emotional sensibility*, which would somehow serve to connect *the embodied mind* and *the rational agent* – that is, a being capable of acting for particular reasons, including even moral reasons. Emotions should be viewed as they, in fact, are: that is, as among our reasons for action. Good or bad reasons, indeed, depending on the appropriateness of the emotions in question.

By "the rational agent" I mean an agent capable of highly irrational and even destructive actions, such as those inspired by hatred, racism, fundamentalism, or some political passion. Only rational agents – that is, persons – act based on value-judgments, albeit deeply misguided ones. No non-rational agent – such as a dog or a dolphin – is capable of such deliberate crimes as the destruction of Palmyra.

Yet, although the relationship between emotions and values is much discussed in analytic philosophy, contemporary research seems to be lacking a general theory of emotional sensibility, connecting emotional experience, value judgments, and rational or irrational action.

---

1 M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, *GW* V.

2 M. Ratcliffe, *Feelings of Being – Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008.

3 M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X; D. Zahavi, *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford 2015.

4 E.T. Gendlin, *A phenomenology of emotions: Anger*, in D. Carr & E.S. Casey (edd.), *Explorations in phenomenology: Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, The Hague 1973, 367-398; R. De Monticelli, *The «raisons du cœur». Dante's Hell and the phenomenology of a strange passion*, «Psychopathology», monogr. issue «Anger and Fury from History to Psychopathology» (2000), 171-181.

5 M. Scheler, *GW* V; R. De Monticelli, *L'ordine del cuore – Etica e teoria del sentire*, Milano 2003.

6 M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, *GW* III.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

This paper presents an outline of such a general theory. It draws on classic sources in phenomenological literature, yet it aims to provide a somewhat independent response to some of the main questions in contemporary debates, including the crucial one concerning the objectivity/subjectivity of values and value judgments.

I mentioned two layers of emotional sensibility, a basic one shared with many living creatures and a "higher" one pertaining to the rational animal (or agent). But things are actually much more complicated. In current literature on emotional life, the word "emotion" is used both in a very broad and comprehensive way – synonymous with "emotional feeling",[7] including bodily feelings and moods (pretty much like the very comprehensive sense of "passions" in Descartes, or in the classical philosophical tradition) – and in a narrower way, *emotions* as contrasted to moods and bodily feelings.

One purpose of the theory of emotional sensibility outlined here is actually to put forth a rationale for distinguishing, ordering, and connecting different phenomena of feeling that most classic and contemporary philosophical literature piles into a heap where one can find toothaches or the pleasures of the table, along with the sin of pride or the passion for truth – giving rise to what I will call the hodgepodge problem.

For we must find the rationale for a taxonomy which will allow us to *order* phenomena of such different classes as *sensory feelings* (pleasure, pain), *bodily feelings and moods* (being tired, disgusted, being anxious), *emotions of different kinds and levels* (basic: fear, anger; non-basic: shame, regret, guilt, indignation), *personal feelings or sentiments* (love and hate, esteem, respect or contempt), *passions* (jealousy, gambling addiction, passion for truth), *habitual attitudes of personality* (self-esteem, confidence, humility, curiosity…).

But since experience shows that one can suffer physical pain and nevertheless be in a state of deep joy, without being confused, we must not only classify the different types of emotional experiences, but also explain why we can simultaneously be in different states and yet distinguish them. To this end we need to consider a (vertical) dimension of depth of emotional life.

[7] P. Goldie, *The Emotions*, Oxford 2002, 51.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

Finally, we know that emotional life is no simple stream of consciousness, and each state is a response of some sort to reality, motivating further states and actions and thoughts. So we must not only classify and order emotional states "vertically", but we must also order them "horizontally" in a motivational chain connecting our emotional life.

2) Value as Requiredness. A Cognitive and Practical Frame

How is emotional sensibility related to reason, especially practical reason?

As Husserl used to say: «*Alles Leben ist Stellungnehmen*»:[8] living is taking a stance.

Living a human life is best characterized as responding to all sort of demands, challenges, claims, required actions or judgements, goods and evils of all sorts – in short, value-laden facts. This seems to be true all the way from the more basic affordances of the immediate physical environment up to the highest duties and commitments of adult life in our highly structured societies.

This suggests a broad and yet not too vague definition of practical reason: a capacity for *adequate* responses, where adequacy is explained *in terms of objective cognition rather than biological adaptation*.

In the emotional sphere, adequacy amounts to appropriateness and proportionality of emotional responses to values one is presented with, through emotional experience. Appropriateness and proportionality are a kind of epistemic adequacy: they are to emotional feeling what veridicality is to sensory perception. A fundamental claim of the axiological cognitivism typical of phenomenology is that such epistemic adequacy does exist, conditions for which however can be more or less fulfilled by our fallible sensibility.

Yet responses are not only epistemically, but also practically adequate or not. An action or an activity is practically adequate if it is *objectively or truly required* by a value-laden fact. Requiredness is a kind of motivational power, namely a *desire-independent motivational power,* similar to a duty – it is what something requires us to do on the ground of the value it exemplifies or violates. For example, a reversed

[8] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV, ed. by T. Nenon and H. R. Sepp. The Hague 1986, 3-62, 56.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

chair "requires" to be set aright, high mountains "demand" silence, a crime "requires" to be sanctioned. In other words, practical adequacy is grounded in epistemic adequacy: value is to sensibility what requiredness is to agency. As Wolfgang Köhler puts it:

Let us for the moment give the name *value* to this common trait of intrinsic requiredness or wrongness, and let us call *insight* all awareness of such intellectual, moral or aesthetic value. We can then say that value and corresponding insight constitute the very essence of human mental life.[9]

3) Toward a Theory of Emotional Sensibility: Some Principles

Let's first state three basic claims or principles that constitute the very foundation of a phenomenologically acceptable theory of emotional sensibility:

1. Emotional experience in all its parts (including its conative aspects, drives, desires etc.) is founded on emotional sensibility, or feeling.
2. Feeling is essentially perception of the value-qualities, whether positive or negative, of things.
3. Emotional sensibility has a structure of layers ("stratification"), corresponding to an objective hierarchy of value-spheres.

3.1) Sensibility as a Foundation of Emotional Life

Let's discuss our first claim: affective experience is founded on *sensibility*.

This principle pinpoints *the foundational role of feeling in the complexity of emotional life*, and yields the rationale for a unified theory of emotional sensibility. In one way or another, feeling represents the basis of all emotional life, but emotional life is certainly not reducible to feeling alone – feeling serves as the primary, non-reducible mode of *reception*.

[9] W. Köhler, *The Place of Value in a World of* Facts (1938), New York (1966), 16. A quick historical reminder is in order here: "requiredness" is indeed an awkward translation that Gestalt psychologist Wolfgang Köhler found for German terms like *Forderung, Aufforderung*, all of which allow us to see value qualities as guidelines for agents embedded in an appropriate environment, such as the social lifeworld in the human case. Herbert Spiegelberg preferred the word *claim,* and James. J. Gibson introduced the famous neologism *affordance*.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

This can be seen using an example from Tolstoy's *War and Peace*: Pierre's sudden realization that he is in love with Natasha («at that moment Pierre involuntarily betrayed to her, to Princess Mary, and above all to himself, a secret of which he himself had been unaware») and the explosion of inner and outer life unleashed by this discovery – joyful flushing, painful distress, confused speech, new perceptions, new questions, new thoughts and behaviours…[10]

Sensibility serves as the foundation for the rest of emotional life, in the precise sense that it *motivates everything in this life which is not mere reception, but includes response and spontaneity*. In the end, feeling motivates desire, volition and action. But first of all feeling forms the core of all sorts of emotional states.

Foundation, in our use of the word, entails a relation of *ontological dependence*. That the receptive component provides the foundation for the conative one means, first of all, that the latter cannot be without the former, but the former can exist without the latter. There are lots of examples of this second possibility: aesthetic experience, such as listening to music and recognizing its aesthetic and expressive qualities; a mother lovingly contemplating her sleeping child; blissfulness; calm despair; surprise; amazement.

Thereby we place the emphasis on *receptivity* as the fundamental aspect of emotion (in the broad sense). Contrary to most classic and contemporary approaches, the conative aspect (drives, desires) is founded, not founding. Let's clarify the point of emphasizing receptivity.

In fact, two "moments" are apparent in most emotional phenomena:

(a) *Being affected by* or receptivity, "passivity", being "struck" or "impressed" by something: in short, the *receptive component* of an emotional episode, a kind of perception.

(b) *Being inclined to,* "moving" to or from, drives/desires, (*Strebungen*) or in short the *conative component*, the urge to action.

There have been two main trends in the analysis of emotional life.

Either the intentionality and somehow cognitive character of emotions has been acknowledged, but in this case emotions have been "over-intellectualized": that is, cognition has been attributed to a belief component (as in Aristotle, or Davidson).

[10] P. Goldie, *The Emotions...,* 15.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

Or emotions have been thought of as irreducible to anything else, but then they have been typically characterized as "irrational", "non-cognitive", "purely subjective" (as according to Hume and Kant) or at most as having a functional role for survival (vital utility - as in Descartes, but also Damasio and others).

Yet we do distinguish appropriateness and proportionality of emotional responses from the opposite features. We do recognize sensibility as a positive quality of a rational and moral agent. We do distinguish "being sensible" from "being emotional". We do regard sensibility as an indispensable component of moral (and, of course, aesthetic) understanding. What would a moral agent incapable of respect, compassion, regret, guilt, wonder, or admiration be like?

We do recognize appropriateness and proportionality or the opposite features in emotional states and dispositions, which means, as Husserl would have it: any emotional state is "under the jurisdiction of reason", exactly like any perceptual state, or indeed any other mental state which can be judged right or wrong in some sense.

Claim 1 (about the foundation of emotional experience on emotional sensibility) explains right and wrong in terms of epistemic adequacy. It identifies the feeling component of any emotional episode as the bearer of epistemic adequacy – or its opposite feature. One can feel right or wrong, exactly as one can perceive correctly or not.

3.2) Feeling as Perception of Value-Qualities

My second claim concerns the specific character of feeling's intentionality. Feeling is the *mode of presence* of the value-qualities of things (saliences, "affordances" in J.J. Gibson's terminology,[11] tertiary qualities of all sorts).

This claim addresses the question of the formal object of emotional intentionality. It answers the question: what is it that emotional cognition is cognition of?

The answer – all of the value-qualities of things – opens up the do-

[11] J.J. Gibson, *The senses Considered as Perceptual Systems*, Boston 1966: «I have coined this word as a substitute for *values,* a term which carries an old burden of philosophical meaning. I mean simply what things furnish, for good or ill. What they *afford* the observer, after all, depends on their properties». Quoted in K.S. Jones, *What is an affordance?*, «Ecological Psychology», 15/2 (2003), 111.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

main of material axiology. Value-qualities have a given content of their own, irreducible to any other (perceptual or conceptual) content.

It points to a philosophically widely neglected, yet pervasive feature of the lifeworld: the plurality, richness and variety of positive or negative value qualities "colouring" things, events, states of affairs, situations in the surrounding world. Indeed it is hard to find qualifying words in our languages, adjectives, which do not refer to some value quality. Axiology is in a sense the ontology of adjectival language.

Evidence for this claim is both semantic and phenomenological. In fact, we are presented with an extremely rich variety of apparent value-qualities by means of *feeling*. I feel the unpleasantness of a sting, the bodily or psychological discomfort associated with a state of illness or weariness, the agreeable nature of an arrangement of colors. But I also sense the nobility of a gesture, the vulgarity of an attitude, the wickedness of an act, the beauty of a masterpiece. Positive qualities somehow give joy, negative ones are depressing. The harmonious way a tool or a piece of furniture fits one's body, the pleasant form of a teapot, these are among the "affordances" of an object. These qualities too are somehow "perceived": feeling is the appropriate mode for this kind of perception. Emotion is in this respect essentially *like* perception: it is, as the German language has it, a *Wertnehmen*. The functional and aesthetic qualities of artifacts are not only "seen": they are felt.

This feeling is always accompanied by the exercise of other functions, both sensory and otherwise. From a phenomenological perspective, different sorts of states – sensory perceptions, memories, experiences of empathy or social cognition, understood speech acts, etc. – *motivate* a feeling, and further acts – new perceptions, speech acts, choices, actions etc. – are in turn *motivated by* such a feeling.

3.3) Structure and Layers of Sensibility

In order to clarify our third claim we must first consider a further dimension of feeling's intentionality. Thus far we have considered one: the *breadth* of its domain, or horizon. The qualities of value – positive and negative to varying degrees – are *many*. The extraordinary *richness* of the negative or positive value qualities to which we are sensitive provides a basic starting point for any phenomenological reflection on feeling. There is virtually no situation in life in which some of these

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

qualities are not present. I walk along the road, and the atmospheric conditions present me with an environment which is pleasurable to a greater or lesser extent; the urban architecture gives me aesthetic pleasure or pain – or something in between – with every step; the beggar on the corner draws my attention to the horrors of poverty; in words and images the newsstands scream violence and beauty, ferocity and injustice; every event along my way, whether serious or trivial, manifests qualities of value from some point of view: aesthetic, ethical, legal, economic, ecological, ergonomic, hygienic, gastronomic… Viewed *a parte subiecti,* this axiological richness of the world is made up by all values that affect us, touch us and move us, physically or emotionally.

But there is another familiar aspect of value-experience: its depth, or *the way in which different values touch us* – more or less deeply or intimately.

It makes sense to wonder how *deeply* we are affected by a quality of value, positive or negative – the ugliness of a pair of shoes on a friend's feet, or an offensive gesture towards us. We also speak of a difference in *importance or weight* that things have. We are usually willing to distinguish the importance or weight that things have in themselves from their importance or weight for us under specific circumstances. For example, if it is important to me that my friend make a good impression on someone in a position to help him, his ugly shoes may disturb me more than a verbal insult he may direct at me – even if I continue to think that how one dresses is less important than kind behavior.

The difference in "objective" importance which we all recognize both in general and in many specific cases (killing is more serious than insulting; destroying ancient sculptures worse than scrawling graffiti on a supermarket wall; giving one's time or one's life for a friend is more beautiful than giving her money for medical treatment) may be called *the rank of a value*.

Is this language of depth and rank more than metaphorical? Our third claim maintains that it is, that it does refer to an amazing kind of correspondence between the organization of our emotional experience and the structures of axiological meaning that any actual manifestation of goods and evils exemplifies in a given situation. Let's recall our principle:

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

(3) Sensibility has a structure of layers ("stratification"), corresponding (or claiming to correspond) to an objective hierarchy of value-spheres.

Let's first try to spell out its content more precisely, starting from the second term of the alleged correspondence: *an objective hierarchy of value-spheres*.

3.3.1) An Objective Ordering of Value Spheres?

Is there any such hierarchy?

That there is one is of course the most controversial premise of our theory, this premise being subject to objections raised by axiological relativisms and culturalisms of all sorts. Hence the importance of focusing on the content of this premise in order to see what it actually claims and what it does not. One useful approach involves the faithful description of a relevant feature of our value experience, as attempted above: all of the positive value-qualities we feel are present in things and that make them things we consider good or that are lacking and therefore "required"; and all of the negative value-qualities we feel that make the things they touch things we regard as evils – *these various value-qualities are not felt as having the same rank*. They seem to belong *to very different value spheres,* and *these* value spheres are somehow *hierarchically ordered*.

So, what does this premise say exactly?

(I) It does not say that there is a complete, objective ordering of values, but of their *types* – thus there is an ordering of value spheres.

(II) It does not say that such a hierarchy is universally acknowledged or accepted, but only that:

a) Such a hierarchy emerges throughout human history and during its most dramatic conflicts in the form of an *ordering of (spheres of) intrinsic value* (making a good an end in itself) which (spheres of) instrumental values are subservient to. From ancient Greek civilization to the most intimate core of religious experience of any faith, up to the tragedies of the contemporary world, an order-

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

ing seems to emerge, however countered or challenged again and again, placing the values of personal flourishing (dignity) above those of the prepersonal spheres, namely the vital and the social spheres – thus the values of the prepersonal spheres should be subservient to those of personal flourishing. To the vital sphere belong the values of life-enhancement, instrumental to personal flourishing, such as the satisfaction of all basic needs, health, good living conditions; to the social sphere belong all the values embodied by the institutions and good practices of a society – welfare, security, education, good administration, well-functioning economic life, and technical improvements in all fields – without which most people can have no chance of personal flourishing. But all this, such is the implication, should be the means or provide the conditions for realizing those values which bestow meaning to (all) personal lives: justice in matters of law and rights, beauty in nature and art, knowledge and joy in the quest for knowledge in all domains of science and morality.

b) Nor does our premise imply that axiological truths within each sphere are universally acknowledged or accepted: but only that there are axiological discoveries much as there are scientific discoveries. Take justice as an example. There has been remarkable progress in our understanding – in our theories of justice – from the time of the ancient Greeks to, say, the age of human rights. Our understanding increases through dramatic historical experience.

c) Once this understanding becomes widespread, not complying with it becomes indefensible. Today, one cannot openly support slavery or sexual discrimination. Even if there still are countless cases of human rights violations, the perpetrators don't usually claim to be doing the right thing – they would rather somehow attempt to blame their victims.

d) The objective hierarchy theory does allow for a distinction between the importance or weight that things have in themselves, and the importance or weight that they have for us under specific circumstances.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

It's impossible to argue convincingly for this part of our theory within the limited space of this paper; it is however important to have an intuitive grasp of it in order more precisely to understand the content of claim (3). Nevertheless, despite objections from more sceptical mainstream or axiologically relativistic perspectives, there is additional evidence supporting our approach.

We do distinguish levels of gravity or importance in value-laden facts. The gravity of being deprived of an ice cream feels inferior to that of being raped. The importance of one's health is felt to be greater than that of a variety of pleasurable habits, e.g. smoking. And it's quite understandable that one may disregard gastronomic pleasures and even health for the sake of scientific or philosophical research…

3.3.2) Why a "Stratified" Structure of Sensibility?

Let's now address the first term of the alleged correspondence: the structure of layers ("stratification") that sensibility is supposed to have.

What problem is this claim trying to address? We already mentioned it: the hodgepodge problem. A satisfactory theory of feeling should avoid lumping all emotional phenomena together. Indeed, this claim is a kind of structural or Gestalt principle for emotional life, parallel to the analogous principle phenomenologists have put forward regarding perceptual experience.[12]

Our emotional life is not at all chaotic, nor is it an unstructured flow of "states".

Against flow theories, we can point to motivational chains which are "rational" (or irrational, in any event, not simply causal). Having a sentiment of friendship for you motivates my joy at your coming in and my desire to get up and hug you – whose satisfaction I can choose to postpone because I'm in the middle of giving a lecture. (This power to endorse or reject motivations, thereby making them efficacious or powerless, distinguishes the motivational series from a causal series).

But against hodgepodge theories, we may put forward our principle of vertical structure, or Gestalt. Here, Max Scheler offers us the clearest description:

[12] R. De Monticelli, *Requiredness. An argument for Value Realism*, «Phenomenology and Mind», 5 (2013), 84-97.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

> There can be no doubt that the facts which are designated in such a finely differentiated language as German by "bliss", "'blissfulness" [*Glückseligkeit*], "being happy" [*Glücklichsein*], "serenity" [*Heiterkeit*], "cheerfulness" [*Fröhlichkeit*], and feelings of "comfort" [*Wohlgefühl*], "pleasure", and "agreeableness" [*sinnliche Lust und Annehmlichkeit*] are not simply similar types of emotional facts which differ only in terms of their intensities…[13]

All these feelings share a positive quality; but – Scheler says – they do not necessarily differ only in intensity. They can also differ – as one would say in ordinary language – in depth. What do we mean by that?

Intuitively, we realize that a feeling can touch a person more or less "deeply", depending on *the degree of personal involvement*. For instance, the pleasure of a good ice cream satisfies my particular personality much less than the joy of understanding Plato. No doubt this joy will have *a higher degree of motivational power* than the pleasure of an ice cream: it might indeed motivate my choice to study philosophy instead of something else, with serious consequences for the rest of my professional life…

These two notions help to explain the metaphor in conceptual terms. But is it possible to give, if not a metric for depth, at least a rationale for the alleged ordering of the layers of sensibility concerned, respectively, by the pleasure of ice cream and the joy of reading Plato? What is the rationale for this ordering?

A final passage from Scheler offers a powerful suggestion:

«It is, for example, impossible for one to be "blissful" over happenings *of the same axiological level* that are "disagreeable" to another; the differences in these feelings also seem somehow to require *different axiological states of affairs*».[14]

Here is the explanation. The "depth" of a feeling is proportional to the importance of the values concerned. Feelings are modes of presence of values *at different levels*.

---

[13] M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Engl. Transl. by M. Frings and R.L. Funk, Noyes St. Evanston 1973, 330.

[14] *Ibid*., 331, emphasis added.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

3.3.3) Sentiments and value-preferences

We will now conclude our analysis of the third principle of a phenomenological theory of feeling, which, needless to say, could benefit from further investigation. Nevertheless, even in this context, the principle manages to add quite a bit to our theory. First of all it reveals a new feature of value-experience: we do often *feel* some kind of ordering of values, before and independently of an act of propositional judgment: a value quality presents itself to us in the form of a perceived priority, which we (fallibly) feel to be an objective one. We feel that some things that are good are more valuable than others, even when we decide that in a particular situation we will *give* priority to the less valuable. This feeling of an objective priority can be as illusory as any other feeling but is equally open to correction through further experience. A value preference is an act of feeling (hence reception) before it can motivate volition. True, a *felt* priority – a structure of preference – is not always apparent (otherwise no decision could ever become a dilemma), and even when it is apparent, it requires a kind of endorsement on the subject's part. This is typically the case with all the feelings which involve "a [small] background hierarchy", and a consequent "yes" or "no": for example, loving this particular person means feeling these specific value qualities to be more important than certain others. The same is true of admiration, contempt, sympathy, religious devotion, political passions…

Those feelings which involve such consent (or dissent) might be called *sentiments*.

We can already see from the above examples that our third principle allows us to introduce an important explanatory tool, which seems to be missing from most theories of emotions: the notion of *a sentiment* explains the difference between the "primary" emotions – (that we share with many other animals) such as fear, anger, sexual drive, intraspecific affections or hostilities etc. – and "secondary" or more refined emotions, typically human. Let's consider a simple example. Young children don't seem to experience the emotion of shame, not even relative to the very different cultural norms which exist in different places and times. It is only when they are mature enough to implicitly consent to a new "small value hierarchy" involving a personal disposition to act,

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

perceive, judge in new ways – in short, when they acquire the *sentiment of shame* – that they become capable, given the right circumstances, of blushing with shame, that is of experiencing the appropriate *emotion* (in the narrow sense). The German language makes things clearer by, in this case, distinguishing *Schamgefühl* (as a sentiment, *pudeur* in French) from *Scham* (as a secondary emotion, *honte* in French).

This principle also has further benefits:

a) it completes the description of feeling's intentionality: the depth of a feeling should be proportional to the perceived importance of its value-level.

b) it thereby explains the rationality of emotions: spelling out what is required for a feeling experience to be adequate, that is appropriate and not disproportionate.

We can easily see why despair over a cancelled flight (in most, yet not all, cases) is disproportionate; or why to be like Adolf Eichmann, the Nazi official whom Hannah Arendt chose as a paradigm of the "banality of evil", is to have horribly inappropriate feeling responses to states of affairs of extreme moral gravity. In fact, in the Jerusalem trial documents, it is frequently noted that he regarded the murder of thousands of innocent victims as something "disagreeable" (like a bad meal).

4) Sensibility and Selfhood

We learn about human emotional life – and value-experience – much more from interpersonal relations and literature than from handbooks of psychology, and this seems to be even more the case for emotion than for any other kind of mental state. Why?

Any phenomenologist would answer: emotional phenomena are not independent of personhood and individual personality, because they are *constitutive* of both. They are individuating and individuated! Or, in the richness of their contents and implications, they cannot be separated from the experiencing person (as opposed to mathematical discoveries, or even philosophical *thoughts*, that, as Frege used to say, "have no master"). That's why we seek to understand different types of ill-fated love, perhaps, by reading Anna Karenina or Madame Bovary (that is,

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

in the context of a personal narrative, as many would say), much more than by studying academic psychology.

Yet this might seem a kind of begging the question. Can't we give a more precise explanation?

We can. We said that our third principle was a sort of Gestalt principle for emotional life. We saw how a vertical structuring of felt preferences works to ground the appropriateness and proportionality of emotions (or lack thereof). But wherever there is a form of Gestalt as an organizing principle of some domain of pieces of data, we must *look for the whole which integrates those pieces of data* – a whole which is not reducible to a mere sum of its parts – if such a Gestalt is to hold.[15]

Our question, then, becomes: What is the "whole" of which feelings are the parts or "moments"?

Our answer is, not surprisingly: the Self.

By "the Self" I mean a person, *as she experiences herself, or as she is "given to herself"*, in that quite peculiar, irreducible way, in which anybody is not given to anybody else – that is, from a first person perspective.[16]

From this perspective, layers of sensibility *simply are layers of Self, as they are experienced from within*.

This explains the connection, already referenced (section 3.3.2.), between the depth or importance of a layer of sensibility and the *degree of personal involvement*.

Life and science teach us the role feeling exerts in shaping personality. A person who is emotionally wounded is a person wounded in her deepest self. Or think of poor Phineas Gage, the construction foreman from Vermont who suffered major brain damage in a work accident, whose case is described by Antonio Damasio in his highly successful book *Descartes' Error* (1994). After recovering from the accident, he "was no longer Gage". It seems the psychological functions (or the parts of the brain) affected by the accident were exactly those that are indispensable for the modulated exercise of feeling.

Does our theory provide us with criteria for *ordering* a taxonomy of feelings as discussed in section 1? Well, it does at least suggest an in-

[15] R. De Monticelli, *Requiredness. An argument…*

[16] L. Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford 2013.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

tuitive direction of deeper and deeper self-awareness, or rather *experience* of oneself. From the surface of one's body to one's "intimate" self.

Not all feeling experiences, indeed, come to be felt from inside as "really" concerning oneself – one's deepest self, so to speak. Our theory suggests that *there is a specific layer of sensibility constituting individual personality*. Call it the layer of sentiments, or the value-preferences ordering layer. If our theory is to be believed, this is the very central, or most intimate, layer of selfhood. Call it the core-self: it is what ordinary language still refers to as a person's "soul".

Arguing this last claim in detail would require a further article, if not a whole book. A kind of map of the areas to be explored is outlined below in this trial picture of sensibility and selfhood, as a theory of stratification would describe it – which will bring this paper to an (open) conclusion.

5) Self from Surface to Depth: a Provisional Schema

This schema summarizes the proposed taxonomy of feeling experiences by employing an ordering principle in which the layer of sensibility involved in each (type of) experience corresponds to the layer of (one)self that the same experience "reveals." The increasing role that each (type of) feeling plays in personal life (its motivating power, its relative degree of personal involvement) explains the deeper and deeper self-revealing power which that feeling experience possesses. Examples of each class in this taxonomy of feelings should make the series of correspondences more intuitively clear.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

SELF FROM SURFACE TO DEPTH. THE STRATIFICATION THEORY OF SENSIBILITY AND SELFHOOD: A PROVISIONAL SCHEMA

Examples	**Layers of Sensibility**	**Experienced Layers of Self**	**Role in Personal Life**	**Value Spheres**
Enjoying a massage	Affective sensations	Parts of one's body	Foundations of (pre-reflective) self-consciousness	Sensory values (pleasant/ painful) Affordances
Hunger, fatigue	Bodily feelings	One's body (globally felt)	Indicators of one's vital or existential needs	Vital values Life enhancing or impairing
Anxiety, depression	Moods	One's global state (*How* are you?)		Socially implemented: Utility sphere → Welfare Instrumental to Culture and Civilization Spheres
Fear; anger; Basic desires and drives	Basic emotions	One's sudden changes of global state + conative component	Motivating pre-personal behaviour	
Esteem; *Schamgefühl*	Sentiments/ Habitual Dispositions of Sensibility	One's dispositions involving value preferences (Who are you?)	Indicators of personality	Values defining Cultures and their normative structures: Justice à Public Institutions Beauty → Art and Culture (Search for) Truth → Science, Education

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

Admiration; *Scham*	Higher emotions	Actual life of the above dispositions, possibly involving conations	Motivating personal behaviour	Manifesting Personal Axiological Orders of Priority and Preference
Ressentiment (Resentment); Passion for truth	Passions	Sentiment-based habitual dispositions of the will	Enacting personality in the real world	Implementing positive and negative Values in all kinds of Goods and Evils

References

Aristotle (1975), *On the Soul*, The Loeb Classical Library, Aristotle VII, London.

Bower, M., Gallagher, S. (2013), *Bodily affects as prenoetic elements in enactive perception,* «Phenomenology and Mind» 4, August 2013, 78-93.

Calabi, C. (1996), *Passioni e ragioni*, Milano.

Calabi, C., Di Francesco, M. (2000), *Eventi (e cause) mentali. Il caso delle emozioni,* in Usberti G. (a cura di), *Modi dell'oggettività*, *Saggi in onore di Andrea Bonomi*, Milano.

Damasio, A.R. (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York.

Damasio, A.R. (2010), *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*, New York.

Davidson, D. (1980), *Action and Events*, Oxford.

De Monticelli, R. (2000), *The «raisons du cœur». Dante's Hell and the phenomenology of a strange passion*, in: *«Psychopathology», monogr. issue «Anger and Fury from History to Psychopathology»,* (G. Stanghellini ed.), 33/4/00, July-August 2000, 171-181.

De Monticelli, R. (2000), *L'avenir de la phénoménologie – Méditations sur la connaissance personnelle,* Paris.

De Monticelli, R. (2003), *L'ordine del cuore – Etica e teoria del sentire*, Milano.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

De Monticelli, R. (2013), *Requiredness. An argument for Value Realism*, «Phenomenology and Mind» 5, 2013, 84-97.

De Monticelli, R. (2016), *Sensibility and Values. Toward a Phenomenological Theory of the Emotional Life*, in *Analytic and Continental Philosophy - Methods and Perspectives*. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium, Ed. by Rinofner-Kreidl, Sonja / Wiltsche, Harald A., Berlin, New York, 381-400.

De Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotions*, Bradford.

De Sousa, R. (1995), *The Body Is In*, «The Semiotic Review of Books», Volume 6 (2).

Desmond, W. (1995), *Perplexity and Ultimacy,* New York.

Gallagher, S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford.

Gallagher, S. & Schmicking, D. (eds.), (2010), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht/New York.

Gallagher, S. (2013), *Phenomenology,* London.

Gendlin, E.T. (1973), *A phenomenology of emotions: Anger*, in D. Carr & E.S. Casey (eds.), *Explorations in phenomenology: Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, pp. 367-398, The Hague.

Gibson, J.J. (1966), *The senses Considered as Perceptual Systems*, Boston.

Gibson, J.J. (1986), *The ecological approach to visual perception,* Hillsdale, N.J (Original work published 1979).

Goldie, P. (2000), *The Emotions,* Oxford.

Husserl, E. (1911), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV, Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, The Hague, 1986, 3-62.

Jones, K.S. (2003), *What is an affordance?* «Ecological Psychology», 15(2), 107-114.

Köhler, W. (1938, 1966), *The Place of Value in a World of Facts*, New York.

Magri, T. (Ed.) (1999), *Filosofia ed emozioni,* Milano.

McDowell, J. (1998), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge.

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris.

Nussbaum, M. (2001), *Upheavals of Thought*: *The Intelligence of Emotions,* Cambridge.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

Oksenberg Rorty, A. (1980), *Explaining Emotions*, Berkeley.

Ratcliffe, M. (2008), *Feelings of Being – Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford.

Rudder Baker, L. (2013), *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford.

Scheler, M. (1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1980; *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Engl. Transl. by M. Frings and R.L. Funk, Evanston, 1973.

Scheler, M. (1913), *Zur Rehabilitierung der Tugend*, *GW* III (1955, 2007[6]): *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze,* Bonn 2007.

Scheler, M. (1913), *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X (1957, 2000[4]): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre,* Bonn 2000; Engl. Transl. M. Frings, *Shame and Feelings of Modesty*, in *Person and Self-Value. Three Essays*. Ed., partially tr., and Introduction by M. S. Frings, Dordrecht, 1987.

Scheler, M. (1917), *Reue und Wiedergeburt*, in : Scheler, M. (1954, 2000), *Vom Ewigen im Menschen* (1921), *GW* V, hrsg. von M. Frings, Bonn 2000.

Tappolet, C. (2000), *Emotions et valeurs*, Paris.

Zahavi, D. (2015), *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford.

Abstract

This phenomenological approach to emotions emphasizes the fundamental importance of the realm of feeling in both the cognitive and practical exercise of reason. It outlines a general theory of feeling, which exploits a classical phenomenological analysis of emotional intentionality as the mode of presence and experience of values to provide a taxonomy of emotional states and acts. It also aims to connect the two levels of affective sensibility apparently concerned: one that is basically embodied, and one that is cognitively of a "higher" level, involved in a large variety of acts and behaviors characteristic of a rational and moral agent – such as a human being.

© 2015 Roberta De Monticelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.46

GÜNTER FRÖHLICH

INDIVIDUELLE LEBENSORDNUNG UND WELTBEZUG

DIE FRAGE NACH DER ORDNUNG DES „GUTEN LEBENS“ IN SCHELERS *ORDO AMORIS*

INHALTSANGABE: 1) DIE *Vorstellung von der Ordnung in der Welt; 2) Die Vorstellung von „Ordnung“ im griechischen Denken; 3) Scheler und die Ordnung des Herzens (*ordo amoris*); 4) „Selbsttranszendenz“ bei Cusinato*.

1) Die Vorstellung von der Ordnung in der Welt

DIE Frage, ob die Welt oder irgendetwas in ihr eine Struktur der Ordnung aufweist, ist nicht nur eng mit dem Aufkommen des philosophischen Fragens überhaupt oder der geleiteten Reflexion auf die Bedingungen der Welt und des menschlichen Handelns verknüpft, sondern scheint damit auch immer schon beantwortet. Als entscheidender Zug der Frage, wie eine Ordnung von Welttatbeständen aussieht, tritt damit die Behauptung hervor, dass es eine wie auch immer geartete Ordnung ohnehin gibt. Die Selbstverständlichkeit der Annahme nimmt damit die Antwort auf einen wesentlichen Bestandteil des Problems der Ordnung schon vorweg. Der darin vorhandene Zirkel scheint allerdings unvermeidlich, denn im reflexiven Nachvollzug müssen freilich schon Ordnungsstrukturen vorhanden sein – und es kann sich allenfalls noch die Schwierigkeit ergeben, ob sich die Ergebnisse angesichts der erlebten Welt bewähren lassen.

Die Probleme in der Frage nach der Ordnung spreizen sich allerdings zudem schnell auf: Das Maß der Ordnung könnte sich empirisch in der Welt finden oder in der Rekonstruktion durch die Vernunft. Für beide Lösungen stellt sich die Herkunftsfrage. Was da geordnet ist, könnte die Gegenstände in der Welt, die Welt insgesamt, die Vernunft oder verschiedene andere Vermögen wie z.B. unsere Gefühle umfassen.

Dabei ist zugleich das Problem aufgeworfen, was wir jeweils unter einem Gegenstand, was unter der Welt und was unter der Vernunft oder den menschlichen Gefühlen verstehen. Aus der Analyse lassen sich tatsächlich unterschiedliche Ordnungen oder Ordnungsvorstellun-

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

gen nachweisen oder entwickeln, was wiederum die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis diese Ordnungen zueinander stehen, und welche Art der Ordnung die anderen Teilordnungen regelt; denn klar ist, dass differente Ordnungssysteme, die sich nicht decken und keinen gemeinsamen Maßstab haben, keine echten Ordnungen sind. Aus dem Tatbestand, dass sich die Körper in der Welt bewegen, entsteht eine weitere Schwierigkeit, denn der Ordnungsbegriff beinhaltet im Wesentlichen eine statische Vorstellung, die Veränderungen nicht vorsieht. Ist ein System geordnet, so ist es nach dem Maßstab dieser Ordnung eingerichtet; es kann sich nicht verändern, da es durch den Wandel ein anderes wird, und etwas anderes als Ordnung ist Unordnung. Die Frage nach dem Grund der Dynamik in der Welt spaltet sich nach dem Selbstverständnis des Menschen, Veränderungen in der Körperwelt hervorzubringen und zu initiieren, weiter auf: Auch in Bezug auf das Handeln wird nach Maßstäben gesucht, die uns eine verlässliche Orientierung bieten. Das setzt sowohl die Ordnung in der Welt voraus als auch die Ordnung unserer Handlungsprinzipien.

Es ist evident, dass sich Max Scheler um eine Lösung dieser Fragen bemüht. Seine eigenen Lösungsvorschläge setzen vor allem beim Begriff des Gegenstandes an. Darüber hinaus ist einiges bei ihm allerdings sozusagen „ungeklärt“. Nach einer paradigmatischen Skizze, wie sich Ordnungsvorstellungen im griechischen Denken bis zu Aristoteles herausgebildet haben, will ich vor allem in einer Auseinandersetzung mit dem ersten Abschnitt aus Schelers Schrift *Ordo amoris* den Problemhorizont seiner Ordnungsvorstellungen kurz umreißen.

2) Die Vorstellung von „Ordnung“ im griechischen Denken

Die Vorstellung von einer „Ordnung“, die alle Bereiche der Welt umfasst, gehört zu den ersten Besonderheiten des frühen griechischen Denkens. Nach einer These Bruno Snells hat sich die spezifische Form des europäischen Denkens im antiken Griechenland entwickelt und ist zum Paradigma von Denken überhaupt geworden.

Die Welt ist schon bei Homer kein Chaos in verschiedenen Richtungen wirkender Kräfte, sondern durch den obersten Gott Zeus ist für das momentane wie für das zukünftige Geschehen eine Form des systematischen Zusammenhangs garantiert, der es dem Menschen freilich nicht

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

erlaubt, diese den Kosmos durchwaltende Ordnung zu durchschauen oder zu verstehen, aber der ihm versichert, dass er sich auf die olympische Ordnung verlassen kann. Zwar wirken innerhalb der Welt verschiedene und durchaus antagonistische Kräfte, zuletzt wird der umfassende Zusammenhang allerdings durch den Ratschluss des obersten Gottes immer wieder hergestellt. Bruno Snell schreibt: «Die Olympier haben Ordnung, Recht und Schönheit zur Herrschaft gebracht»[1] – und damit alles Unerklärbare wie Magie, Zauberpraktiken, Gespenster und Unheimliches[2] in den Hintergrund treten lassen.

Diese Vorstellung von einer garantierten Ordnung ist die Voraussetzung für den Menschen, diese nachzuvollziehen, also erkennend zu rekonstruieren. Mit der systematisierten Suche nach den Strukturen der Welt ist die Wissenschaft entstanden, auch wenn sich die Methoden seit damals sicher geändert haben. Bruno Snell schreibt:

> Und vor allem ist in Griechenland die Wissenschaft aus diesem Glauben [an die olympischen Götter; GF] entstanden, daß unsere Welt vernünftig ist und sich dem menschlichen Denken erschließt. So haben uns die olympischen Götter zu Europäern gemacht.[3]

Der Mensch befreit sich damit in seinem Verhältnis zur Welt. Die Demut gegenüber den Göttern, von denen alles kommt, paart sich in den griechischen Heldenepen mit der Anmaßung, den Göttern als gleichwertig gegenüber zu treten wie z.B. Odysseus gegen Poseidon. Diese Überlegenheitsgesten gegen Gott und Welt hat das europäische Denken genauso geerbt wie die Vorstellung von der Ordnung.[4] Noch einmal Snell:

> Die Helden der Ilias […] fühlen sich nicht mehr wüsten Kräften ausgesetzt, sondern ihren olympischen Göttern, und diese sind eine wohlgegliederte und sinnvolle Welt. Immer mehr von dem Wirken dieser Götter nehmen die Griechen, je weiter ihre

---

1 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg [3] 1955, 56.

2 Vgl. *ebd.*

3 *Ebd.*, 59.

4 Vgl. *ebd.*, 54f.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

> Selbstauffassung sich entwickelt, gewissermaßen in den menschlichen Geist herein.[5]

Während bei Homer die Ordnung natürlich und selbstverständlich ist, musste diese bei Hesiod durch den Sieg der Olympier über die Titanen erst errungen werden. Damit betont er allerdings das Ordnungsgefüge noch wesentlich stärker: Recht und Ordnung in der Welt bestehen danach nicht schon immer, sondern haben sich gegenüber dem ursprünglichen Chaos der Urzeit durchgesetzt. Bei Hesiod ist stellenweise kaum noch zu unterscheiden, ob die Welt natürlich oder göttlich geordnet ist: Die beobachtbaren Phänomene, ihre Generalisierung in Prinzipien und der Name der jeweils zuständigen Gottheit verschmelzen bei ihm untrennbar miteinander. Die Ordnung der Welt ist bei Hesiod identisch mit der genealogischen Struktur seines ausufernden Götterhimmels. Für jedes einzelne Phänomen, das wir in der Welt finden, steht nach Hesiod eine Gottheit. Die Sicht auf die Welt, das Gefüge der Welt, die sozialen Verhältnisse unter den Menschen, die Stellung des Menschen selbst sind umfassend aufeinander abgestimmt und geordnet. Die religiöse Komponente dominiert dabei bis zu Aristoteles, während sich im fünften vorchristlichen Jahrhundert durch die Sophistik und durch das attische Drama (vor allem in seiner Spätzeit bei Euripides) bereits antireligiöse Tendenzen mischen, die mit einer Schwerpunktverschiebung des Maßstabs von der göttlichen zur menschlichen Ordnungsleistung einhergehen. Kompromisslösungen einer Art Sphärentrennung von göttlichem und menschlichem Bereich finden sich bei den Atomisten und in deren Gefolge bei Epikur und in der Stoa. Diese deuten die Ordnung allesamt allerdings auch weitgehend deterministisch.

Die Selbstverständlichkeit der Annahme einer natürlich-göttlichen Ordnung fordert eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch davon wissen kann. Die frühe griechische Lyrik, tiefgreifend durch das Formbewusstsein der homerischen Epen geprägt, übernimmt einerseits die Natürlichkeit der olympischen Weltordnung, zergliedert diese allerdings in einzelne Bereiche. Nicht die Totalordnung von Hesiod interessiert die Dichter, sondern bestimmte Aspekte, einzelne Götter und ihre Zuständigkeiten, die mit einer inneren emotionalen Bewegung und ei-

[5] *Ebd.*, 41.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

nem besonderen Bezug zur zuständigen Gottheit, die damit verbunden ist, einhergehen. So wendet sich z.B. Sappho in besonderer Weise der Aphrodite und dem Eros, Pindar dem Apoll und Archilochos dem Ares und den Musen zu. Hier rückt bereits eine emotionale innere Ordnung in den Fokus, die allein eine des Menschen ist, auch wenn diese immer noch einen deutlichen Zug ins Transzendente hat und die globale Ordnung sozusagen nicht antastet.

Die Abstimmung der Ordnungen von äußerer und innerer Welt geschieht in der unmittelbaren Folge nicht über den emotionalen Bezug, sondern über den rationalen. Was wir unter Vernunft, Logos, Ratio, Sinnvermögen usf. fassen, ist damit auch erst entstanden. Die griechische Lyrik hat sich sehr dem Innenleben angenommen und es dadurch schon zu etwas Eigenständigem gemacht. Bei Heraklit tritt dann die ganze Systematik auseinander. Der Schmerz findet *in* der Seele statt, die offenbar bei ihm schon ganz verschiedene Vermögen umfasst, als Begriff aber zu etwas Geschlossenem wird. Es entsteht ein inneres Eigenleben, innerhalb dessen die Organe mit sich selber streiten – eine Vorstellung, die in den homerischen Epen etwas völlig Denkunmögliches darstellt.[6]

Was bei Homer eingehegt ist, wird bei Heraklit grenzenlos. Die Seele ist bei ihm schon etwas Intensives und gleichzeitig etwas Unauslotbares. Vor allem der *nous*, sozusagen die Denkkraft, erhält bei Heraklit ganz eigene, neue Eigenschaften. Erstens: Der Verstand bezieht sich auf einmal auf sich selbst, er reflektiert nicht mehr nur über die Inhalte seiner Vorstellungen und wägt diese gleichmäßig ab, sondern macht sich auch Gedanken über die Denkbewegung selbst.[7] Es geht dann zweitens auch nicht mehr nur um die Inhalte der Denkbewegungen, sondern darum, dass durch eine bestimmte Art des Denkens etwas durch dieses Denken selbst gefunden wird. Dieses Ergebnis betrifft nicht nur das Individuum, sondern liegt gewissermaßen am Denken und seinem Prozess. Jeder, der in dieser spezifischen Weise über ein Problem nachdenkt, kommt darüber zum selben Ergebnis. Was die Vernunft sagt, ist allen Menschen gemeinsam. Die beiden Merkmale des Verstandes kumulieren bei Heraklit noch zu einer dritten Eigenschaft: Selbstreflexion

6 Vgl. *ebd*., 38.

7 Vgl. *ebd*., 38f.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

und Gemeinsamkeit der Ergebnisse lassen sich ständig steigern. Der Logos ist damit nicht nur geboren, er wird sich selbst auch zwangsläufig unauslotbar.

Bekanntlich hat auch Platon überall nach Ordnungsstrukturen gesucht, die das gesamte Gefüge der Welt mit dem menschlichen Verstand umfassen lässt, wie z.B. im *Timaios*. Seine Suche nach den Maßstäben für die praktische Lebensführung und für die Vermittelbarkeit der bestmöglichen seelischen Kräfte (Tugenden) hat ihn im Anschluss an seinen Lehrer Sokrates insbesondere nach den Begriffen fragen lassen, welche die Heterogenität der weltlichen Phänomene sozusagen auf den Punkt bringen.[8]

Den letzten Kronzeugen für diese alte Entwicklung finden wir in Aristoteles. Im ersten Buch seiner *Metaphysik* sucht er nach einer Benennung für die Prinzipienwissenschaft schlechthin, die «erste Philosophie». Diese ist zwecklos und orientiert sich nur an ihren eigenen Vorgaben im Streben nach dem höchst möglichen und damit «freien»[9] Wissen. Diese Wissenschaft und schon die Suche danach gehen nach Aristoteles über den Menschen hinaus. Der Mensch überschreitet, transzendiert sich in seinem reinen Erkenntnisstreben und betreibt darin sozusagen göttliche Tätigkeiten. Aristoteles schreibt:

> Göttlich aber dürfte allein sie [die erste Philosophie; GF] in zweifachem Sinne sein: Einmal nämlich ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und zum anderen die, welche das Göttliche zum Gegenstand haben dürfte. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Notwendiger als diese sind alle anderen, besser aber keine.[10]

Aristoteles wahrt den religiösen Bezug ebenso stark, wie er die Aufgabe, umfassende Ordnungsstrukturen aufzusuchen, radikal in den Menschen und seine Vernunft verlegt. Die umfassende prinzipiell und methodisch abgesicherte Wissenschaft, die uns alles ordnet, findet er formal in seiner Vier-Ursachen-Lehre und seinen Hylemorphismus,

[8] Vgl. G. Fröhlich, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015.

[9] *Metaphysik* 1,2 982b.

[10] *Metaphysik* 1,2 983a.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

material durch die Anwendung dieser formalen Kriterien auf alle Bereiche des möglichen menschlichen Wissens. Das Verfahren gilt bei Aristoteles sowohl für den theoretischen Bereich des Wissens über die Welt wie für den praktischen Bereich des Handelns, auch wenn sich dieser durch eine Reihe von Unwägbarkeiten auszeichnet, insbesondere dadurch, dass das Handeln auf die Zukunft bezogen ist, und diese nicht feststeht. Angesichts dieses Umstandes empfiehlt Aristoteles ein Handeln, das sich daran ausrichtet, sich von den Extremen fernzuhalten. Das menschliche Streben, soweit es sich selbst orientieren kann, findet seine Erfüllung im Handlungsvollzug selbst. Und Erfüllung heißt nach Aristoteles: mögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit. Das gute und glückliche Leben hat seinen Maßstab im guten Handeln des einzelnen Menschen.

Auch wenn Aristoteles einige Schwerpunkte anders setzt, übernimmt er damit wesentliche Vorgaben seines Lehrers Platon. Erst eine umfassende Weltordnung, die ausschließlich am Maß der Vernunft ausgerichtet sein kann, macht es dem Menschen möglich, sich verantwortlich innerhalb der Welt zu bewegen. Der Ordnungsmaßstab bezieht sich dabei sowohl auf die Bedingungen der äußeren Welt wie auf das seelische Innenleben mit seinen Kräften auf verschiedenen Stufen. Vernunft, Ordnungen, Sinnzusammenhang, der alles umfassende *logos*, beziehen sich wechselseitig aufeinander. Die Glückseligkeit sah Platon im Ausgleich der seelischen Kräfte des Menschen (vor allem im *Protagoras*, im *Gorgias* und in der *Politeia*). Diese *harmonia psyches* ist eine statische Konstruktion, die erst dadurch dynamisiert wird, dass das menschliche Wissen zwar faktisch begrenzt ist, in seinem Fortschreiten allerdings unendlich erscheint. Die „Idee des Guten" ist dabei eine Forderung nach einem höchsten vernünftigen Ordnungsmaßstab sowohl für die Welt als auch für die menschliche Orientierung. Als oberstes und alleiniges Maß muss diese ebenso mit dem Schönen und dem Wahren letztlich identisch sein. Diese obersten Ordnungsmaßstäbe werden dadurch dynamisiert, dass wir diese obersten, alles regelnden Ideen nicht einsehen können, sondern uns lebenslang damit im wechselseitigen Austausch untereinander um eine Bestimmung dieser Idee bemühen müssen.

Ich fasse noch einmal zusammen: Die Vorstellung von Ordnung for-

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

dert einen universalen Maßstab zur Strukturierung aller Phänomene, von denen der Mensch eine Erfahrung haben kann. Geordnet müssen sein: die Welt, das Transzendente (was also über die Welt hinausgeht), das menschliche Denken, respektive das sinnliche Auffassen, und das menschliche Handeln. Es bleibt letztlich nur die Frage: Welchen universalen Maßstab wollen wir verwenden, um eine umfassende Ordnung zu begründen?

*3) Scheler und die Ordnung des Herzens (*ordo amoris*)*

Es steht ganz außer Frage, dass Scheler einen eigenen Maßstab einführt, um eine umfassende Ordnung in der Welt und im Streben des Menschen festzulegen. Dieser Maßstab liegt der Welt insgesamt ebenso zugrunde wie der Weltsicht und der spezifisch-individuellen Eigenart des Strebens eines menschlichen Individuums. Was er die Ordnung des Herzens (*ordo amoris*) nennt, bietet also einerseits eine vollständig, stufenartig geordnete und objektive Struktur des Werthaften jedes möglichen Weltinhalts und alles dessen, was über die Welt hinausgeht. Und er bildet gleichzeitig eine individuelle Vorzugs-Struktur im Einzelnen, die festlegt, was der Mensch von der objektiven Ordnung aufzunehmen vermag, was wiederum die Voraussetzungsstruktur ausbildet, welche sein Streben festlegt.[11]

Die Determinierung der Vorzugs- und Nachsetzungsregeln wie die Bildung der individuellen Struktur geschieht dabei mittels einer eigenen Auffassungsfunktion des Menschen, die Scheler als emotionale qualifiziert. Dabei betont er, dass diese erstens nicht abhängig ist von theoretischen Vorgaben, zweitens nicht von der sinnlichen Auffassung und drittens nicht von psychodynamischen Eigenprozessen einer unbewussten Libido.[12] Auf die Äquivokation im Begriff des *ordo amoris* als objektive Struktur allen möglichen Wertnehmens und als individuelles Vorziehens- und Nachsetzungssystem, das sozusagen einen realisierten Ausschnitt aus dem ersten Begriffsbereich bildet und gleichzeitig teilweise oder vollständig die tatsächliche Struktur des ersten Bereichs verkehren kann, gehe ich hier nicht weiter ein.

---

[11] Vgl. auch G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, 177f.

[12] Vgl. M. Scheler, *GW* X, 374.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

Auch wenn Scheler diesen neuen emotional fundierten Ordnungsmaßstab einführt, bleibt er im Wesentlichen dem griechischen Ordnungsdenken formal verpflichtet. Dieses Denken reagierte auf das Problem der Kontingenz sowohl innerhalb der Welt als auch innerhalb der menschlichen Orientierung. Ob Scheler mit seiner Lehre vom emotionalen Apriori zur Lösung dieser Probleme tatsächlich etwas beiträgt, bleibt allerdings fraglich.

Wir können im Wesentlichen vier Ordnungsstrukturreferenzen differenzieren, die transzendente, die mundane, die anthropologische und die methodische. Die transzendente oder göttliche Ordnung bildet immer den obersten Maßstab für alle untergeordneten, für sich besehen heteronomen Ordnungsvorstellungen. Sie garantiert dafür, dass wir überhaupt von Ordnung reden können. Denn die anderen Gliederungen können ihr jeweiliges Maß zwar setzen, nicht aber absolut fundieren.

Die Ordnung innerhalb der Welt wird in der Tradition als göttliche Stiftung einer vorher unstrukturierten Masse angesehen – das sowohl in der mythischen, in der religiösen wie in der philosophischen Tradition. Angesichts der Kontingenz natürlichen Geschehens ist eine solche gegliederte Weltordnung zunächst alles andere als selbstverständlich. Dass die Welt geordnet ist, stellt für den Menschen immer eine Annahme dar, welche erst durch eine höhere Ordnungsstiftung und Ordnungsgarantie Grund und Verlässlichkeit erhält. Die Annahme eines einheitlich allumfassenden Zusammenhangs aller Geschehnisse in der Welt ist immer noch ein zentraler Antrieb theoretisch-naturwissenschaftlichen Forschens; sie stammt aber klarerweise aus der geistesgeschichtlichen Tradition und ist sogar deren eigentlicher Ursprung.

Als Teil der Welt unterliegt auch der Mensch als natürliches Wesen der mundanen Ordnung. Angesichts der funktionalen Differenzierung seiner spezifischen Fähigkeiten, von seiner biologischen Ausstattung bis zu den ihn spezifizierenden Denkprozessen, die meist in der Vernunft ihren ordnungsstiftenden Kulminationspunkt erfährt, prägt der Mensch allerdings eigene innere Ordnungsstrukturen der Habituierung, Rationalisierung und Klassifizierung aus, die auch in Konkurrenz zur mundanen Ordnung stehen können. Die eigenen Ordnungsvorstellungen, welche ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen auf die Welt überträgt, müssen keineswegs solcher des faktischen Naturgeschehens

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

entsprechen. Vor allem die Annahme der obersten, der transzendenten Ordnungsstruktur unterwirft das, was wir von der Welt wahrnehmen und wissen, einer eigenen Deutung.

Diese Differenz zwischen anthropologischer und natürlich-mundaner Ordnung fordert einen Beurteilungsmaßstab für die Abstimmung dieser Vorstellungen aufeinander, die sowohl bei Aristoteles als auch noch bei Descartes in formaler Hinsicht „Methode" heißt – auch wenn in inhaltlicher Hinsicht etwas anderes darunter verstanden wird. Die methodische Ordnungs- und Orientierungsfunktion erhält ihre Berechtigung durch die Vernunftstrukturierung. Die Vernunft wird dann nicht nur als anthropologisches Merkmal angesehen, sondern als umfassende, göttliche, und damit transzendente Funktion und als objektiver Maßstab jeder möglichen Ordnung. Dabei können sich die Verhältnisse durchaus umkehren: Da die göttliche Ordnung eine vernünftige sein muss, ist der Mensch, soweit er vernünftig ist, in der Lage, diese Ordnung wahrzunehmen und zu beurteilen. Die Beschränkung ist dann allenfalls noch eine quantitative.

Es ist offensichtlich, dass Scheler diese Vorstellungen weitgehend teilt, wobei er die anthropologische Vernunftordnung durch eine emotional vermittelte Wertordnung ersetzen möchte, die ebenso alles, was ein Mensch von der Welt oder von Gott wissen kann, fundiert. Mit dieser Neufundierung glaubt Scheler die bisher beschrittenen Irrwege in der Deutung des Menschen und seiner Welt zu umgehen. Die tradierte Vernunftordnung wird dagegen als bloße Rationalisierung gedeutet, mit sozusagen beschränkter Reichweite.

Vor allem in der Einleitung über die normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris* wimmelt es bei Scheler nur so von Ordnungsmetaphern. Dabei bezeichnet er die inneren Bewegungen eines Menschen sonderbarerweise als «Spiel».[13] Ob diese und die Objekte der da-

[13] *Ebd*., 347. Die Provenienz ist dem Begriff des Spiels bei Scheler freilich gleich anzusehen. Bezog Friedrich Schiller in *Über Anmut und Würde* den Begriff vom „Spiel" noch auf die sinnlichen und leiblichen Variationen (F. Schiller, *Erzählungen, Theoretische Schriften*, *Sämtliche Werke*, Band V, Darmstadt [9]1993, 445, 415), so transformiert er diesen in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* auf die Variationen der Einbildungskraft (*ebd*., 594; vgl. dagegen *ebd*., 639) und schließlich als eigenen Vermittlungstrieb zwischen „Stofftrieb" und „Formtrieb": «Die Schönheit […] ist das gemeinschaftliche Objekt beider Triebe» (*ebd*., 615; vgl. hierzu auch *ebd*., 657f., 663f.).

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

mit verbundenen Vorstellungen eine Struktur oder Ordnung aufweisen, hängt nicht von einer inneren Differenzierung ab, sondern diese kommt ausschließlich von außen, und damit dependiert eine «*objektiv rechte Ordnung*»[14] die innere Struktur eines Menschen, sofern es im Handeln und Streben überhaupt so etwas wie «Rechtheit oder Falschheit und Verkehrtheit»[15] geben kann.

Die innere Struktur bezeichnet Scheler als «Ethos».[16] Das Ethos ist identisch mit der Weltanschauung, mit der Wertauffassungs- und Werterlebnisstruktur und in der religiösen Sphäre sogar mit dem «gelebten Glauben». Für Scheler ist die Objektivität von Wertstrukturen geradezu die Voraussetzung dafür, dass das Ethos variabel und relativ sein kann. Dabei verkenne der Relativismus die Werte als bloß symbolisch. Symbole aber stehen für etwas, wir orientieren uns nicht an ihnen.

Das Ethos verändert sich je nachdem, welche Werte erkannt oder verkannt werden. Damit bildet das Ethos die Voraussetzung für die jeweils wieder variablen Ausprägungen von Ethik, Moral, sittlich-praktischer Moralität sowie der Sitten und Bräuche.[17] Seine Fundierung dagegen findet das Ethos in der «*Ordnung der Liebe und des Hasses*»,[18] womit Scheler die für ihn typische Vorziehens- und Nachsetzungsstruktur der Wertobjekte bezeichnet.

Bereits an diesem Punkt verschwimmt allerdings die Ordnungsvorstellung von Scheler: Im Bemühen, die Dynamik des Strebens wie ihre Veränderung an einem feststehenden Modell zu erläutern, betont er einmal die Fixierung, ein anderes Mal die Variabilität sowohl der Struktur als auch der Strebensbewegung selbst. Scheler wäre freilich der Ansicht gewesen, dass er dieses Problem mit seiner Lehre vom objektivem *ordo amoris* und den personalen *ordines amoris* bzw. *ordines amorum* oder *ordines corum* gerade gelöst hätte, die in ihrer Güte von der objektiven

---

14 M. Scheler *GW* X, 347.

15 *Ebd*.

16 Vgl. M. Scheler, *GW* II, 305-311. Vgl. auch G. Fröhlich, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011, 231f.

17 Vgl. M. Scheler *GW* II, 300-321. Vgl. hierfür auch Fröhlich, *Form und Wert ...*, 224-236.

18 M. Scheler *GW* X, 347.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

Wertordnung des richtigen Wertnehmens und Wertrealisierens jeweils abhängig sind.[19]

Die Unsicherheit der Schelerschen Bestimmung versteckt sich in seinem Text in Begriffen wie «unaufhörliche Bewegung», «Spiel» oder der Formulierung, dass das System des *ordo amoris* die Weltanschauung und die Taten eines Menschen «stets mitregiert».[20] Warum schreibt Scheler «*mit*regiert», wenn er doch der Ansicht ist, dass die innere Struktur in bestimmender Wechselwirkung zur Auffassungsmöglichkeit Gehalt und Streben gerade festlegen? Insgesamt kann damit auch nicht entschieden werden, in welcher Weise die objektive Ordnung in die subjektive Struktur hineinkommt, weder faktisch noch ihrer Beurteilung nach.[21] Zuweilen erscheint aufgrund der Möglichkeiten zur Werttäuschung und der Vorzugstäuschung das Wertnehmen bei Scheler generell kontingenten Verhältnissen zu unterliegen.

Schelers Annahme eines *Ordo amoris* ist sowohl für das, was ein Mensch aus seiner weltlichen Umgebung aufzunehmen in der Lage ist, als auch für seine ihm möglichen Strebensrichtungen absolut fundierend. Die Frage nach dem guten Handeln hängt dann allerdings nicht an der Ordnung des Herzens, sondern an einem Maßstab, der die Güte der faktischen Strebensrichtung erst bewertet; und das heißt einordnet in eine absolute Ordnungsstruktur. Mit der Gliederung dieser Struktur beschäftigt sich Scheler vor allem in seinem Formalismusbuch.[22] Die qualitativ unterschiedenen Stufen des Sinnlichen, Vitalen, Seelischen und Geistigen sind jeweils für sich fundierend. Erst die höhere Stufe und die Möglichkeit des Individuums, Werte auf dieser Stufe zu erkennen und zu realisieren, kann die Wertreihe der niederen Stufe relativieren, die in Teilaspekten dennoch immer ihr Eigenrecht bewahrt. Moralisch schlecht ist die Handlung zur Wertrealisierung dann, wenn der realisier-

---

[19] Vgl. auch den letzten Teil von Abschnitt 4.

[20] *Ebd*.

[21] Über die gleiche Schwierigkeit in Bezug auf Schelers Begriff des Milieus habe ich in G. Fröhlich, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 135-156, Überlegungen angestellt.

[22] Vgl. vor allem M. Scheler *GW* II, 122ff., 331ff. Vgl. hierfür auch G. Fröhlich, *Form und Wert* ..., 182-190, 236-242.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

te Wert in Konkurrenz zur möglichen Realisierung eines höher stufigen Werts steht, der in der Handlung vernachlässigt wurde.

Das kann sich aber nur auf Werte beziehen, welche von der Person als solche auch erkennbar sind. Die Erkennbarkeit von Werten hängt aber wiederum von der personal-individuellen Ordnung ab, die schließlich verschiedenen Relativierungen unterliegt.[23] Obwohl die Wertstruktur des Individuums einen objektiven Maßstab enthält, der dieses festlegt, und obwohl sich jede Wertstruktur, der individuelle *ordo amoris* irgendwie an der absolut festgelegten Wertordnung des allgemeinen *ordo amoris* anlehnt, geht damit eine Subjektivierung der Wertstruktur und der Strebensorientierung einher. Scheler würde freilich eher von einer Personalisierung sprechen.[24]

Neben die deskriptiv relevante Ordnung korrekter oder faktisch-individueller Strukturen tritt das Problem des Normativen. Die klassisch-antike Tugendlehre kannte kein Sollen, weil die voluntaristische Differenzierung gerade keine obere und untere Strebensorientierung unterschied. Damit fing erst Augustinus an, dem Kant weitgehend gefolgt ist, auch wenn Gott – für die antike Philosophie wie für Augustinus die oberste Referenzgröße und gleichzeitig Garant für die Ordnung in der Welt – dabei in die Form der Vernunft eingeht; in der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft zaubert Kant den Begriff Gottes nachträglich aus diesem Hut wieder heraus.

Scheler will allerdings die traditionelle Normierung – nach Platon geschieht diese durch die Freilegung von Wissenstatbeständen über die Seelenstruktur, bei Aristoteles tritt daneben noch die Habitualisierung durch die Selbsterziehung – nicht wiederbeleben. Normierungstatbe-

---

[23] Vgl. hierfür G. Fröhlich, *Form und Wert* ..., 224-236.

[24] Innerhalb der verschiedenen Wissensbereiche, die Scheler unterscheidet (Bildungswissen, Herrschaftswissen, Erlösungswissen; vgl. *GW* VIII 205ff, *GW* IX, 77ff., 114ff.) und deren Spannungsverhältnis für ihn im «Weltalter des Ausgleichs» (vgl. *GW* IX, 145ff.) austariert werden soll (vgl. auch G. Fröhlich, *Der Bürger und seine Bildung. Scheler und die politische Kultur*, in: R. Becker, C. Bermes, H. Leonardy (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Würzburg 2007, 122-126), stellt sich grundsätzlich die Frage, wie der *ordo amoris* in den höheren Wissensregionen funktioniert und wie geistige Akte nach ihm geordnet werden können, zumal nach der späten Lehre von der «Ohnmacht des Geistes» (vgl. *GW* IX, 45ff.), dessen Verhältnis zur Triebstruktur völlig unterbestimmt ist. Diesen Hinweis verdanke ich Wolfhart Henckmann.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

stände scheinen ihm weitgehend eine Frage der Festlegung durch Willenssetzung zu sein. Der Wille bestimmt sich bei ihm aber wieder durch den *ordo amoris*.

Scheler verkennt allerding nicht, dass durch diese Lösung das gleiche Problem der Normierung auf der höheren Ebene der Bestimmung des subjektiven *ordo amoris* durch den objektiven wieder auftaucht. Statt eine Lösung anzuzielen, behauptet er einfach, der objektive *ordo amoris* gebe den Maßstab möglicher Normierung für den subjektiven vor. In einer Norm tritt sozusagen das Wollen des Menschen zwischen objektive, subjektive und faktische Orientierung. Inhaltlich allerdings macht er dabei keine Unterschiede.[25]

Damit bleibt fraglich, welche Verbindlichkeit eine Norm nach Scheler überhaupt beanspruchen kann. Kant sah es gerade als Problem an, einen Orientierungsmaßstab zu entwickeln, der sich nicht nach den materialen Verhältnissen richtet. Eine solche Orientierung lastete er gerade der antiken Ethik als Fehler an. Wenn sich die Normen allerdings nach einer vorgegebenen Ordnung richten, müssen wir diese als rein faktisch ansehen.

Eine solche Deutung würde zum Verdikt führen, dass Scheler das Problem des Normativen insgesamt verkennt. Denn dessen Sinn liegt darin, Handlungsalternativen aufzuzeigen, welche sich an einem Maßstab orientieren, der eine Form der Vernunft aufweist. Zwar nimmt Scheler einen solchen Maßstab mit seiner Ordnung des Herzens an, auch wenn er diese von der üblichen Rationalisierungsfunktion der Vernunft abtrennt, aber diese hat in erster Linie einen deskriptiven Wert, und legt den Maßstab fest, ohne dass die Person eine Alternative hätte, weil ihr Wahrnehmen und Streben ohnehin von ihrem Milieu abhängt[26]

[25] Es kann nicht geleugnet werden, dass sich Scheler mit den angedeuteten Grundproblemen lebenslang auseinandergesetzt hat. Die Ansicht, der Mensch sei geradezu durch seine „Unfertigkeit" definiert, ist nicht erst Gegenstand seiner späten Anthropologie. Neben die Bildungs- und Erziehungsaspekte treten immer wieder auch die Auseinandersetzungen um „Berufung", „Schicksal", „Willkür", „Wille", „Reue und Wiedergeburt", „Milieu" und „Werterfahrung", „Spannung" und „Ausgleich". Die Dynamik innerer und äußerer (v.a. sozialer) Veränderungen hat er deutlich gesehen (für den Hinweis danke ich Guido Cusinato. Vgl. insbesondere 4). Ob das Verhältnis von Milieubestand und Veränderung auf der Basis seiner durchweg zentralen Lehre vom *ordo amoris* allerdings geklärt werden kann, erscheint mir fraglich.

[26] Vgl. G. Fröhlich, *Die Welt der Person* ...

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

– dabei geht es noch nicht einmal um das Problem der Freiheit.

Für all diese Probleme eine Lösung anzubieten, ist hier nicht der Ort. Innerhalb jeder Ordnungsvorstellung – das sollte deutlich geworden sein – stellt sich die Frage, wie eine festgefügte Struktur zu generieren ist, welche der Dynamik der Lebensorientierung gerecht werden kann. Dennoch können wir auf die spezifische Orientierungsfunktion der Vorstellung von einer umfassenden Ordnung nicht verzichten, weil diese überhaupt erst einen Maßstab zur Verfügung stellt, die eine Fundierung von Ordnung erlaubt. Und dabei spielt es nicht einmal eine übergeordnete Rolle, ob diese rational oder emotional codiert ist. Scheler ist immerhin das Verdienst zuzurechnen, uns die Vielfalt und Eigenart der Emotionen zum Teil wenigstens aufgeschlossen zu haben. Die Differenzierung in immer kleinteiligere Funktionsbereiche des menschlichen Innenlebens ist eine Erfindung der Antike, die Scheler deutlich weiter ausbaut.

4) „Selbsttranszendenz" bei Cusinato

Zuletzt hat sich Guido Cusinato umfassend mit diesen Problemen auseinandergesetzt. In seiner Untersuchung von 2012 entwickelt er ein dynamisches Konzept der Selbstwerdung im Anschluss an Scheler, das den aufgezeigten Dichotomien zu entgehen sucht, indem es Schelers Verständnis des formalen Apriori, der Funktionalisierung und der Objektivität der Werte und der Wertklassen näher beleuchtet.

Völlig zu Recht betont Cusinato, dass Scheler seinen Begriff vom Apriorischen nicht wie Kant mit dem Formalen identifiziert.[27] Indem wir das Was eines Dinges erkennen, werden uns immer auch formale Seiten bewusst, die wir auf die Erkenntnis anderer Dinge übertragen. So werden die Inhalte der Logik und ihrer Sätze formal für die Arithmetik vorausgesetzt, und die arithmetischen Summationsregeln gelten formal für «Birnen und Zwetschgen».[28] Cusinato deutet diese Einsicht im Sinne eines Funktionalisierungszusammenhangs: Die Einsicht in einen Wert vermittelt uns nicht bloß eine Vorzugsregel gegenüber einem anderen Wert, sondern enthält gleichzeitig formale Einsicht in die Struktur von Wertgegebenheiten. Es ist also nicht der Einzelwert, der uns für

[27] Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 142-144.

[28] Vgl. *GW* II, 72f.; G. Fröhlich, *Form und Wert* ..., 175.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

zukünftiges Werterfassen festlegt, sondern immer auch sein Eingebundensein in die formale Wertrangordnung. «Die Kategorien des Apriori erfüllen eine *selektive* und keine *synthetische* Funktion».[29] Die individuelle Wertrangordnung erhält damit eine relative, subjektive und historische Dimension.[30] Sie ist relativ auf die Erfahrungen des Individuums, seinen Traditionszusammenhang, seine individuelle Prägung und unterliegt generell einer Entwicklung.[31]

Für diese Deutung ist der Begriff der «Funktionalisierung» entscheidend.[32] Das Auffassen eines bestimmten Sachverhalts oder Werts beschränkt sich nicht nur auf den damit gegebenen Inhalt – sonst würden Wissenstatbestände nebeneinanderliegen wie die Griechen im Trojanischen Pferd[33] oder sich bloß aufeinandertürmen –,[34] sondern immer auch auf die Struktur, in die der Gegenstand eingebettet ist oder die er aufweist. Diese formalen Aspekte des schematischen Auffassens funktionalisieren sich für das weitere Wahrnehmen, ohne dass dabei der Gegenstand selbst oder seine inhaltliche Vorstellung wieder gegeben sein müsste. Diese Prozesse entwickelt Scheler vor allem für die Form des «Wesenswissens».[35] Nun spricht Scheler im Formalismusbuch zwar mehrfach von «Fühlfunktionen»,[36] ein spezifischer Funktionalismus ist damit allerdings nicht verbunden und kommt nur in Ansätzen in Bezug auf die Entwicklungsfrage zum Tragen.[37] Es ist offensichtlich, dass Sche-

[29] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 144.

[30] Cusinato betont diesen Sachverhalt vor allem für die Funktion des Vorbildes (vgl. *ebd*., 143). Ein Vorbild gibt dem Sich-Entwickelnden keine einzelnen Regeln oder identifizierbare Werte, sondern seine ganze Wertstruktur als Anpassungsmaßstab, unter dem auch ganz eigene Werte entdeckt werden können, von denen das Vorbild nichts wusste.

[31] Was Cusinato als „ethnozentrische Wende" (*ebd*., 145) bezeichnet, ist im Grundsatz freilich für die Sprache schon von Humboldt und Herder gezeigt worden.

[32] Vgl. *ebd*., 146.

[33] Wie Platon schon im *Theaitetos* (184d) monierte (vgl. G. Fröhlich, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015, 134f.).

[34] Vgl. G. Fröhlich, *Platon und die Grundfragen* ..., 173.

[35] Vgl. hierfür *GW* VIII, 206, 232 und 360.

[36] Vgl. *GW* II, vor allem 118, ebenso *ebd*., 115, 122, 124, 252, 264-269, 334, 337.

[37] Vgl. *GW* II, 213-215, 272-275, 387f.; vgl. auch Schelers Kritik der Orientierung an der Güterwelt, *ebd*., 32f.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

ler dieses Konzept erst später für die Wissenssoziologie entworfen hat.

Dennoch ist richtig, dass die absolute Wertrangordnung bei Scheler kein festgefügtes Netz meint, in dem jeder Wert seine Stelle hat wie die Zahlen im Zahlenstrahl. Die Wertordnung und Rangfolge bezieht sich allein auf die Wertklassen bzw. die Wertmodalitäten,[38] meint also den absoluten Aufbau vom Sinnlichen, Vitalen, Seelischen, Geistigen bis zum Heiligen. Die Werte selbst erscheinen bei ihm auch nicht als Einzelgegenstände, sondern nach der bekannten Formulierung «auf dem Rücken»[39] von Vorzugs- und Nachsetzungsakten. Eine gute Handlung besteht für Scheler darin, den jeweils höchst-möglichen Wert gemäß seiner absoluten Rangordnung zu realisieren; das ist zwar abhängig davon, dass der Wert für die handelnde Person erkennbar ist, nicht aber unmittelbar davon, dass die Realisierung auch unmittelbar gewollt wird.[40]

Cusinato hebt hervor, dass die Vorzugsordnung das Warum des Vorziehens nicht begründen kann. Damit würde die Ordnung selbst unbegründet bleiben. Die Kriterien des tatsächlichen Höherseins von Werten sieht er in «Weltoffenheit» und «Selbsttranszendenz» sowie im Prinzip der «Solidarität»:[41] Zu unterscheiden sind demnach relative Werte, welche die Triebstruktur und die biophysische Existenz des Lebewesens betreffen, und die absoluten Werte, die nicht mehr auf die „Situation" des Individuums bezogen sind, sondern mit ihrem Erscheinen die subjektive Unabhängigkeit und Absolutheit ihres Eigenwerts hervorheben. Die Welt weitet sich durch das Auffassen solcher Werte gewissermaßen; und je höher der Wert, desto umfassender der Ausblick, der damit verbunden ist. Für die Funktionalisierung der formalen Seite verbunden mit der Erfahrung des Sich-Öffnens der Welt kommt Cusinato zu dem Schluss: «Die Weltoffenheit ist für Scheler der Ort, in dem sich die Person bilden kann».[42]

---

[38] Das angegebene Zitat bei G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 147 «absolute Rangordnung von Wertklassen oder Wertmodalitäten» (*GW* II, 122) ist der Sache nach korrekt, konnte allerdings nicht verifiziert werden.

[39] M. Scheler, *GW* II, 48.

[40] Vgl. G. Fröhlich, *Form und Wert* ..., 164, 186, 261; vgl. auch G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 154, 157.

[41] Vgl. *ebd*., 147-151.

[42] *Ebd*. 149; vgl. auch *ebd*. 157-159, 179f.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

Der zweite Aspekt der Werthöhe liegt in der «Unteilbarkeit», gleichwohl aber in der «Mitteilbarkeit» innerhalb von solidarischen Persongemeinschaften. Eine der Unterscheidungsmerkmale der Wertklassen voneinander liegt in der Lokalisierung: Während Schmerz und Lust Körperstellen zugeordnet werden können, beziehen sich Nahrung oder Schlechtigkeit auf die leibliche Organisation; mit zunehmender Höhe lässt sich die Raumstelle des Werts nicht mehr angeben; die Werte des Heiligen umfassen die ganze Welt.[43] Cusinato betont, dass mit der Bezogenheit der höheren und höchsten Werte auf die anderen («Gegenseitigkeit») eine Mitverantwortlichkeit einhergeht, welche die ethische Relevanz massiv ausdehnt:

> Der Grad der Mit-teilbarkeit als das zweite Kriterium der Wertrangordnung bestimmt die Höhe eines Wertes aufgrund der Fähigkeit desselben, die Teilhabe an der solidarischen Bewegung der Persongemeinschaft zu fördern. Daraus folgt unumgänglich die Notwendigkeit, den statischen Begriff der Wertobjektivität zu revidieren.[44]

Von hier aus stellt sich bei Scheler wieder die Frage nach dem *ordo amoris* und dem Verhältnis der objektiven Wertordnung zur individuellen Vorzugsstruktur des Liebens und Hassens. Es ist gar nicht zu bestreiten, dass Scheler mit seinen Lehren von der Vorbildfunktion, seinem Bildungsbegriff und von der Herausbildung der Herzens- und Liebensordnung[45] den Versuch unternimmt, eine dynamische Bewegung in sein das Individuum bestimmendes Ordnungsgefüge des *ordo amoris* hineinzubringen. Es geht auch nicht darum, dieses Gefüge epistemologisch zu durchschauen.[46] Allein die Vorstellung von einer bestimmenden Ordnung verbleibt immer statisch. Der *ordo amoris* ist demnach eben das «Ergebnis eines Prozesses»,[47] eine «solche Struktur»[48] oder

[43] Vgl. auch G. Fröhlich, *Form und Wert* ..., 176f., 227-230, 236-242.

[44] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 151; zur Wertobjektivität vgl. auch *ebd*. 154f.; zur „Dynamik“ *ebd*. 155-157, 179.

[45] Vgl. für die drei Momente G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 176-181.

[46] Vgl. *ebd*. 180.

[47] *Ebd*. 178.

[48] *Ebd*. 180.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

das «Ergebnis einer anthropologischen Übung».[49] Das Problem liegt also darin, dass es sich dabei immer schon um ein feststehend Gewordenes handelt, das den weiteren «Prozess der Selbsttranszendenz»[50] derart bestimmt, dass eine Bewegung, ein Prozess, eine Dynamik darin nicht mehr ausgemacht werden kann.[51]

Literatur

Aristoteles, *Metaphysik*, neu bearbeitete Übersetzung v. Hermann Bonitz, Einl. u. Komm. hg. v. Horst Seidl, gr.-dt., erster Halbband I(A)-VI(E), Hamburg ^{3}1989, zweiter Halbband VII (Z)-XIV (N), Hamburg ^{3}1991 (*Metaphysik*).

Guido Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

Günter Fröhlich, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 135-156.

Günter Fröhlich, *Der Bürger und seine Bildung. Scheler und die politische Kultur*, in: R. Becker, C. Bermes, H. Leonardy (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Würzburg 2007, 110-126.

Günter Fröhlich, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011.

Günter Fröhlich, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015a.

Günter Fröhlich, *Reizlos-dynamische Gestalt. Die Funktion der Pragmatismuskritik und die Wissensideale Max Schelers*, in: M. Gabel, M. Müller (Hg.), *Erkennen - Handeln - Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus*, Nordhausen 2015, 165-190.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*

[49] *Ebd.*

[50] *Ebd.* 181.

[51] Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch Cusinatos These: «Das statische Schicksal ereilt nur diejenigen Personen, die nicht den Akt der Selbsttranszendierung erlebt haben. Hier wird die ‚individuelle Bestimmung' als Funktionalisierung des *ordo amoris* verstanden» (*ebd.*, 179). Es stellt sich allerdings dabei drängend die Frage, wie ein Mensch Person sein kann, wenn sein Personzentrum nicht irgendwelche geistigen Akte vollzieht, die nach Cusinato wesentlich immer schon durch Transzendierung und Weltöffnung geprägt sind.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

(1913/16), in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hg. v. Maria Scheler, Bern, München [5]1966.

Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, hg. v. Maria Scheler, Bern, München [2]1960, 191-382.

Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 7-71.

Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 73-182.

Max Scheler, *Ordo Amoris* (1914-16), in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. v. Maria Scheler, Bern, München [2]1957, 345-376.

Friedrich Schiller, *Erzählungen, Theoretische Schriften* (*Sämtliche Werke*, Band V), Darmstadt [9]1993.

Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg [3]1955.

Abstract

The notion that there are ordering structures in the world was first developed in ancient Greek thought. This notion of ordering structures can be found in the epics of Homer and Hesiod, in the Greek lyricists, and in the Attic dramas, and it is transformed and reformulated through the philosophical reflections starting with Heraclitus and ending with Aristotle. As a consequence, the region for which an ordering is possible becomes ever broader. Initially, this region was the world and its origination, but then it grew to include human beings and their thoughts, feelings and actions. Not only were orderings considered to be already present in the world, but the human being was placed in the position to emulate and bring them about. Yet, the very possibility of dynamic representations of ordering is called into question by the possible reconstruction of ordering and by the possible inner transformation that can take place through action and the reshaping of the world. If a system is established by the representation of an ordering, would not any transformation disturb the ordering? It is in particular this old question that is raised anew when Max Scheler introduces his concept of ordering, an *ordo amoris*: how can education, edification, action, responsibility, etc., be possible, if perception or value-ception, intentional acts that the individual executes and that establish the foundational order, have a rigid foundational order? This problem directly concerns the concept of norms and their relation to the representation of

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

ordering. A further problem arises thereby in Scheler when the relation between the objective measures of a binding *ordo amoris*, which determines the value goodness of every possible striving, and the subjective framework of the individual order of preference is called into question.[52]

[52] Zachary Davis danke ich sehr für die Übersetzung meiner Zusammenfassung.

© 2015 Günter Fröhlich
doi: /10.13136/thau.v3i0.47

Mikhail Khorkov[1]

ZU MAX SCHELERS KONZEPTION DES EMOTIONALEN APRIORI

Es gilt schon seit langem als eine breit anerkannte Stelle in einer beträchtlichen Anzahl von Scheler-Studien, ohne weitere Analyse einfach festzustellen, dass die Lehre vom emotionalen Apriori ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal und zugleich die wichtigste Grundlage von Max Schelers Theorie der materialen Wertethik sei.[2] Als allgemeine These ist es sicherlich richtig. Schon in seinen Schriften aus den Jahren 1912-13 («*Über Selbsttäuschungen*», «*Über Ressentiment und moralisches Werturteil*», «*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*»[3]) hat Max Scheler versucht, die menschlichen Gefühlszustände und Phänomene wie Liebe, Hass und Ressentiment «durch die phänomenologische Sichtweise»

[1] Assoc. Prof. Dr., Senior Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow; e-mail: mkhorkov@mail.ru

[2] Exemplarisch ist diese Position z.B. bei Johannes Hessen dargestellt: J. Hessen, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen 1948, 55: «Die Idee des „emotionalen Apriori" scheint uns fortan zum bleibenden Bestand der Ethik [Schelers, *M.Kh.*] zu gehören. Sie bedeutet eine Absage an den Subjektivismus und Relativismus einerseits und an den Formalismus und Rationalismus andererseits». Siehe auch J. H. Nota, *Max Scheler: De man en zijn werk*, Baarn 1979, 53. Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, 77-78, 103, 108. Wolfhart Henckmann ist sogar der Meinung, dass «das [...] Apriorismusproblem […] wegen der ontologischen Fundierung des Apriorismus […] der Ersten Philosophie zugeordnet werden» muss: W. Henckmann, *Max Scheler*, 62. Vgl. F. Dunlop, *Scheler*, London 1991, 20: «Scheler called values "the emotional *a priori*". They are emotional because they are intuited or apprehended in feeling. They are *a priori* not because they are *produced* by feeling or any other faculty, in Kantian fashion, but because they are fundamental and irreducible data».

[3] M. Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», 1 (1912), 87-163; M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», 1 (1912), 268-368; M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

anzuschauen und «auf apriorische Wesensgesetze» zurückzuführen.[4] In seinem «Formalismusbuch», das «mit Recht als Schelers Hauptwerk gilt»,[5] begründet er seine materiale Wertethik an Hand der Theorie des emotionalen Apriori.

Trotz ihrer theoretisch-systematischen sowie historischen Bedeutung ist es heute jedoch kaum möglich zu sagen, dass diese Theorie in der gegenwärtigen philosophierelevanten Emotionenforschung der Problematik gemäß allgemein anerkannt ist, oder mindestens in ihren Prämissen und Folgen berücksichtigt wird. So spricht z.B. Aaron Ben-Ze'ev über die Logik, Ordnung, Relationalität und «persönliche Perspektive» des emotionalen «Hintergrund-Systems», nicht aber über ihr Apriori. In dieser seltsamen Art und Weise bezieht er sich bei seinen Überlegungen in dem Buch «*Die Logik der Gefühle*» sehr oft auf David Hume und Spinoza, allerdings kein einziges Mal auf Max Scheler – auch wenn er Begriffe (Mitleid und Mitgefühl) verwendet, die ohne Philosophie Max Schelers recht schwer zu verstehen sind![6] Aber trotz dieser Unterlassung der Bedeutung der Philosophie Max Schelers im Interesse einer «emotionalen Intelligenz»-Theorie, kritisiert er den transzendentalen Synthetismus und Apriorismus Immanuel Kants und sagt, dass Emotionen ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten[7] und damit auch – nehmen wir an – ihr eigenes Apriori haben müssen.[8] Der Name Max Schelers, der genau mit Hilfe von diesen Argumenten im «Formalismusbuch» Kant kritisierte, wird dabei immer wieder nicht einmal erwähnt.

Es ist jedoch wohl möglich, dass der Grund dieses Schweigens viel-

[4] W. Henckmann, *Max Scheler,* 24.

[5] *Ebd.,* 26.

[6] A. Ben-Ze'ev, *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*, übersetzt aus dem Englischen von F. Griese, Frankfurt am Main 2009, 29-33.

[7] A. Ben-Ze'ev, *Die Logik der Gefühle*..., 125: «Die zentrale Behauptung dieses Buches ist, dass die Emotionen nicht chaotisch sind und dass es Gesetzmäßigkeiten gibt, die es rechtfertigen, von einer „Logik der Emotionen" zu sprechen».

[8] A. Ben-Ze'ev, *Die Logik der Gefühle*..., 130-131: «Da die Prinzipien der transzendentalen Logik synthetisch und a priori sind, bestimmen sie nach Kant den Charakter der Erscheinungswelt, auf die wir treffen. Für Kant gibt es nur eine Art von transzendentaler Logik und folglich keine alternativen Erscheinungswelten. Wenn ich annehme, dass das emotionale Denken andere synthetische Prinzipien hat als das intellektuelle Denken, muss ich auch annehmen, dass die emotionale Realität sich von der intellektuellen Realität unterscheidet. Das ist, glaube ich, tatsächlich der Fall».

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

leicht in der Natur des Prinzips des emotionalen Apriori selbst liegt, zunächst einmal, wie es von Max Scheler verstanden und definiert wird.[9] In seinem Buch «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*» geht Max Scheler in seinen Überlegungen nämlich davon aus, dass es nicht einfach ist, das Apriorische begrifflich eindeutig zu definieren, soweit jeder Begriff vom Apriorischen keinen Schlüssel zur mittelbaren symbolischen Beschreibung des Gehalts der von ihm definierten und bezeichneten Wesenheiten gibt.[10] Mit anderen Worten: Dieser Begriff bezeichnet keine symbolisch vermittelte Realität, sondern definiert konkrete materiale Sachlichkeit eines unmittelbar wahrgenommenen Gehalts: «Apriorische Gehalte können also nur [...] *aufgewiesen* werden».[11] Damit meint Max Scheler offensichtlich, dass das Apriorische nur in der phänomenologischen Erfahrung unmittelbar gegeben bzw. «aufgewiesen» und nicht indirekt durch logisches Denken definiert sein kann.

Dem «Formalismusbuch» lässt sich auch entnehmen, dass Scheler im *Allgemeinen* unter dem Apriorischen «alle jene idealen Bedeutungseinheiten» versteht, «die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen».[12] Dabei lehnt er den Kantischen Begriff des Apriorischen konsequent ab, weil dieser Begriff wegen seines rationalen Formalismus ihm zu eng und irreführend scheint.[13] Als Folge betrachtet Max Scheler den Apriorismus von I. Kant als philosophische Lehre, die nicht in der Lage ist, eine gültige Theorie der Werte und ma-

---

[9] B. Dhar, *The Central Themes of Material Ethics: Values, Experience, and Person*, Münster 2011, 67: «Scheler rejects Kantian attempt to make "*a priori" understandable* or even to "explain" it».

[10] M. Scheler, *GW* II, 68-70.

[11] *Ebd*., 69.

[12] *Ebd*., 67.

[13] *Ebd*., 73: «Die Identifizierung des „Apriorischen" mit dem „Formalen" ist ein *Grundirrtum* der kantischen Lehre. Er liegt auch dem ethischen „Formalismus" mit zugrunde, ja dem „formalen Idealismus" – wie Kant selbst seine Lehre nennt – überhaupt».

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

teriale Wertethik zu begründen.[14]

In dem positiven Teil seiner Theorie des Apriorischen geht Scheler im Allgemeinen jedoch davon aus, dass das Apriorische vor allem durch die Ursprünglichkeit charakterisiert ist. Da aber dem Denken, dem Fühlen und dem Wollen nicht derselbe Akt zugrundeliegt, können sie phänomenal nicht gleichursprünglich sein. Andererseits, scheint hier die formale Fehlanpassung zwischen den verschiedenen phänomenalen Gehalten zueinander nur äußerlich ein logischer Widerspruch zu sein, wie es Max Scheler ausdrücklich betont:

> Nun mag es z.B. sein, daß derselbe letzte phänomenale Gehalt z.B. sowohl dem Satze des Widerspruches Erfüllung gibt wie dem Satze, daß es unmöglich ist, „dasselbe zu wollen und nicht zu wollen", oder dasselbe zu begehren und zu verabscheuen. Darum ist dieser letztere Satz durchaus keine bloße „Anwendung des Satzes des Widerspruches" auf die Begriffe Begehren, Verabscheuen. Er ist ein davon ganz unabhängiger Grundsatz, der mit jenem nur eine (zum Teil) *identische* phänomenologische Basis hat. So aber sind auch die *Wertaxiome* ganz unabhängig von den logischen Axiomen und stellen mitnichten bloße „Anwendungen" jener auf Werte dar. Der reinen Logik steht eine *reine Wertlehre* zur *Seite*.[15]

Um jedoch einen gültigen apriorischen Grund der Wertlehre herauszufinden, musste Max Scheler zunächst in dem Apriorischen ein Fundament der Werte identifizieren, das zu Recht als natürlich gegebenes Apriori verstanden werden durfte, auf dem er dann seine Werttheorie aufbauen konnte. Scheler findet einen solchen Grund in den Gefühlen, weil sie den Charakter der apriorisch selbstgegebenen Wesenheiten haben. Dabei meint er, dass die Gültigkeit seiner philosophischen Position nicht durch das empirisch erfahrbare Fühlen, sondern durch die in den Gefühlen wesenhaft erfassten Werte bestätigen. Um es sicherzustellen,

[14] *Ebd*., 82: «Aber noch in eine andere, nicht minder tiefe Irrung gerät die Gleichsetzung des „Apriorischen" mit dem „Gedachten", des „Apriorismus" mit dem „Rationalismus", wie Kant ihn – besonders zum Schaden der Ethik – vertritt». Vgl. Wei Zhang, *Wertapriori und Wertsein in der materialen Wertethik Max Schelers*, «META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», *II/1* (*2010*), 178-194.

[15] M. Scheler, *GW* II, 82-83.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

muss das Wertsubstrat der Gefühle als eine Art apriorische Gegebenheit verstanden werden.

Darüber hinaus ist die Phänomenologie des emotionalen Lebens im Rahmen der Philosophie Max Schelers in gewisser Hinsicht als selbstständige und selbstbegründete Wertphänomenologie zu verstehen: «*Wertphänomenologie* und *Phänomenologie des emotionalen Lebens* ist als ein völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen».[16] Dann aber macht Max Scheler in seiner Argumentation den nächsten wichtigen Schritt: Er postuliert die Priorität des emotionalen Apriori im *ganzen* Bereich des Apriorischen:

> In letzter Linie ist […] der Apriorismus des Liebens und Hassens sogar das letzte Fundament *alles* anderen Apriorismus, und damit das gemeinsame Fundament sowohl des apriorischen Seinserkennens, als des apriorischen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem „Primat", sei es der „theoretischen", sei es der „praktischen Vernunft", finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre *letzte* phänomenologische Verknüpfung und Einheit.[17]

Um diese These von der Priorität des emotionalen Apriori völlig überzeugend zu machen, identifiziert Max Scheler das emotional Apriorische – dem Husserlischen Konzept des materialen Apriori nachfolgend[18] – weitgehend mit dem Materialen, das in den Wesenheiten unmittelbar gegeben ist.[19] Diese Identifikation kann u.A. als einen entscheidenden Schritt für das Verständnis der fundamentalen Bedeutung des emotio-

[16] *Ebd*., 83.

[17] *Ebd*., *GW* II, 83, Anm. 2. Vgl. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach den Vorlesungen über „Praktische Philosophie" (1952)*, hrsg. von F. Mayer-Hillenbrand, 2. Aufl., Hamburg 1978, 42-73; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. von Chr. Bermes, Hamburg 2014, 776, Anm. 131.

[18] Vgl. in diesem Band den Beitrag von E. Caminada.

[19] W. Henckmann, *Max Scheler*, 77: «Da Scheler allen Wesenserkenntnissen Apriorität zuspricht, ist Apriorität auch nicht, wie bei Kant, an die bloße Form möglicher Erkenntnis gebunden, sondern erstreckt sich auf ein unendliches Feld materialer (Wesens-)Gehalte». Vgl. Dhar, *The Central Themes of Material Ethics*, 78: «though both Kant and Scheler agree on providing ethics an *a priori* foundation, but they differ on the conception of the *a priori*: Kant has recourse to *formal* a priori, while Scheler pleads for *material* a priori».

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

nalen Apriori für die Begründung der Werttheorie angesehen werden: Die Gefühle können nämlich nur als materiale Aktwesenheiten realisiert werden, während sie von einem formalen Standpunkt aus für einen Gefühlsträger nur zufällige Akzidenzien, d.h. für die innere Konstitution des fühlenden Subjekts nicht wesentlich notwendige Realitäten sind.

So können wir kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dass hier offensichtlich der Grund dafür liegt, warum Max Scheler in der Kantischen Gleichsetzung des Apriorischen mit dem Rationalen und Formalen nicht nur logischen Irrtum, sondern auch Mangel sieht, der einen großen *Schaden* an den Gründen der Ethik sowie auch an ihren prinzipiellen Einzelentwicklungen darstellt. Aus der Sicht von Max Scheler besteht der offensichtlichste Nachweis dieser Art von Schäden an ethischen Prinzipien darin, dass Kant – soweit er alles Fühlen als Nicht-Rationales versteht und als Folge in ihm nichts Apriorisches sieht – Liebe und Hass aus der Sphäre der Ethik vollständig ausschließt.[20] Scheler ist dagegen der Ansicht, dass die Kantische Versagung der Anerkennung des Apriorischen in der Sinnlichkeit genauso unbegründet ist wie die Zuschreibung von der Apriorität beim rein formalen Wollen, das nach Kant mit den apriorischen Prinzipien des rationalen Denkens identisch ist.[21]

Mit einem solchen Ausgangspunkt seiner Argumentation entwickelt Max Scheler die Apriorismus-Idee weiter. Bei einer konsequenten methodischen Durchführung seiner Hauptthese von dem emotionalen Apriori führt ihn die weitere phänomenologische Analyse der Materialität der Gefühlserfahrung direkt zum Problem der *Struktur* des Apriorischen. Obwohl Scheler nichts darüber bemerkt, scheint es methodisch nicht von vornherein selbstverständlich, über eine Struktur des Apriori, genauer gesagt, über eine wesensnotwendige innere Strukturierbarkeit des Apriorischen zu sprechen, die ausschließlich in der Erfahrung gegeben ist und infolgedessen nicht durch andere Mittel mit einer objektivierten Vollgarantie nachgewiesen werden kann. Mit anderen Worten bedeutet diese Struktur nicht, dass sie in dem erlebten Gefühl objektiviert werden kann, trotz der erfahrbaren Tatsache, dass sie phänomenal schon im Grund dieses Gefühls liegt und in jedem dieser apriorischen

[20] M. Scheler, *GW* II, 83.

[21] *Ebd.*

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

Struktur entsprechenden Gefühlsakt sich vollständig realisiert.[22]

In der Tat, auf den ersten Blick scheint es hier, dass das Apriorische, einerseits, keine innere Struktur in sich selbst braucht, die einer von ihr bedingten äußeren Struktur zugrundeliegen sollte, weil es keine kausale oder genetische Notwendigkeit in sich selbst kennt. Andererseits müssen die Wesenheiten, in denen dieses Apriorische sich unmittelbar zeigt, schon eine Struktur haben, soweit es kein real und konkret existierendes Sein ohne ihm zugekommene Struktur möglich ist. Diese Struktur, die sich schließlich als Struktur der Welt erweist, ist infolgedessen apriorisch notwendig in dem Sinne, dass sie in gar keiner Weise als etwas Zufälliges angesehen werden darf und «nur sinnvoll ist, wenn die Welt uns nicht ein unlesbares Gesicht zukehrt, das aus unzusammenhängenden Einzelimpressionen besteht, sondern wenn diese Impressionen apriorisch strukturiert sind», wie es Robert Spaemann in Bezug auf Scheler mit Recht bemerkt.[23] Für Max Scheler ist dabei grundlegend wichtig, dass dieses Prinzip nicht nur für die apriorisch gegebenen Wesenheiten, sondern auch für die Zusammenhänge zwischen ihnen gilt:

> Wie die Wesenheiten, so sind auch die Zusammenhänge zwischen ihnen „*gegeben*“, und nicht durch den „Verstand“ hervorgebracht oder „erzeugt“. Sie werden *erschaut*, und nicht „gemacht“. Sie sind ursprüngliche *Sach*zusammenhänge, nicht Gesetze der Gegenstände nur darum, weil die Gesetze der Akte sind, die sie erfassen. „Apriorisch“ sind sie, weil sie in den Wesenheiten – und nicht in den Dingen und Gütern – gründen, nicht aber, weil sie durch den „Verstand“ oder die „Vernunft“ „erzeugt“ sind.[24]

Hier wird jedoch ersichtlich, dass die These über die Selbstverständlichkeit der in der Erfahrung gegebenen Gegenwart einer natürlichen und wesentlich notwendigen Grundstruktur des Apriorischen das Problem der konkreteren sachlichen Realität des emotionalen Apriori nicht

---

[22] E. Simonotti, *Max Scheler: Universalismo e verità individuale*, Brescia 2011, 14: «Rivisitando in modo straordinariamente fecondo la fenomenologia husserliana da un punto di vista etico, Scheler pone alla base dell'esperienza morale la conoscenza dei valori, ovvero la visione di essenze ordinate secondo una peculiare struttura gerarchica».

[23] R. Spaemann, *Daseinsrelativität der Werte*, in: Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, *Person und Wert: Schelers „Formalismus“ - Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg i.Br./München 2000, 30.

[24] M. Scheler, *GW* II, 86.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

ganz zu lösen hilft, sondern, im Gegenteil, dieses Problem evident macht und es in dem entdeckt, was in der Erfahrung phänomenologisch geklärt werden muss. Somit wird dieses Problem recht philosophisch begründet. Dadurch aber stellt sich auch das Folgende heraus: Wenn Max Scheler meint, dass das Apriori als Struktur der erfahrbaren Sachen gegeben ist, bedeutet diese Aussage in gar keiner Weise, dass das Apriorische die Sachlichkeit der Welt im allgemeinen und im besonderen voll und ganz erklären muss. *A priori* heißt also nicht die Art, wie wir die Welt wahrnehmen und erfahren, sondern es bestätigt mit absoluter Sicherheit, dass diese Welterfahrung als einheitliches Ganzes in ihrer Sachlichkeit überhaupt sinnvoll ist:

> A priori ist dann die sachliche *gegenständliche Struktur* in den großen Erfahrungsgebieten selbst, der erst bestimmte Akte und Funktionsverhältnisse zwischen ihnen „entsprechen" – ohne doch irgendwie durch die Akte erst in sie „hineingetragen" oder durch sie zu ihr „hinzugetan" zu sein.[25]

«Weit entfernt daher», *fährt* Max Scheler in *seinem Text fort*, «daß uns der apriorische Wesensgehalt die *Gegenstände* und ihr *Sein* verschließen würde […], eröffnet sich vielmehr in ihm der absolute Seins- und Wertgehalt der Welt».[26] Es ist offensichtlich, dass Max Scheler damit klar und unmissverständlich deutlich macht, dass jede andere Interpretation des Apriorischen eine Wiederbelebung des von ihm scharf kritisierten Transzendentalismus im Kantischen Sinne des Wortes bedeuten würde.[27]

Das Hauptmerkmal dieser Phase einer problemphänomenologischen Entfaltung der Strukturuntersuchung des emotionalen Apriori ist die Frage, ob die positiven und negativen Werte gleiche apriorische Strukturen haben sollen, oder diese Option für die gefühlten Werte von vornherein ausgeschlossen ist, wie es auch unsere empirische Erfahrung der mit den entsprechenden Werten korrelierten Güter zeigt? Formal gesehen, gibt es kein logischer Grund, die einheitliche apriorische Struktur eines Wertes im Bezug auf seine positiveren oder negativeren Äu-

[25] *Ebd*., 85.

[26] *Ebd*., 91-92.

[27] *Ebd*., 92.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

ßerungen auszudifferenzieren und damit zu multiplizieren, soweit es hier trotz Verschiedenheit quantitativer Formen im Grunde genommen immer um dieselbe qualitative Wertform geht, die bei allen möglichen Äußerungen die gleiche formale Struktur aufweisen lässt. Das Hassen kann z.B. in diesem rein formalen Sinne als eine vollständige Transformation der negativen Seite der Liebe interpretiert werden, die sich genetisch durch die Umwandlung von Anerkennung in Ablehnung zu einer gewaltigen Realität wird, wenn ihre formale Struktur beim Wechsel vor der positiven zur negativen Ausrichtung mit der gleichen Intensität beibehalten bleibt. Grundverschieden macht die Werte nicht ihre Formalität, sondern ihre den intentionalen Akten des Liebens uns Hassens zugrundeliegende Materialität, wie es Max Scheler ausdrücklich betont.

Bei der weiteren Fortsetzung dieser wesensphänomenologischen Untersuchung wird es deutlicher, dass zu dieser materialen Apriorität auch die Wertrangordnung und die Struktur des Vorziehens und Nachsetzens gehören.[28] Das heißt, dass nur die Materialität der Werte sie in ihrer apriorischen Struktur *qualitativ* verschieden macht. Jeder Versuch dagegen, ein formales Kriterium zwischen den positiven und negativen Werten auszuarbeiten, macht die Werte daseinsgebunden: Sie werden nämlich nur im Bezug auf die konkreten, zeitlich bedingten Güter definierbar, d.h. von der Interpretation *ad hoc* der Konsumpotentialität dieser Güter völlig abhängig. Mit dieser Tendenz konfrontiert, macht Scheler alles, was seiner Meinung nach erforderlich ist, um die apriorische Materialität der Werte zu rechtfertigen. Offensichtlich muss hier auch das Verzeichnis der «durch Franz Brentano aufgedeckten» und von Max Scheler im «Formalismusbuch» aufgelisteten «Axiome des Verhältnisses des Seins zu positiven und negativen Werten» grundevidente Materialität des Apriorischen beweisen.[29]

Trotz aller thematischen Grundverschiedenheit zwischen dem Formalen und dem Materialen wäre es jedoch im Bezug auf die emotionale Wertaxiomatik falsch zu behaupten, dass es hier um zwei ganz verschiedene apriorische Strukturen geht. Genau die Differenz zwischen dem Formalen und dem Materialen schließt die Duplizierung jeder apriori-

[28] *Ebd*., 105-107.

[29] *Ebd*., 100.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

schen Struktur völlig aus, die in ihrer Materialität sowie in ihrer Formalität die gleiche und einheitliche Struktur ist. Andernfalls müssten wir eine absurde Behauptung aufstellen, nämlich, dass die gleichidentischen Wesenheiten beim gleichen Akt des gleichen Akt-Vollziehers sich multiplizieren und intentional plural werden sollten. Die apriorische Struktur ist darüber hinaus keine dualistische Struktur; schon der Begriff des Apriorischen schließt eine solche dualistische Perspektive völlig aus. Eine ausdifferenzierte Struktur der Wertrangordnung bedeutet in diesem Fall kein Multiplizieren oder sogar Zersplitterung der Wesenheiten, sondern sie beweist eine gemeinsame und gleichzeitige Gültigkeit der im Begriff des Apriorischen gemeinten formalen Nicht-Identität des material Wesensidentischen und der Identität des Formalen im materialen Nicht-Identischen, wie sie sich sachlich in jeder Erfahrung des Apriorischen aufweisen.[30]

Daher können wir schließen, dass das emotionale Apriori nicht nur den Sinn und die Wertbedeutung jedes einzelnen Gefühls verdeutlicht, sondern vor allem den fundamentalen ontologischen, gnoseologischen und axiologischen Charakter der Sphäre der Gefühle als Ganzes besagt. Entscheidend ist es jedoch, dass dieses Ganze der Gefühlssphäre nie vollständig auf die einzelnen Äußerungen von Emotionen reduziert werden kann. In Übereinstimmung mit den bekannten Worten von Aristoteles[31] können wir sagen, dass sie immer größer als die Summe seiner Einzelteile ist. Es ist ganz unmöglich, dieses «Immer größer» durch eine induktive Methode vollkommen zu erläutern, die sich ausschließlich auf die empirischen Daten bezieht. Verbleibend als Ganzes außerhalb der Erklärungspotentialität der induktiven Logik, kann es nur apriorisch erklärt, verstanden und gerechtfertigt werden. Unter anderem ermöglicht uns diese für die Philosophie Max Schelers entscheidende Denkfigur zu verstehen, warum die Apriorität der Gefühlssphäre für Scheler nicht nur der springende Punkt, sondern in gewissem Sinne

[30] Wie Christian Krijnen in seinem Aufsatz zum «Formalismus» zu Recht ausführt, wäre es nicht korrekt zu behaupten, dass das Formale in der Philosophie von Max Scheler überhaupt keine Rolle spielt: Chr. Krijnen, *Der «Formalismus» in der materialen Wertethik Max Schelers*, in: Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, *Person und Wert* ..., 120-138.

[31] Aristoteles, *Metaphysica*, VII (Z) 17, 1041 b 11-18; VIII (H) 6, 1045 a 8-10, ed. W. Jaeger, 1st ed., Oxford 1957, 164-165; 174.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

auch das Alles in seinem Denken ist. Daher ist der Bereich der Gefühle als Ganzes im Grunde genommen auch der fundamentale Teil des Geistesbereichs:

> Es ist nämlich unser *ganzes* geistiges Leben – nicht bloß das gegenständliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis –, das „*reine*" – von der Tatsache der menschlichen Organisation ihrem Wesen und Gehalt nach *unabhängige* – Akte und Aktgesetze hat. Auch das *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das Wollen hat einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt, den es nicht vom „Denken" erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat. Es gibt einen apriorischen „ordre du coeur" oder „logique du coeur", wie Blaise Pascal treffend sagt.[32]

Vielleicht genau darin liegt die bekannte Anziehungskraft der Schelerschen Philosophie der Gefühle: Es ist letztendlich immer der Geist, der jedes Apriori gültig und jedes Aposteriori real und lebendig macht – der Geist, und sonst nichts.[33]

Ein ganz besonderes Problem stellt dabei die Frage nach der Korrelation zwischen dem geistigen und personalen Sein. Obschon das personale Sein seiner Natur nach immer geistig wirkt, ist der Geist als solcher immer etwas mehr als Person, und er erweist sich nicht nur als Person in dem Sinne, dass er nicht nur personale und personalisierbare Gehalte der menschlichen Existenz umfasst und sie vergeistigt. Damit macht der Geist auch diese Gehalte dem personalen Sein zugänglich, d.h. macht auch sie nicht von dem ethischen Urteil frei. Die italienische Übersetzung «*tutta* la nostra vita personale» für «unser *ganzes* geistiges Leben» scheint mir in dieser Hinsicht nicht besonders treffend zu sein.[34]

---

[32] M. Scheler, *GW* II, 82.

[33] Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler* ..., 77-78: «Scheler beschränkt die Apriorität, analog zu Kant, nicht nur auf die Erkenntnisakte, sondern spricht sie grundsätzlich allen Aktarten des Geistes zu. Deshalb kann es überall dort materiale Aprioritäten geben, wo sich Geist in irgendeiner seiner Aktarten artikuliert. Dies schließt ein, dass sich Apriorität nicht bloß eindimensional manifestiert, sondern dass es im Reich der Wesenheiten ein Stufensystem von Aprioritäten gibt».

[34] M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Guccinelli, presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013, 145.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

Die Gleichsetzung des Geistigen mit dem Personalen würde dann auch eine Beschränkung des Apriorischen bedeuten. Eine solche Interpretationsperspektive beurteilt Max Scheler in seinem «Formalismusbuch» kritisch als falsche Interpretation: «Diese völlig unbegründete Verengung und Beschränkung des „Apriori" hat aber gleichfalls in seiner Gleichsetzung mit dem „*Formalen*" eine seiner Wurzeln».[35] Mit anderen Worten ausgedrückt kann man sagen, dass das emotionale Apriori eine grundlegende philosophische Denkfigur sei, die Geist und Gefühle zu einem kohärenten Ganzen diesseits der material apriorischen und in ihren Grundlagen nicht kontingenten Gefühlssphäre verbinden lässt.[36] Schon dies allein bedeutet, dass ohne die Lehre von dem emotionalen Apriori die Philosophie Max Schelers in den uns bekannten Formen einfach nicht entwickelt werden könnte.

Die Unverzichtbarkeit dieser Lehre kann vielleicht am besten in Max Schelers Konzept der Weltoffenheit gesehen werden. Aus der prinzipiellen Offenheit des geistigen Charakters der fundamentalen Strukturen des emotionalen Apriori ergibt sich nämlich, dass der Mensch seinem Wesen nach eine *Form* der Weltoffenheit ist. Das heißt, er ist eine Form des Seienden, die als konkret existierendes Sein *weltoffen* ist. Die *Materialität* dieser Form ist jedoch durch emotionales Apriori sich *konstituiert*. Das bedeutet nichts anderes, als dass es ohne das Konzept des emotionalen Apriori unmöglich wäre, die Materialität der Weltoffenheit in ihren konkreten Existenzformen zu verstehen und sie phänomenologisch zu interpretieren. Die Gültigkeit dieser Behauptung wird besonders dadurch bestätigt, dass die formale Weltoffenheit überhaupt keine Offenheit ist, und in gar keiner Weise ist sie *Welt*offenheit, d.h die Offenheit zur Welt und für die Welt. Mit anderen Worten: Es gibt keine «rein formale Weltoffenheit», die in den konkreten Existenzfor-

[35] M. Scheler, *GW* II, 83.

[36] A. Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001, 62: «Der Apriorismus des Liebens und Hassens ist nach Scheler das „letzte Fundament alles anderen Apriorismus, und damit das gemeinsame Fundament sowohl des apriorischen Seinserkenntnis, als des apriorischen Wollens von Inhalten" (*GW* II, 83)»; W. Mader, *Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1980, 53: «Eine teilnehmende und teilhabende Beziehung ist die grundlegendste Beziehung, die der Mensch zur Welt hat. Er fasst dies in einer Art Gesetz als Primat des Liebesaktes vor der Erkenntnis und dem Wollen. Dieses primäre Verhalten zur Welt versteht Scheler als emotionales und *wertnehmendes* Verhalten».

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

men real existieren könnte. Dies bedeutet, dass es keine formale Weltoffenheit gibt, die *in concreto* sowie *in abstracto* von der Materialität der Weltoffenheit trennbar sein kann. So kann man weiterhin mit gutem Grund sagen, dass der Mensch seine Welt ohne das Prinzip des emotionalen Apriori nicht wahrnehmen und infolgedessen nicht in der Lage sein könnte, in dieser Welt zu leben, das heißt, seine wesensnotwendige Weltoffenheit tatsächlich zu realisieren.

Offenbar haben wir damit allen Grund, um Schluss zu machen, dass hier sicherlich die philosophische *causa finalis*, die Endursache, dafür liegt, warum Max Scheler seine Theorie des emotionalen Apriori im «Formalismusbuch» so konsequent eingeführt, überzeugend bewiesen und folgenreich entwickelt hat. Es ist also kein Wunder, dass man auch mehr als hundert Jahre nach der Veröffentlichung dieses wichtigen Buches immer deutlicher zu erkennen beginnt, dass ein philosophisches Interesse an Max Schelers Theorie des emotionalen Apriori nicht nur rein historischer Natur sei, sondern auch als erfrischende Quelle für die aktuelle philosophische Agenda gelten könnte.

Literatur

A. Ben-Ze'ev, *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*, übersetzt aus dem Englischen von F. Griese, Frankfurt am Main 2009.

Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, 1st ed., Oxford 1957.

F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach den Vorlesungen über „Praktische Philosophie"* (1952), hrsg. von F. Mayer-Hillenbrand, 2. Aufl., Hamburg 1978.

B. Dhar, *The Central Themes of Material Ethics: Values, Experience, and Person*, Münster 2011.

F. Dunlop, *Scheler*, London 1991.

W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998.

J. Hessen, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen 1948.

Chr. Krijnen, *Der «Formalismus» in der materialen Wertethik Max Schelers*, in: Chr. Bermes, W. Henkmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Person und Wert: Schelers „Formalismus" - Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg i.Br./München 2000, 120-138.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

W. Mader, *Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1980.

J.H. Nota, *Max Scheler: De man en zijn werk*, Baarn 1979.

A. Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001.

M. Scheler, *Über Selbsttäuschungen*, in: «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1912), 87-163.

M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur*, in: «Zeitschrift für Pathopsychologie» 1 (1912), 268-368.

M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. II, 7. durchges. und verb. Aufl., hrsg. von M. Frings, Bonn 2000 (= M. Scheler, *GW* II).

M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Guccinelli, presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. von Chr. Bermes, Hamburg 2014.

E. Simonotti, *Max Scheler: Universalismo e verità individuale*, Brescia 2011.

R. Spaemann, *Daseinsrelativität der Werte*, in: Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Person und Wert ...*, 29-46.

Wei Zhang, *Wertapriori und Wertsein in der materialen Wertethik Max Schelers*, in: «META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy» *II/1* (*2010*), 178-194.

Abstract

The paper aims to explore the meaning and significance of the concept of emotional *a priori* in the phenomenological philosophy of Max Scheler. It is well known that according to Max Scheler, there is a hierarchical structure of values, organized in ac-

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

cordance with an emotional *a priori*. Scheler attempts in his famous book «*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*» and in several of his other works to disclose this structure phenomenologically as an order of love and hate. The emotional *a priori* is not only the essential foundation of this structure, but also the main principle according to which various human acts constitute the unity of the acting person. Thus, it connects emotional and rational acts of the human person (from the perspective of phenomenology of acts) and the human essence as a being open to the world (from the perspective of the phenomenology of the essence) into one and the same existential unity of human life.

© 2015 Mikhail Khorkov
doi: /10.13136/thau.v3i0.48

Samantha Novello

MAX SCHELER'S *ORDO AMORIS* IN ALBERT CAMUS'S PHILOSOPHICAL WORK

Generally, Albert Camus's name is not mentioned in historical overviews of the French phenomenological movement.[1] The Nobel prize-winning novelist has been defined as an «Algerian Zarathustra»[2] for his Mediterranean Nietzscheanism tinged with Neo-platonism, or a «personal thinker» concerned with the practical questions of life experience, and has been associated with Husserl and Heidegger's existentialist-phenomenological tradition for his criticism of rationalism and his refusal to transcend what is "given".[3] Nonetheless, there is a persistent difficulty in tracing the theoretical import of Camus's thought, which depends less on the author's alleged philosophical incompetence, than on the critics' neglect of what I argue to be a crucial source in the genesis and development of his ethical and political reflection: Max Scheler's emotional phenomenology.

Camus cites Max Scheler among his most relevant readings between 1930 and 1936, even though he offers no further reference as to what he had actually read at the time.[4] He probably became familiar with the phenomenologist's work while he was preparing his exams in Morals and Sociology at the University of Algiers. Scheler was the first German phenomenologist to be acknowledged in France: invited to the Pontigny Decades in 1924, this original thinker, who admired Bergson and whose phenomenological approach, indebted to Husserl and Pascal,

---

1 H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, The Hague/Boston/London 1982; C. Dupont, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters,* Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2014.

2 M. Onfray, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris 2012, 16; A. Münster, *Albert Camus: la révolte contre la révolution*, Paris 2014.

3 A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam 2002, 26, 47.

4 *Questionnaire de C. A. Viggiani (1958),* in A. Camus, *Œuvres complètes*, *IV*, Paris 2008, 643. References to Camus's texts are taken from A. Camus, *Œuvres complètes*, vol. I, II, Paris 2006 (abbreviated in text as *Œuvres complètes* I, II); vol. III, IV, Paris 2008 (abbreviated in text as *Œuvres complètes* III, IV).

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

merged Nietzsche and Saint Augustin, had intrigued the French, especially the personalist and christian intellectual milieu since the 1920s.[5] In the early 1930s, they were mainly acquainted with his phenomenology of love: *Wesen und Formen der Sympathie*, published under the title *Nature et formes de la sympathie* in 1928, *L'Homme du ressentiment*, the French translation of Scheler's phenomenological study of resentment published by Gallimard in 1933,[6] and *Amour et connaissance*, which appeared three years later in a collection of essays, translated by P. Klossowski under the title *Le sens de la souffrance*,[7] all deal with the question of the *ordo amoris* and its aberrations.[8]

It is not surprising then to find two annotated copies of *Nature et formes de la sympathie* and *L'Homme du ressentiment* in the catalogue of Camus's private library. While the writer's notebooks attested that he had read the work on *ressentiment*, as well as Georges Gurvitch's *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930),[9] a large section of which was assigned to Scheler's emotional phenomenology, between 1939 and 1943;[10] Camus made no explicit mention concerning the study on sympathy. I argue that the genealogical investigation into the editions of these two texts[11] provides relevant evidence for reassessing the role of Scheler's emotional phenomenology as a crucial, although still largely unexplored source in the genesis of the French writ-

---

5 O. Agard, *Max Scheler entre la France et l'Allemagne*, «Revue germanique internationale» [En ligne], URL: http://rgi.revues.org/1119.

6 M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris 1933, transl. by P. J. de Menasce of *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919.

7 M. Scheler, *Le Sens de la Souffrance; suivi de deux autres essais*, Paris 1936. The volume contained: *Le sens de la souffrance* [*Der Sinn des Leides*], *Repentir et renaissance* [*Reue und Wiedergeburt*], *Amour et connaissance* [*Liebe und Erkenntnis*].

8 See M. Frings, *The "Ordo Amoris" in Max Scheler*, in F.J. Smith, E. Eng (edd.), *Facets of Eros: Phenomenological Essays*, The Hague 1972, 41.

9 *Œuvres complètes* II, 872.

10 *Œuvres complètes* II, 981, 986.

11 M. Lefebvre's translation of M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 2003 [1928] (abbreviated in text as NFS), and on *L'Homme du ressentiment*, Paris 1958 [1933] (abbreviated in text as *HR*).

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

er's philosophical essays,[12] *Le Mythe de Sisyphe* (1942) and *L'Homme révolté* (1951). In particular, while it is generally accepted that Camus wrote his essay on revolt, first published in 1945 under the title *Remarque sur la révolte,* as a critical response to Scheler's analysis of resentment, I suggest that he does so from the standpoint of the German's phenomenology of love. In Camus's first philosophical work on the Absurd, Scheler's book on sympathy, and especially his notion of *ordo amoris*, provides the theoretical framework within which the French writer rethinks Nietzsche's ethical and political project of overcoming nihilism.

Camus uses the term "nihilism" to denote an attitude of criticism, denigration, spitefulness[13] that invalidates the conflictual *inter pares* relationship between self and other by disparaging the opponent and reducing him to a non-human or sub-human object of domination. From the 1930s on, Camus identifies nihilism with «romanticism», namely an attitude of *ressentiment*.

A passionate reader of Nietzsche throughout his entire life[14] and a regular reader of the *Nouvelle Revue Française*, he probably became aware of Scheler's phenomenological and sociological study of resentment through Bernard Groethuysen's 1935 review of *L'Homme du ressentiment*.[15] Echoes of the opposition between the «romantic man» and the artist, that Groethuysen identifies in Scheler's work respectively with the man of *ressentiment* and the phenomenologist, resound in Camus's 1936 dissertation on *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*.

Groethuysen associates «romanticism» with the contemporary scientific and rationalist thinking that devaluates the world, thus justifying its endless exploitation, and with the utilitarian attitude of the modern

---

[12] See I. S. Fiut, *Albert Camus: Phenomenology and Postmodern Thought*, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana. Phenomenology and Existentialism in the XXth Century*, vol. 104, Dordrecht/Heidelberg/London/NewYork 2009, 341-54; and S. Novello, *De l'absurde à l'amour. La "révolution" éthique de Camus entre Nietzsche et Scheler*, in È. Morisi (éd.), *Camus et l'éthique*, Paris 2014, 117-30.

[13] *Œuvres complètes* IV, 583.

[14] S. Novello, *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the politics of contempt*, New York 2010.

[15] B. Groethuysen, *"L'homme du ressentiment" par Max Scheler*, «Nouvelle Revue Française», 257 (1935), 308-10.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

bourgeois individual, that is to say with a type of man who is affected by *ressentiment*. Scheler defines resentment as a «désordre du sentiment personnel»,[16] a psychological self-poisoning that is determined by the «rumination» of an affective reaction which is directed against the other (hatred, desire of revenge, jealousy, envy, malice[17]), and that, being denied outward expression and action, penetrates deeply into man's heart provoking a perversion of his capacity of perceiving values and formulating value judgments. The artist, instead, *loves* the world: he is identified with the phenomenologist, who de-realizes and frees the world from the delusions of resentment and goes back to the "things themselves".[18]

In his 1936 dissertation, Camus investigates the novelty of Christianity from a phenomenological perspective, interpreting the Christian "revolution" of Western civilization as a radical change at the «*sentimental* level»,[19] that is to say a displacement of the *sensibility* of the Greek type of man to be replaced by the Christian type.[20] What is interesting to observe in the young student's appropriation of the phenomenological approach is the resolute identification of the Greek sensibility, emblematically expressed by Plotinus' philosophy, with the phenomenologist's sentimental attitude of love of the world. Plotinus is defined as the *artist*-philosopher who transfers in the intelligible «cette extrême *émotion* qui saisit l'artiste devant la beauté du monde».[21]

Camus subscribes to Nietzsche's interpretation of Christianity when he opposes the «romantic» Reason of the Gnostics, whose devaluation of existence he roots in a sentiment of hatred of the world, to Plotinus' mystical Intelligence. Camus, who reads Plotinus through the Bergsonian and phenomenological spectacles of Émile Bréhier, describes the Neoplatonic Reason as a sort of «intuitive art»: far from identifying a

16 *HR*, 22.

17 *HR*, 14.

18 B. Groethuysen, *"L'homme du ressentiment"* …, 309.

19 *Œuvres complètes* I, 999.

20 *Œuvres complètes* I, 1076. For a more detailed analysis of the echoes of Scheler's emotional phenomenology in Camus's juvenile work, see S. Novello, *Albert Camus as Political Thinker,* 58-68; and Id., *De l'absurde à l'amour…,* 125-6.

21 *Œuvres complètes* I, 1042.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

kind of *poiesis* or demiurgical action upon the world to submit it to its domination, this type of thinking «se réfléchit sur le cristal du monde, comme l'art du statuaire se devine dans une glaise même ébauchée».[22]

Now, the French author establishes a connection between the artist's intuitive thinking and the sentiment of love, which exceeds the master-slave relationship that Nietzsche detected in the Platonic-Christian notion of the Will, and discloses a different sensibility towards existence, that considers the world as «le *cristal* où se joue la divinité».[23] Camus traces this loving attitude at the core of his decision to become an artist: in 1935, he founds his work of art on the «bizarre sentiment» that brings together the son and his mother, and which is said to constitute his entire *sensibility*.[24] In a juvenile fragment, probably contemporary to his dissertation, Camus identifies the mother with the Plotinian image of crystal that exceeds the categories of rational thinking,[25] thus suggesting a correlation between the emotional attitude of the son towards his silent and almost deaf mother and the phenomenologist's loving attitude towards the world that exceeds *ressentiment*.

As critics have pointed out, in the beginning of Camus's work was not the Word.[26] For both the French writer and Scheler,[27] in the beginning was emotion. In 1958 Camus writes that his work «n'est rien d'autre que ce long cheminement pour retrouver par les détours de l'art les deux ou trois images simples et grandes sur lesquelles *le cœur, une première fois, s'est ouvert*».[28] I suggest that Scheler's notion of *ordo amoris*, developed in his phenomenological works on sympathy and resentment, constitutes the missing theoretical link that allows us to re-

[22] *Œuvres complètes* I, 1047.

[23] *Œuvres complètes* I, 1055, italics mine.

[24] *Œuvres complètes* II, 795.

[25] «Mère, tu es pure comme un cristal. Tu n'as rien, ni beauté, ni richesse, ni complication de l'esprit. Ton cœur, ton corps, ton esprit tout se confond car tu n'es qu'indifférence […]» (*Œuvres complètes* I, 95).

[26] È. Morisi, *Albert Camus, le souci des autres*, Paris 2013, 120 ff.; P. Grouix, *L'Absence de la philosophie dans «Le Premier Homme»*, in A.M. Amiot, J.F. Mattéi (édd), *Albert Camus et la philosophie*, Paris 1997, 68, 72, 78.

[27] G. Cusinato, *Etica e cura del desiderio*, «Thaumazein», 2 (2014), 49.

[28] *Œuvres complètes* I, 38, italics mine.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

interpret Camus's philosophical thought, and especially the transition from the irrationalist perspective of the juvenile writings to the ethics of solidarity of his later works, shedding a new light on the philosophical import of the notions of "absurd" and "revolt".

The methodological remarks of his first philosophical essay, *Le Mythe de Sisyphe*, published by Gallimard in 1942, reflect Scheler's phenomenological work. Sympathy, rather than the rationalist «dialectique savante et classique», is the appropriate tool to tackle what Camus considered to be the fundamental question of philosophy, namely the problem of suicide.[29] He replaces the sociological durkheimian approach to suicide with Scheler's phenomenological perspective, investigating the relationship between the act of taking one's life and the personal «value-ception»[30] concerning the valuelessness of existence.[31] The French author traces the roots of suicide beyond reason, in «the heart» of man.[32] Thus, the aim of the philosopher is not to explain this type of action, but to understand it, merging evidence and lyricism, clarity and emotion.[33]

The pages of *Le Mythe* echo Scheler's argument in *Nature et formes de la sympathie*: the phenomenologist draws attention to sympathy as providing a non-conceptual, pre-logic[34] form of knowledge, that is to say independent from representation[35] and conveying the matter (i.e., values and qualities) of someone else's feelings. Sympathy is associated with «affective intentionality», namely, with the capacity of sentiment to *refer* to something, i.e. a psychic state or a relation to value.

Moreover, Scheler distinguishes «pure» sympathy from empirical sympathy,[36] defining the former as an *a priori* act that is intentionally

[29] *Œuvres complètes* I, 221-2.

[30] M. Frings, *The Ordo Amoris in Max Scheler*, in F.J. Smith, E. Eng (edd.), *Facets of Eros: Phenomenological Essays*, The Hague 1972, 42.

[31] *Œuvres complètes* I, 223.

[32] *Œuvres complètes* I, 222.

[33] *Ibid*.

[34] *NFS*, 136.

[35] *NFS*, 135

[36] *NFS*, 142.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

oriented toward the essence and value of the *alter ego* and is capable of re-directing the individual subject's will, activity and psychic experience.[37] Identified with affective *participation*, sympathy indicates the disposition of an individual to overstep the limits of one's self and situate himself in the presence of another. Scheler defines the sympathetic attitude in terms of world-*openness* of a man's heart to indicate a change of affective orientation that reveals the *a priori* value of the other, as opposed to a solipsistic or egocentric disposition, in which the subject merely projects his/her own feelings onto another. Sympathy is, therefore, the source of understanding,[38] which dissolves the solipsistic delusion by allowing the sympathetic actor to put himself in the place of another's individuality while preserving the awareness of a plurality of existences.[39]

Scheler's analysis of sympathy is inseparable from that of *ordo amoris*. In its objective sense, this "*order* of love" denotes the personal hierarchy of *a priori* values, which the phenomenologist represents as a mould or capsule in which the subject is immersed during his or her entire existence. The "world" or the "self" are but an individual's peculiar environmental structure that contains only those items which are perceived through the "openings" of the personal value-structure.[40] Things are literally caught sight of as specific types-of-value and enter the subject's personal environment according to the attraction or repulsion they arouse in the individual. Directed by the preference of certain types-of-value over others, attraction and repulsion allow the phenomenologist to seize the personal *ordo amoris* of a human being, and «whoever has the *ordo amoris* of a man, has the man himself».[41]

According to Scheler, the *ordo amoris* determines the possible that

---

[37] *NFS*, 121-23: «[notre attitude sympathique varie] indépendamment de toute action extérieure. […] il suffit dans d'autres cas d'un événement insignifiant pour que, sans aucune excitation extérieure appréciable, *notre âme s'ouvre* pour les douleurs et les joies humaines et reste dans cet état pendant des semaines et de mois» (*ibid*., 124).

[38] *NFS*, 153.

[39] *NFS*, 158.

[40] M. Scheler, *Ordo amoris*, in D. R. Lachterman (ed.), *Selected Philosophical Essays*, Evanston 1973, 100.

[41] *Ibid*.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

can happen to a man in space (his moral environment) and time (his fate). In the *coincidence of man and world* the phenomenologist traces that unity of pervasive meaning which he calls a man's "fate", that is to say «the manifold possibilities within the "scope" of the experience of the emotional coherence of man and world *in* which any real happening first takes place».[42] Rooted in the subject's psycho-vital processes, fate is brought forth in the act of looking back over one's entire life-time or an important part of it. Now, a person can stand below his fate, immersed in it like a fish in an aquarium and incapable of recognizing it, or he can stand above it and, by recognizing it, resist it and eventually change it.[43]

In the opening pages of *Le Mythe e Sisyphe*, Camus draws our attention to the intentionality of emotional life by focusing on what sentiments *refer to* outside and beyond rational knowledge:

> les *sentiments* profonds signifient toujours plus qu'ils n'ont conscience de le dire. *La constance d'un mouvement ou d'une répulsion* dans une âme se retrouve dans ses habitudes de faire ou de penser […]. Les grands sentiments promènent avec eux leur univers, splendide ou misérable. Ils éclairent de leur passion un monde exclusif où ils retrouvent leur climat. […] Un univers, c'est-à-dire une métaphysique et une *attitude de l'esprit*.[44]

Camus roots the peculiar *ethos* of a man, namely his preferences and value judgments, in the emotional sphere. Sentiments determine the specific experiential structure ("universe") of an individual, whose habits, judgmental acts and conduct are directed by attraction and repulsion. The act of killing oneself is the confession that life is *not worth* living.[45] Camus traces the emotional root of suicide[46] in the «incalculable sentiment»[47] of the absurdity of existence, which coincides with the

[42] M. Frings, *The Ordo amoris*..., 43.

[43] M. Scheler, *Ordo amoris* ..., 106.

[44] *Œuvres complètes* I, 226, italics mine.

[45] *Œuvres complètes* I, 223.

[46] «Le ver se trouve au cœur de l'homme» (*Œuvres complètes* I, 222).

[47] *Œuvres complètes* I, 223.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

recognition that the mechanical gestures that compose a man's habits[48] and the reasons that make sense of his everyday life, that is to say his environmental structure and fate, are but revolting (*écœurant*) «idols» or fictions.

The author defines the sentiment of absurdity as the *divorce* between man and his life, between the actor and his décor.[49] It is disclosed by a state of weariness tinged with surprise (*étonnement*) that inaugurates a movement of awareness («mouvement de la conscience»)[50]:

> [l]e climat de l'absurdité est au commencement. La fin, c'est l'univers absurde et cette attitude de l'esprit qui éclaire le monde sous un jour qui lui est propre, pour en faire resplendir le visage privilégié et implacable qu'elle sait lui reconnaitre.[51]

I suggest that we interpret the sentiment of absurdity as a mode of affective intentionality that perceives a *disorder* or a short circuit between the hierarchy of values that constitutes a man's "world" – what Gabriel Mahéo identifies as the objective sense of the genitive *ordo amoris*,[52] which is also an order that culture and education contribute in moulding – and the personal affective movement that exceeds such a world. Read as a subjective genitive,[53] Scheler's notion draws our attention to love as a dynamic process that evades the categories and logical rules of reason, and is directed *beyond* the set of values and preferences that constitute a single man's environmental structure and fate.

The German phenomenologist defines love as a «tendency» or «act» of self-transcendence that places the lover beyond his/her own self and seeks to lead each thing in the direction of its peculiar «perfection of value».[54] Love refers to and makes values visible with an evidence that

---

48 *Œuvres complètes* I, 228.

49 *Œuvres complètes* I, 223.

50 *Ibid*.

51 *Œuvres complètes* I, 227.

52 G. Mahéo, *Le libre jeu de l'amour et de la raison*, in G. Mahéo, E. Housset (édd.), *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, Rennes 2015, 144.

53 *Ibid*.

54 M. Scheler, *Ordo amoris ...,* 109.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

is incommensurable with the evidence of reason[55] by opening the lover's «spiritual eyes»[56] in an attitude of participation.

Far from being conceived as a fixed form of contemplation of given values, love is an uplifting and constructive action in and over the world.[57] By insisting on the dynamic aspect of this trans-rational «movement» that creates new values in the sense that it brings about the elevation of the object of love towards higher values,[58] Scheler identifies the peculiar "order" of love in Pascal's *logique du cœur,*[59] which founds the sentimental "postulates" of a single man's conduct as well as of an entire civilization.

In his 1936 dissertation, Camus writes that Plotinus' attempt to cast the sentiment of love in the logical forms of a «mystic Reason», which exceeds and is irreducible to the philosophical Reason of the Platonic-Christian tradition, anticipates and somehow coincides with Pascal's «heart».[60] Plotinus represents the Greek type of man for whom beauty indicates both an *order and a sensibility*,[61] that is to say what Scheler calls the *ordo amoris*.

In his 1942 essay on suicide, Camus identifies the absurd with a sort of therapeutical process that shatters the "idols" and brings about an affective re-orientation, an "order of *love*" beyond the "romantic" constructions of Reason, producing a new form of knowledge – what he calls the "absurd thought". In *Le Mythe*, he significantly resorts to Husserl's notion of intentionality in order to circumscribe this notion, insisting on the similarity between the "absurd thought", that brackets off the «idols» of philosophical Reason (i.e., notions of culpability,

55 *NFS*, 290.

56 *NFS*, 303.

57 *Ibid*.

58 *NFS*, 297.

59 G. Gurvitch, «L'intuitionnisme émotionnel de Max Scheler», in Id., *Tendances actuelles de la philosophie allemande,* Paris 1949 [1930], 75, 81. By identifying revolt with love, Camus does not subscribe to Gurvitch's interpretation of Scheler's phenomenology as a form of emotional intuitionism, entailing a «purely passive apprehension of moral values» (*Ibid*., 70n).

60 *Œuvres complètes* I, 1041.

61 *Œuvres complètes* I, 1042.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

freedom,[62] power), going back to things themselves and restoring the world's innocence outside and against traditional metaphysics,[63] and the phenomenological attitude: «Penser, c'est réapprendre à voir, diriger sa conscience, faire de chaque image un lieu privilégié».[64]

The «absurd thought» entails the act of "taking an interest" in the phenomenological sense,[65] that replaces the demand for explanation typical of scientific thinking with that for understanding each aspect of existence,[66] and the romantic exhortation to realize the impossible with the invitation to exhaust (*épuiser*) the possible.[67] Beyond the initial de-realizing process of expulsion of all value judgments in favor of purely factual judgments, the sentiment of absurdity inaugurates a dynamic process of affective re-orientation and expansion of the axiological domain that results in the constitution of a new personal and objective "*order* of love", or what he defines as the "absurd universe". As Camus wrote in 1943, «[m]ême par-delà le bien et le mal, il y a des actes qui paraissent bons ou mauvais et surtout il y a des spectacles qui paraissent beaux ou laids» and living always entails a more or less elementary

[62] The notion of freedom (*liberum arbitrium*) implies the metaphysical fiction of the Will that, according to Nietzsche, is moulded on the vertical master-slave relationship of dominion, inscribing violence at the heart of all pedagogic and political, especially revolutionary action. Camus identifies the «*absurd* freedom» in the rejection of the power relationship that disparages the other (see S. Novello, *Albert Camus* …, 81-108).

[63] Camus seems to merge the phenomenological approach with the Nietzschean motive of the fidelity to the earth. He calls «good nihilism» the *tabula rasa* of all the moral, social and political constructions of the Western tradition brought about by the absurd (*Œuvres complètes* I, 320, 883), to distinguish it from the Platonic-Christian «romantic» interpretation, rooted in *ressentiment*, and from the «absolute nihilism» of contemporary political ideologies, that demolish the idols of Metaphysics, but preserve a resentful attitude towards existence (i.e. totalitarian ideologies).

[64] *Œuvres complètes* I, 248.

[65] M. Scheler, *Amour et connaissance*, in Id., *Le sens de la souffrance*, traduit par P. Klossowski, Paris 1936, 176-8 (English translation *Love and Knowledge*, in H. Bershady (ed.), *On Feeling, Knowing, and Valuing. Selected Writings*, Chicago-London 1992). Cfr. *Œuvres complètes* I, 248-9.

[66] *Œuvres complètes* I, 249.

[67] *Œuvres complètes* I, 217.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

form of value-judgment.[68]

In the rewrite of the Greek myth of Sisyphus that closes his essay on suicide, Camus turns the tragic hero into the emblem of a spiritual attitude of *reverence* and participation in the life of the world, that evokes Scheler's phenomenological attitude. Condemned to the infernal torment of endless labour, Sisyphus is the «absurd man» who transcends his fate and environmental structure and creates his own «personal destiny»,[69] by *exceeding* the productive model of action and the master-slave relationship of dominion. Sisyphus is powerless, yet by contemplating his tormented existence he becomes aware of his "fate", thus, placing himself above it, not by an act of will but by a gesture of love, that opens his spiritual eyes (*clairvoyance*) and heart to the innumerable facets of reality, bringing about what Scheler designates as a condition of «world-openness»:

> l'homme absurde, quand il contemple son tourment, *fait taire toutes les idoles*. Dans l'univers soudain rendu à son *silence*, les milles petites voix *émerveillées* de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages […]. S'il y a un *destin personnel*, il n'y a point de destinée supérieure.[70]

Beyond the verboseness of the fictions that are constructed by philosophical Reason, Camus places the silence of the heart, which exceeds the distinctions of intellectual logic and joins the in-different silence of the mother in his lyrical essays and novels, from *La Peste* to the unachieved autobiographical work *Le Premier Homme*. In this novel, the mother «isolée dans sa demi-sourdité, ses difficultés de langage, belle certainement mais à peu près inaccessible et d'autant plus qu'elle était plus souriante et que *[le cœur du fils] s'élançait plus vers elle*», embodies a life without *ressentiment*.[71]

In Camus's work, the interplay of the images of "silence", "mother" and "crystal" allows us to trace the common emotional root of the «absurd man» and the philosopher-artist in what the French author defines

[68] *Œuvres complètes* I, 321.

[69] *Œuvres complètes* I, 304.

[70] *Œuvres complètes* I, 303-4, italics mine.

[71] *Œuvres complètes* IV, 774-5, italics mine.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

as the Greek sensibility, which he identifies with the phenomenological attitude. Sisyphus represents the "yes-saying" or loving attitude towards existence as opposed to the "nay-saying" attitude of the Nietzschean men of *ressentiment*. By transcending his fate, the tragic hero is happy[72] – according to Scheler, happiness is rooted in the sentiment of love and world-openness.

Now, in the closing lines of *Le Mythe*, Camus associates Sisyphus' *absurd* "order of love" with the value-judgment «*tout est bien*».[73] *Omne ens est bonum*: in his phenomenological work on sympathy, Scheler detects in this formula the utmost expression of the Greek attitude of joyous participation to the existent,[74] as well as of the mother-child relationship,[75] which he considers to be different examples of what he calls the «affective fusion» or contagion (*Einsfühlung*), namely a condition of emotional oneness that erases the distinction between the other and one's self. Scheler distinguishes affective contagion from sympathy in the proper sense, which he also names as «affective participation» to emphasize the «postulate of the reality of the other».[76] According to the phenomenologist, this postulate was first introduced into Western civilisation by the Christian "revolution" in the understanding of love.

I believe that Camus's identification of the sympathetic attitude of the phenomenologist/absurd man with the Greek sensibility expressed in the judgment *Omne ens est bonum* cannot be ascribed to a mere misreading of Scheler's text, but manifests the author's critical position towards the analysis of love and its *disorders* that is formulated in *Nature et formes de la sympathie* and in *L'Homme du ressentiment*.

From his juvenile work to the 1951 philosophical essay *L'Homme révolté*, Camus aligned with Nietzsche, who saw in the Christian notion of love the sublimation of the judaic hatred. According to the author of *The Genealogy of Morals*, this sentiment – that Scheler considered to be a perversion of a man's *ordo amoris* – infused the categories of Christian morality, transposing the vertical master-slave structure of domina-

[72] *Œuvres complètes* I, 304.

[73] *Ibid*.

[74] *NFS*, 180.

[75] *NFS*, 203.

[76] *NFS*, 205.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

tion in the relationship between God and the creation. The world is submitted to the notion of "guilt", that strips it of all positive value (*omne ens est malum*) and justifies its ex-termination.

Following Nietzsche, Camus defines Christianity as a «philosophy of injustice»:[77] by drawing attention to the correspondence between the master-slave, the judge-culprit and the executioner-victim relationships, he traces in hatred and contempt of man and the world the sentimental postulate introduced by the hegemonic Christian "revolution" of morality that still founds contemporary power politics and especially the justification of capital punishment in the Western system of justice.[78]

While sharing Scheler's account of love, Camus resolutely rejects its «theistic premise» in *Nature et formes de la sympathie* as a form of «philosophical suicide», namely a position that is inconsistent with the phenomenological perspective,[79] producing a delusory interpretation of existence that bears the marks of *ressentiment*. According to the French author, not only the world-openness of the absurd attitude can reveal and elevate the value of the existent without having to resort to God,[80] but the Christian notion of love denotes an affective disorder or a loss of world-openness.

In *Le Mythe*, Camus roots the Christian notion of eternal or *total* love in the pathological selflessness of a mother or a lover, whose heart is dry (*sec*) and removed from the world, and who divert their attention from all personal life in an exclusive "romantic" form of affection that devaluates the existent.[81] This perversion of love is metaphorically represented by Don Juan's Stone Guest.[82] Contrary to Kierkegaard's Don Giovanni, Camus's seducer is an «absurd man» who rejects both the hedonistic imperative and the suicidal self-oblivion of the romantic lover as egoistic attitudes that negate the self-other relationship, reify-

[77] *Œuvres complètes* III, 332 n.

[78] *Œuvres complètes* III, 75.

[79] *Œuvres complètes* I, 238 ff.

[80] *Œuvres complètes* I, 304.

[81] *Œuvres complètes* I, 270.

[82] «Tous les pouvoirs de la Raison éternelle, de l'ordre, de la morale universelle, toute la grandeur étrangère d'un Dieu accessible à la colère, se résument en lui» (*Œuvres complètes* I, 271).

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

ing and devaluating existence. A phenomenological interest in exhausting the innumerable possibilities of relationships with other persons inspires Don Juan's generous and vital love,[83] which recalls Plato's *Eros*[84] and creatively reintroduces value in the nihilistic *tabula rasa* of the absurd,[85] culminating in «a morality of sympathy».[86]

In Camus's view, affective contagion does not describe the Greek attitude, but rather the Christian one that cuts the Western civilisation off from its emotional roots and turns man into a «citadel» or a «stone»[87] in an extreme act of defense against a personal God-Judge that uses evil as a form of punishment. In *L'Homme révolté*, the immunitarian paradigm[88] makes its first appearance in Epicurus and Lucretius' ascetic quest for the individual's «*deaf and blind* […] immortal death» to the world,[89] and culminates in two metaphysical rebels, Stirner and the Marquis De Sade, whom Scheler also mentions in his book on sympathy to illustrate the egocentric disorder of heart,[90] namely a solipsistic and auto-erotic attitude that is blind and impenetrable to the other's person and to his value. Camus draws attention to the correlation between power[91] and total «renunciation»,[92] that elevates the solitary individual[93] above his fellow men negating the world-openness and exceedingness

[83] «de l'amour, je ne connais que ce mélange de désir, de tendresse et d'intelligence qui me lie à tel être» (*Œuvres complètes* I, 270).

[84] *Œuvres complètes* I, 270.

[85] Don Juan's love recalls Scheler's notion of "sexual love", namely a dynamic principle of value-creation that transfigures and ennobles life, transcending the instinct of reproduction and conservation of the species. Cf. G. Mahéo, *La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité?,* «Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII 1 (2012) (Actes 5), 478-498.

[86] *Œuvres complètes* I, 269.

[87] *Œuvres complètes* III, 85.

[88] See R. Esposito, *Immunitas*, Torino 2002.

[89] *Œuvres complètes* III, 86-7.

[90] *NFS*, 141.

[91] *Œuvres complètes* III, 274.

[92] Scheler detects in «renunciation to one's self» the pivotal aspect of the master-slave relationship (*NFS*, 114-5).

[93] *Œuvres complètes* III, 115.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

of the human person vis-à-vis of the biological dimension, to which violence aims at reducing him.

In his novel, *La Peste*, that Camus started writing at the same time as his essay on revolt, inspired after reading Scheler's phenomenological analysis of the aberrations of the *ordo amoris,* the metaphor of contagion is used to denote the retreat of the self from the world. Associated with nazi terror and the Second World War,[94] the "plague" refers to an axiological infection of the heart,[95] an attitude of closure to the value of others that is widespread among contemporary men and women, who accept to live in a murderous political system founded on capital punishment, that devaluates human life to the point of rationally justifying and administrating its extermination.[96]

In his essay on revolt, Camus identifies «pure revolt» – as opposed to empirical revolt, in its historical and metaphysical forms, from Rousseau, Hegel, Nietzsche and the dandies to Russian individual terrorism and totalitarian rationalist forms of state terrorism, that culminate in the murderous devaluation of life – in the phenomenological *ordo amoris* understood as an active and creative movement of love that elevates the value of the human being.[97] The rebel is defined as a man «who says *no*» but whose refusal *is not* a renunciation: like Sisyphus, he is also «a man who says *yes*»,[98] namely who judges that «*Omne ens est bonum*». The first formula echoes Scheler's definition of man as an "ascetic of life" (*Neinsager*),[99] suggesting that revolt has to do with the capacity of man to transcend his fate as well as his own self. The rebel exceeds the ego-centric and materialistic "individual" of rationalist and liberal thinking[100] in an attitude of world-openness: the metaphysical import of

94 *Œuvres complètes* II, 286.

95 *Œuvres complètes* II, 112.

96 *Œuvres complètes* II, 204-10.

97 To underline this point, Camus cites a quote from Meister Eckhart («il préfère l'enfer avec Jésus que le ciel sans lui», *Œuvres complètes* III, 76; *Œuvres complètes* III, 328-9) taken from Scheler's book on resentment (*HR*, 83, n. 1).

98 *Œuvres complètes* III, 325, italics mine.

99 «l'étrange ascèse de la révolte» (*Œuvres complètes* III, 68).

100 *Œuvres complètes* III, 326-7.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

revolt, that challenges the relationship between man and the sacred,[101] lies in the fact that the rebel is taken out of his solitude.[102]

In the capacity for sympathetic relationships, revolt brings about the ex-centricity or the «horizontal transcendence»[103] of man, which consists in the possibility of creating new values (transvaluation) without resorting to God or to Reason. Against the existentialist and historicist claim that reduces values to sheer products of human frenzied activity, revolt indicates in a «strange love»,[104] that reveals and augments the value of existence[105] and founds human solidarity, the new "order" or *measure* for morality and justice beyond the nihilistic disorder of Western civilization. Camus traces the essence of this peculiar transformative movement[106] in artistic creation and in a form of political action[107] that evades power politics and refuses to justify murder, preparing the *renaissance*[108] of the «first man» (*premier homme*)[109] beyond the man of *ressentiment*.

To conclude, my aim has been to demonstrate that Scheler's *ordo amoris* is a crucial «active tool»[110] in Camus's hands, with which he moulds the key-notions of his ethical and political thought. This provides an opportunity to reassess his philosophical work as an original contribution to what Spiegelberg calls the «productive phase»[111] of the French phenomenological movement.

---

[101] *Œuvres complètes* III, 330.

[102] *Œuvres complètes* III, 333; cfr. *NFS*,123-4.

[103] *Œuvres complètes* III, 326 n.

[104] *Œuvres complètes* III, 322.

[105] *Œuvres complètes* III, 77, 329.

[106] *Œuvres complètes* III, 70; cfr. *NFS*, 304.

[107] *Œuvres complètes* III, 337.

[108] *Œuvres complètes* III, 77.

[109] See S. Novello, *De l'amour du monde ou "Le premier homme" d'Albert Camus*, in Y. Fracassetti Brondino (éd.), *Albert Camus, mémoire et dialogue en Méditerranée*, Cagliari 2015, 213-44.

[110] H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement…*, 426-7.

[111] *Ibid*., 427.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

Abstract

Generally, Albert Camus's name (1913-1960) is not mentioned in historical overviews of the French phenomenological movement. The purpose of this study is to reassess his philosophical work as an original contribution to the French Phenomenology of the 1940s and 1950s by exploring the role that Max Scheler's phenomenology of love played in the genesis of Camus's essays *Le Mythe de Sisyphe* (1942) and *L'Homme révolté* (1952).

Critics have inexplicably neglected the import of Scheler's phenomenological work in Camus's philosophical and sociological studies in Algiers between 1930 and 1936. By examining the French reception of Scheler's works, and especially the editions that were published between 1928 and 1936, the author traces in *Nature et formes de la sympathie*, M. Lefebvre's translation of *Wesen und Formen der Sympathie*, and in *L'Homme du ressentiment*, the 1933 translation of *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, two essential sources that directly and indirectly contributed in shaping the theoretical framework within which Camus developed his ethical and political thought.

Detailed textual analysis confirmed that, from 1936 onward, the French writer moulded his understanding of philosophical reflection on Scheler's emotional phenomenology, which he read through Groethuysen and Nietzsche, separating the analysis of love and *ressentiment* from its theistic perspective and tracing in the sentiment of love and world-openness the condition for re-founding ethics beyond Western rationalism and contemporary political nihilism.

The author concludes that in order to fully understand Camus's popular notions of "absurd" and "revolt" one must take into account Scheler's analysis of the *ordo amoris* and its *perversions*, of which the French writer's philosophical essays should be recognized as giving a personal interpretation. For this reason they deserve mention and further study among the most significant works of the Twentieth century French phenomenological movement.

© 2015 Samantha Novello
doi: /10.13136/thau.v3i0.49

3. FEELINGS AND VALUES

Íngrid Vendrell Ferran

DAS FÜHLEN ALS GRUNDBAUSTEIN FÜR SCHELERS WERTSOZIOLOGIE

Inhaltsangabe: *1) Einleitung; 2) Schelers Kernthesen der affektiven Intentionalität; 3) Die Tiefenschichten der Gefühle; 4) Die ursprüngliche Intentionalität des Fühlens; 5) Die Rationalität der Gefühle; 6) Die Leiblichkeit der Gefühle; 7) Die soziale Dimension des Fühlens: Schelers Beitrag zur Wertsoziologie.*

1) Einleitung

Die Frage danach, was Werte und die ganze Familie von Konzepten wie Werthaltung, Werturteil, Wertschätzung, Wertvorstellung, Wertung, Bewertung usw. sind, steht trotz der vielen Diskussionen und Debatten in der Philosophie, der Soziologie, der Politik und der Ökonomie seit über 150 Jahren noch offen. Werte sind zwar ein zentraler und gängiger Begriff der Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, wenn auch über ihre Bedeutung kein Konsens besteht. Die Unklarheiten und Kontroversen über diesen Begriff haben allerdings nicht verhindert, dass das Reden über Werte in unseren alltäglichen Diskurs Einzug gehalten hat. Wir sprechen von den Werten einer Person, einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft, einer Kultur oder eines Zeitalters, um den Grundkern von Überzeugungen zu bezeichnen, die für diese Entitäten charakteristisch sind. Wir reden von einem Werteverstoß, wenn diese zentralen Vorstellungen, welche Denken und Handeln von Individuen und Kollektiven leiten, in Frage gestellt werden oder gegen sie gehandelt wurde. Oder wir bezeichnen als Kollision der Werte die Inkompatibilität zweier unterschiedlicher Weltauffassungen, die gleichzeitig Geltung verlangen. In all diesen Fällen scheint jeder eine intuitive Kenntnis davon zu haben, was damit bezeichnet wird. Versuchen wir allerdings den Begriff theoretisch abzugrenzen und näher zu bestimmen, tappen wir oft im Dunkeln.

Vor diesem Hintergrund ist es mein Anliegen in diesem Text, den Wertebegriff aus einem konkreten Blickwinkel zu erhellen. Dieser konkrete Gesichtspunkt betrifft die Tatsache, dass Werte mit den affekti-

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

ven Haltungen von Individuen und Kollektiven in einer Form, die hier noch zu klären ist, in Verbindung stehen. Dass etwas einen Wert für uns hat, impliziert, dass dieses Etwas uns nicht indifferent lässt und dass es für uns bedeutsam ist. Um diese Funktion der Affektivität bei der Bestimmung von Werten näher zu klären, werde ich mich mit Max Schelers Analyse des Fühlens auseinandersetzen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Sozialität des menschlichen Geistes hervorheben.

Der Aufsatz ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil ist Schelers Theorie des Fühlens und der Gefühle gewidmet. In diesem Teil werde ich einen der interessantesten Aspekte von Schelers Theorie des emotionalen Lebens analysieren: die Entdeckung, dass es ein „ursprüngliches intentionales Fühlen" gibt. Es handelt sich um die Idee, dass emotionale Phänomene nicht bloße subjektive Zustände oder irrationale Aspekte des Geistes sind, sondern sich auf die Welt und auf die anderen richten, auf bestimmte Nuancen unserer Umgebung hinweisen und uns zum Handeln motivieren.[1] Diese phänomenologische These Schelers, die auch von anderen frühen Phänomenologen und Phänomenologinnen geteilt wurde, kennt man heute in der analytischen Philosophie unter dem Rubrum „affektive Intentionalität".[2] Dieses ursprüngliche Fühlen werde ich dann von den Gefühlen unterscheiden. Im zweiten Teil werde ich mein Augenmerk auf kollektive Formen von affektiver Intentionalität richten, um wichtige Konsequenzen dieser Thesen für das Verständnis der menschlichen Sozialität hervorzuheben. Damit möchte ich zeigen, dass ausgehend von Schelers Überlegungen über das affektive Leben sich eine sehr komplexe Soziologie der Werte entwickeln lässt, welche bislang leider zu wenig Aufmerksamkeit unter Sozialwissenschaftlern gefunden hat.[3]

---

1 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW* II, 262.

2 In der heutigen Debatte wird über die Gefühle als *leibliche Intentionen*, *gefühlte Bewertungen* oder *affektive Wahrnehmungen* gesprochen. So bspw. S. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 2009; P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2002 und M. Hartmann, *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären,* Frankfurt 2010 u.a. Alle diese verschiedenen Bezeichnungen sind im Rahmen des Paradigmas der affektiven Intentionalität zu verstehen, welches den Gefühlen sowohl eine leibliche als auch eine kognitive Dimension zuschreibt.

3 Dieser Diagnose wird auch von Boudon vertreten. R. Boudon, *The Origin of Val-*

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

2) Schelers Kernthesen der affektiven Intentionalität

Mit seiner Theorie des Fühlens und der Gefühle liefert Scheler einen wichtigen Beitrag zu dem Thema des emotionalen Lebens. Schelers Theorie war sehr einflussreich und hat die Gruppe der frühen Phänomenologen, zu denen unter anderem auch Husserl, Pfänder und seine ersten Schüler wie Edith Stein, Moritz Geiger oder Gerda Walther gehörten, stark beeinflusst. Die Zusammensetzung dieser Gruppe von Autorinnen und Autoren war sehr heterogen, und es kann nicht von einer Schule gesprochen werden, sondern eher von einer Konstellation von Forschern, die ähnliche Themen, Interessen und Ziele teilten und in lebendiger Auseinandersetzung untereinander standen. Es lassen sich dennoch einige Hauptmerkmale für diese Gruppe, zu der Scheler gehörte und die er beeinflusste, charakterisieren.[4] Erstens haben alle diese Autorinnen und Autoren ihre Arbeiten in derselben *historischen Periode* entwickelt. Diese umfasst die Zeit vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis kurz nach dem Ersten Weltkrieg. Zweitens teilen diese Autoren dieselbe *philosophische Einstellung* der „eidetischen Reduktion" (eidetische Variation und Wesensschau) und waren gegenüber Husserls transzendentaler Wende eher skeptisch. Drittens schließen sich diese Autoren an Brentanos *Konzept des Geistes* an und plädieren für eine Intentionalität des Geistes, der zufolge mentale Phänomene weltgerichtet sind. Schließlich teilen diese Autoren das Interesse an einer *Ethik der Werte* und sind der Überzeugung, dass das, was wir tun sollen, durch affektive Phänomene gezeigt wird. Unten den Autorinnen und Autoren der frühen Phänomenologie bekam das Thema der Affektivität besondere Aufmerksamkeit. Neben den zwei umfangsreichen Theorien der Affektivität – Schelers Theorie des Fühlens und der Gefühle und Pfänders Theorie der Gesinnungen – gibt es zahlreiche Studien von konkreten affektiven Phänomenen wie Ressentiment, Liebe, Ekel, Hass usw.

Worin besteht der Hauptbeitrag Schelers Theorie innerhalb dieser Gruppe? Schelers Hauptansichten über das Fühlen und die Gefühle lassen sich in folgenden vier Thesen zusammenfassen: die These der Tiefe des emotionalen Lebens (1), der Intentionalität des Fühlens und der Ge-

ues. *Sociology and Philosophy of Beliefs*, New Brunswick 2001, 5 und ff.

[4] Diese Kriterien habe ich andernorts detailliert dargestellt: Í. Vendrell Ferran, *The Emotions in Early Phenomenology*, «Studia Phenomenologica», XV (2015), 349-374.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

fühle als Antwortreaktionen (2), der kognitiven Basis der Gefühle und ihrer Rationalität (3) und der Leiblichkeit des Affektiven (4). Diese vier Thesen sollen im Folgenden analysiert werden.

3) Die Tiefenschichten der Gefühle

Die Entdeckung Schelers, welche im Rahmen der frühen Phänomenologie mehr Anklang fand, betrifft die These der Tiefenschichten des emotionalen Lebens. Die Metapher der Tiefenschicht soll die Möglichkeit darstellen, dass Gefühle aufgrund des Grades klassifiziert werden können, zu dem sie sich dem Willen unterwerfen lassen. Gefühle, die sich leicht beeinflussen und manipulieren lassen, gehören zu peripheren Schichten der Persönlichkeit, während andere, die sich nicht leicht unter Kontrolle bringen lassen, eine zentrale Position im Kern der Person haben. Zentral für diese Theorie ist, dass in jeder Schicht ein Wert erfahren werden kann, so dass die Tiefenschichtung der Gefühle symmetrisch zur Hierarchie der Werte ist.[5]

Prinzipiell erkennt Scheler vier Schichten für die Gefühle: 1) Die erste ist die Schicht der „Gefühlsempfindungen", d.h. Lust und Unlust. Die Frage nach dem Status solcher Gefühlsempfindungen wurde am Ende des 19. Jahrhunderts intensiv diskutiert. Einige Autoren plädierten dafür, dass es sich um Gefühle handle (Brentano), andere sprachen über eine mögliche hybride Natur dieses Phänomens (Titchener), während eine dritte Gruppe (Stumpf), der sich Max Scheler anschließt, sie als eine Klasse von Empfindungen versteht.[6] Gefühlsempfindungen sind lokalisierbar, sie zeigen keine Welt- oder Objektgerichtetheit, und sie richten sich nicht auf Werte. 2) Die zweite Schicht ist die Schicht der „Lebensgefühle" wie Mattigkeit oder Vitalität. Diese Gefühle können nicht in einem konkreten Teil des Leibes lokalisiert werden, denn sie betreffen unsere ganze Befindlichkeit. Diese nicht lokalisierbaren Gefühle sind intentional in dem Sinne, dass sie sich auf vitale Werte des Edlen und Gemeinen richten, und dank ihnen erleben wir die Klimax und die Dekadenz des Lebens. 3) Zur dritten Schicht gehören die „seelischen Gefühle". Diese Gefühle werden leiblich gefühlt, wenn man sie auch nicht an einer besonderen Stelle des Körpers lokalisieren kann. Sie

5 M. Scheler, *GW* II, 344.

6 C. Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig 1928, 55.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

richten sich auf Objekte, und sie beziehen sich auf die Werte des Schönen und Hässlichen, des Gerechten und Ungerechten, der Wahrheit und der Falschheit. 4) Die vierte Klasse ist die Schicht der „geistigen Gefühle" oder „Persönlichkeitsgefühle" wie Heiligkeit oder Verzweiflung, die sich auf die Werte des Heiligen und Profanen richten. Die dritte und vierte Klasse konstituiert nach heutigem Sprachgebrauch die Klasse der Emotionen. Schelers Theorie der Tiefenschichten der Gefühle zufolge ist es möglich, dass Gefühle, die zu unterschiedlichen Schichten gehören, koexistieren und sich gegenseitig beeinflussen, ohne sich in einem einzigen Gefühl zu vereinigen.

Schelers Theorie der Tiefenschichten eröffnet die Möglichkeit, eine Taxonomie der Gefühle aufzustellen, die jenseits der bloßen Dimension von Lust und Unlust steht. Bis Scheler war zur Klassifikation von Gefühlen nur eben diese Dimension erkannt. Wundt hatte zwar versucht, eine dreidimensionale Theorie zu entwickeln, war aber gescheitert, als sich herausstellte, dass nur die hedonische Valenz von Bedeutung war.[7] Mit Schelers Taxonomie können Gefühle nicht nur aufgrund ihrer leiblichen Dimension – dessen, wie sie sich anfühlen – klassifiziert werden, und andere Dimensionen der Welt- und Wertgerichtetheit werden in Betracht gezogen.

4) Die ursprüngliche Intentionalität des Fühlens

Die zweite These Schelers betrifft die Intentionalität des Fühlens. Wenn wir auch in jeder der erwähnten Tiefenschichten einen Wert und seine Hierarchie erleben, werden Werte *nicht* durch diese Gefühle erfasst. Scheler arbeitet mit einer Unterscheidung zwischen *intentionalem* Fühlen als Funktion und Akt, der uns Werte zugänglich macht, und *Gefühlen* als emotionaler Antwortreaktion auf diese erfassten Werte.[8] Vitale, seelische und geistige Gefühle sind emotionale Antworten auf Werte, welche in einem intentionalen Fühlen erfasst werden. Kurzum: Werte werden nur dank des intentionalen Fühlens zugänglich, nicht aber durch Gefühle.

Um diese These zu verstehen, ist die Analogie mit der Wahrnehmung hilfreich. Genauso wie wir nur Töne erfassen können, weil wir

[7] W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1893, 215.

[8] M. Scheler, *GW* II. 272

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

die Fähigkeit zum Hören haben, oder Farben dank visueller Fähigkeiten sehen können, sind uns Werte nur dank des Fühlens erfassbar. Die Vernunft ist – so Schelers These – blind für Werte, und diese sind uns nur dank der Fähigkeit zum Fühlen, die intentional und kognitiv ist, zugänglich. Das intentionale Fühlen ist – so wird Scheler nachdrücklich behaupten – das „Organ" für die Erfassung der Werte. Er spricht von einer ursprünglichen emotiven Intentionalität des intentionalen Fühlens.

Diese ursprüngliche emotive Intentionalität, die Schelers These der affektiven Intentionalität im Kern ausmacht, kann in zwei Formen auftreten: als intentionale *Funktionen* und als *Akte* des Fühlens. Die *Funktionen* sind für das Erfassen von Werten verantwortlich und haben daher eine starke kognitive Funktion. Dabei hat Scheler nicht das Fühlen der Gefühlszustände (wie das Fühlen des Schmerzes) im Auge, auch nicht das Fühlen von Stimmungscharakteren (wie das Fühlen der Heiterkeit einer Landschaft), sondern das Fühlen von Werten (wie das Fühlen einer Ungerechtigkeit). Die intentionalen *Akte* des Fühlens sind für die Entdeckung von Werten und ihrer Hierarchie zuständig. Entsprechend ist diese Kategorie in zwei weitere Unterkategorien geteilt: a) das *Vorziehen und Nachsetzen*, das für die Erfassung der Rangordnung der Werte zuständig ist; und b) *Liebe und Hass*, die für das Entdecken oder Verbergen neuer Werte zuständig sind. Hiermit ist eine Haltung der Offenheit oder Geschlossenheit gegenüber der Welt gemeint.

Wenn auch dieses Fühlen historisch und sozial bedingt sein kann, hat es doch eine fundierende Funktion für jedes Erkennen und Wollen. Die Präferenzen, das Interesse und die Ordnung für die Entdeckung dessen, was uns wichtig ist, bilden den Kern des Ethos von Individuen und sozialen Einheiten, den Scheler als „*Ordo amoris*" oder „Herz" bezeichnet.[9] Die Art und Weise, in der jeder Mensch beziehungsweise jede soziale Einheit fühlt, sein bzw. ihr Ethos, hat daher eine kognitive, epistemische Funktion. Jede Wahrnehmung, jedes Urteil, jede Annahme usw. sowie jeder Willensakt wird von der Ordnung unseres Herzens beeinflusst.[10] In der Triade aus Fühlen, Wollen und Denken ist das erste der drei Phänomene ursprünglicher als die beiden anderen. Dies impliziert, dass unser Modus, in der Welt zu sein, primär von unserer Affek-

[9] M. Scheler, *Ordo amoris*, *GW* X, 34.

[10] M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, *GW* VI, 77-98.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

tivität gefärbt wird.

Nachdem Werte in einer intentionalen Funktion des Fühlens erfasst und in den Akten des Fühlens entdeckt wurden und ihre Rangordnung dank Präferenzakten aufgestellt wurde, ist es dann möglich – wenn auch nicht notwendig –, eine emotionale Antwort im Sinne eines vitalen, seelischen oder geistigen Gefühls zu haben. Werte fördern diese Reaktionen in uns, aber das Eintreten einer solchen Antwort wird durch das Fühlen dieser Werte nicht garantiert. Gefühle sind daher gerichtet auf Werte, haben aber keine Intentionalität im starken Sinne des Wortes, denn sie erfassen keine Werte. Diese These Schelers einer Trennung von Fühlen und Gefühlen kontrastiert mit den Meinungen anderer Phänomenologen und Phänomenologinnen wie etwa Stein oder Kolnai, für die jedes Gefühl gleichzeitig ein Fühlen von Werten ist.[11] Ein Vorteil des Models Schelers ist es, dass es erklären kann, wie wir manchmal Werte erfassen und auf sie nicht unbedingt mit einer emotionalen Antwort reagieren. Dies geschieht etwa, wenn wir die Ungerechtigkeit einer Situation erfassen, ohne dabei empört zu sein. Diejenigen Theorien, welche die Gefühle als intentionales Fühlen der Werte verstehen, haben Schwierigkeiten, dieses Phänomen zu erklären.[12]

Die Idee einer ursprünglichen affektiven Intentionalität bringt auch Überlegungen einer anderen Art mit sich, die Schelers Sozialphänomenologie mit seiner philosophischen Anthropologie in Verbindung bringen. Die dominanten Modelle der Erkenntnistheorie beschränken den Begriff der „Evidenz" auf die Bereiche der Wahrnehmung und des Urteilens.[13] Scheler aber gibt (in der Linie Brentanos) die Bedeutung anderer Evidenzarten jenseits der perzeptuellen und der judikativen zu

[11] E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, 109-112 und A. Kolnai, *Der Ekel*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» X, Tübingen 1974, 128. In der heutigen Debatte wird diese These von Autoren wie Tappolet oder Johnston vertreten.

[12] Edith Stein versucht, dieses Phänomen zu erklären, und spricht von einem „leeren Fühlen": E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Halle a.d.S. 1922.

[13] Ähnliche Beobachtungen sind bei Steinbock zu finden. A. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston 2014, 3. Steinbock aber unterscheidet nicht zwischen Fühlen und Gefühlen und versteht diese als fundierend für kognitive und konative Phänomene (*Ebd*. 10 und 261).

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

erkennen. Er zeigt auf, dass es Bereiche der menschlichen Erfahrung gibt, die mit einer eigenen Evidenz funktionieren. Eben das Fühlen ist einer dieser Bereiche. Dieses Fühlen aber – laut Schelers Zeitdiagnose – wurde im Unterschied zu den Gefühlen kaum erforscht. Der moderne Mensch besitzt – so Scheler – keine „Kultur des Herzens" als eine selbstständige Kultur, und er achtet eher auf die Gefühlszustände und nicht so sehr auf das intentionale Fühlen und seine Funktionen.[14]

5) Die Rationalität der Gefühle

Ein dritter zentraler Aspekt, der auch in den heutigen Debatten wiederzufinden ist, betrifft die These des emotionalen Kognitivismus und der Rationalität der Gefühle. Damit ist nicht die epistemische Funktion des Fühlens gemeint, von der gerade berichtet wurde, sondern die Tatsache, dass Gefühle – wie man im Jargon der heutigen Philosophie der Emotionen sagt – auf „Kognitionen" fußen und rational sind.

Der Begriff „Kognition" mag unglücklich klingen, denn es ist nicht klar, was genau darunter zu verstehen ist.[15] Gerade aber diese Unbestimmtheit kann von Vorteil sein, denn unter Kognition soll eine Bandbreite von Phänomenen verstanden werden. Als Kognitionen gelten Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Urteile und Annahmen. All diese verschiedenen Phänomene fungieren als Basis für Emotionen. Diese sind erst dann möglich, wenn jene Kognitionen vorhanden sind, und sie stehen mit diesen in einer Abhängigkeitsbeziehung. Emotionen sind daher – im Unterschied zu intentionalem Fühlen – nicht fundierend, sondern fundiert.

Diese Verbindung zwischen Emotionen und ihrer kognitiven Basis einerseits sowie Emotionen und den Werten, auf die sie sich richten, andererseits wird oft als eine intentionale Verbindung verstanden. Dennoch soll diese Intentionalität im schwachen Sinne einer Gerichtetheit verstanden werden und nicht in dem Sinne des intentionalen Fühlens

[14] M. Scheler, *Ordo amoris*, *GW* X, 264

[15] Eine Kritik des Begriffes Kognition in der Gefühlsforschung lässt sich bei Solomon finden. R. Solomon, *Emotionen, Gedanken und Gefühle: Emotionen als Beteiligung an der Welt*, in: S. Döring, *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 2009, 153. Solomon allerdings versteht Kognition als Urteil bzw. als Urteil des Körpers. Damit steht er in Einklang mit kognitivistischen Ansätzen der Gefühle, welche hauptsächlich Überzeugungen als kognitive Basis für affektive Phänomene erkennen.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

als eine Erfassung der Objekte. Dieser These zufolge sind Gefühle in Bezug auf zwei Objektarten „intentional" (im schwachen Sinne). Gefühle haben – im Wortschatz der aktuellen analytischen Philosophie – erstens „materiale Objekte", d.h. Menschen, Tatsachen oder Sachverhalte, auf welche sie sich beziehen. Diese materialen Objekte sind uns dank kognitiver Basis der Wahrnehmung, Überzeugung, Annahme usw. gegeben. Gefühle aber richten sich auch auf Werte, wenn auch sie diese Werte nicht erfassen. Werte sind die „formalen Objekte" der Emotionen.[16]

Diese doppelte Gerichtetheit ermöglicht es, von einer „Rationalität" der Gefühle zu sprechen.[17] Um rational zu sein, müssen Gefühle bezüglich ihrer kognitiven Basis und bezüglich ihrer formalen Objekte angemessen sein. Wenn ich behaupte, dass ich mich vor einem Gegenstand ekele, aber mir kein Gegenstand in der Wahrnehmung, Überzeugung, Annahme usw. gegeben ist, ist diese Emotion nicht rational. Auch im Zusammenhang mit den formalen Objekten haben Gefühle „Angemessenheitsbedingungen". Denn Gefühle können in Bezug auf diese angemessen oder unangemessen sein. Empörung etwa ist angemessen, wenn sie sich auf Ungerechtigkeit richtet. Richtete sich die Empörung auf Gefahr, so sprächen wir von einer „unangemessenen" Emotion.

6) Die Leiblichkeit der Gefühle

Die letzte These in Schelers Theorie der affektiven Intentionalität betrifft die Leiblichkeit der Gefühle. Gefühle fühlen sich in einer bestimmten Art und Weise an.[18] Um diesem Phänomen Rechnung zu tragen, arbeitet Scheler mit der Unterscheidung zwischen Leib und Körper.[19] Der *Körper* wird als Phänomen verstanden, das uns in der äuße-

[16] Die These der Intentionalität der Gefühle wurde von Brentano eingeführt: F: Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band I, Leipzig 1924, 112. Die Unterscheidung zwischen materiellen und formalen Objekten ist auf Kenny zurückzuführen: A. Kenny, *Action, Emotion, and Will*, London 1963, 195.

[17] Das Thema der Rationalität der Gefühle wurde in der heutigen Gefühlsforschung von de Sousa behandelt: R. De Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987.

[18] Die leibliche Dimension der Gefühle wurde im Rahmen der Neuen Phänomenologie ausführlich von Schmitz entwickelt: H. Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Stuttgart 1998, 26.

[19] Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW*

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

ren Wahrnehmung gegeben ist und daher messbar ist, eine Ausdehnung und Lokalisierung hat, während der *Leib* das ist, was wir von unserem Körper ohne Hilfe der Organwahrnehmung fühlen können. Jede Emotion ist dadurch definiert, dass sie sich in einer für sie charakteristischen Weise leiblich anfühlt, und nicht nur dadurch, dass sie eine bestimmte Physiologie hat, eine hedonische Valenz besitzt oder mit bestimmten Handlungsneigungen auftritt. Dennoch gibt es in Schelers Modell eine bestimmte Art von Emotionen, die nicht leibgebunden sind. Diese sind die geistigen Gefühle, auch Persönlichkeitsgefühle genannt.

7) Die soziale Dimension des Fühlens: Schelers Beitrag zur Wertsoziologie

In den vorherigen Abschnitten wurden die zentralen Thesen der Theorie der affektiven Intentionalität bei Scheler dargestellt. In diesem Teil geht es nun darum, die Anwendung dieser These auf den Bereich des Sozialen zu zeigen und auf mögliche Konsequenzen für eine Soziologie der Werte hinzuweisen.

Scheler zufolge besitzen nicht nur Individuen, sondern auch Zeitalter, Familien, Völker, Nationen oder sozialgeschichtliche Einheiten ein Ethos, ein System der Wertschätzungen, der Wertpräferenzen und des Liebens und Hassens. Es gibt daher nicht nur individuelle, sondern auch *soziale und kollektive* Formen des „*Ordo amoris*". Jedes Individuum hat seine eigene „Logik des Herzens", die ihrerseits im größeren Rahmen der „Logik des Herzens" der sozialen Einheiten, zu denen es gehört, eingebettet ist. Beide Domänen aber – die individuelle und die soziale – sind nicht voneinander unabhängig, so dass größere soziale Einheiten die Logik des Herzens des Individuums bilden und beeinflussen können und umgekehrt.

Ausgehend von diesen Ideen erarbeitet Scheler einen sehr einsichtsvollen Beitrag über verschiedene Formen des Miteinanderseins.[20] In *Wesen und Formen der Sympathie* analysiert Scheler hauptsächlich

---

II, 408-409 und E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 45. Im Rahmen der Neuen Phänomenologie: H. Schmitz, *System der Philosophie*, 2. Band, Bonn 1965, 597.

[20] Eine detaillierte Analyse dieser Zusammenhänge ist bei Schlossberger zu finden: M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

zwei affektive Phänomene: das Mit-Fühlen und die Liebe (Liebe ist keine Form des Mitfühlens). Im Anschluss daran unterscheidet er vier verschiedene Typen von Mit-fühlen: Unmittelbares Mitfühlen „mit jemandem“ (Mit-einanderfühlen), Mitgefühl „an etwas“, Gefühlsansteckung und Einsfühlung. Nach einem Blick in den *Formalismus* lässt sich diese Theorie der geteilten affektiven Intentionalität durch Formen des Miteinanderseins ergänzen. Scheler zufolge gibt es eine wesentliche soziale Dimension des Individuums, die immer vorhanden ist. Diese wäre auch gegeben, wenn wir alleine auf einer Insel lebten. In diesem Zusammenhang analysiert Scheler die unterschiedlichen Formen der sozialen Einheiten, zu denen ein Individuum gehören kann. Diese Analyse wird teils als eine „philosophische Soziologie“ verstanden und baut auf der These der Tiefenschichten der Persönlichkeit und auf den unterschiedlichen Formen der geteilten affektiven Intentionalität auf.

Welche sind diese Formen des Miteinanderseins? Er unterscheidet folgende Möglichkeiten. 1) Die *Masse oder Herde* wird durch emotionale Ansteckung und Nachahmung gebildet. Ihr Verhalten ist ohne Ethos und ohne Verantwortung. Diese Form von sozialer Einheit basiert auf emotionaler Ansteckung und Identifikation. Sie bleibt auf der Ebene der Empfindungen und bezieht sich nicht auf Werte. Daher kann sie auch keinerlei Form von kollektiver oder geteilter affektiver Intentionalität zeigen. 2) Die *Lebensgemeinschaft* wird durch das „Miteinander-Erleben“ und im „Nacherleben“ gebildet. Hier handelt es sich nicht um eine bloße Zusammensetzung von Individuen, sondern um eine soziale Einheit mit übersingulärem Charakter. Die Mitglieder der Gemeinschaft zeigen einander Vertrauen; sie sind nicht nur für sich selbst verantwortlich, sondern auch für das Ganze der Gemeinschaft. Diese soziale Einheit charakterisiert sich daher durch Solidarität in dem Sinne, dass jedes einzelne Mitglied das Ganze vertreten kann. Die Werte der Gemeinschaft sind vitale Werte und noch nicht Personenwerte. 3) Die *Gesellschaft* ist eine künstliche Einheit von Individuen, die sich durch bewusste Akte aufeinander beziehen. Es gibt hier kein ursprüngliches Miteinanderleben. Es handelt sich um eine Einheit, die durch Konventionen, instrumentelles Verhalten und Verträge besteht, die die Mitglieder durch gegenseitiges Versprechen etabliert haben. Die Haupteinstellung ist Misstrauen. In der Gesellschaft gibt es kein echtes Teilen mit anderen, und die Werte, die

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

erfahren werden, sind am niedrigsten. 4) Die höchste Form von sozialer Einheit ist die *Gesamtperson* als Einheit unabhängiger, geistiger und individueller Personen in einer unabhängigen, geistigen und individuellen Gesamtperson. Die Mitglieder dieser sozialen Einheit sind für sich selbst, aber auch für die anderen Mitglieder dieser Einheit verantwortlich. Es gibt auf dieser Stufe eine *unvertretbare Solidarität*, weil jedes Mitglied als solches einzig ist. Die Werte, die auf dieser Stufe erlebt werden, sind die Werte des Heiligen, und diese Form von sozialer Einheit bezieht sich auf Gott.[21] Unter dem Gesichtspunkt der Thesen der affektiven Intentionalität betrachtet, werden in dieser Form von sozialer Einheit die Werte mit einem höheren Rang erfahren, und die Mitglieder dieser Einheit beziehen sich durch Akte der Liebe aufeinander.

Diese Taxonomie der sozialen Einheiten ist streng mit Schelers Theorie der affektiven Intentionalität verbunden. Genauso wie Gefühle auf Werte gerichtet sind, können auch soziale Einheiten, deren Mitglieder sich mit verschiedenen Formen von geteilten Gefühlen aufeinander beziehen, Werte erfahren. In diesem Sinne kann Schelers „philosophische Soziologie" nicht unabhängig von seiner Ethik und seiner philosophischen Anthropologie verstanden werden.

Welche Konsequenzen können aus diesem Beitrag für eine Soziologie der Werte gezogen werden? Drei Konsequenzen können – so hier meine These – herausgearbeitet werden.

a) *Ebenen der Werterfahrung:* Erstens beschränkt sich die affektive Intentionalität nicht nur auf Individuen. Auch Gruppen, Epochen, soziale und kulturelle Einheiten usw. zeigen eine besondere „Logik des Herzens" und lassen sich durch ein „Ethos" charakterisieren. Werte können nicht nur auf der individuellen Ebene erfahren werden, sondern auch auf einer sozialen Ebene. Diese Erfahrung auf der sozialen Ebene ist dank der verschiedenen Formen des Mitfühlens möglich, die oben erwähnt wurden. Diese Konsequenz betrifft auch die Tatsache, dass wir nie ein isoliertes Subjekt sind, sondern ein Subjekt, das in einen sozialen Hintergrund und ein Netz von Beziehungen mit anderen eingebettet ist, die unsere Präferenzen, Interessen und Wahrnehmungen beeinflussen und formen.

[21] Vgl. für eine Darstellung und Interpretation Schelers Theorie der Gesamtperson: G. Fröhlich, *Form und Wert*, Würzburg 2011, 262.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

b) *Geteilte Werte:* Dieses Model erklärt auch, inwiefern trotz der Vielfalt von Werten diese Werte geteilt werden können. Schelers realistische Wertontologie und die entsprechende Epistemologie stehen sehr stark im Kontrast zu dem heute herrschenden Wertrelativismus. Scheler zufolge ist das Fühlen eines Wertes nicht eine bloße subjektive Tatsache. Werte sind dem Subjekt mit einer Autorität und Objektivität gegeben, so dass davon ausgegangen wird, dass andere Subjekte gegenüber diesem Wert auch dieselben oder ähnliche Reaktionen haben werden. Die Tatsache, dass unter Individuen und Kollektiven große Differenzen in dem, was sie jeweils beschäftigt und ihnen wichtig ist, herrschen, gibt Scheler keinen Anlass dazu, einen Wertrelativismus zu vertreten. Die Objektivität der Werte und ihre Hierarchie sind nicht zu bezweifeln. Dennoch werden sie nicht von uns allen in gleicher Weise erfasst, und jeder Mensch und jede soziale Gruppe hat seine oder ihre eigene faktische „Logik des Herzens", die sich von der objektiven Ordnung der Werte unterscheidet und dafür verantwortlich ist, dass einige Werte uns besser als andere zugänglich werden und dass sie uns in einer bestimmten Rangordnung gegeben sind.

Diese Idee, dass Werte geteilt werden können, wurde übrigens in der Zeit nicht nur von Scheler vertreten. Wie Boudon gezeigt hat, wurde sie auch von Simmel, Weber, Durkheim, Mead und anderen klassischen Soziologen vertreten:

> […] to Simmel as to Durkheim, Weber, or Tocqueville, value feelings are not perceived by the social subject as subjective and are effectively not merely subjective, with the exception of "tastes". […]. Now, leading contemporary theories of values see values, to put it in simple terms, as a matter of "taste"».[22]

Eben dieser Glaube an eine Wertrelativität hat die Rezeption Schelers Wertsoziologie unter Sozialwissenschaftlern erschwert.

c) *Sozialität des Geistes*: Schelers Untersuchungen motivieren einige wichtige Überlegungen zur Sozialität nicht nur der Gefühle, sondern des Geistes.[23] Die Philosophie des Geistes wurde im Laufe des 20.

[22] R. Boudon, *The Origin of Values*…, 10.

[23] Vgl. für Überlegungen über die Sozialität des Geistes: C. Demmerling, *Geteilte Gefühle? Überlegungen zur Sozialität des Geistes*, in: K. Mertens und J. Müller (Hrsgg.), *Fühlen, Wollen, Handeln als soziale Phänomene*, Berlin und Boston 2014.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

Jahrhunderts von individualistischen Paradigmen dominiert, die mentale Zustände als intrinsische Eigenschaften eines Subjekts verstehen. Diese individualistischen Paradigmen waren in der Philosophie der Gefühle besonders stark.[24] Innerhalb eines individualistischen Paradigmas aber können viele Aspekte der Gefühle nicht erklärt werden. Einer dieser Aspekte ist ihre Sozialität.[25] Schelers Analysen geben uns ein gutes Werkzeug dafür, Gefühle nicht als individuell, privat oder subjektiv, sondern als soziale Phänomene zu betrachten. Daraus kann eine Revision des individualistischen Paradigmas der Gefühle und entsprechend auch des Geistes entstehen. Wenn Gefühle geteilt werden können, d.h. wenn sie nicht auf interne Zustände eines Individuums zu reduzieren sind, steht das ganze individualistische Paradigma des Geistes in Frage.

Schelers Theorie des Fühlens und der Gefühle, die Idee, dass die individuelle Person sich immer vor dem Hintergrund mehrerer sozialer Einheiten erfährt, zu denen sie gehört, die verschiedenen Formen des Miteinanderseins sowie die geteilte Erfahrung der Werte dank affektiver Phänomene zeigen die Zentralität des Fühlens und der Gefühle für die Entwicklung Schelers Wertsoziologie.[26]

Abstract

This paper aims to show the importance of Scheler's theory of affectivity for the sociology of values. The first part of the paper is devoted to his theory of feelings and emotions and especially focuses on the idea that there is an intentional feeling which is responsible for the apprehension of values. This theory can be seen as a forefather of theory of "affective intentionality" which has become popular in the current debate on the emotions. The second part of the paper analyses possible collective forms of affective intentionality and elaborates some consequences of these theses for the sociology of values.

[24] Vertreter dieser Richtung in der Gefühlsforschung sind etwa Griffiths und Prinz.

[25] Kritische Stimmen zu diesem herrschenden individualistischen Paradigma des Geistes lassen sich etwa bei Putnams Anti-Individualismus, Chalmers aktivem Externalismus und Clarkes aktivem Externalismus finden.

[26] Für Hilfe bei der Erstellung dieses Artikels bedanke ich mich bei Leif Lengelsen.

© 2015 Íngrid Vendrell Ferran
doi: /10.13136/thau.v3i0.50

Roberta Guccinelli

VALUE-FEELINGS AND DISVALUE-FEELINGS
A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO SELF-KNOWLEDGE

Table of Contents: *1) Two Views of Self-Knowledge; 1.1) The Constitutive Conception of Self-Knowledge; 1.2) An Eco-Phenomenological Approach to Self-Knowledge; 2) Phenomenology of Living Being-Knowledge; 3) Vital Senses; 3.1) Bodily Feeling of Shame:* die Wegbahnerin zu «Uns Selbst»*; 4) Ressentiment: Selbstflucht; 5) A Community of Life*.

> […] das ist die Einheit des Lebens, welche die Scham emporhebt und bewahrt gegen all das, was sie in zerstäubende Empfindungen zu zerbersten sucht. Die Scham ist also keine Form der Selbsttäuschung, sondern gerade eine Kraft ihrer Aufhebung: Sie ist die Wegbahnerin zu "uns selbst".
>
> This is the unity of life which shame lifts up and preserves from all that could dissolve it into evaporating sensations. Shame is no form of self-deception but it is its opposite: the power to abolish self-deception; shame is the pioneer into our selves.
>
> (M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*)

1) Two Views of Self-Knowledge

As fascinating as it is insidious, the question of self-knowledge goes on tormenting, as a kind of Silenus, philosophers of every period. Without any pretence of exhausting the subject, I would like to briefly stress some "ecological virtues" of the Schelerian view of self-knowledge.

In the face of other models of self-knowledge, which do not provide an adequate account of our bodily experience and of its role in the process of formation of our psycho-physical identity – I am referring to, for example, the "constitutive" view – Scheler's model of self-knowledge, understood from an ecological viewpoint, provides a good elucidation in terms of the vital relevance of specific feelings, such as a bodily feeling of shame or a feeling of well-being, that contribute to our self-sense and to our being, more or less, openly oriented towards a

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

set of value-qualities of our environment. These feelings, which let us feel we are part of a reality that does not manifest itself in the form of a chaos of stimuli, are genuinely lively, not bloodless, and positive, and they can be centripetal and/or centrifugal. In any case, they presuppose the unity of a living bodily subject[1] and that of his or her milieu, and in favourable circumstances, they enable the foundation of a consciousness of life-*community*. For these reasons, they can be termed "value-feelings".[2] Scheler's model of self-knowledge also provides a good elucidation, in terms of "mortal" relevance, of specific feelings, such as resentment or spite, which involve instead our closedness to our environment and sometimes the withering away or death of our self-sense. These feelings are feeble – in their violence as well. They are negative and they reveal some form of impotency of their bearers. They can *falsify*, especially in resentment, «the real image of the world»[3] and betray a «flight from self» (*Selbstflucht*), an «inability to "remain at home" with oneself (*chez soi*)»,[4] that is to say, in their own living body and in the *milieu* correlated to it. In fact, in extreme or pathological cases, they can lose their intentionality. For these reasons, they can be termed "disvalue-feelings".

1.1) The Constitutive Conception of Self-Knowledge

One of the most influential versions of self-knowledge today, mostly inspired by Kant and in the past few years by Strawson,[5] is the constitutive (or constitutivist[6] in certain accounts) conception of self-knowl-

[1] On living body see R. Guccinelli, *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*, «Thaumàzein. Rivista di Filosofia», 2 (2014), 365-369, http://www.thaumazein.it/2015/desiderio-e-realta/.

[2] On value-feelings with regard to resentment see M. S. Frings, *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Work* (1997), Milwaukee 2001, 142-166.

[3] M. Scheler, *Ressentiment*, edited, with an Introduction by L. A. Coser, Translated by W. W. Holdheim, New York 1972, 76. *Translation slightly modified.

[4] *Ibid*., 95. *Translation slightly modified.

[5] P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, «Proceedings of British Academy», 48 (1962), 1-25.

[6] Cfr. for example A. Bagnoli, *Self-Deception and Agential Authority. A Constitutivist Account*, «Humana Mente. Journal of Philosophical Studies», 20 (2012), 99-116. <http://www.humanamente.eu/Issues/Issue20.html>.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

edge. The basic constitutive idea, according to Bilgrami's model,[7] is that subjects who dedicate themselves to the knowledge in question and, at the same time, make themselves the "object" of this knowledge, are *agents*, exercising a certain *authority* over their mental life and behavior, and they have a *normative* status. In particular, subjects who possess values or normative beliefs and desires, or intentional states, «are authoritative about them».[8] From this perspective, there are not minds isolated from other minds; on the contrary, there are minds situated in a social, norm-regulated setting of shared practices and beliefs. Minds so understood combine intrasubjective and intersubjective commitments that they can live up to or fail to live up to; they can have reactive *evaluative* attitudes, such as resentment, anger or shame, that, apparently, refer to their own living bodies, but in reality seem to be expressions of normative considerations and universal (at a human level) moral attitudes or depend, at the most, on their «evaluative tastes».[9] So we can reasonably speak, in this case, of a "normative mind or taste", but we cannot speak with certainty of an "embodied mind", or a "naturalized and living mind". Following an "authoritative" tradition, Bilgrami limits himself to conceding that a subject is a «possessor of both the states of consciousness and the material states of the body»,[10] but this acknowledgement does not necessarily imply that the bearer has a living body rather than a mere unity of aggregation. The notion of *agency*, which grounds our intuition of self-knowledge as a peculiar knowledge in relation to other types of knowledge, for example, knowledge of the so-called "external world" or knowledge of nature, is usually described in terms of a *first* person point of view and "intentionality" meant, the latter, for the most part, in the ordinary sense of "to have an intention or purpose", and not in the phenomenological sense of "to accomplish an act" directed towards (positive or negative) value and semantic unities and endowed with sense, that is to say, an act that encounters some kind of *reality*. The living body, supposing that it exists, is neither the

7 A. Bilgrami, *Self-Knowledge and Resentment*, Cambridge (Massachusetts) / London 2006, 63.

8 *Ibid*., xii.

9 *Ibid*., 63.

10 *Ibid*., 270.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

leading actor nor a mere cipher. A clearer proof of this exists. Bilgrami himself defines his constitutive conception of self-knowledge as contrasting with the causal-perceptual conception of self-knowledge, without absolutely contemplating a phenomenological conception of perception:

> *The idea that our intentional states are not […] independent of our capacities for self-knowledge is what defines the idea of the constitutive role of self-knowledge,* defines the idea that it is constitutive of the intentional states it is knowledge of.[11]
>
> […] the "constitutive" view, the view that self-knowledge *constitutes* intentional states.[12]
>
> Knowledge of the world and others paradigmatically involves looking, seeing, hearing things in the world, including what others have to do and say – in general, a testimony of the senses. Testimony of the senses, or any inner cognitive analogue of the senses, is precisely what is *not* involved in the ordinary and paradigmatic cases of self-knowledge.[13]

In other words, between first-order intentional states (beliefs and desires) and second-order states (self-knowledge of…) there are «rule-like links because we are certain kinds of creatures, endowed with agency and with a capacity to exercise norms and values, which are capacities for things that are not reducible in any sense to a purely causal picture of the human mind and action».[14]

Between the normative (mental) world – I would say – and the physical world, in which causal mechanism rules, there isn't any bio-physiological world. There isn't any individual living body and there isn't even any kind of perception that can render an account of the specificity of its sensory and value-perceptual experiences.

[11] *Ibid*., 14.

[12] *Ibid*., 18.

[13] *Ibid*., 89-90.

[14] *Ibid*., 39.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

1.2) An Eco-Phenomenological Approach to Self-Knowledge

In my opinion, the problem of how individuals should behave towards their environments – a problem of environmental ethics – is linked to the problem of their formation, in particular, in our case, to the problem of self-knowledge – an epistemological and onto-axiological problem. In an ecology, like actual ecology, sometimes conscious of its own holistic nature and more attentive to the rights of creatures, not only to the rights of "human" creatures,[15] questions of environmental ethics cannot be genuinely elucidated if they are not examined in the light of the problem of the *selectivity* of a perception (the relevance of experiential content from the vital point of view), grasped in its *sensory-motor*[16] character, and precisely in a *holistic* meaning (the irreducibility of the content of a perceptual act to a mere reorganization of a plurality of sense-data = atomism of sensation). The problem of selectivity, meant in this sense, is at the core of the process of formation and development of the Schelerian perspective of self-knowledge. So I will move "from the bottom" – from that phenomenological presupposition according to which perception that accompanies our movements, when we shift far and wide in the landscape that we usually inhabit, is not a genuinely free act, but is the basis of every position of the second level that we can take. If it is not a "free act" in the strict sense of the word, it is not even reducible to a causal mechanism. The landscape in question is a kingdom of dynamic-expressive value-qualities or *vital* qualities – a landscape completely *familiar* to us, in which we immediately feel the sadness of a weeping willow or the freshness of a green meadow or else the goodness contained in a honey jar. It is necessary to clarify, along these lines, the connection that subsists between the *living body* and the

[15] See for example J. Kricher, *The Balance of Nature – Ecology Enduring Myth*, Princeton 2009.

[16] On ecological optics and on the "sensory-motor paradigm" see J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979), London 1986 and, more recently, A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge 2004 and A. Dell'Anna, *L'emergenza del paradigma sensomotorio in filosofia della percezione*, Milano 2008². On these points, with regard to phenomenology, see R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano 2013, XXXIII-LXIV.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

environment or *milieu* (natural or psychological) in which the subject who constitutes the bearer of that body moves. In the indicated connection, we will uncover, not only the eco-value ground of the structure, or the primary order, of our "preferences" or rather «pulse attitudes» (*Triebeinstellungen*)[17] in which, precisely, a primary identity begins forming itself, but also the pre-moral ground of that peculiar form of responsibility or co-responsibility that I would term "eco-responsibility". From here arises, at least in part, that feeling of respect (or reverence), so close to the feeling of shame, that everyone feels, in the more lively moments of their existence, towards the environment and its inhabitants, with which moreover, in normal conditions, they interact.

The phenomenological view of self-knowledge, understood in ecological terms, is the view that self-knowledge begins "from the bottom": from our living bodily experiences in a *milieu* – our own *milieu* – inhabited by other living beings (vegetables and animals). The environment or *milieu* does not necessarily, in my reading of the Schelerian account of self-knowledge, have a negative connotation. The world, *towards which every human milieu*, in virtue of its living being, *tends to move its boundaries,*[18] is an infinite source of information, first of all, of value-qualities (primary, secondary – as *affordances* – and tertiary) that fill (or do not fill) our judgements (including value-judgements and self-judgement) with content and enable the provision of an elucidation of the dynamic of the process of self-knowledge (or self-deception) which realizes itself by means of the involved sensory and value-perceptual selectivity. In the case of resentment, it is a matter of "(self)-deception", of disorder, and not of an *order of preferences and loves* or "*ordre du cœur*" of an individual, precisely because it consists in *subversion*, at the same time, of the stratification of those *facts* in which consist the values that imbue the reality.

[17] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927[3]), *GW* II, 171.

[18] On this point in relation to the "sensory-motor paradigm of perception", see R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione ...*, XXXIII-LXIV.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

2) Phenomenology of Living Being-Knowledge

The phenomenologically based project of the post-Kantian refoundation of ethics, which Scheler intends to realize and which finds a fundamental contribution in *Formalismus* – the possibility, then, of the "practical and sensible reason" revealing itself to be "embodied" and "individualized", beyond every empty formalism, presupposes a refoundation of the nineteenth-century physiology that could promote the non-mechanical turn in biology that Uexküll also hoped for. Care must be taken, in the development of a propaedeutical task of living being-knowledge, of what is being removed to the univocal image of reality, provided from a psychology of association and from mechanical physics, advantage; this is an image that is calibrated on the representation of a human being expropriated from that living body and those drives that make her or him an animal species.

Scheler's aim, in short, is to deliver biology from the categories improperly drawn from the physico-chemical sciences and to protect the vocation of physiology having, like every "respectable" science, a specific object. Sensory-vital functions then must be wrenched, with the movement that models them, from the fictitious isolation and coercion that condemn them to a physico-physiological inquiry that essentially aims to have an economic-explicative efficacy. Such an inquiry certainly has a methodological justification, at least in the tension manifested towards the knowledge of an autonomous system endowed with its own laws. On close inspection, nevertheless, the system in question suffers itself from closedness, evident whether towards the external world globally meant or the living bodily creature, globally meant, that should constitute the subjective bearer of those functions. Sensations, sense organs, sense corridors, and so forth, of which the system consists, do not render a context of sense centred, in their reciprocal referring, on the living body and its dynamico-functional performance, but reduce themselves to a mere aggregation of parties that are «dependent on stimulations of nerve centres».[19] The so-called analysis of sensations, which in philosophy finds one of its greatest representatives in Ernst Mach, reproposes in a theoretical plan the unilaterality of this method, which, making a clean sweep of every sentient being, offers

[19] M. Scheler, *Der Formalismus* …, *GW* II, 162.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

an explanation of the senses completely extirpated from the experience that we can have of them: that «chaos of "sensations"»[20] which corresponds, precisely, to a bombardment of punctual stimuli. What remains in the shade, for Scheler, in this approach that is so myopic in the face of sensory reality, is the unitary function of the sense in general (the "inner sense" or the "external sense"), of the sensibility:

> Jene Einseitigkeit aber besteht darin, daß man die allein reale *einheitliche Funktion* des sinnlichen Gesamt-Empfindens eines lebendigen Individuums und seine biologische Bedeutsamkeit und Gesetzmäßigkeit gar nicht untersuchte, sondern sich allein auf die Frage konzentrierte, was von einem Leib und dessen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei bestimmten sie erregenden physikalischen und chemischen usw. Ursachen, die auf sie wirken, für sog. "Empfindungen" bestimmen *würden*.[21]

> One aspect of this one-sidedness consists in the belief that it is not necessary to look into the real *unitary function* of the sensory feeling (sensing) globally meant of a living individual and this biological significance and lawfulness. On the contrary, one simply concentrates on the question of what the determining function of sense organs, taken as disconnected from the living body and its unitary vital process, *would* be for so-called sensations on the occasion of physical and chemical causes that stimulate the sense organs.[22]

To pass over the *unitariness* of «sensory feeling (sensing) globally meant» in silence means to undervalue or to not understand at all the relational structure that in some measure this function assumes when one at last lets it down into the real world. The non-integrity (non-wholeness) of this function, where one really discovers it, in fact compromises the possibility, for the correspondent organism, of grasping the sense of the «great "poem" of» its «environment»,[23] which could offer

[20] *Ibid*., 163.

[21] *Ibid*., 162.

[22] M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, translated by M. S. Frings and R. L. Funk, Evanston 1973b, 148-149. *Translation slightly modified.

[23] *Ibid*., 149.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

itself only in terms of «"living words"»[24] or values-unities in which its sensations should find intuitive verification if they could constitute a solid texture. However, the unitary function – «die allein reale *einheitliche Funktion*», in its irreducibility to more or less useful and more or less fictitious representations, in which one tries to capture single sensory and organic elements – is "coherently" neglected, because the living being to which it belongs is ignored. It is the living being as «individual» that "confers" *unity* (*Einheit*) to that sensory and value-feeling (sensing) that is, till now, "unjustly maltreated". Or rather, it is the living being that develops itself unitarily in the process of formation of feeling (sensing) in which it *forms* itself.

Among other things, the approximation of the method taken into consideration occurs twice for Scheler. In the first place, this method does not allow capture of the unitariness and the complexity of the indicated function, that is to say, the indivisibility and the modalities, that for other sides are indistinct, in which it can manifest itself: sensory modality and/or value-modality. From the Schelerian perspective, all evidence excludes a dualism of the function and, with all the more reason, of the perception in which the function is exercised. In the second place, the unilaterality of the method does not allow to grasp, for analogous reasons, the «biological significance» of feeling so understood and the specific laws that govern it, laws absolutely non-dependent, as such, from the particular structure of the sensory peripherical organs or from the localization of an eye, for example, or of a tear, in a vacant part of the organism, or rather, of a mere aggregation in this case. The non-acknowledgement of the «biological significance» does not arise from a simple oversight – we know it by now – but is the "guilty" fruit of the pragmatic removal accomplished by the science of nature and of the psyche, both incapable of receiving what cannot be classified as a mental event or a physical event and constitutes, for this reason, an importunate reality: the *organism* (in its principally bio-physiological structure) and, all the more reason, the *living body* (experienced in a vital sense as one's own body). Scheler grasps, in its own finality, the *surgical gesture* with which one cuts off the *living body* from a universe that pretends to be only physico-chemical (at least psychical), when he

[24] *Ibid*.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

observes – in the passage quoted – that in the analysis of senses we had to concentrate on the question «was von einem Leib und dessen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei bestimmten sie erregenden physikalischen und chemischen usw. Ursachen, die auf sie wirken, für sog. "Empfindungen" bestimmen *würden*» [«on the question of what the determining function of sense organs, taken as disconnected from the living body and its unitary vital process, *would* be for so-called sensations on the occasion of physical and chemical causes that stimulate the sense organs»]. In the use of the conditional («[…] *würden* […]») which, in the ambit of a hypothetical period («bei bestimmten sie erregenden physikalischen und chemischen usw. Ursachen, die auf sie wirken […]»), subdues so to speak the result of an experiment («[…] auf die Frage […]») on the expressed condition, Scheler emphasizes the "mechanists'" desire, however undisguised, to reduce the organic to the inorganic – the life to the non-life. Adopting the incriminated method in fact the "analysts of senses" rub out, with the living being, its sensory-value "preferences" as well, which reveal her or his "identity", even if in an elementary form. Many questions remain, as a consequence, without answer:

> […] *was* ein einheitliches Lebewesen *faktish* empfindet in einem seiner Lebensmomente, und wieso es dies und nicht anderes empfindet, warum es z.B. nicht empfindet, was es nach den Ergebnissen dieser Methode empfinden *müßte, wenn es* – eine bloße Versammlung von Augen, Ohren, Tastorganen und ihren Fortsätzen bis zu den dazu gehörigen Gehirnteilen *wäre*, davon lehrt sie uns *nicht das mindeste*. Noch weniger vermag sie uns ein Wort darüber zu sagen, warum die verschiedenen Lebewesen gerade über diese und keine anderen Qualitätenkreise und Modalitätenkreise von Inhalten der Empfindung verfügen.[25]

> […] *what* a unitary living being *factually* senses in one of its lived moments, and if fails to indicate why such a being senses rather than that – for instance, why it does not sense what it *should* sense according to the results of this method *if* it *were* a mere collection of eyes, ears, tactile organs, and their prolongations to their respective parts in the brain. Nor does this method

[25] M. Scheler, *Der Formalismus* …, *GW* II, 162.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

> explain why different living beings have this range of qualities and modalities of contents of sensation and no other.[26]

3) Vital Senses

I will just draw attention to a point that is essential for an ecological perspective of self-knowledge, because it allows us to define precisely, within this frame, the nature of the stimulus through a biological lens modified in a phenomenological sense.

All those movements that do not involve a living bodily variation do not constitute, precisely for this reason, an object of "vital" experience, that is to say, they are not biological stimuli. It does not matter, or not so much, at least, that an infinity of physical movements can go through physical bodies, organized even, or that, in a world quite "alien" to the nature of a vital world, ether waves can hit an eye or something that one supposes incorrectly being such. To avoid the employment of senseless words, it must be remembered that «*where* there are ether waves, there no longer are "eyes"; even the organism itself is only a *part* of a continuous motion coming from the sun to my brain!».[27] To produce an effect susceptible of being felt and of priming an action, interacting with the motor tendencies, a possible stimulus, understood in the sense indicated, must be grasped *in advance*, or rather, before its effective appearance, from the «vital sense» (*Lebensgefühl*) that immediately feels its value (dangers, advantages, etc.), the character of invitation or repulsion capable of announcing it.[28] The vital sense consists precisely in «a *unitary* consciousness of my living body, from whose totality [whole] separate organic sensations and vital senses emerge only secondarily from the background, as it were, that founds them».[29] It is a consciousness that every living being, in normal conditions, experiences in a spontaneous way. So the vital sense and its modalities express the unitary sense of manifold sensory-vital *functions* and *states* of our living body (appetite,

---

[26] M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*…, 149. *Translation slightly modified.

[27] *Ibid*., 154.

[28] *Ibid*., 341.

[29] *Ibid*., 339. *Translation slightly modified.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

bodily feeling of shame, sense of freshness, etc.), irreducible to a mere sum of organic sensations or a mere sum of functions – to a mere sum of «sensory affections» (*sinnliches Gefühl*).[30] They concern the life of the respective bearer and the life of their *milieux*. These functions are exercised in determinate kinaesthetic perceptual circumstances. If we assume the stimulus in its specific bio-physiological meaning, then it does not determine absolutely a univocal reaction, but rather various types of reactions or «varierte reactions» (*variierte Reaktionen*).[31]

3.1) Bodily Feeling of Shame: die Wegbahnerin zu «Uns Selbst»

There is perhaps no vital sense capable of protecting and taking care of the *unity* of our life like the feeling of shame. It is especially in its bodily version, as a "bodily feeling of shame", that this sense amazes us by the power, not of its will, but of its candour. In fact, shame reveals our body in its own "identity", with his or her *name*, snatching it out of the arms or *anonymous embrace* of the mere *atomism of the sensation* (*zerstäubende Empfindungen*): it «bewahrt gegen all das, was sie [*unity* of our life] in zerstäubende Empfindungen zu zerbersten sucht»;[32] it avoids our living body breaking up into a thousand small pieces and the possibility of its life abandoning it when it is still alive (*apparemment!*). Shame lets us feel our body with discretion, as if it were indeed what it is: our own "house", our *Gehäuse*, our *Schneckenhaus*, like that of a snail. Just like a snail, with the same naturalness, do we carry with us the life of our body. Shame signals the instant self in which the intimate thread that binds us to our living body breaks. Every time shame is ready to raise us: «das ist die Einheit des Lebens, welche die Scham emporhebt».[33]

In short, shame levels the road and it takes us back to ourself: *chez nous*.

Sie ist die Wegbahnerin zu "uns selbst".[34]

---

30 Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus …*, *GW* II, 335.

31 *Ibid*., 167.

32 M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X, 115.

33 *Ibid*.

34 *Ibid*.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

4) Ressentiment: Selbstflucht

Shame has nothing of *Ressentiment*; it reveals itself as a feeling diametrically opposed to *Ressentiment*. Shame is not a self-deception («ist […] *keine Form der Selbst-täuschung*»); *Ressentiment* instead has "the stamp" of self-deception. It betrays a *failure of self-knowledge* and one of the more evident aspects of its process of progressive loss of "agential *authority*" is, precisely, the *flight from self*. "Selbstflucht" appears as an axiological *falsification* of a milieu and of the world modelled on this *milieu*. "Selbstflucht" appears above all as a flight from a living body. Here, the comfortable little house environment of the snail becomes a prison:

> Die in jeden Affekt durch Hemmung eingewobenen inneren Viszeralempfindungen gewinnen durch Hemmung des peripheren Ausdruckes das Übergewicht über die Empfindung der äußeren Ausdrucksbewegungen; und da ist alle unlustvoll oder geradezu schmerzhaft sind, so wird auch das Ganze des "Leibgefühls" ein ausgeprägt negativ bestimmtes. Der Mensch lebt nicht mehr "gerne" im "Gehäuse" seines Leibes, er gewinnt gleichzeitig jenes unlustvolle und distanzierende und objektivierende Verhältnis zu ihm, das so oft das Ausgangserlebnis für dualistische Metaphysiken (wie der Neuplatoniker, des Descartes usw.) gewesen ist.[35]

> Since all outward expression is blocked, the inner visceral sensations which accompany every affect come to prevail. All these sensations are unpleasant or even painful, so that the result is a decrease in physical well-being. The man in question no longer feels at ease in his body, it is as though he moves away from it and views it as an unpleasant object. This experience has frequently been the source of dualistic metaphysical systems – for example in the case of the Neo-Platonist and in that of Descartes.[36]

5) A Community of Life

To take the living bodily needs and interests seriously does not then mean to consolidate that prejudice that sees in the drive for self-preservation or in the egoism, or else in the passivity to which seems destined

[35] M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufabau der Moralen* (1912), *GW* III, 62.

[36] M. Scheler, *Ressentiment* …, 71.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

a body exposed to that remembered bombardment of punctual stimuli, the only expression of a living being. Only by highlighting the richness – and not only the limits – of the living bodily sphere and of the vital senses of animal and human individuals; only by becoming fully conscious of the many and various vital (reaction) answers that an organism is able to give to the phenomenon of the so-called external world, beyond the causal impact that reality can have on us; only in this way is it possible to grasp the genuine tendencies and drives of life in general: to experience them in our own life, in the rhythm of openness or closedness of our living body towards its layers of *ulteriority*.

In the vital sense, in which «we feel our *life itself*, its "growth", its "decline", its "illness", its "health"»,[37] and in the normal activation of this sense; in the possibility, besides, that we have of refining it among others, tearing ourselves away from sensory "puntinism", we can sometimes become spontaneously *attuned* with our milieu:

> Während die sinnlichen Gefühle in keinem Sinne über die Punktualität ihrer Existenz hinausreichen, ist uns im Lebensgefühl auch ein eigentümlicher *Wertgehalt unserer Umwelt,* z.B. die Frische des Waldes, die drängende Kraft in wachsenden Bäumen, gegeben. Was aber von ganz besonderer Bedeutung ist, ist die Tatsache, daß schon das Lebensgefühl, *nicht* erst die geistigen Gefühle, der Funktion des *Nachfühlens* und *Mitfühlens* teilhaftig ist. Das Lebensgefühl vermag daher von Hause aus das Bewußtsein von *Gemeinschaft* mitzubegründen […].[38]

> Whereas sensory affections never in any sense lose their punctuality, in a vital sense we are given the peculiar *value-content of our environment,* for example, the freshness of a forest, the living power of growing trees. Of special importance, however, is the fact that vital senses, and not feelings of personality, first participate in the functions of *post-feeling* and *fellow feeling*. Thus vital senses can contribute to the foundation of a consciousness of *community* […].[39]

In the non-activation of the vital sense, in its possible dysfunctions,

[37] M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*…, 340.

[38] M. Scheler, *Der Formalismus*…, *GW* II, 342.

[39] M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*…, 340. *Translation slightly modified.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

in the impossibility of refining it, that affective tie can break, or rather, can manifest itself in the negative, in a sort of "affective dystonia", in the incapability of "resonance", to be *attuned* spontaneously with our milieu.

Abstract

As fascinating as it is insidious, the question of self-knowledge goes on tormenting, as a kind of Silenus, philosophers of every period. Without any pretence of exhausting the subject, I would like to briefly stress some "ecological virtues" of the Schelerian view of self-knowledge.

In the face of other models of self-knowledge, which do not provide an adequate account of our bodily experience and of its role in the process of formation of our psycho-physical identity – I am referring, for example, to the "constitutive" view – Scheler's model of self-knowledge, understood from an ecological viewpoint, provides a good elucidation in terms of the vital relevance of specific feelings, such as bodily feelings of shame or feelings of well-being, that contribute to our self-sense and to our being, more or less, openly oriented towards a set of value-qualities of our environment. Scheler's model of self-knowledge also provides a good elucidation, in terms of "mortal" relevance, of specific feelings, such as resentment or spite, that involve instead our closedness to our environment and sometimes the withering away or death of our self-sense.

© 2015 Roberta Guccinelli
doi: /10.13136/thau.v3i0.40

VENIERO VENIER

THE REASONS OF EMOTIONS SCHELER AND HUSSERL

TABLE OF CONTENTS: *1) Material* a priori *and emotional* a priori*; 2) Feeling the values; 3) Ethical reduction and phenomenological reduction; 4) Personal renewal and formation*

1) Material a priori *and emotional* a priori

IN the introduction of the second edition of his early work *Transcendental and Psychological Methods* in 1922, Scheler admits his own ties and that he is theoretically indebted to the «ontological and realistic meaning of the essential elements of the world of the spirit»in Husserl's *Logical Investigations*.[1] At the same time, however, he underlines his own detachment from Husserl's famous transcendental shift in 1913, which was stigmatised as being characterised by the «idealistic meaning» and by «conscience immanence».[2] Husserl countered these affirmations with his own accusations. In the conference *Phänomenologie und Anthropologie* in 1931, Scheler was criticised for having used *Logical Investigations* in the direction of ontological idealism, transforming the eidetic reflection into naive metaphysics «instead of following the internal tendency of the investigations aimed at the formation of subjectivity».[3] Similarly, in a famous letter to Löwith written in February 1937, Husserl accused Scheler (together with Heidegger and the early pupils) of not having «understood either the authentic and profound meaning of the phenomenology, the transcendental meaning that is the only one possible, or how much depends on this meaning».[4]

---

1 Cf. M. SCHELER, *Die transzendentale und die psycologische Methode*, in *Gesammelte Werke* (published by Francke Verlag until 1986 and then by the Bonn publisher, Bouvier; named hereafter *GW* listed with progressive numbers), I, Bern/München 1971, 201.

2 *Ibid*.

3 E. HUSSERL, *Phänomenologie und Anthropologie*, in Husserliana XXVII (hereafter called Hua and listed with progressive numbers), Dordrecht/Boston/London 1989, 180.

4 K. LÖWITH, *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in L. VAN BREDA AND J. TAMINIAUX (edd.), *Edmund Husserl 1859-1959*, Den Haag 1959, 48.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

However, as Ulrich Melle observed, although it is difficult to estimate how much influence it actually had, it played an important role in Husserl's ethics, in particular during his period in Freiburg, in the revival and development of important concepts by Scheler including those – which play a key role in our analysis – of value, person, vocation (*Ruf*) and community; these concepts come from the earlier period of Göttingen but above all, that originate from the common matrix of Brentano's lesson.[5] In the following reflections we shall try to see how, despite the evident differences and reciprocal controversial evaluations, reasons for a profound theoretical vicinity between Husserl and Scheler are actually to be found around the central issue of a *phenomenology of the emotions*.

In *Lehre von der Drei Tatsachen*, Scheler claims that the phenomenological fact, «is an *immanent given,* that is, one that is contained in an experience in which what is "understood" and what is "given" coincide»[6] and in a very similar passage of *Formalismusbuch,* one can read that «only *in the coincidence* of "understanding" and "givenness" does

[5] For more about Husserl's explicit allegations of contempt towards Scheler in contrast with the constant presence of Schelerian motives in the Freiburg period see: U. Melle, *Schelersche Motive in Husserl Freiburger Ethik*, in G. Pfafferot (ed.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, 203-205. In a letter to Adolf Grimme dated 4 May 1917 Scheler claims that, «only Franz Brentano influenced me directly. (...) With the exception of my person that is connected from a philosophical point of view only extremely relatively to Husserl, the so-called "Phenomenology" is an overall work in which greatly different powers are at work», (quoted in G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, 32). For an interpretation that tries to make Scheler coincide with Husserl's phenomenology, see: M. Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität*, Leipzig 1991. For criticism of Husserl in *Logik I,* withdrawn from publication by Scheler in 1906, see: G. Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milano 2007, 198-219. Despite the continuous fluctuation between positive and negative judgements, see the emphasis given by Scheler in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, *GW* VII, 308, to *Investigation VI* and to the concept of categorial intuition, which was the *fruitful* beginning of the «spiritual association» with Husserl; on this subject see also: H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague /Boston/London 1982, 268-269; A. Sanders, *Mensch - Subjekt - Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn 1996, 65-73.

[6] M. Scheler, *Lehre von der Drei Tatsachen, GW* X, 433; cf. Id., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *GW* X, 398.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

the *content* of the phenomenological experience *become known*».[7] According to Scheler, the coincidence between understanding and givenness implies that the content of the phenomenological experience is an intuitive content, a direct understanding of what is *essential*. Even a perceptive illusion, such as a puppet being mistaken for a living being, can only occur on the bases of the premise of already being able to grasp the *essential* aspect, that of vitality. «An intuition of this kind is an "eidetic intuition", in other words, a "phenomenological intuition" or a "phenomenological experience"».[8] According to Scheler, the phenomenological experience is therefore an *understanding of essence*, essence proves to be the structure the thing needs, which appears in its typical characteristics: the characteristic structure of identity of the thing that emerges as it manifests itself as a *phenomenon*.[9]

In his 1907 lessons entitled *Idea of Phenomenology*, when discussing phenomenological reduction Husserl states that it must limit itself to «the sphere of pure direct givenness […] to the sphere of what precisely in the sense it is understood is also given, and directly given in the most rigorous meaning, so that nothing of what is understood is not also given».[10] We shall look more closely later at the different meaning and different development of the theme of reduction in Scheler and Husserl; for now, we shall merely underline the fact that what emerges for both is the central theme of eidetic analysis: the emergence of the *phenomenon* as a characteristic of objective necessity, of not being able to be anything other than what is expressed in its essential content.[11]

---

[7] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, 70. In a note on the quoted page in *Formalismus* Husserl had highlighted significantly the expression *immanent experience* (*immanente Erfahrung*), (cf. E. Husserl, *Randbemerkungen zu Schelers Formalismus. Édition et traduction de Heinz Leonardy*, «Ètudes Phénomenologiques», 13-14 (1991), 10.

[8] M. Scheler, *GW* II, 68.

[9] Cf. R. De Monticelli, C. Conni, *Ontologia del nuovo*, Milano 2008, 10-11.

[10] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag 1973, 60-61.

[11] Cf. M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, *GW* V, 75: «Husserl distinguishes – basically exactly in the same manner as myself later – the evident essential content of knowledge from real knowledge».

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

Seeing the phenomena means grasping the real givenness of the *actual thing* in the essential aspects of its different *manifestive structures*, such as, for example, as is the case when we intuitively understand that a landscape is perceived as *essentially different* in comparison to the same landscape we remember or a landscape we have simply imagined.

However, as regards the *relationship* between Husserl and Scheler, there is one significant difference that may already be highlighted: it regards the actual givenness of the essential reality as something that is pre-established *ideally,* in relation to the intuitive faculty itself, the intuitive-subjective ability it corresponds to. As claimed by Scheler, the *a priori* principle prevails, according to which, «the essentialities and their relationships are "given prior to" any experience»,[12] together with the assumption according to which, «*the order of foundation* in which the phenomena attain givenness […] is based on their *essence* that is not already based on an intellect».[13] As regards the latter, I do not believe there is any significant difference to Husserl's position whereas the same cannot be said as far as the former is concerned. What emerges from *Logical Investigations* and does not appear to be sufficiently clear in the first part of the *Formalismusbuch*, and more generally in Scheler's *phenomenological realism* is the structural principle of *correlation between subject and object* that underlies the *manifestation* according to objective, necessary laws of the object, of the phenomenon, in its essential characteristics. As claimed by Husserl's analysis, which he is to call transcendental after the famous shift in 1913, it is only on the basis of this *essential correlation* that the structural-intentional differences can emerge continuously between what is described as a subjective-noetic aspect and the objective-noematic aspect; for example, as occurs between the countless possible cases, when we distinguish between the mental process of a memory or a mental process of a perception of the same object, and between the different ways the object appears, as remembered in comparison to how it was originally perceived.[14]

[12] *GW* II, 68.

[13] M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntistheorie*, *GW* X, 383.

[14] Scheler initially seems to be aiming at an *ontological* rigidity that ignores the crucial aspect of intentional analysis, as the essence is almost hypostatized as a reality in itself that has to be perceived intuitively. It must be said, however, that already in the

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

However, in the *phenomenological* sense, the first starting point that makes Scheler similar to Husserl is, without a doubt, the criticism of the formalistic aspect of Kant's *a priori*: according to Husserl, it is *the things themselves* that are *shown*, that *appear* in the *necessity* of their essential characteristics: for example, when we state that «*a colour cannot be something that has a colour,* or *a colour cannot be without a certain extension covered by it*».[15] Here, phenomenological analysis is expressing a need that is anything but just formal. Saying that every colour belongs to an extension does not mean admitting a *formal* empirical generalisation but rather showing which conditions are necessary for us to *perceive* something as a colour and express ourselves *meaningfully* around it. In this sense, Kant's famous example of analytical proposition, «all bodies are extended»[16] should actually be understood, in a radically different semantic contest, as a synthetic proposition a priori, because it is through this that an a priori necessary meaning is expressed – that of the extension of the bodies – in *synthesis* with the direct *content* of a perceptive experience.

As in Kant, the opposition is therefore not between the analytical and synthetic, but between form and material. Scheler states that, «the domain of the *evident a priori* does not coincide with that of the "*formal*", the contrast between "*a priori*" and "*a posteriori*" *has nothing* to do with

second part of 1916 in *Formalismus*, as we shall see more clearly when discussing the subject of the *affective perception* of values, this rigidity gradually diminishes. For example, in this regard there is an important note in which, whilst criticising Mach's *formal materialism*, admitting the *contentual* relevance of the different essences, Scheler claims that, «furthermore, Husserl also believes that the "noema" and the "noesi" condition one another reciprocally in their qualitative modality» (cf. *GW* II, 408). Finally, in the introduction of the third edition of the *Formalismusbuch* in 1926, denouncing any misunderstanding that interpreted such *autonomy* of the values as a sort of *ideal reality in itself,* Scheler states explicitly in the introduction to the third edition in 1926 that he «dismisses on principle, like a body that is extraneous to the *field* of philosophy that paradise of ideas and values that exist "independently", not only of the essence and possible *fulfilment* of spiritual and living *acts* – that exist "independently" not only of the human being and human consciousness, but also *from the essence and fulfilment of a living spirit in general*» (cf. *GW* II, 21).

[15] E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (hereafter LU), II/1, Tübingen 1980, 253.

[16] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke, Band III, Berlin 1968, 34.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

that between the "formal" and "material"».[17] The a priori is no longer understood in its connection with the «"forms of judgement" from which Kant derives "categories" as "functional laws" of "thought"».[18] The opposition between a priori and a posteriori must therefore be distinguished from that of the formal and material which is, according to Scheler, a *relative opposition:* «for example, the propositions of pure logic and the propositions of arithmetic are *equally* a priori. […] Nevertheless, this does not stop the former being "formal" compared to the latter and the latter material compared to the former» but that if the former are to be verified «a plus of intuitive material is necessary».[19] Accordingly, 2 x 2 = 4 is a general-formal proposition while 2 pears x 2 pears = 4 pears expresses one of any possible intuitive contents of the first proposition.[20] Likewise, in assessing the weight of the material determination compared to the logical-formal dimension, in his 1914 lessons on ethics Husserl states that, «light can be shed on the universality of the formal logical laws by the fact that the algebraic terms of the laws are determined *materially*; therefore just like the arithmetical proposition 3 + 3 = 6 which, when applied to the apples, becomes 3 apples + 3 apples equals 6 apples».[21]

2) Feeling the values

This sort of a priori statue of *essential reality,* which *conditions* our object knowledge and the privilege it has with a *material logic* is then expressed in the continuation of the *Formalismusbuch* in which Scheler regards as the fundamental rational dimension: the dimension of the

[17] *GW* II, 72.

[18] *GW* II, 68.

[19] Cf. *GW* II, 72-73.

[20] Cf. *GW* II, 73.

[21] E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua XXVIII, 39. However, it should be underlined that Husserl, unlike Scheler, to make his distance from Kant even clearer, also terminologically speaking, rarely uses the term *material apriori* or, in relation to it the expression of *a priori synthetic laws*, speaking instead *material laws* (cf. LU, II/1, § 11). In the rare places where the term material a priori does appear, cf. Hua XXVIII, 139 and *Formale und transzendentale Logik*, Hua XVII, Den Haag 1974, 134, where Husserl calls material a priori *sachhaltige*s *Apriori*, highlighting its content aspect.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

personal sphere of emotional reality. «The *emotional component* of the person, their axiological feeling, preferences, loving, hating will also have an *a priori original* statue, unchanged by "thought"».[22] Axiological knowledge is based on the *living relationship* with that world, a relationship that is *felt* through the function of preferring (*Vorziehn)* or postposing (*Nachsetzen)* the values on the basis of that personal order which is made possible by the fundamental acts of love and hate.

As is generally known, in Scheler's phenomenological vision affective experience is transformed into direct, intuitive feeling, without any kind of mediation of object representations, an *intentional* feeling in which the world is disclosed directly before us, «a world that […] manifests itself exclusively in its aspects of *value*. […] The feeling in itself is already an "objectifying act" that requires absolutely no mediation of representation».[23] Behind this stance is not only an implied criticism of Brentano, but also an echo of Husserl's famous distinction in his *Fifth Logical Investigation,* between objectifying acts and non-objectifying acts in which every object corresponds to a representation of the object, whether real or imaginary. The non-objectifying acts, such as the class with desire and will, in which the *relative feeling to values* is also included, would be «debtors», with their intentional reference, to the representative capacity of the objectifying acts.[24]

However, after *Logical Investigations,* once the distinction between objectifying and non-objectifying acts had been abandoned, Husserl also saw the question of the intentionality of feeling in a similar way to Scheler: that of *feeling* the values directly. In his lessons *Grundfragen der Ethik 1902/1903* and then also immediately afterwards his *Logical Investigations,* Husserl had already stated that «feeling (*Gefühl*) is linked to manifestation, and its object appears as a value».[25] Later, in his lessons in 1908-1909, *Über Grundprobleme der Ethik,* as part of the problematical relationship between intellect and feeling, feeling

[22] *GW* II, 82.

[23] *GW* II, 265.

[24] Cf. LU II/1, 387-391; as regards the considerations that follow, bear in mind V. Venier, *La norma fondamentale. Husserl e la fenomenologia dei valori*, «Thaumàzein», 2 (2014), 271-274.

[25] Hua XXVIII, 410.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

(*Gemüt*) is defined as a modality that is necessary to access values.[26] This admission of the particular nature of affective intentionality, in the fact it is able to relate *objectively* to values, thus going beyond the position taken in *Logical Investigations* once and for all, is explicitly stated in 1913 in the first volume of *Ideen:*

> Der neue Sinn bringt eine total neue Sinndimension herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen "Sachen", sondern Werte der Sachen, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Haßlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.[27]

Here Husserl is in total *agreement* with Scheler who believes there is an intentional tie between feeling and value, an essential relationship between values and their being carried out: according to Scheler, *feeling* values implies that «in conformance to their essence, values have to be able to manifest themselves in an axiological-emotional consciousness».[28]

Both Scheler and Husserl therefore believe that there is a direct intention to values, for example in the value of the beautiful in relation to aesthetic enjoyment, a case in which «the I wants to obtain the aesthetic object in itself as it is a specific concrete value in itself, in total pure artistic pleasure».[29] A kind of relationship that is not expressed through judgement or evaluation. Instead the value is *perceived* directly as such, according to what Husserl calls an «interest of the emotivity»:

---

[26] Cf. Hua XXVIII, 249-255.

[27] E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phenomenologische Philosophie*, Hua III/1, Den Haag 1976, 239-240; cf. *ibid*., 244: «*all acts in general – also those of feelings or will – are "objectifying", "constituting" originally the objects*».

[28] *GW* II, 270. The reason that both Husserl and Scheler are in total agreement about this point, appears to be the fact that feeling is, as E. Franzini says in *Filosofia del sentimento*, Milano 1997, 158, «a horizon of constituting an objective sense, of founding the sense».

[29] E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phenomenologischen Reduktion*, Hua VIII, Den Haag 1959, 104.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

> Das Interesse kann aber auch ein Gemütsinteresse sein, ein im weitesten Sinn wertendes Interesse, die Intention ein wertthematische, das Thema ein Wertthema, Gemütsthema. [...] Der Wert selbst in seiner Wertwahrheit wird nicht wahrgenommen; was für da bloße Ding die Wahrnemung leistet, leistet für den wert die Wertnehmung.[30]

Furthermore, according to Scheler values are not reducible to an *ego* that carries them out as a sort of *interior necessity* of a *moral consciousness,* «in human relationships and in history we are constantly grasping values that do *not* manifest themselves and have never manifested themselves in our ego».[31] On the contrary, values have their own total independence; they are also present in the *natural* world and even animals perceive the value of what is useful, what is harmful, pleasant or unpleasant.[32] However, the decisive element that Scheler was to go on to develop of affective intentionality as an essential correlation to values is not yet clear in these statements; as we shall see, it underlies the *formation* of personal being as regards one's own world, comprising the ethos, its load bearing structure.[33] In *Formalismus* Scheler states that he has «also refused the theory according to which the being of values presupposes a "subject" or a "ego", regardless of the fact that this is an empirical self or a so-called "transcendental ego"» and that the ego must be understood as a psychic reality that is exclusive to an interior experience, an egoità that as such, «remains an object of the axiological consciousness and is not necessarily the essentially necessary starting

[30] Hua VIII, 104.

[31] *GW* II, 271.

[32] *Ibid*.

[33] As G. Cusinato has pointed out, in the first part of *Formalismus*, «Scheler dwells excessively on the so-called "objectivity of values"», but one of the underlying ideas that is to gain importance in Scheler's work is the one why «the will of the individual acts on an articulate background» and «this articulation is understood in feeling (*Fühlen*) and preferring (*Vorziehn*)» values. In this manner the objectivity of the orientation to values, far from being a reality in itself, actually depends on the person's formation process in their ethical-affective sphere (cf. G. Cusinato, *Orientamento al bene e trascendenza dal sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler*, «Verifiche», XL (2011), 43-44).

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

part of the conscious one».[34]

Once again, this issue involves the relationship between Husserl and Scheler, and not just as regards terminology. According to Husserl, the description of the transcendental consciousness, which presupposes the action of phenomenological analysis, is the description of a *field of intentional relations* in its *absolute* actuality and therefore anything but any kind of *psychic substance*. Furthermore, this topicality is not to be confused with a sort of *ideal* absolute actuality; it continuously conceals a *passive* part that is always submerged and functioning in which the *intentional life* consists and its genesis is a fundamental *constitutive part* of the subjectivity itself: «everything that is actively present in the consciousness, and, in correlation, the active having-consciousness, devoting oneself-to, dealing-with, is always surrounded by an atmosphere of silent and hidden but implicitly functioning validity, by a *living horizon*».[35]

This absolute nature, a sort of *transcendental primacy,* is therefore a long way from being a substantial dimension; it actually arises from the necessary intentional correlation between what is manifested and our experience of this.[36] According to Husserl, if something exists, it only does so in as much as for us, «the transcendent being» is only given through specific «connective experiences» of ours, and it is only with such connections that it can acquire any existential meaning and be clarified phenomenologically.[37] It is therefore a decisive fact on the

[34] Cf. *GW* II, 271.

[35] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, Den Haag 1976, 152. Cf. V. Costa, *Vita emotiva e analisi trascendentale* in V. Melchiorre (ed.), *I luoghi del comprendere*, Milano 2000, 117; cf. A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1996, 19-22.

[36] As S. Luft observes in the *Einleitung des Herausgebers* to E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, Dordrecht/Boston/London 2002, XLVIII, «the givenness of the world may not be apodictically the evident, the being of the world is always predictable and subject to possible corrections. However, the fact that the world is given to a self is apodictical. World and self belong to one another apodictically».

[37] Cf. Hua III/1, 92. In *La svolta in direzione delle cose* in «Discipline Filosofiche», XX/2 (2010), 223, S. Besoli rightly observed the fact that «the emphasised ontological propensity of Scheler's phenomenological essentialism nourishes what Husserl

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

basis of which the phenomenological description is always in contrast with any *naturalisation* of the conscience; this is clearly confirmed by Husserl in the first book of *Ideen* when he says that the immanent being is «*undoubtedly an absolute being in the sense that* nulla re indiget ad existendum. *On the other hand, the world of the transcendent* res *refers entirely to consciousness. But not a logically conceived consciousness but rather a current consciousness*».[38]

One of Scheler's main criticisms of Husserl in *Idole der Selbsterkenntnis*,[39] is that of having insufficient understanding of the psychic ego, having preferred the internal to the exterior perception and thus ending up confusing internal perception with reflection. According to Scheler, on the other hand, through reflection it is possible to thematise both the interior perception as a *psychic object* and the exterior perception regarding the physical dimension while, on the contrary, interior perception can never have exterior perception as its content.[40] Edith Stein convincingly showed how that meaning of the structure of the absolute givenness of the experience of consciousness we were referring to escaped Scheler entirely. It was precisely to avoid Scheler's evident confusion that in *Ideen I*, Husserl was to decide to abandon the use of the expression *interior perception* once and for all, and to use the term reflection in the *transcendental* meaning instead.[41]

3) Ethical reduction and phenomenological reduction

Husserl's work contains an aspect that appears coherently through his whole philosophical life: the indissoluble tie between ethics and knowledge in the incessant fatigue of giving a continuous, rigorous critical justification to one's own theoretical assumptions. This is an exer-

---

would have called dogmatism», breaking with the principle according to which each being is «relative to transcendental subjectivity» (cf. Hua XVII, 241).

[38] Hua III/1, 92.

[39] Cf. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, *GW* III, 246-247, note I.

[40] Cf. L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità* in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Milano 1999, 36-38.

[41] Cf. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, 34; cf. Hua III/1, § 78 and V. Venier, *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler*, «Annuario Filosofico», 19 (2003), 328.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

cise that, on the one hand is translated more and more into a personal style, whilst becoming on the other, a progressive unfolding of what Husserl regards as the fundamental ethical motive of each true vocation, a motive that *essentially* brings him closer to Scheler: the possibility of the radical assumption *in toto* of the meaning of one's own life in view of one's own authentic personal transformation; Husserl says:

> endlich kann Ich auch mein gesamtes Leben universal überschauen und für mein ganzes Leben Entschlüsse fassen, und in änlicher Weise wie für beschränkte Lebensstrecken. So kann ich eine universale Kritik meines ganzen bisherigen Leben üben und in eins damit mein ganzes künftiges Leben gestalten wollen: sei es unter dem Gesichtspunkt eines mir unbesehen geltenden universalen Wertes, wie Macht, Erfolg u. dgl., sei es im obersten Sinne ethischer Selbstbesinnung, Selbstkritik und Selbstregierung.[42]

This essential-personal aspect of radical criticism that holds together ethics and knowledge is also reflected in Husserl in the growing importance given to the exercise of the *epochè* through transcendental reduction. In this regard, in *Krisis,* there is an extremely significant step in which the value of the *epochè* is highlighted as that of the *gesture of rational freedom* through which the inexhaustable task of *phenomenological* understanding is concretised. An interminable task in the face of an always *functioning* reality, a reality that is stratified in the most hidden mazes of the *living* intertwining between subjectivity and *already-given world:* the *life world* in which we live intuitively, a *Heraclitean flow* in which we are a part and which we continuously experience, a world, in the end, that *has* to be grasped and understood critically.

> Es ist nun aber notwendig, sich wirklich einsichtig zu machen, daß es nicht bei einer bedeutungslosen habituellen Enthaltung bleibt, sondern daß mit ihr der Blick des Philosophen in der Tat erst völlig frei wird, und vor allem frei von der stärksten und universalsten und dabei verborgensten inneren Bindung, von derjenigen der Vorgegebenheit der Welt. Mit und in dieser Befreiung ist gegeben die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein. Gemeint ist auf der letzeren Seite das Bewußt-

[42] Hua VIII, 154.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

> seinleben der die Welgeltung leistenden Subjektivität, bzw. der in ihren fortdauernden Erwerben jeweils Welt habenden und auch immer aktiv neu gestaltenden Subjektivität.[43]

However, the suspension of every *world thesis,* through phenomenological reduction, has to be distinguished from the radical self-reflection about one's own personal life. A radical critique that involves my entire previous life and therefore *keeps it suspended*, *is* directly involved, as we shall see later, with the radical possibility of personal renewal, a renewal that specifically regards the sphere of *my* actions of *my* having to be absolute in relation to *my* entire personal practical-rational sphere[44]. In a critical note to his own concept of ethical *epoché* in the second part of *Erste Philosophie,* Husserl states that:

> es ist von mir hier übersehen, daß die ethische *epoché* eine ganze andere Üniversalität hat als die phänomenologische. Sie betrifft alle und jede Geltung, die in personalen Akten meines bisherigen Lebens ins Spiel Gesetzt war. Aber das sagt nicht: alle Geltungen überhaupt, die in mir ihren Ursprung hat z.B. die Seinsgeltung der Welt ist nicht betroffen. Aber nicht einmal alle in Ichakten überhaupt vollzogene Geltung.[45]

This is an extremely important distinction and precision that shows how Husserl also believes there is an ethical-personal aspect linked directly *to the exercise of reduction,* despite the oberved differences and Scheler's criticism. In a passage in *In Idealismus-Realismus* he states that

> denn soll das Realitätsmoment aufgehoben werden, damit echtes Wesen zutage trete, soll jene "Entwirklichung" der Welt vorgenommen werden, die auf alle Fälle Bedingung ihrer Verwesentlichung ist, so muß vor allem klar sein, *was* denn Realitätsmoment

---

[43] Hua VI, 154. As E. Franzini points out in *Husserl e il mondo della vita*, in V. Melchiorre (ed.), *Forme di Mondo*, Milano 2004, 141-142, *epoché* is the modification of our attitude rooted in the common, *natural* meaning of the world, «*in which the world of life may be unfolded like a kingdom of subjective phenomena that have remained anonymous*».

[44] Cf. V. Venier, *La norma fondamentale*..., 298-301.

[45] Hua VIII, 319.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

> selber *ist*, das wir durch die Reduktion abzustreifen haben, und *worin* dieses Moment gegeben ist.[46]

One of the answers to this question is to be found in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* in which Scheler defines man as the «ascetic of life», the one who is able to put his own pulsional-vital tendencies between brackets and to suspend that gesture of self-affirmation in which individuals, just like animals, seek their own vital satisfaction, coming up against the *resistance* of that desire, a resistance from which the effectiveness of reality originates. According to Scheler, this *derealization* procedure grants man, *beyond* the ties of the vital sphere, the liberation of his essential ideative abilities.[47] These abilities go back to what was defined in *Idealismus-Realismus* as knowing how to grasp the essence, the «being so» of things, their «*So-sein*» in contrast to their existence, their «*Da-sein*».[48] The essence, the *Sosein*, is always present as a correlate of an intentional act, in which it is understood in total coincidence between thought and intuition. The existence (*Dasein*), what is real, on the other hand, always remains extramental and is only accomplishable as *opposition,* as resistence to acts of a volitive nature.[49]

---

[46] M. Scheler, *Idealismus - Realismus*, *GW* IX, 206-207. In *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14), Scheler, with a positive reference to Husserl, had also stated that «in a very essential point phenomenological philosophy is closely related to the so-called transcendental theory of knowledge. Its course continues in such a way that its results remain totally independent of the particular organisation of human nature, of the actual organisation of the bearers of the acts it is studying» (cf. *GW* X, 394; cf. W. Henckmann, *Schelers Lehre vom Apriori* in W. Baumgartner (ed.), *Gewissheit und Gewissen*, Würzburg 1987, 123-124). For a detailed analytical reconstruction of Scheler's interpretation of transcendental reduction see also: W. Henckmann, *Das Intentionalitäsproblem bei Scheler*, in «Brentano Studien», 3 (1991), 217-225. On the double metaphysical and anthropological role of phenomenological reduction in Scheler as access to the essential world from the aspect of emancipation on the one hand, and from the constrictive-vital aspect on the other, cf. E. Avé-Lallemant, *Die phenomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschen der Philosophie*, Bern 1975, 165-169.

[47] Cf. *GW* IX, 40-45; cf. V. Venier, *L'eterno confine*, Venezia 2012, 79-81.

[48] Cf. *GW* IX, 185-186.

[49] Such transcendency would be unthinkable for Husserl's transcendental phenomenology in which, on the contrary, there is a rigorous *immanistic* conception in which reality would make no sense without the direct intentional reference to the consciousness. As V. Costa rightly says in *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle*

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

Scheler states, «for me this principle is certainly the *last* and *decisive* conoscitive criterion that exists by far».[50] Here Scheler goes back to the fundamental themes from *Vom Wesen der Philosophie,* in which the ideative abilility, that of knowing how to distinguish between essence and existence, corresponds to a conception of an intentional kind of knowledge as a kind of ontological participation.[51] This is a knowledge that does not expect to assimilate the object in itself and neither does it expect to produce it. According to Scheler, the thinkability of the object is a relationship of essence, which leaves the existence unchanged: the *ens intentionale* is not to be confused with the *ens reale*. This relationship reaches its highest *value* when it relates to the other as a person and becomes the fulfilment of a shared act through sharing, *Mit-fühlen*.

According to Scheler, authentic reduction is therefore that *ascetic gesture* that is able to make the spiritual-essential world emerge from the remotion of the reality that reveals itself in the *experience of resistance (Wiederstandserlebnis),* a *gesture* of radical de-realisation of the tendencies and forces that constitute the vital-pulsional center. When reality is abolished through its radical refusal, the ascesis of the living world dimension corresponds to the flourishing of the ideative sphere, in which the essential aspect of things may be grasped. In the ideative sphere reality is transcended; in other words, the factual, constrictive aspect is transcended of the existence in which reality arises from the *anguishing* fight of organic life with its own surroundings (*Umwelt*). The essential world thus reveals itself as a *cathartic* place in which the vital impulse may be cleansed of its irrational aspect.[52]

Scheler therefore believes that the ideative ability, the fundamental ability of understanding the essence of a thing, no matter what, is connected to the emotional experience of the perception of value in its stratifications in the personal value. In turn, the perception of value is the

cose, Soveria Mannelli 2007, 26, note 14: «from a phenomenological-transcendental point of view this would allude to a rift between the phenomenon and being, and if that were the case it would make no sense to speak of reality that, deprived of its reference to consciousness is phenomenologically nothing».

50 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, *GW* V, 17. Cf. *GW* IX, 185-186.

51 Cf. *GW* V, 68.

52 Cf. G. Cusinato *Katharsis*..., 70-77.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

condition of a privileged access to reality: «the prehension of the value (*Wertnehmung*) always preceds perception (*Wahrnehmung*)».[53] The axiological *nuance*, the values, completely prevade our access to reality. How we determine our sense of our will and our action can therefore not prescind from the orientation towards values. Love and hate *guide* our understanding of values; they are always an underlying condition and according to Scheler they are therefore what *actually* allows the values a cognitive relationship with reality. «Wherever the lover precedes the acquaintance there is no reason for being (whether stars, plants, historical-effectual connections, divine things), the scrutiny of which has not gone through an emphatic phase before reaching that *a-valuative* analysis».[54] First and foremost man is *ens amans* and only then *ens cogitans,* love is *die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen,* i.e. it awakens him to knowledge and desire.[55] According to Scheler,

> darum war uns Liebe immer auch zugleich der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verlaßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, daß beide nicht irgendwie reale Teile voneinander werden. Was wir "erkennen" nennen – diese Seinsrelation –, das setz immer dieses Akt voraus: ein sich und seine Zustände, [...] Verlassen, ein sie *Transzendieren*, um mit der Welt in einen Erlebniskontakt der Möglichkeit nach zu kommen.[56]

In such a relationship with the world, the authentic sense of love is also formed: love for the value of the person as «ethical love in a pregnant sense»,[57] the essential meaning of which is to take part in the es-

[53] *GW* VIII, 109-110.

[54] *GW* V, 81.

[55] Cf. *Ordo amoris*, *GW* X, 347-376.

[56] *GW* X, 356. In this essential passage of *Ordo amoris* G. Cusinato sees, «calling into question the egological perspective» that makes it possible to leave one's own individualistic dimension for the participative *conversion* to the other (cf. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 200-201). Cf. also H. Leonardy, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Den Haag 1976, 157-167.

[57] *Wesen und Formen der Sympathie...*, *GW* VII, 67. Cf. G. Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Milano 2014, 53.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

sence of the other, leaving him unaltered in his individual-personal irreducibility.[58]

4) Personal renewal and formation

In his introduction of the second edition in 1921 of the *Formalismusbuch,* Scheler emphasises the importance of personal values: «all the values, including the real ones, and those of the community and impersonal organisations, have to be subordinate to the values of the *person*».[59] The authentic value of the person is closely connected to the theme of the part of one's individual formation in the continuous search for personal order, an order of values. In an important passage in *Formalismus,* it says that

> das gesamte emotionale Leben als eine Ablauf kausal bewegter Zustände zu nehmen, die sinn- und ziellos in uns abrollen: dem gesamten emotionalen Leben jeden " Sinn" und intenionalen "Gehalt" absprechen, dies konnte erst ein Zeitalter, in dem die Verwirrung der Herzen – der *désordre du coeur* – jenen Grad erreicht hatte wie in unserem Zeitalter.[60]

The passage immediately evokes the *incipit* of the contemporary text *Ordo Amoris* that was published posthumously, in which Scheler wondered whether it was possible to imprint *an objectively correct order* on the chaos of one's own affective world, on the gestures of love and of hate.[61] An order which, according to Scheler, has to be recognised as the order of value preferences that regulates our own relationship with the world. This system comprises the *Ethos* of man. «Whoever has the *ordo amoris* of a man, has the man».[62] Whoever knows the axiological

---

[58] *Sounding remarkably like Scheler,* in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Den Haag 1950, 139, Husserl states that «if it were possible to gain access directly to the other in what is essentially theirs, then the other would merely be a moment that is essentially mine and, I and the other would be the same thing». Cf. V. Venier, *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Milano 2011; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, New York 2008, 186-187.

[59] *GW* II, 14.

[60] *GW* II, 267.

[61] Cf. *GW* X, 347.

[62] *Ibid*., 348. About the meaning of the *ordo amoris* as the nucleus of *ethos,* cf. G.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

dimension also knows the intimate essence. The *ordo amoris* is the fundamental *Bestimmung* of the human essence, the determination of the concrete possibilities in each individual life, the secret web that can be recognised as one's true *personal vocation*.[63]

The ethical question whether there is a regulatory possibility for one's own world of values and own rational-emotional dimension and whether such a possibility can be translated into the fundamental motivation to follow one's own personal formation and the creation of an authentic vocation is the essential theoretical characteristic that Husserl and Scheler have in common.

The question of an *ordre du coeur* also appears in Husserl's works at the beginning of the course on ethics in 1914 that asks itself:

> Wie soll ich mein Leben und Streben vernünftig ordnen, wie dem quälenden Zwiespalt mit mir selbst entgehen, wie dem berechtigen Tadel der Mitmenschen? Wie kann ich mein ganzes Leben zu einem schönem und guten gestalten und, wie der traditionelle Ausdruck lautet, wie die echte Eudaimonie, die wahre Glückseligkeit, erlangen?[64]

Furthermore, one of the fundamental ethical themes «the general call (*der allgemeine Ruf*) of our tormented present»,[65] which emerges in the writings he published in the journal *Kaizo* in 1923-1924 is that of the radical need for personal renewal. This is the need for a path that is increasingly directed at conscious personal transformation, a path that must certainly and unequivocally be regarded as individual but also as the indispensable basis for any expansion in any kind of community form: «the renewal of man – of the individual man and of a shared hu-

---

Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, 259; cf. H. R. Sepp, *Max Schelers Begriff der Ethos*, in C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (edd.), *Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen*, München 2000, 89-90.

63 Cf. V. Venier, *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris*, in G. Cusinato (ed.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007, 163-176.

64 E. Husserl, *Fünf Aufsatze über Erneurung*, Hua XXVII, 11; cf. V. Venier, *Governing emotions. Husserl and Personal Vocation*, «Phenomenology and Mind», 5 (2013), 99.

65 Hua XXVII, 3.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

manity – is the supreme theme of any ethics. Ethical life is, in its very essence, a life that is consciously subject to the idea of renewal, and it is by this that it is voluntarily guided and formed».[66]

What became more and more important for Husserl, probably from 1915 on when he began writing the second book of *Ideen,* was the determining role of motivation as a decisive component in the formation of identity and personal individuality in relation to values and their *direct preference:*

> Was als Motiv wirkt, birgt in sich vielerlei intentionale Implikationen; hier liegt selbst eine Quelle wichtiger neuer Motivationen: dem eigentlichen Sinn und der Bewährung der Herausfindung der "Wahrheit selbst" nachgehen und sich in echter Vernunft durch sie bestimmen lassen. Da liegen die vorzüglichen Werte, davon hängt der Wert aller Motivationen und der aktuellen Taten letzlich ab. [...] Den höchsten Wert repräsentiert die Person, die habituell dem echten, wahren, gültigen, freien Entschließen höchste Motivationskraft verleiht.[67]

It is therefore not only the centrality of the perception of value in relation to the personal formation that progressively takes on more importance in Husserl's phenomenology, but also the actual pervasiveness of the value in the world of cultural knowledge and formation:

> Alle Kulturwissenschaften im spezifischen Sinn der Wissenschaften von der Kulturgebilden haben statt bloßer Natur mit Prädikaten bloßer Natur gerade solche aus dem Gemüt stammenden, also auf das wertend und wollend gestaltende Subjekt zurückweisende Prädikate in ihrem tematischen Bereich.[68]

According to Husserl, there is therefore also an essential interweaving between reason, emotion, desire and will that pivot around the unifying theme of value. Husserl also believes that the value precedes and informs heterogeneous but interlinked experiences about itself, for example such as when we state that «what is beautiful is also good; each

---

66 Hua XXVII, 20. Cf. U. Melle, *Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik*, 205.

67 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phenomenologische Philosophie. Zweites Buch*, Hua IV, Den Haag 1952, 268.

68 Hua VIII, 25.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

good, if it does not exist is a value of desire, if it can be created, is a value of will».[69]

In comparison to Scheler, in Husserl's work a practical-rational instance prevails that is subordinate to knowledge, but rather than present itself as an antinomy towards Scheler's fundamental emphasis on the affective sphere of values, we see it as a complementary theoretical aspect in which *feelings* and *reason* can merge into a real *phenomenology of emotions*. The emotive sphere, in which the value is favoured straightaway, for example that of the desire of pure satisfaction «is founded in the consciousness of having achieved its own objective».[70] The value, the real order of values, therefore requires the exercise of knowledge, the ability of justifying one's own personal acquisitions to oneself and the others, whether regarding the affective, practical or cognitive sphere:

> Aber verantwortet wird letztlich die Echtheit des Wertes und die Wahrheit im Erkennen der Erzielung, das in Urteilseinstellung und in seinen logischen Formen über Wert prädiziert und einsichtig die zufällig vorliegende Wertanschauung auf generell einsichtige Wertnormen zurückbezieht und dadurch eine höhere Verantwortung, als Erkenntnisverantwortung, gewinnt.[71]

However, the decisive motive is that of the value of individual formation in the interweaving between conscious will and personal renewal within a *practical* life that is completely rational in relation to the others. Also in cases in which action is in reference to intellectual knowledge, Husserl always sees ethics as the true thematic terrain. The search in itself and one's own self-motivation in its becoming and consolidation, is inevitable regarding the relation of the other: «in the *aim of true love,* understood as a seeking that loves and a creation that arouses its true Self, the *aim of the love for one's neighbour* is enclosed, which the neighbour actually needs in his seeking-him-self and recreating himself».[72] The ideal in itself, fulfilling one's own true *vocation* – if really

[69] Hua XXVIII, 48.

[70] Hua VIII, 25.

[71] *Ibid*.

[72] E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorelsung Sommersemester 1920/1924*, Hua XXXVII, Dordercht/Boston/London 2004, 241.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

rational – has to refer to the *Lebensgemeinschaft*, the *Community life* where they can find confirmation, interweave and stimulate the individual motivations, the individual, personal *vocations,* «living a personal life means living as self and as us, sharing a common horizon».[73]

According to Scheler, and not unlike Husserl, «man is an entity whose manner coincides with the decision that has not yet been taken, about what he wants *to be* and to *become*».[74] However, Scheler also believes that what is determined in the life of an individual is regardless of how he lives, acts, believes, and hopes with others (*der Form eines Miteinander-lebens, -handelns, -glaubens, -hoffens, -bildens*). «The idea of individual destination therefore includes reciprocal solidarity from the moral subjects that are responsible for both the blame and merits, not from the outside, but in itself».[75] The relational interweaving between people, with their own disfunctions, harmony and contradictions, represents the true background of the *ordo amoris* that involves the process of self-formation (*Selbstbilding*) of the personal being directly in relation to the *order* of one's own values. Both Husserl and Scheler offer the same background: that of the *essential search* of the meaning and the value itself of one's own personal existence. An untiring search that can only take place through the continuous attempt to *form and renew the governing of self and one's own authentic vocation,* a vocation that hides the crucial question of a *happy existence,* a *fulfilled existence,* in relation to oneself and to others.

Abstract

Despite the clear differences and reciprocal controversial evaluations, extreme similarities are to be found in Husserl and Scheler's theory regarding the central ques-

[73] Hua VI, 314.

[74] *GW* IX, 150. Cf. L. Landgrebe, *Geschichtphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl*, in P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschen der Philosophie*, Bern 1975, 83. For more about the open and personal nature of the *order of values* and knowing how to *decide* for one's own *ordo amoris*, cf. M. S. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee 1997, 66-69.

[75] *GW* X, 352. Cf. E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Brescia 2011, 68-69.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

tion of a *phenomenology of the emotions*. The essential theoretical characteristic that brings Husserl closer to Scheler is the ethical question as to whether it is possible to regulate one's own world of values and one's own rational-affective dimension, and whether such a possibility can be translated into the fundamental motivation for the course of one's own personal education and creation as an authentic vocation.

© 2015 Veniero Venier
doi: /10.13136/thau.v3i0.43

FRIEDRICH HAUSEN

AFFEKTIVES ERFASSEN VON BEDEUTSAMKEIT – ÜBERLEGUNGEN ZU SCHELERS «WERTFÜHLEN»

INHALTSANGABE: *1) Affektive Werterfahrung; 2) Was sind Werte? Und was hängt davon ab, dass wir Werte erkennen?*

Es ist nicht irrelevant, ob Werte nur Projektionen unserer Standards, Wünsche und Projekte sind, oder real. Die subjektivistische Position motiviert ein anderes epistemisches Interesse als die objektivistische. Wenn Wert real ist und wir uns hinsichtlich dessen, was wertvoll ist, fundamental und tragisch irren können, dann ist eine epistemische Disziplin, die sich der Erforschung von Werten und ihrer Erkenntnis widmet, nicht nur für unser Selbstverständnis, sondern auch für die individuelle sowie die gesamtkulturelle Orientierung in der immer komplexer werdenden Welt möglicherweise längerfristig von großer Bedeutung.

Ein Beispiel: Denken wir uns einen Jugendlichen, der durch die Stadt geht und von deren auffälligsten Äußerungen – den Werbetafeln, Werbefassaden und Plakaten stark negativ affiziert wird. Und Werbeflächen sind überall, die etwas Überflüssiges andrehen wollen und nach Geld schielen. Im Gang durch die Fußgängerzone, deren Geschäfte mit bonbonfarbenen Bildern und verschiedensten Glücksversprechen um Käufer werben, Käufer, die offensichtlich wie der Hund nach der Wurst schnappen sollen, gewinnt der Jugendliche den Eindruck einer würdelosen Gesellschaft. Er fühlt Verachtung und wähnt, dass es unter heutigen Umständen einer Konsum- und Leistungsgesellschaft Würde vielleicht nicht gibt. Man soll etwas leisten, aber den Sinn, dass Worum-Willen scheint dürftig, in dumpfem Konsum aufgegangen.

Die geschilderte Situation ist ein Beispielfall des Wertfühlens. Gefühlt wird ein negativer Wert, das Fehlen von Würde. Vielleicht beruht dieses Fühlen auf einer Täuschung, einem Ressentiment, einer bloß persönlichen Unzufriedenheit oder es ist ein bloßer Reflex unerfüllter Wünsche und normativer Erwartungen. Vielleicht aber trifft dieses Fühlen einer Unwürdigkeit eine Tatsache oder zumindest eine reale Ge-

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

fahr. Dann sollte man sich möglicherweise dafür engagieren, dass Bedingungen für gelebte Würde verbessert werden und auch dafür sorgen, dass besondere Beispiele von Würde, oder – mit Scheler zu sprechen – Vorbilder größere öffentliche Aufmerksamkeit erhalten.

Was jedoch macht Werturteile, z. B. die Diagnose eines realen oder wahrscheinlichen Würdeverlusts, wahr? Kann man sich hinsichtlich von Werten irren, und zwar anders, als bloß hinsichtlich der Passenrelation zu einem subjektiven oder intersubjektiven Wertmaßstab (Mackie)[1] oder der Entsprechung zu einer Disposition zur Wertschätzung (Lewis)?[2] Max Schelers Wertetheorie, noch heute der vielleicht am weitesten entwickelte Ansatz einer objektivistischen Wertetheorie, ist in verschiedenen Punkten immer wieder kritisiert oder gar für obsolet gehalten worden. Die Annahmen, es gäbe objektive, apriorisch gegebene Werte, die überdies in einer apriorischen Rangordnung stünden, scheinen vielen Kritikern ebenso schwer begründbar, wie die Annahme, dass das Fühlen einen epistemischen Zugang zu eben diesen objektiven Werten darstellen würde. Und besonders mit Mackies prominent gewordenem *Argument der Absonderlichkeit* gegen den Wertobjektivismus[3] kann man die Werte ebenso wie den epistemischen Zugang eines «Wertfühlens» als absonderlich ansehen. Werte sind Mackie suspekt, insofern sie eine von anderen Entitäten völlig verschiedene, eigene Klasse bilden sollen und vermutlich auch mit einer ganz eigenen, unvergleichlichen Erkenntnisweise zugänglich sein. Gegen Mackie müsste man auf etwas zeigen oder es mit einer definiten Beschreibungen bezeichnen, was sich als Beispiel von objektiven Werteigenschaften, Wertqualitäten ausweisen lässt. Und man müsste zugleich die Weise, in der man diese Eigenschaften erkennen kann, spezifizieren. Die Ontologie der Werte ist mit der Epistemologie der Werte verbunden, und dies trifft ganz besonders für die phänomenologische Wertetheorie Schelers zu, nach der Werte Phänomene sind, d.h. der Wertbegriff wesentlich an

---

1 Vgl. J.L. Mackie, *Ethik*, Stuttgart 1983 (deutsche Übers.), 26-28.

2 Vgl. D. Lewis, *Dispostional Theories of Value,* in D. Lewis, *Papers on Ethics and Social Philosophy*, Cambridge 2000, 68-94.

3 Vgl. Mackie 1981, 43-49. Mackie sieht Werte sowohl ontologisch als auch epistemisch als absonderlich an, als zweifelhafte Entitäten, die so eigenartig sein müssten, dass sie einen ebenso eigenartiges Sinnesorgan für ihre Erkenntnis erforderten.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Begriffe möglicher Gegebenheitsweisen in subjektiver Erfahrung geknüpft ist. Da damit ein Schlüssel zur Ontologie der Werte selbst in der Epistemologie der Werte liegt, bietet es sich auch an, diese in der Untersuchung der Ontologie voranzustellen. Zusammengefasst scheint mir, dass sich für eine Verteidigung des Wertobjektivismus Schelerscher Prägung drei wichtige Aufgaben stellen:

(1) Eine Charakterisierung der intentionalen Einstellungen, die einen privilegierten Zugang zu diesen Entitäten (den Werten) besitzen.

(2) eine Charakterisierung dessen, was Werte sind, die diese nicht bloß als Teil subjektiver (mentaler) Zustände beschreibt. (Die Werte müssen etwas anderes sein als Qualitäten des Fühlens bzw. Gefühlszustands selbst, um auch objektiv sein zu können).

(3) damit verbunden braucht es eine grundlegende Zurückweisung eines rigorosen Naturalismus (die Perspektive muss Phänomenales als Teil der Realität anerkennen). Da ich diesem letzten Aspekt hier keinen größeren Raum geben möchte, beschränke ich mich auf kurze, vorbereitende Rahmenpositionierungen hierzu, bevor ich auf das Wertfühlen und die Werte direkt eingehe. Bei Max Scheler gibt es immer wieder ontologische Behauptungen, die einen Naturalismus in der Wertetheorie und Phänomenologie entschieden zurückweisen,[4] wie überhaupt manche rigorose Formulierungen epistemischer und ontologischer Ansprüche aus dem Umfeld der klassischen Phänomenologie bekannt sind und heute in der Diskussion oft eher Hindernisse als Hilfen darstellen. Angesichts des Fehlens einer starken argumentativen Basis und des unentschiedenen Diskurses in der Philosophie des Geistes zur Ontologie der Phänomene überhaupt scheint eine phänomenalistische Positionierung mit starkem ontologischen Anspruch hier nicht hilfreich.[5] Woher

[4] Scheler weist die Rede von Werten als «Kräften» oder «Dispositionen» zurück und verteidigt die Eigenschaft von Werten als «klaren, fühlbaren Phänomenen» (Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, Bern 1954, 38/39).

[5] Im Gegensatz zu den verbreiteten naturalistischen materialistische Positionierungen unterschiedlicher Stärken vertritt heute vielleicht Thomas Nagel die markanteste Gegenposition im analytischen Diskurs, in T. Nagel, *Geist und Kosmos*, Frankfurt am Main 2013. So interessant und diskussionswürdig die Argumente von Nagel sein mögen, wäre es riskant, die Möglichkeit einer philosophischen Disziplin wie der Phänomenologie von derart umstrittenen Positionierungen abhängig zu machen,

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

wollen wir wissen, dass Phänomene nicht irgendeiner Weise identisch sind mit physikalischen Entitäten? Die phänomenalistische Annahme scheint als Fundament für eine Phänomenologie zu instabil. Abseits einer starken antinaturalistischen These sollten wir in der Spur Schelers jedoch eine ontologischen Würde der phänomenalen Welt annehmen und verteidigen, sowie die ausreichende epistemische Verlässlichkeit des erstpersönlichen Zugangs. Die Welt, in der wir leben, ist erst einmal die phänomenale Welt. Die Dinge, von denen wir sprechen, auf die wir normalerweise mit unserer Sprache „zeigen", sind zunächst Bestandteile der phänomenalen Welt, ganz gleich, ob diese als Aspekt reinphysikalischer Prozesse darstellt, oder nicht. Und auch für epistemische Verlässlichkeit brauchen wir nicht absoluter Gewissheit, wie sie in der Frühphase der Phänomenologie manchmal vorausgesetzt wurde. Es genügt, eine epistemische Verantwortung im Horizont des Phänomenalen anzunehmen sowie eine Lernfähigkeit in der Phänomenologie als einer Disziplin: Es gibt zwar Beispiele der Wahrnehmungslücken, wie sie z.B. Daniel Dennett als Belege für eine Erklärungsnot mancher phänomenologischer Ansprüche ins Feld führt: Aber während Dennett eben annimmt, dass die Naturwissenschaft die sicherere Basis darstellt,[6] sind einige Beispiele von Dennett bereits auf phänomenaler Ebene als Wahrnehmungsfehler zu identifizieren.[7] Und wenn ein physikalischer Reduktionist die Hoffnung pflegen darf, dass einst die Physik alles erklären wird, dürfen Phänomenologen umso mehr die Hoffnung pflegen, dass täuschungsbedingte Fehler in den Phänomenologien auch durch Fortschritte innerhalb der phänomenologischen Forschung selbst überwunden werden. Diese Rahmenüberlegungen sollen genügen, um Ansprüche eines phänomenologischen Wertrealismus einzugrenzen.

---

wo auch schon eine zurückhaltendere Ontologie ausreicht, das epistemische Interesse verständlich zu machen.

[6] Dennett hinterfragt den Anspruch der Autorität auf Qualiaerfahrungen mit Beispielen der Veränderungsblindheit bezüglich von Farben, die darauf verweisen, dass wir viele unserer qualitativen Erlebnisse gar nicht bemerken (Vgl. D. Dennett, *Süße Träume*, Frankfurt am Main 2007, 97ff). Phänomenologisch scheint nichts gegen eine «Heterophänomenologie», wie sie Dennett nahelegt, einzuwenden zu sein, solange sie nicht, wie anscheinend bei Dennett, ontologisch asymmetrisch zugunsten des Naturalismus gedeutet wird.

[7] Vgl. *ebd.*, 98f.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

1) Affektive Werterfahrung

Bei Scheler werden objektive Werte in der intentionalen Einstellung, des «Wertfühlens» erlebt und identifiziert. Diese Annahme blieb jedoch schon darum umstritten, da eine Einstellung des «Wertfühlens» als solche sowohl wenig bekannt ist, viel weniger greifbar, als Emotionen, die jedoch bei Scheler vom Wertfühlen unterschieden werden. In der aktuellen Philosophie verteidigt Christine Tappolet die These, dass Emotionen selbst bereits ein Wahrnehmen von Werten seien, und plausibilisiert ihre Annahme mit Rekurs auf den Unterschied propositionaler und analoger Gehalte.[8] Irrationale Emotionen, wie die Angst eines Menschen, der weiß, dass er für diese Angst keine Gründe hat und diese unangemessen ist, verweisen darauf, dass Emotionen «inferenziell isoliert» und damit vermutlich ihre Gehalte nicht propositional sind.[9] Propositionale Einstellungen haben Gehalte, die wahr oder falsch sein können, die als Prämissen oder als Konklusionen in inferenziellen Beziehungen stehen können und das scheint für die unmittelbaren Gehalte von Emotionen nicht zuzutreffen. Zugleich gibt es eine analoge Beziehung zwischen der Bedeutung des Werts und der Stärke einer angemessenen Emotion: So, wie wir hell und dunkel in kontinuierlichen Übergängen wahrnehmen können, so dass das stärkere Licht einem intensiveren Helligkeitsempfinden entspricht, so wird unter Umständen die stärkere Gefahr angemessenerweise mit größerer Angst gefühlt.[10] Die Angemessenheit von Gefühlen in Bezug auf Werte ähnelt der Angemessenheit von Sinnesempfindung in Bezug auf wahrnehmbare Entitäten in der Welt, was der Idee einer Wahrnehmung von Werten durch Emotionen gewisse Plausibilität verleiht. Ein markanter, für die Erkenntnistheorie bedeutsamer Unterschied zur sinnlichen Wahrnehmung besteht jedoch in der Tendenz von Emotionen, uns in einem Maße zu involvieren, dass eine Emotion oftmals weniger als direkte Basis zu einem treffenden Urteil erscheint, denn als Hindernis. Dieser Umstand ist uns im Alltag hinreichend vertraut, wenn wir uns oft in familiären Konfliktsituation erst einmal zurückziehen, bis die emotionale Überwältigung abzieht und

[8] Vgl. C. Tappolet, *Emotionen und die Wahrnehmung von Werten*, in S.A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 2009, 439-461.

[9] Vgl. *ebd*., 448f.

[10] Vgl. *ebd*., 452f.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

wir wieder besser fähig sind, unsere Situation sensibel zu sehen und zu fühlen und auch angemessen auszudrücken.

Entsprechend teilt zwar Scheler die Auffassung eines nichtpropositionalen Erfassens von Werten mit Tappolet, versteht jedoch Emotionen eher als Antwortreaktionen auf das intentional fühlende Erfassen von Werten.[11] Das „rätselhafte" Wertfühlen hat bei Scheler direkten epistemischen Status, Emotionen hingegen nicht.[12] In Emotionen fühlt der Fühlende mehr sich selbst und seinen Zustand als das, was außer ihm ist. Dies entspricht in diesem Punkt ontologisch neutralen oder wertsubjektivistischen Positionen, die den Emotionen zwar keinen Zugang zu objektiver Realität zutrauen, wohl aber einen Zugang zu den eigenen Werthaltungen – nach Steinfath z.B. fungieren Gefühle auch als Indikatoren zugrundeliegender Werturteile, nicht aber objektiver Werte.[13] Das Wertfühlen bei Scheler, dass die emotionalen Antwortreaktionen fundiert, ist dabei ein identifizierendes Erfassen. Ich erkenne fühlend den Wert einer freundschaftlichen Beziehung, den ästhetischen Wert eines Gedichts, den Wert einer epistemischen Leistung. Und die Beziehung von Werten und Fühlen ist keine zufällige, sondern eine wesentliche: Für Scheler sind Werte selbst fühlbare Qualtiäten[14] und in manchen seiner Formulierungen scheinen sie in dieser Phänomenalität und phänomenalen Qualität aufzugehen, womit die Differenz zwischen Wert und

[11] Das betrifft besonders die Darlegungen in seinem Hauptwerk, wo von «emotionalen Erlebnissen» die Rede ist. Scheler trennt jedoch deutlich das Wertfühlen von solchen emotionalen Erlebnissen, die wir normalerweise als Emotionen bezeichenen: Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus ...*, *GW* II, 271ff.

[12] Ingrid Vendrell Ferran nennt (in I. Vendrell Ferran, *Emotionen – Gefühle im Kontext der realistischen Phänomenologie*, Oldenburg 2008, 203ff.) verschiedene Argumente, die dagegen sprechen, das Wertfühlen mit Emotionen zu identifizieren, die auch eine Ferne der Emotionen von primär epistemischen Vorgängen anzeigen: Zunächst kennen wir eine Fülle von Werten, denen nach dem Korrelationsprinzip auch eine Fülle von Werterlebnissen gegenüberstehen müssten, während wir nur fünf Emotionen kennen (vgl. *ebd*., 203). Und während wir verschiedene Werte zugleich gegenwärtig haben können, trifft dies für Emotionen offenbar nicht zu (vgl. *ebd*., 203/204). Zudem können wir oft die Emotionen an Gesichtern erkennen, während das Wertfühlen selbst eher dem Denken und Urteilen darin verwandt ist, das wir es nur dann erkennen können, wenn es selbst mit Emotionen verbunden ist (vgl. *ebd*., 204).

[13] Vgl. H. Steinfath, *Orientierung am Guten*, Frankfurt am Main 2001, 150.

[14] Vgl. M. Scheler, *Formalismus ...*, *GW* II, 39.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Wertgefühl zu verschwinden droht und der Objektivitätsanspruch Gefahr läuft, unverständlich zu werden. Um dieser Gefahr vorzubeugen, brauchen wir etwas an den Werten, was außerhalb der gefühlten Werterfahrung als gegeben erwiesen werden kann.[15]

Nicht alle Autoren, die die Idee intuitiver Werterkenntnis teilen, sehen den einzigen Zugang zu Werten in einem Fühlen. Bei Dietrich von Hildebrand, einem prominenten Scheler-Folger in der Wertetheorie, finden wir neben dem Wertfühlen ein gefühlsfreies «Wertsehen».[16] Auch das «Wertsehen» ist nicht propositional, kein bloßes Wissen, dass p, und auch kein Schlussfolgern aufgrund von Wissen und sinnlicher Wahrnehmungen. Aber es ist, so Hildebrand, kein Fühlen. Es involviert nicht die Tiefe dessen, der den Wert erkennt. Vermutlich ist das Wertsehen selbst, wenn es dieses gibt, auch nicht positiv oder negativ, wie es die erkannten Werte sind. Viele Autoren erwarten vom Fühlen eine positive oder negative Wertigkeit, von der Wahrnehmung hingegen nicht (eine Ausnahme bildet Kevin Mulligan, der vermutet, dass nur die emotionalen Antwortreaktionen, nicht aber das Wertfühlen selbst polar sind).[17]

Gibt es aber ein analoges, d.h. nicht propositionales originäres Auffassen von Wert, das nicht in irgendeiner Weise polar ist? Hildebrands Beispiel ist das Hören einer Melodie, deren Schönheit dabei erkannt wird, ohne dass sie einen wirklich berührt.[18] Doch scheint mir, dass dem Erkennen der ästhetischen Qualität einer Form immer auch zumindest ein leichtes Fühlen einer Annehmlichkeit in der Wahrnehmung, eine Gefälligkeit, Dichte, Formqualität, d.h. ein positives Fühlen selbst inhä-

[15] Wenn wir uns nicht sicher sind, ob wir einer optischen Täuschung erliegen, können wir eine Wahrnehmung in Beanspruchung anderer Sinne, z.B. tastend prüfen. Fundamental ist für den Objektivitätsanspruch, der sich mit unserem visuellen Sehen verbindet, dass das, was wir sehen, eben auch anders wahrgenommen werden kann und die Sinneseindrücke konvergieren. Etwas Vergleichbares sollten wir auch von einem Wertfühlen erwarten, wenn es objektiv sein soll.

[16] Vgl. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 3. Auf., Vallendar-Schönstatt 1982, 29 ff.

[17] Auch Mulligan tendiert zu dieser Auffassung in K. Mulligan, *Schelers Herz*, in H. Landweer, U. Renz (Hrsgg.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008, und K. Mulligan, *On beeingstruckbyvalue*, in B. Merker (Hrsg.),*Wohin mit den Gefühlen? – Emotionen im Kontext*, Paderborn 2009.

[18] Vgl. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit ...,* 29.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

rent ist. Wenn das affektiv wenig involvierende Erkennen ästhetischer Qualitäten z.B. durch einen routinierten Kritiker ein paradigmatisches Beispiel für Wertsehen ist, dann erscheint das Wertsehen nur als eine affektiv wenig intensive Form des Wertfühlens Schelers, und damit kein geeignetes Beispiel für ein gefühlsfreies, nonpolares Werterfassen. Ein polares Fühlen könnte auch abseits von Fragen zu ästhetischen oder hedonischen Qualitäten in manchen Fällen nötig sein, so z.B. um eine echte Freundschaft von einer nur vorgetäuschten zu unterscheiden.

Es gibt jedoch viele Werteigenschaften, für deren Erkennen ganz offensichtlich kein Fühlen notwendig ist, und die vielleicht ein gefühlsfreies «Wertsehen» exemplifizieren. Beispielsweise kann die Gefahr, in der sich ein Kind befindet, dass wacklig auf einem Balkongeländer balanciert, auch gesehen und erkannt werden, ohne dass dabei ein spezifisches Wertfühlen nötig ist. Hier ist vielleicht ein «Kennen» von Werten, wie Hildebrand es nennt,[19] die Grundlage einer konkreten Erkenntnis. Sprechen jedoch solche Beispiele grundlegend gegen einen primären Zugang des Fühlens zu Werteigenschaften? Ich denke nicht. Zwar mag das Identifizieren konkreter Wertqualitäten manchmal und oft auch ohne akute relevante affektive Beteiligung vonstatten gehen, doch scheint es, dass für das wirkliches «Kennen» von Werten, das die Grundlage eines Identifizierens bildet, ein affektives Vertrautsein mit der Bedeutung dieser Eigenschaften nötig ist: Denn ein solches Wissen um Werte wäre seltsam unvollständig, ein Wissen um eine Gefahr wäre seltsam unvollständig, wenn der Wissende eine solche Gefahr nicht auch einmal affektiv involviert erfahren hätte. Das vorgängige affektive Involviertsein scheint notwendig, um die existenzielle Bedeutung einer Gefahr zu verstehen. Das Fühlen von Werten, dass in einer solchen affektiven Erfahrung nötig ist, mag einer Emotion erst einmal näher sein, als dem Erkennen ästhetischer Qualitäten des routinierten Kunstkritikers.

Generell möchte ich vermuten, dass in den Emotionen selbst mehr Wertfühlen enthalten ist, als Scheler insbesondere in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* suggeriert, und dass zwischen einem sensiblen Identifizieren von Werten eher ein Kontinuum zu Emotionen besteht, als Schelers kategorische Unterscheidungen nahelegen.

[19] Vgl. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit* …, 33ff.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Und die phänomenalen Erlebnisqualitäten im (identifizierenden) Wertfühlen enthalten vermutlich eine abgeschwächte Qualität dessen, was wir in Emotionen und überhaupt in stark involvierenden affektiven Zuständen fühlen. Eine sensibel-affektive Erkenntnis einer Gefahr enthält vielleicht eine Spur von Furcht, die sensible Erkenntnis einer sittlich hohen Charaktereigenschaft eine Spur von Achtung oder gar Verehrung, die affektive Erkenntnis einer echten Freundschaft eine Spur oder leichte Färbung einer Freude (oder Mitfreude) über einen solchen Wert usw., ohne dass sie jedoch den Erkennenden auch affektiv stark involvieren müssten. Und wenn wir die breite Differenziertheit der Werteigenschaften bedenken und eine damit korrelierende Vielfalt der Erlebnisqualitäten im Wertfühlen,[20] so legt sich nahe, dass die emotionalen Färbungen jeweils mit Empfindungen und Empfindungsvorstellungen unmittelbarer epistemischer Art, z. B. mit Sinnesempfindungen oder mit neutralen Eindrücken von Situationen bzw. Personen verbunden sind sowie mit den Erlebnissen physischer oder geistiger[21] Zustände oder Vorgänge: So mag beispielsweise das Fühlen des epistemischen Unwertes eines inkonsistenten Gedankens noch das Erleben der kognitiven Dissonanz oder eines Mangels an „Aussicht" für ein Weiterdenken mitschwingen, oder im Fühlen eines ästhetischen Unwertes das Erleben des Abprallens im Suchen von Gestaltqualitäten oder im Fühlen des moralischen Unwertes einer extrem egoistischen und unkooperativen Person das Fühlen der unangenehmen Anstrengung im Umgang mit ihr oder die unangenehme Beschränkung kooperativer Handlungsmöglichkeiten. In dem primären, identifizierenden Wertfühlen könnte sich eine Spur oder Färbung von emotionaler Antwortreaktion mit dem kognitiv weiteren, mehr weltbezogenen und differenzierten Empfinden des jeweils Gegebenen und dem Selbsterleben im Kontakt dazu verbinden. Das physische Selbsterleben (z.B. in physischer Spannung oder Schmerz) oder der Eindruck von einer Person mag für sich noch kein Wertfühlen sein, jedoch in Verbindung mit der emotionalen Färbung diejenige polare Qualität erlangen, die für das Fühlen von Werten zu erwarten ist.

---

[20] Vgl. I. Vendrell Ferran, *Emotionen*…, 203.

[21] Die Unterscheidung zwischen physisch und geistig ist hier im Sinne einer intentionalen Semantik ohne starke ontologische Implikationen gebraucht.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Es mag also verschiedene Arten des Wertfühlens geben, die in einem Kontinuum stehen: 1) ein solches, welches eher in Emotionen enthalten ist, und eher abstandslos einen Wert präsentiert, und das für eine echte Bekanntschaft mit Werten und ein Verstehen der Werte notwendig ist, und (2) das sensible Identifizieren von Werteigenschaften, welches weniger involviert und einen stärkeren Abstand ermöglicht, dabei phänomenal Spuren von (1) enthält und in seiner Rolle für die konkrete Wertidentifikation und Situationsbeurteilung oftmals durch ein Wissen ersetzt werden kann.

2) Was sind Werte? Und was hängt davon ab, dass wir Werte erkennen?

Was jedoch erfahren wir im «Wertfühlen»? Werte sind bei Scheler phänomenale Qualitäten, Eigenschaften einer eigenen Art, die ihre Träger dann, wenn es positive Werte sind, zu Gütern machen. Wertqualitäten sind nicht sinnlich wahrnehmbar, sind keine natürlichen, materiellen Gegenstände und auch keine Relationen zwischen solchen. Werte sind z.B. die Eleganz einer kontrapunktischen Musik oder der Bewegungen eines Tänzers, die Schönheit eines Gemäldes, Erhabenheit einer Landschaft, die Eigenschaft eines Lebensmittels, wohlschmeckend zu sein, oder auch diejenige, gesund zu sein, oder die Annehmlichkeit einer warmen Luft usw. Mein Vorschlag zur Frage, was Werte seien lautet: Es sind *existenzielle Bedeutsamkeitseigenschaften*, Hinsichten des Wertvollseins oder Schädlichseins, bzw. Weisen von Elementen von Situationen, für mindestens ein Subjekt bzw. eine Person von Vorteil oder Nachteil zu sein. Um ein Wertprädikat zu definieren, müsste man demnach die Hinsicht oder Weise spezifizieren, in der sie einen Vorteil oder Nachteil für mindestens ein Subjekt bedeutet. Eine Präzisierung des Wertbegriffs ist wie folgt möglich:

> X ist ein Wert (=existenzielle Bedeutsamkeitseigenschaft) gdw, wenn gilt:
> (1) x ist eine Weise W, in der ein Element E in einer Situation L für Person S von (existenziellem) Vorteil oder Nachteil ist.
> (2) x kann fühlend erkannt werden.[22]

[22] Zu detaillierteren Analysen vgl. F. Hausen, *Wert und Sinn*, Nordhausen 2015, 148ff. Sowie für die Berücksichtigung des Apriori-Anspruchs, 155f.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Der hier gemeinte Vorteil oder Nachteil ist real, bezieht sich nicht auf die Inhalte von Einstellungen wie Meinungen, Wünschen oder Befürchtungen, sondern ist direkt oder indirekt auf selbstwerthafte Erfahrung und deren Beförderung oder Minderung bezogen. Nicht das, was *einer Person* wichtig ist, sondern, was *für sie* und ihr selbstwerthaftes Dasein wichtig ist, hat Wert für sie. Die Position nenne ich einen „existenziellen Realismus" in der Wertetheorie: Es scheint seltsam, anzunehmen, dass z.B. eine Gefahr eine wirkliche Gefahr ist, wenn es nicht auch etwas Wertvolles und Wichtiges gibt, das verloren werden kann. Hätte der Subjektivismus recht, müsste die Person nur ihre Einstellung und Werthaltung ändern, um der Gefahr zu entgehen, was mir absurd scheint.[23] Erfüllte Bedeutsamkeitseigenschaften ziehen jeweils ein Netz weiterer Bedeutsamkeitseigenschaften nach sich und sind in einem entsprechend weiten existenziellen „Resonanzraum" gegenwärtig. Der vitale Unwert einer Krankheit bedeutet sowohl mein vitales Unwohlsein als auch die Minderung meiner Handlungsfähigkeit, meiner Entscheidungsfähigkeit, meiner körperlichen Beweglichkeit usw. – Schelers Auffassung, dass Werte niemals jeweils allein, sondern immer im Zusammenhang mit anderen Werten gegeben seien, findet seine Entsprechung in einem differenzierten Wertfühlen, dass – ähnlich wie das flächige oder räumliche Sehen und das Farbsehen – verschiedene Qualitäten gemeinsam erfasst.[24]

Beziehungen der existenziellen Bedeutsamkeit bilden nun ein eigenes Netz, das relativ unabhängig von demjenigen wahrnehmbarer Dinge und Eigenschaften besteht. Zwar können wir schlecht Werteigenschaften unabhängig von den Wahrnehmungen oder Vorstellungen

[23] In dem Maße, wie wir das Leiden in der Welt als real ansehen, stehen wir bereits in der Perspektive eines Wertrealismus. Die Plausibilität eines Wertrealismus ergibt sich m.E. am ehesten mit Blick auf Beispiele von existenziellem Gewicht, wie sie auch Thomas Nagels Überlegungen evozieren: «Die menschliche Welt oder jedes einzelne menschliche Leben ist potenziell und oft tatsächlich der Schauplatz unglaublicher Reichtümer – Schönheit, Liebe, Freude, Wissen und die schiere Lust zu existieren und auf der Welt zu sein. Sie ist zudem potenziell und oft tatsächlich Schauplatz schrecklichen Elends» (T. Nagel, *Geist und Kosmos*, Frankfurt am Main 2014, 172). Hiermit ist noch nicht direkt ein moralischer Realismus impliziert.

[24] Ob diese Gemeinsamkeit Synchronizität bedeutet, oder eher wie in musikalischen Prozessen diachrone Einheiten, die in einem Wahrnehmungsfokus liegen mögen, möchte ich hier nicht spekulieren.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

konkreter Träger vergegenwärtigen – insofern scheinen jene an solche gebunden. Doch kann prinzipiell jeder wahrnehmbare Gegenstand und jede realisierte Eigenschaft zu einem Gut oder zu einem Übel werden (möglicherweise mit Ausnahme einiger axiologischer Eigenschaften). Großer Besitz, der zunächst ein Vorteil ist, kann z.B. dann lebensgefährlich und zum Nachteil werden, wenn er hinreichend aggressives Begehren bei jenen provoziert, die ihn nicht haben. Schmerzhafte Erfahrungen, die zunächst ein Übel darstellen, können längerfristig zu einem Gut werden oder zumindest Aspekte eines Guts erlangen, wenn der Betreffende an ihnen reift.

Werteigenschaften als Bedeutsamkeitseigenschaften bestehen relativ auf Subjekte bzw. Gruppen von Subjekten sowie relativ auf Situationen. Man könnte nun streiten, ob Scheler nicht eine Subjektunabhängigkeit der Werte im Blick hat, die diesem relationistischen Zugang widerspricht. Es scheinen einerseits Werteigenschaften, die nicht relativ auf Subjekte (oder mögliche Subjekte) bestehen, schlicht unverständlich.[25] Und dennoch entspricht der Ansatz Schelers Ansprüchen, dass Werte 1. bestehen können, ohne dass sie von einem Subjekt entdeckt wurden und dass sie 2. von einem Subjekt entdeckt werden können, ohne dass sie auch für dieses selbst oder ein anderes wirkliches Subjekt einen realen Vorteil oder Nachteil darstellen. Wir können uns eine Fiktion vorstellen, in der ein Subjekt einen existenziellen Vorteil erfährt, der für den Rezipienten der Fiktion verständlich ist, ohne dass diese sich jemals in unserer Welt realisiert. Der Leser von Romanen oder der Besucher eines Theaterstückes kann sehr wohl die Werte erfassen, die darin vorgestellt sind, die fiktiven Personen motivieren oder von ihnen tragisch ignoriert werden. Mit dieser Überlegung sind wir auch bereits Horizont von Schelers Apriori-Anspruchs bezüglich der Werterkenntnis. Wie dieses zu verstehen ist, kann man gerade mit Rekurs auf Fiktionen verdeutllichen: Wir können mit einem Romanhelden mitfühlen, können bei der bloß fiktiven Gefahr, die er erfährt, dennoch den Wert, der auf dem Spiele steht fühlen. David Lewis, dessen Werttheorie zwar eine subjektivistische ist, aber in manchen Zügen derjenigen Schelers

[25] Entsprechend sagt Thomas Nagel: «Werte kommen mit dem Leben in die Welt und die Fähigkeit, Werte zu erkennen und sich durch Werte in ihrem größeren Geltungsbereich beeinflussen zu lassen, tritt bei höheren Lebensformen auf» (T. Nagel, *Geist und Kosmos*…, 173).

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

ähnelt, verweist darauf, dass der ideale Wertschätzer («ideal valuer») über eine vollste imaginative Bekanntschaft mit dem zu bewertenden Gut haben müsse. Die imaginative Bekanntschaft (z.B. durch das Lesen von Romanen und Dramen) schätzt Lewis hier als günstiger ein, als Lebenserfahrung oder Weltwissen.[26] Die imaginative Bekanntschaft verbindet ihn hingegen mit einem Horizont möglicher Welten.

Bei Lewis ist jedoch dieses ideale Werten relativ auf eine Disposition zur Wertschätzung. Werte sind mit Rekurs auf eine subjektive Disposition zur Wertschätzung definiert (die schematische Definition lautet: «*Something of the right category is a value, if and only if we would be disposed, to value it under ideal conditions*»).[27] Und es scheint, dass dieser Subjektivismus mit einer phänomenologischen Verschiedenheit zu der Beschreibung der Wertbezogenheit bei Scheler einhergeht: Bei Scheler sind das Wertfühlen, das auf einen Wert bezogen ist, und das Vorziehen und Nachsetzen als Wertrangerkenntnis zwar verschieden, aber es gibt kein Wertfühlen ohne das Vorziehen und Nachsetzen, welches einen Wert immer auch in Beziehung zu anderen verortet. Das Wertschätzen von Lewis' «ideal valuer» scheint hingegen insulär – seine Kompetenz ist auf einzelne Werte bezogen, die er vielleicht mit voller Begeisterung fühlt (er ist eher Advokat als Richter),[28] sie steht dabei in einer Spannung zur Kompetenz des «ideal balancer», der in einem Spannungsfeld konkorrierender Werte die optimale Balance findet. Der begabte Werterkennende bei Scheler hingegen scheint epistemische Kompetenzen des Lewis'schen «ideal valuer» und «balancer» zu vereinen. Er erfasst den einen Wert immer im Zusammenhang einer Ordnung. Der Werterkennende von Scheler ist daher vermutlich eher imstande, gute Entscheidungen zu treffen und gute Ratschläge zu erteilen, als der ideale Wertschätzer von Lewis, der eine solche Kompetenz dann eher dem «ideal balancer» zuspricht. Schelers Werterkennen ist keine Inselkompentenz, sondern in der Orientierung und in sinnhaften Voll-

[26] D. Lewis, *Dispositional theories of value*, in Id., *Papers in ethics and social philosophy,* Cambridge 2004, 68-94, vgl. S. 79.

[27] *Ebd*., 68.

[28] *Ebd*., 82: «The valuer is not a judge. He is more like an advocate under the adversarial system. He is a specialist, passionate and partial perhaps, in some one of all the values there are».

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

zügen überhaupt verortet. Und dies verweist auf ein weiteres Merkmal des Wertfühlens bei Scheler: Dieses ist zugleich Motivationsgefühl, die erfahrene Zug-kausalität, die Erfahrung eines Gezogen werdens (im Gegensatz zu einem rückwärtigen Getrieben-Werden). Werteigenschaften motivieren fundamentaler, als es Zielvorstellungen oder Zwecke tun. Was, wie ich annehme, direkt motiviert, ist Sinn.[29] Der Sinn einer Handlungsmöglichkeit motiviert dazu, sie zu vollziehen und macht diese Handlung dann auch verständlich. Motiviertsein enthält ein Verstehen dessen, was man tut.

Ich möchte kurz noch einige grundlegende Beziehungen zwischen Wert und Sinn skizzieren: Werte, d.h. Bedeutsamkeitseigenschaften von Elementen einer Situation legen möglichen Sinn fest, d.h. legen fest, was an gegebenen Handlungsmöglichkeiten sinnvoll wäre und was nicht. Entsprechend verändern sich mit den Bedeutsamkeitseigenschaften der Elemente einer Situation auch Sinn und Unsinn gegebener Verhaltensmöglichkeiten (Beispielsweise kann es die Gefährlichkeit eines Hochgebirgsgewitters unsinnig machen, in dem Hochgebirge in der Gewitterepisode spazieren zu gehen, während es unter den ungefährlichen Bedingungen einige Stunden zuvor nicht partout unsinnig gewesen wäre). Aber zugleich ist der Sinn einer Handlung selbst ein Wert, bilden Sinneigenschaften eine Unterklasse von Werteigenschaften, und zwar die allgemeinste Klasse spezifisch Akt-, Verhaltens- und Handlungsbezogener Werte. Und hier möchte ich einige grundlegende Topoi der Sinnphilosophie Schelers in Erinnerung rufen. Sinn ist zugleich ein Medium, dessen Kontinuität bei Scheler die Person konstituiert. Die Person versteht er als Aktzentrum, Zentrum personaler Akte. Eine Person zu verstehen bedeutet, sie und ihr Handeln und Erfahren aus der «Sinnganzheit», d. h. dem weiteren Zusammenhang ihrer Vollzüge zu verstehen. Zugleich ist diese «Sinnganzheit» auch das, was der Person Freiheit, Selbstwirksamkeit gibt,[30] was ihre Vollzüge vom bloß Erklärbaren unterscheidet, und der Person Würde gibt.[31] Was für personales

[29] Vgl. F. Hausen, *Wert und Sinn* ..., 512f.

[30] Zusammenhängend ist die Position dargelegt in M. Scheler, *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, GW X*, 155-178.

[31] Würde verstehe ich hier als eine Werteigenschaft, die wesentlich Achtung verdient, wozu also die angemessene Haltung eine Haltung der Achtung ist. Würde bedeutet

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

Leben gut und wertvoll ist, hat selbst mit Bedingungen der Sinnhaftigkeit zu tun, damit, was Verhalten und Handeln, bzw. was ein Leben sinnvoll macht. Das Wertewachstum der Person, das bei Scheler im intentionalen Fokus der Liebe steht, ist zugleich ein Wachstum an Sinn. Wenn es also stimmt, dass das Wertfühlen irreduzibler und primärer Zugang zu Wert ist, dann ist das Wertfühlen fundamental für epistemische Fähigkeiten des Erfassens von Bedeutsamkeit und Relevanz, aber auch für Fähigkeiten des Einfühlens und des Personenverstehens und nicht zuletzt ist es auch eine Bedingung von Würde, sofern diese sich auf eine Fülle motivierender Sinnhaftigkeit gründet. Wenn man dem Projekt einer Wertphilosophie in den Spuren Max Schelers rein epistemisch hohe Erfolgschancen einräumt, erscheint ihre Relevanz entsprechend groß und der wissenschaftsgesellschaftliche Erfolg ein Desiderat. Und um abschließend zum jugendlichen Beispiel des Beginns zurückzukehren: Könnte es nicht sein, dass die Stärke eines ökonomischen Positivismus zugleich die Schwäche einer wertrealistischen Philosophie ist, dass ein Mangel an gesellschaftlicher Investition in axiologische Untersuchungen und Diskurse damit einhergeht, dass mehr als nötig finanzwirtschaftliche Erwägungen die Entscheidungen von gesellschaftlicher Relevanz prägen? Die Phänomenologie Schelers legt die Möglichkeit einer epistemischen Praxis nahe, die uns längerfristig ein verlässliches und reiches Wissen über Wert, Sinn und die werterschließenden Affekte geben könnte.

Abstract

In defending Max Scheler's controversial theory of objective values and affective value-knowledge, I would like to offer a concept of value properties as existential-meaning properties. One can experience real danger or real existential meaningful loss, and this implies there is something valuable which can be lost. I want to argue that we should take existential meaning properties seriously as a part of our world and I would like to call this account "existential realism". In contrast to Scheler's hard-cut

immer eine «Höhe», eine bei Scheler beliebte Metaphorik zu zitieren, und setzt die Herrschaft und kohärente Wirksamkeit in Zusammenhängen wertgerichteten Vollzugs voraus Zu näheren Analysen zum Zusammenhang von Achtung, Sinn und Würde vgl. F. Hausen, *Wert und Sinn ...,* 452-472.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

difference between an intentional value-feeling and emotional responses, I argue in favour of a more continuous transition between emotions and sensitive value recognitions. Unlike emotions, that involve us more or less completely, sensitive intentional feelings have nuances of emotional "colours" but they often don't involve or totally absorb us in a high degree. Thus, this kind of feeling can guide us into judgments concerning aesthetic qualities, social relationships, and the character of a person.

In championing the objectivist account, I will also discuss the subjectivist dispositional value-theory of David Lewis and compare his "ideal valuer" with a value-feeling person of Scheler. While Lewis' "ideal valuer" is presented in contrast to an "ideal balancer", an ideal value-feeler in the manner Scheler seems to have the abilities of both; the competence of the valuer of Lewis is insular and related to one value, but the ability of Scheler's value-feeler is rather related to a value in its environment of other values and a network of essential relations (*Wesensbeziehungen*). Therefore, an ideal value reassumed in Scheler's theory would have a kind of deep epistemic abilities which tend to be important for the sensible orientation in our world, while the Lewisian ideal valuer does not seem to have them.

© 2015 Friedrich Hausen
doi: /10.13136/thau.v3i0.51

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

ZUR BEGRÜNDUNG DER THESE MAX SCHELERS VOM PRIMAT DER LIEBE

INHALTSANGABE: *1) Problemstellung; 2) Das Argument der Unabhängigkeit des Wertes; 3) Das Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz und die Methode der Grenzfälle; 4) Der Ursprung der sinnlichen Erkenntnis; 5) Kohärenz und Analogie*.

1) Problemstellung

DIE These vom Primat der Liebe ist zweifellos eine der tragenden Säulen der Philosophie Schelers. Sie wird in zwei kurzen, während des Kriegs geschriebenen Abhandlungen erwähnt. Die erste der beiden heißt *Liebe und Erkenntnis*[1] und wurde im Sommer 1915 veröffentlicht. Darin beruft sich Scheler an das geniale Werk Augustins von Hippo. Beim großen Vater der lateinischen Kirche habe die Liebe Vorrang vor der Erkenntnis. Scheler äußert sich dazu folgendermaßen:

> Was nämlich Augustin […] behauptet, ist, daß der Ursprung aller intellektuellen Akte und der ihnen zugehörigen Bild- und Bedeutungsinhalte […] an Akte des Interessenehmens und der durch diese Akte geleiteten Aufmerksamkeit, in allerletzter Linie aber an Akte der *Liebe* und des Hasses wesenhaft und notwendig geknüpft sei. [...] das Interessenehmen „an etwas", die Liebe „zu etwas" sind die *primärsten* und alle anderen Akte *fundierenden* Akte, in denen unser Geist überhaupt einen „möglichen" Gegenstand erfaßt. Sie sind zugleich Grundlage für die sich auf denselben Gegenstand richtenden Urteile, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Bedeutungsintentionen.[2]

Einige Monate nach der Veröffentlichung von *Liebe und Erkenntnis* nahm Scheler die Abfassung des Aufsatzes *Ordo Amoris*[3] in Angriff,

---

1 *GW* VI, 77-98. Scheler wird hier stets unter Angabe von Band und Seite nach *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria SCHELER und M. FRINGS, Bern/München/Bonn 1971-1997, zitiert.

2 *Ebd*., 95f.

3 *GW* X, 345-376.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

der unvollendet blieb und erst postum veröffentlicht wurde. Auch hier betont er die These vom Primat der Liebe, wobei er besonderes Augenmerk auf die anthropologischen und ethischen Konsequenzen dieser Idee richtet. Hier ist nämlich zu lesen, die Liebe sei «die *Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen*» und müsse daher als «Mutter des Geistes und der Vernunft selbst»[4] verstanden werden.

Selbstverständlich verdient diese ausdrückliche Behauptung des Primats der Liebe in den Aufsätzen *Liebe und Erkenntnis* und *Ordo Amoris* größte Aufmerksamkeit. Dennoch überkommt den Leser nach der Lektüre dieser Abhandlungen eine gewisse Unzufriedenheit. Während Scheler im ersten Text versucht, die christliche Verwurzelung der Lehre vom Primat der Liebe nachzuweisen, zieht er daraus im zweiten die entscheidenden anthropologischen und ethischen Konsequenzen. Doch hier wie dort wird keine *Begründung* dieser Lehre geliefert, sondern ihre Wahrheit wird einfach vorausgesetzt. Die Situation wird noch ungemütlicher, wenn man bedenkt, dass sich die Idee, der Liebe Vorrang zu verleihen, zumindest zu Beginn, als paradox erweist. Wir neigen ja zu der Annahme, dass intentionale Gefühle immer in vorstellenden Akten gründen. Z. B. wäre meine Freude über ein glückliches Ereignis nicht ohne die vorherige Nachricht möglich, dass dieses Ereignis stattgefunden hat. Und was im Allgemeinen für die Gefühle gilt, gilt auch für die Liebe: Könnten wir denn jemanden lieben, wenn wir ihn noch nicht kennen?

Natürlich hat Scheler – wie könnte es auch anders sein – die Begründung seiner Lehre vom Primat der Liebe in Angriff genommen, allerdings nicht in den erwähnten zwei kurzen Texten, sondern vor allem in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Und in seinen nachfolgenden Schriften kehrt er immer wieder zur Behandlung dieses Problems zurück, indem er versucht, seine Position diesbezüglich zu klären und mit neuen Argumenten zu untermauern. Wenn ich recht sehe, hat Scheler insgesamt *drei unterschiedliche Argumentationsstrategien* entwickelt, um die These vom Primat der Liebe zu begründen. In den folgenden drei Abschnitten dieses Beitrags wird jede dieser Strategien einzeln dargelegt und diskutiert.

[4] *Ebd*., 356.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

2) Das Argument der Unabhängigkeit des Wertes

Da ja die Liebe ein auf Werte bezogenes Erlebnis ist, impliziert die Lehre vom Primat der Liebe, dass sich der menschliche Geist intentional an Werten orientiert, *bevor* er zu vorstellenden und begrifflichen Inhalten vordringen kann. Mit einer Metapher gesprochen, ist der Geist von vornherein „magnetisiert" durch eine bestimmte axiologische Konstellation – und dies noch bevor man die Werte überhaupt kennen kann, welche diese Konstellation bilden (schließlich ist ja das *Wertfühlen* ein fundierter Akt), und auch bevor Gegenstände erkannt oder Zwecke gesetzt werden. Doch wie lässt sich dies beweisen? Im *Formalismus* liegt der erste von Scheler erbrachte Beweis vor allem darin zu zeigen, dass in unserer alltäglichen Erfahrung die Wertgegebenheit eines Gutes *vor* unserer Erkenntnis der faktischen Beschaffenheit dieses Gutes erfolgt.

Schelers Argument wird im ersten Abschnitt des *Formalismus* dargelegt, konkret im mit «Güter und Werte»[5] überschriebenen Kapitel. Nachdem die Unreduzierbarkeit der Werte überzeugend dargelegt worden ist, geht der Autor noch einen Schritt weiter und versucht zu zeigen, dass das Erfassen des Wertes dem Erkennen des Dinges, das den Wert trägt, *vorangeht*.

Leider krankt Schelers Ausführung an diesem Punkt an einer gewissen Verwirrung: An mehreren Stellen behauptet er, seine Beschreibungen würden zeigen, «wie *unabhängig im Sein* die Werte von ihren Trägern sind»;[6] abgesehen davon, dass das falsch ist, liegt hier nicht einmal der Diskussionspunkt. Falsch ist es, weil jeder konkrete Wert derjenige eines Gegenstandes ist (denken wir an die Schönheit *von* einem Bild oder die Güte *von* einer Person), sodass wenn dieser Gegenstand nicht existierte, auch sein Wert nicht existierte. Und es ist nicht der Diskussionspunkt, weil die zahlreichen angeführten Beispiele in diesem Kontext nicht auf die Weise des *Seins* der Werte Licht werfen wollen, sondern auf die Weise, in der diese *erscheinen*. Was Schelers Beispiele beisteuern sollen, ist also, dass der Wert eines Gegenstandes «das Primärste, was uns von ihm zugeht, […] der erste „Bote" [der] besonderen Natur»[7] dieses Gegenstandes ist. Wenn es Scheler gelänge, *dies* zu erreichen, so

[5] *GW* II, 35-45.

[6] *Ebd*., 40.

[7] *Ebd*.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

könnte er offensichtlich auf eine gewichtige Rückendeckung für seine Lehre vom Primat der Liebe zählen, wenn man bedenkt, dass der Wert, wie bereits angedeutet, das intentionale Korrelat der Liebe ist. Wir werden im Folgenden nachweisen, dass sich dieser erste Versuch Schelers als gescheitert erweist.

Betrachten wir die ersten von unserem Philosophen vorgeschlagenen Beispiele:

> Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der *Wert* einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, *ohne* daß uns die *Träger* dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z. B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als „schön", als „häßlich", als „vornehm" oder „gemein", ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, ein Zimmer „freundlich" und „peinlich", desgleichen der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die *Träger* dieser Werte bekannt sind.[8]

Diese Beispiele ermöglichen sehr gut, die auffällige Tatsache zu veranschaulichen, dass wir *mit der größten Klarheit* den Wert einer Sache fassen können, obwohl wir noch nicht mit ihr vertraut sind und selbstverständlich viel früher, als wir in der Lage sind zu präzisieren, welches hier die „Träger" des Wertes sind, d. h. welche Charakterzüge der Sache konkret dafür verantwortlich sind, dass diese wertvoll ist. Das Zimmer erscheint mir vom ersten Moment an zweifelsohne gemütlich, noch bevor ich es durchschritten und erforscht habe; das Gedicht stellt sich als vulgär heraus, aber es lässt sich die Stellen nicht ausmachen, an denen es verbessert werden müsste. Von hier aus lässt sich folgern, dass in der Ordnung der Erkenntnis (nicht in der Ordnung des Seins, wie Scheler manchmal sagt!) der konkrete Wert eine bestimmte Priorität besitzt und eine *relative Unabhängigkeit* bezüglich der Sache, die er auszeichnet. Scheler hat also recht mit seiner Beobachtung, dass in unserem üblichen Umgang mit den Dingen der Wert das erste ist, was uns entgegentritt, und dazu mit unvergleichlicher Klarheit gegenüber der Reichweite unserer Erkenntnis der faktischen Bestimmungen der-

[8] *Ebd*.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

selben Sachen. Doch geht Scheler mit seinem Vorschlag zu weit, die Unabhängigkeit der Wertgegebenheit sei *absolut*, als ob der Wert sich präsentieren könnte, bevor jemand die geringste Kenntnis von der Natur der wertvollen Sache hätte, so ungenau sie auch sei. Eben dies wird in dem Text behauptet, mit dem wir uns gerade befassen: «[w]eder die *Erfahrung des Wertes*, noch der Grad der Adäquation und die Evidenz […] erweist sich von der *Erfahrung der Träger* dieser Werte irgendwie abhängig».[9]

Es muss auf der Falschheit dieser Annahme nicht über Gebühr herumgeritten werden. Wie könnte man schon den einladenden Charakter eines Zimmers goutieren, das man noch nie zuvor gesehen hat, selbst wenn es nur durch einen Schlitz wäre? Mehr noch, um diesen Wert zu schätzen, reicht es nicht, jedwede deskriptiven Merkmale des Zimmers wahrzunehmen, sondern die „Träger" des Wertes, d. h. die Eigenschaften des Zimmers, die es einladend machen (wie seine Helligkeit, seine Weite oder die richtige Anordnung der Möbel). Entgegen der Annahme Schelers setzt die Erfahrung des konkreten Wertes eines Gegenstandes die Erfahrung dieses Gegenstandes voraus.

Zusammenfassend können wir sagen, dass im Bereich der Erkenntnis der Wert eine gewisse Unabhängigkeit bezüglich seines Trägers besitzt, da, wie Scheler scharfsinnig beobachtet, der Wert viel klarer gegeben sein kann als sein Träger. Doch irrt Scheler wiederum, wenn er behauptet, dass diese kognitive Unabhängigkeit absolut sein könnte, weil entgegen seiner Behauptung die ursprüngliche Erfahrung des konkreten Wertes immer von der Erkenntnis der Natur des Trägers begleitet sein muss, so ungenau sie auch sein mag.

3) Das Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz und die Methode der Grenzfälle

Etwa zehn Jahre nach der Veröffentlichung jener Passage im *Formalismus*, die wir eben diskutiert haben, kehrte Scheler in einem kurzen, mit «Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik»[10] betitelten Text zur selben Fragestellung zurück. Auch wenn es sich nicht um einen vollendeten, publikationsbereiten Text handelt, ist ein Vergleich mit der

[9] *Ebd*.; Hvh. d. Verf.

[10] *GW* XI, 54-71.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

bereits diskutierten Passage im *Formalismus* von großem Nutzen, da er eine beachtliche Reifung in der Position Schelers enthüllt. Der Autor ist sich nun der Fehler in seinem vorherigen Lösungsansatz bewusst, was ihn dazu bringt, diesen mit größter Sorgfalt neu zu formulieren. Hören wir, was er jetzt über den Vorrang der Werte zu sagen hat:

> Dieser von mir seit Jahren gelehrte und in jeder möglichen Art bewiesene Satz von der *Gegebenheitspriorität des Wertseins* ist zunächst seltsam mißverstanden worden, 1. als ontische Seinspriorität, 2. als eine Priorität der Zeitfolge anstatt der Zeitordnung der gebenden Akte (Augustin: nil cogniscimus, quod non diligimus). So meint Przywara z. B. es sei der Satz des hl. Augustinus (im Johannestraktat 96,4): „Nicht liebt man, was man in keiner Weise kennt. Aber man liebt, was man nur wenig kennt, so bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger erkennt" ein Widerspruch zu meiner Lehre vom Aktliebesprimat vor dem Erkennen. In Wirklichkeit gehe auch ich von dem Satze aus, daß es empirisch ein Lieben ohne jede Soseinserkenntnis des Geliebten nicht gibt (auch nicht ohne irgend eine Art der Daseinserfassung als reales, fiktives, bewußtseinsideales Dasein).[11]

Nicht so wichtig ist, dass Scheler hier einige von ihm im *Formalismus* begangene Fehler unterschlägt und sie als Missverständnisse präsentiert, die seinen Lesern unterlaufen seien. Das wirklich Bedeutsame ist, dass Scheler in dieser Passage, ohne seine These von der Priorität des Wertes fallenzulassen, eine um Einiges genauere Formulierung entwickelt und dabei erstens eingesteht, dass besagte Priorität in der Ordnung der Erkenntnis und nicht in der Ordnung des Seins zu verzeichnen ist; zweitens, dass die Erkenntnis des realen Wertes die Erkenntnis der Natur des wertvollen Gegenstandes, wie ungenau sie auch sein mag, voraussetzt.

Aber damit nicht genug. In den Zeilen, welche der zitierten Passage folgen, gelingt es Scheler endlich, die zur Debatte stehende Frage auf die Ebene zu bringen, die ihr wirklich entspricht. Solange wir uns auf die empirische Ebene der alltäglichen Gefühle stützen, geben die analysierten Beispiele Scheler nie recht, denn offensichtlich geht auf diesem Niveau die Erkenntnis der deskriptiven Beschaffenheit einer Sache der Erfassung ihres Wertes voran. Aber die Lehre vom Primat der Liebe be-

[11] *Ebd*., 62f.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

zieht sich nicht in erster Linie auf die Gefühle, durch die wir den Wert der Sachen erfassen, die uns in alltäglichen Erfahrungen über den Weg laufen, sondern auf die ursprüngliche Offenheit des menschlichen Geistes. Was im Spiel ist, sind daher nicht die Fundierungsbeziehungen zwischen konkreten fühlenden und erkennenden *Akten*, sondern zwischen den jeweiligen *Fähigkeiten*. Und diese Fragestellung lässt sich nicht lösen, indem man auf empirischer Ebene zeigt, dass die Erkenntnis einer Sache dem Wertgefühl vorangeht. Was man nämlich diskutieren sollte, ist, ob nicht zuletzt dieses kognitive Erlebnis seinerseits auf Akte emotionaler Natur gründet. Wie lässt sich dieses schwierige Problem in Angriff nehmen? Hören wir erneut Scheler zu:

> Das Fundierungsgesetz zweier Aktwesensarten kann gar nicht anders erkannt werden als durch zwei Methoden: 1. durch die Feststellung des Fortschritts- respektive Rückschrittsgesetzes der betreffenden Operation – so wie es Augustinus tut; 2. durch die Methode der Grenzfälle, die zeigen, was noch „gegeben" bleibt, wenn anderes „Gegebene" fast verschwindet.[12]

(1) Die erste Methode stützt sich auf das sogenannte „Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz". Dieses Gesetz bezieht sich auf die Fälle, in denen sich zwei Operationen des Geistes innerhalb eines gleichen komplexen Erlebnisses als kombiniert präsentieren, sodass Anstieg oder Abnahme einer der beiden den Anstieg oder die Abnahme der anderen *bedingt*: Wenn Operation A an Intensität gewinnt, wird die Entwicklung von Operation B „angetrieben"; wenn A seine Intensität vermindert, provoziert es die Schwächung von B. Schelers These ist die, dass dieses Bedingungsgefüge enthüllt, dass in der Fundierungsordnung der Geistesakte das Wesen der Operation A Vorrang vor dem Wesen der Operation B hat.

Scheler zufolge kann dieses Gesetz auf die Liebe in ihrer Beziehung zur Erkenntnis angewendet werden. Tatsächlich ist die Liebe ein mächtiger Anreiz der Erkenntnis: Es besteht kein Zweifel daran, dass der Liebende den Gegenstand seiner Liebe immer mehr und besser kennenlernen will. Und umgekehrt unterdrückt das fehlende Interesse an einem Gegenstand (wobei unter „Interesse" der geringste Grad der Liebe verstanden wird) die kognitive Aktivität. Eben deshalb behauptet Sche-

[12] *Ebd*., 63.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

ler, auch wenn die Liebe in empirischer Hinsicht immer in der Erkenntnis des Geliebten gründet – da es nicht möglich ist zu lieben, was man absolut nicht kennt –, dass es in der Ordnung der Aktwesen die Liebe ist, die sich auf das Erkennen gründet.

Jedoch scheint diese Schlussfolgerung voreilig, da sie sich auf eine unvollständige Beschreibung des sachlichen Zusammenhangs zwischen Liebe und Erkenntnis stützt. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Liebe im Allgemeinen die Erkenntnis antreibt. Aber es mangelt auch nicht an Fällen, in denen es umgekehrt läuft – wo erst die fortschreitende Erkenntnis eines Gegenstandes die Liebe entfacht. So kann beispielsweise jemand, der gezwungen ist, eine Thematik zu studieren, von der er sich zunächst überhaupt nicht angesprochen fühlt, trotz alledem an einen Punkt gelangen, da er ein lebendiges Interesse daran entwickelt; und dieses Interesse kann sich, gespeist durch die wachsende Erkenntnis der Disziplin, sogar in Begeisterung wandeln. In einem solchen Fall wäre also die Liebe Frucht der Erkenntnis und nicht umgekehrt.

(2) Auch die zweite von Scheler vorgestellte Methode, die der „Grenzfälle", bezieht sich auf komplexe Erlebnisse, bei denen sich zwei ganz unterschiedliche Akte verbinden; jetzt wird aber nicht wie zuvor die funktionale Abhängigkeit dieser beiden Akte berücksichtigt, d. h. die Art und Weise, wie der eine den anderen steigert oder hemmt, sondern die *Inhalte* dieser Akte. Schelers Vorschlag besteht darin zu ermitteln, ob einer dieser dem Bewusstsein gegebenen Inhalte bleiben kann, während der andere Inhalt verschwindet. Wenn dies so wäre, hätte das Aktwesen, das uns den bleibenden Inhalt präsentierte, den Vorrang vor dem Aktwesen, dessen Gegenstand der verschwundene Inhalt wäre – und dies unabhängig davon, ob in der empirischen Ordnung der zweite Akt die notwendige Grundlage ist, auf der sich der erste aufbaut.

Das Beispiel, mit dem Scheler diese Methode veranschaulicht, ist das, bei welchem man sich deutlich an den Wert einer Sache erinnert, obwohl man die deskriptive Natur derselben Sache vergessen hat. Mit diesen Beispieltypen sind wir bereits aufs Beste vertraut, denn es handelt sich um jene, die uns zuvor erlaubt haben, die relative kognitive Unabhängigkeit der Wertgegebenheit zu bestätigen. Scheler erkennt, dass es in der empirischen Ordnung nicht möglich ist, Zugang zum Wert eines Gegenstandes zu haben, sei er auch noch so begrenzt, ohne die Na-

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

tur dieses Gegenstandes zu kennen. Gleichzeitig aber behauptet er, dass die Tatsache, dass der Wert für sich allein, ohne das gleichzeitige Bewusstsein von der Natur des Trägers, erinnert werden kann, widerspiegele, dass in der Wesensordnung die intentionale Öffnung gegenüber den Werten den Akten erkennender Art vorgängig ist. Die Fähigkeit zu lieben wäre demnach die Grundlage für die kognitive Fähigkeit.

Welchen Wert müssen wir dieser Schlussfolgerung beimessen? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir zuerst ergründen, ob die Methode der Grenzfälle wirklich verlässlich ist, um uns dann, sofern dies zutrifft, davon zu überzeugen, dass Scheler sie richtig angewendet hat.

Doch selbst wenn diese Methode als zuverlässig gelten würde, so ist es ihr Gebrauch durch Scheler nicht besonders. Er wendet die Methode der Grenzfälle bei verschiedenen Beispielen an, die sicherlich seine eigene Hypothese in gutem Licht erscheinen lassen, aber er weist nicht darauf hin, dass es auch Beispiele gibt, die dieser widersprechen. In der Tat kann der Wert einer Sache gegeben sein, selbst wenn man sich nicht an die deskriptive Natur dieser Sache erinnern kann, und das deutet wiederum an, dass die Öffnung gegenüber den Werten vorgängig zu und abhängig von der kognitiven Öffnung des Gegenstandes ist. Aber wir kennen auch die gegenteilige Erfahrung desjenigen, der einen wertvollen Gegenstand anschaut, an dem er sich zu anderen Gelegenheiten bereits erfreut hat, ohne in der Lage zu sein, dessen Wert zu schätzen. Wer viele Stunden damit verbringt durch die Ausstellungsräume eines Museums zu laufen, wird sich am Ende von einer furchtbaren Müdigkeit bemächtigt fühlen; er wird an einen Punkt gelangen, wo ihm die herrlichen Gemälde, an denen er sich zuvor mit Emotion erfreut hat, nichts mehr sagen. Es ist nicht so, als sähe er sie nicht mehr: Seine Augen, wenn auch müde, geben ihm weiterhin die gleichen Farben wieder, das gleiche Licht, die gleiche Bildkomposition. Aber es geht nun nicht mehr um ein Gemälde. In einem solchen Fall „überlebt“ die Erkenntnis der deskriptiven Natur des Gegenstandes das Verschwinden des Wertes. Dies bedeutet nach der Methode der Grenzfälle, dass die Fähigkeit zu erkennen derjenigen zu lieben vorangeht. Daher ist die Methode unbrauchbar, denn sie führt uns zu gegenteiligen Schlussfolgerungen.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

4) Der Ursprung der sinnlichen Erkenntnis

Um die dritte und ausschlaggebende Argumentationsstrategie Schelers zu erklären, ist es angebracht zu einem bereits betrachteten Beispiel zurückzukehren: zum gemütlichen Zimmer. Man erinnere sich: Wer den Raum nicht gesehen hat, kann evidenterweise nicht beurteilen, ob dieser gemütlich ist oder nicht. Solange die Analyse auf dieser Ebene bleibt, wird immer der These vom Vorrang der Erkenntnis vor der Liebe Recht zu geben sein.

Aber die dritte Argumentationsstrategie Schelers bleibt nicht auf dieser Analyseebene. Letztendlich ist die wahrnehmende Erkenntnis der deskriptiven Züge des Raumes kein absoluter Ausgangspunkt. Vielmehr können und müssen wir nach dem Ursprung der Akte der äußeren Wahrnehmung fragen, die uns erkennen lassen, wie das Zimmer ist. Üblicherweise lautet die Antwort, dass die letzten Bestandteile, von denen aus sich die äußere Wahrnehmung bildet, die Empfindungen sind, die in unserem Empfindungsvermögen durch die Sachen ausgelöst werden, die uns umgeben (wobei Letztere als Dinge an sich, als Gegenstände der natürlichen Erfahrung oder als Gegenstände der Physik verstanden werden). Natürlich stimmt diese Antwort mit der These vom Vorrang der Erkenntnis überein: Nicht nur stützt sich mein Erfassen des gemütlichen Charakters des Zimmers unmittelbar auf die äußere Wahrnehmung des Raumes, sondern diese Wahrnehmung ihrerseits beruht auf anderen, grundlegenderen Erlebnissen (Empfindungen), die ebenfalls erkennender Art sind.

Doch gerade diese Vorstellung der sinnlichen Erkenntnis wird die Zielscheibe für Schelers Kritik bilden, zunächst im dritten Abschnitt des *Formalismus* und Jahre später in weitaus präziser ausgearbeiteter Form in *Erkenntnis und Arbeit*. Erinnern wir uns kurz:

Schon im dritten Abschnitt des *Formalismus* vertritt Scheler die These, jede sinnliche Erkenntnis sei axiologisch bedingt, und zwar durch die Werteinstellungen des Trieblebens. Jeder Wahrnehmungsinhalt sei dem Milieu (oder auch: der Umwelt) des wahrnehmenden Subjekts entnommen.

Unter „Milieu“ versteht Scheler alles, was in der natürlichen Einstellung des Menschen Wirkung auf ihn hat, d. h. was durch Veränderung auch eine Änderung seines Lebens erzeugt, oftmals ohne sagen zu kön-

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

nen, welche Sache oder welches Erlebnis die Änderung bedingt. Häufig ist es diese erlebte Wirkung, die uns den Grund für ihr Entstehen suchen und wahrnehmen lässt; und in jedem Augenblick rechnen wir (praktisch) mit vielen Dingen, die wir noch nicht bemerkt haben. Der erfahrene Seemann beispielsweise weiß, dass ein Unwetter heraufzieht, aber er weiß nicht, warum er das weiß. Auf dunkle, unaufmerksame Weise hat er eine Veränderung in seinem Milieu wahrgenommen und erst später, nachdem er den Himmel untersucht und nachdem er überlegt hat, kann er das Anzeichen der nahenden Veränderung angeben.

Gehen wir einen Schritt weiter: Das Milieu hängt nicht von der Persönlichkeitsstruktur ab (d. h. was Scheler Gesinnung nennt), sondern vom Leib. *De facto* haben alle lebenden Wesen ihr eigenes Milieu, ihre eigene sie umgebende Welt, ohne dass wir sie deshalb für personale Wesen halten. Die Begriffe „Organismus" und „Umwelt" sind daher komplementär: Beides sind Aspekte eines einheitlichen Lebensprozesses. Welches das Milieu oder die Umwelt eines Organismus ist, hängt von seiner triebhaften Struktur ab, die in jedem Fall auf einen bestimmten Komplex von Lebenswerten zielt. Tatsächlich strebt das organische Leben seine Selbsterhaltung und seine Reproduktion an, inklusive seiner eigenen Verbesserung, und ist daher immer jenen Wirklichkeiten „hinterher", die ihm wertvoll sind, eben weil sie erlauben, diese Ziele zu erreichen.

Hieraus ergibt sich selbstverständlich eine von der empiristischen stark abweichende Position. Die empiristische Erkenntnistheorie nimmt bei Empfindungen ihren Ausgang, die in unserem Sinnesvermögen durch Gegenstände des von der Physik geforderten Typs hervorgerufen werden, z. B. Ätherwellen, die unsere Augen affizieren. Von hier aus würden mittels assoziativer Prozesse – verstärkt durch die Gewohnheit – die Gegenstände der Wahrnehmung konstruiert, die demnach nichts als „Empfindungsbündel" wären. Gleichzeitig würde die Erinnerung an das mit der Erfahrung einiger dieser Gegenstände verbundene sinnliche Wohlgefallen den Wunsch und schließlich den Willen aktivieren, diese zu verwirklichen. Und da das sinnliche Vergnügen von der kontingenten psychophysischen Konstitution eines jeden Individuums abhängt, ist der Wert, den es dem Gegenstand seines Wunsches zuschreibt, nichts mehr als eine subjektive Projektion.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

Scheler hingegen behauptet, dass weder die Empfindungen das Erste sind noch die Werte das Letzte. An erster Stelle ist dem Subjekt sein Milieu gegeben, das gemäß der Richtungen des *Wertes* strukturiert ist, welche die triebhafte Anlage des Lebewesens in sich birgt. Die Wahrnehmung wäre demnach eine nachfolgende Operation, die von den vielfältigen praktischen Gegenständen, die das Milieu formen, einige auswählt. Selbstverständlich kann ich im Anschluss die Wahrnehmung analysieren und darin sinnliche Funktionen wie Sehen oder Hören identifizieren und sie zudem in Gegenstände der empirischen Untersuchung verwandeln. Doch es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass jedem Lebewesen Empfindungen dieses Typs nur insofern gegeben sind, als sie die «Zeigefunktion»[13] für die Präsenz von Dingen innehaben, die fähig sind, den Lebensprozess zu fördern oder zu behindern. Dementsprechend wäre selbst die einfachste Empfindung axiologisch bedingt.

Nun verfügen wir über alle entscheidenden Informationen, die wir benötigen, um Schelers dritte Argumentationsstrategie zu verstehen. Wir haben gesehen, dass seine These, die intentionale Öffnung gegenüber Werten sei unserer Erkenntnis der wertvollen Gegenstände vorgängig, auf die Evidenz prallt, dass es nicht möglich ist, auf den Wert eines Gegenstandes zuzugreifen, wenn man nicht vorher mit der Vorstellung dieses Gegenstandes rechnen kann (es sei an Folgendes erinnert: Nur wer wahrgenommen hat, wie das Zimmer ist, kann abschätzen, ob es gemütlich ist). Aber Schelers Analyse stellt fest, dass die Wahrnehmung ihrerseits ein fundiertes Erlebnis ist. Noch konkreter gesagt: Die Gegenstände der (sowohl inneren als auch äußeren) Wahrnehmung sind immer dem viel weiteren Bereich der „praktischen Gegenstände“ entnommen, die das Milieu oder die Umwelt des wahrnehmenden Subjekts bilden. Mit Schelers Worten gesagt: «Das Milieu ist *nicht* die Summe dessen, was wir sinnlich wahrnehmen; sondern wir können nur sinnlich wahrnehmen, *was zum „Milieu“ gehört*».[14]

Nun haben wir gesehen, dass das Milieu eines Lebewesens durch seine triebhafte Anlage bestimmt wird, die immer eine axiologische Richtung besitzt. Von daher lässt sich folgern, dass die Öffnung gegenüber Werten vonseiten des Subjektes dem kognitiven Zugang zu den

[13] *GW* II, 163.

[14] *Ebd*., 162.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

Sachen, die ihn umgeben, *voran*geht. Und nachdem Scheler mit „Liebe“ die ursprüngliche Offenheit gegenüber der Wertewelt bezeichnet, wäre seine Lehre, die Liebe komme vor der Erkenntnis, bestätigt.

5) Kohärenz und Analogie

Auf den vorhergehenden Seiten konnten wir nachweisen, dass von den drei Argumenten, die Scheler entfaltet hat, um seine Lehre vom Primat der Liebe zu rechtfertigen, nur das dritte zum Tragen zu kommen scheint. In diesem Abschnitt beabsichtigen wir nun zu zeigen, dass besagtes Argument gut zu anderen, disparaten und scheinbar weit entfernten Aspekten im Denken dieses Autors passt: seinen biologischen Ideen, seiner Rezeption der pragmatistischen Erkenntnistheorie und seiner Theorie zur Gotteserkenntnis. Im Verhältnis dazu, wie wahrscheinlich man diese anderen Aspekte der philosophischen Position Schelers hält, wird der Aufweis ihrer systematischen Verknüpfung mit der These vom Primat der Liebe eine beachtliche Bekräftigung dieser These bewirken.

(A) Während seiner gesamten intellektuellen Laufbahn hat sich Scheler intensiv mit den Grundlagen der Philosophie der Biologie beschäftigt, wobei er einen Begriff organischen Lebens ausarbeitete, der sich gegen die in der Biologiewissenschaft des 19. Jahrhunderts dominanten mechanistischen Theorien wendete.

Einer der Hauptkritikpunkte Schelers an der mechanistischen Biologie ist das Prinzip der natürlichen Selektion durch die Anpassung ans Milieu. Diesem Prinzip zufolge ist die Flexibilität des Lebens, seine bewundernswerte Fähigkeit, neue organische Formen hervorzubringen, das Resultat unzähliger, zufälliger Variationen, aufgrund derer manche Individuen überleben und es schaffen, sich zu reproduzieren, während andere sterben. Scheler zufolge besteht der in diesem Prinzip verborgene Hauptfehler in nichts weniger als darin, dem Leben seinen wesentlichsten Charakterzug zu entziehen: seine Aktivität. Die Entfaltung des Lebens, seine verschwenderische Ausdifferenzierung, ist keine Frucht passiver Anpassung an das Milieu, wie es der Mechanismus will, sondern Folge der kreativen Kraft des eigenen Lebens (das übrigens nicht nur neue organische Formen generiert, sondern fortwährend das Milieu, in dem diese Lebensformen existieren, neu bestimmt). Die grundlegende Eigenschaft des Lebens ist nicht das Streben nach Erhaltung,

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

sondern das nach Tätigkeit und Wachstum. Es sucht stetig seine eigene Ausbreitung und Vervollkommnung, d. h. das Erringen eines immer höheren Lebenswertes.

Es sollte an dieser Stelle daran erinnert werden, dass Scheler die Liebe als Bewegung definiert, aufgrund derer ein wertvoller Gegenstand einen höheren Wert erreicht, als er bis dahin verkörpert hat. Diese Definition im Hinterkopf zusammen mit der soeben vorgestellten These, die organischen Energien suchen ihre eigene axiologische Perfektionierung, lässt sich verstehen, dass unser Philosoph behauptet, der „Eros" (d. h. die spezifisch vitale Liebe) sei das Wesen des Lebens.[15]

Um das Ziel seiner eigenen Veredelung zu erreichen, provoziert die Welle des Lebens immer komplexere organische Einheiten, die mit immer effizienteren und differenzierteren Funktionen und Organen ausgestattet sind. Und das gilt nicht nur für die einfachsten biologischen Stufen. Für unsere Frage von größerem Interesse ist, dass auch die den höheren Stufen des tierischen Lebens eigene sinnliche Erkenntnis sowie die Funktionen dieser Ordnung erfüllende Organe das Ergebnis der Strategie sind, vermittels derer das Leben seinen eigenen Aufstieg sucht. Doch wenn die Erkenntnis Kind des Lebens ist und das Leben letztendlich Eros, folgt daraus, dass die Erkenntnis Kind der Liebe ist. Auf diese Weise gelingt es der von Scheler entworfenen „reinen Biologie", die Lehre vom Primat der Liebe zu bestätigen.

(B) In *Erkenntnis und Arbeit* diskutiert Scheler ausführlich die pragmatistische Erkenntnistheorie. Im Allgemeinen ist seine Haltung dem Pragmatismus gegenüber sehr kritisch, was Scheler jedoch nicht daran hindert, ihm bedeutende Einsichten zuzugestehen.

Die Übereinstimmung zwischen Scheler und dem Pragmatismus erreicht ihren Höhepunkt auf dem Feld der Wahrnehmungslehre, dem sich der fünfte Abschnitt in *Erkenntnis und Arbeit* widmet. Die dort beschriebene komplexe «triebmotorische Wahrnehmungslehre»[16] ist auf der einen Seite im Einklang mit der durch die zeitgenössische Physik geförderten, dynamischen Konzeption von Materie und Bewegung, auf der anderen Seite mit der metaphysischen Position, die von Scheler in seinen letzten Lebensjahren entwickelt wurde, die aus dem Drang und

[15] Vgl. *GW* VII, 133.

[16] Vgl. *GW* VIII, 315-343.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

dem Geist die letzten Prinzipien der Realität macht.

Die anorganische Natur ist letztendlich aus Kraftzentren zusammengesetzt, aus dynamischen Elementen, die ursächlich untereinander wirken und auch die Lebewesen betreffen. Letztere verhalten sich bezüglich solcher Reize nicht passiv, sondern erarbeiten und filtern diese entsprechend ihrer jeweiligen triebhaften und motorischen Charakteristika. Genauer gesagt verursacht die Interaktion zwischen den Zentren der anorganischen Kraft und der Vitalseele die Bildung von Körperbildern, die sich der Empfindsamkeit des Organismus anbieten und ihm intuitiv Kenntnis vom Sosein der Sachen geben. Diese wunderbare Passung zwischen organischer und anorganischer Natur kommt daher, dass beide aus demselben einheitlichen kosmischen Leben entstehen, der Äußerung des ewigen Dranges. Jede Vitalseele ist als Teilfunktion des universellen Lebens mit einer Vorstellungskraft ausgestattet, die Körperbilder produziert, wobei sie durch anorganische Kraftfelder dynamisch beeinflusst werden.

Doch die Bilder sind noch keine Wahrnehmungen, sondern nehmen eine mittlere Stellung zwischen diesen und den Kraftzentren ein. Dem wahrnehmenden Akt zu eigen ist es, einen Teil des in den Bildern gegebenen Soseins der Sachen *auszuwählen* und hervorzuheben. Von daher lässt sich folgern, dass die Wahrnehmung durch die Interessen des Lebens doppelt bedingt ist: erstens, weil sie „Bilder" voraussetzt, die, wie wir gesehen haben, von den Besonderheiten der Vitalseele abhängen; zweitens, weil auch die durch die Wahrnehmung bewirkte Auswahl der Bildinhalte im Organismus einen gewissen Grad an spontanem, an Werten orientiertem Verhalten voraussetzt.

Auch wenn es hier nicht möglich ist, alle Einzelheiten der in *Erkenntnis und Arbeit* vorgestellten komplexen Wahrnehmungs- und Empfindungstheorie darzulegen, erlauben die vorhergehenden Ausführungen den Nachweis, dass diese Theorie hinsichtlich der hier im Vordergrund stehenden Fragestellung in Einklang mit der Jahre zuvor im *Formalismus* präsentierten Theorie ist, da in beiden Fällen die axiologische Bedingtheit der sinnlichen Erkenntnis unterstrichen wird. Scheler selbst hebt in der 1926 verfassten Einleitung zur dritten Ausgabe seines Hauptwerkes die Übereinstimmung der in diesen Texten erreichten Ergebnisse hervor:

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

> Ferner wird die im *Formalismus* schon eingehend erörterte Frage, ob Werte den Inhalten der Vorstellungen (jeder Art) vor- oder nachgegeben sind, in dem „Philosophie der Wahrnehmung" betitelten Abschnitt der ebengenannten Abhandlung [*Erkenntnis und Arbeit*] im gleichen Sinne gelöst wie vor Jahren im „Formalismus", d. h. im Sinne der *Vor*gegebenheit.[17]

Als eines der grundlegendsten Ergebnisse ergibt die in *Erkenntnis und Arbeit* vorgestellte ausführliche Diskussion der pragmatistischen Philosophie auf diese Weise die Behauptung der Lehre vom Primat der Liebe, in diesem Zusammenhang verstanden als ursprüngliche Orientierung an Lebenswerten.

(C) Indem er zeigt, dass die Sinnesfunktionen, die der Mensch mit einigen Tieren teilt, Instrumente zum Dienst am Leben sind und dass das Leben letztendlich eine Liebesdynamik ist, die ihre eigene Veredelung anstrebt, hat Scheler der Idee Plausibilität verliehen, dass die (Vital-)Liebe der (sinnlichen) Erkenntnis vorausgeht und diese anleitet.

Aber der Mensch ist nicht nur ein Lebewesen, sondern auch ein personales Wesen. Das setzt voraus, dass er offen gegenüber Wirklichkeiten geistiger Art und Werten ist, mit denen diese belegt erscheinen. Tatsächlich ist der Mensch dank seiner personalen Kondition in der Lage, so etwas wie den moralischen Wert einer Handlung, die Brillanz einer wissenschaftlichen Theorie oder die Heiligkeit Gottes wahrzunehmen. Offensichtlich sind die Träger dieser Werte nicht von sinnlicher Natur. Eben deshalb kann die These, dass jede sinnliche Erkenntnis durch die axiologische Orientierung des Lebens vermittelt wird, nicht vorgebracht werden, um in der geistigen Sphäre den Vorrang der Liebe vor der Erkenntnis zu rechtfertigen.

Doch könnte man aus der philosophischen Position Schelers heraus versuchen, diese Schwierigkeit mittels eines Analogieargumentes zu überwinden. Sosehr die an das Leben gebundenen Werte grundlegend verschieden von den Werten der Geistessphäre sind, haben doch zweifelsohne die einen und anderen am Wertwesen teil und sind daher denselben apriorischen, auf dieses Wesen gestützten Gesetzen unterworfen – wobei auch apriorische Gesetze existieren, die auf ihren jeweiligen spezifischen Unterschieden beruhen. Unter diesen gemeinsamen Ge-

[17] *GW* II, 18.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

setzen fiele jenes, das den Vorrang des Wertes in der Ordnung des Gegebenseins festsetzt. Auch wenn Scheler selbst dieses Argument nicht explizit macht, so deutet doch die große Bedeutung, die er seiner Theorie des Lebens als Beweis für den Primat der Liebe beimisst, daraufhin, dass er es für legitim hält, das Prinzip des Wertvorranges über die vorstellenden und begrifflichen Inhalte auf den geistigen Bereich auszudehnen. Zugunsten dieses analogen Gedankenganges ließe sich außerdem der besondere Fall der ästhetischen Güter anführen, die so etwas wie eine „Brücke" zwischen dem durch das Leben bedingten sinnlichen und dem geistigen Bereich darstellen. Tatsächlich ist das Kunstwerk in seiner Stofflichkeit der sinnlichen Erkenntnis gegeben, aber der ästhetische Wert, den wir daran wahrnehmen, ist geistiger Ordnung. Daraus scheint zu folgen, dass der ontologische Schnitt zwischen Geist und Leben nicht verhindert, dass sich unter dem Gesichtspunkt der Axiologie gemeinsame Prinzipien auf beiden Seiten etablieren.

Was auch immer die Bedeutung dieses Analogieargumentes ist, müsste die These des Wertvorranges auf der Ebene geistiger Erkenntnis auf direkte Weise nachweisbar sein, wenn die Phänomene dieser Ordnung berücksichtigt würden. Scheler hat diesen Weg erprobt, als er seine Theorie der Intersubjektivität dargelegt sowie das Problem der Gotteserkenntnis angesprochen hat. Berücksichtigen wir kurz diesen letzten Punkt.

Die in allen bekannten Kulturen vorhandene Universalität des religiösen Faktums bezeugt die Öffnung des menschlichen Geistes für den göttlichen Bereich. Eingestandenermaßen weisen die religiösen Ideen der Menschheit, wie die Geschichte der Religionen zeigt, eine große Vielfalt auf. Doch ihnen allen ist gemein, dass das als göttlich Vorgestellte mit dem geistigen Wert der Heiligkeit belegt erscheint, die den höchsten Platz auf der objektiven Werteskala einnimmt. Nach Schelers Ansicht bildet dieser Wert den wahren Kern der Gottesidee, der die Entwicklung der positiven Ideen in Bezug auf die in den verschiedenen Religionen vorhandene Göttlichkeit leitet. Das setzt in Bezug auf die religiöse Dimension voraus, dass die ursprüngliche Orientierung des menschlichen Geistes axiologischer Natur ist, während die begrifflichen Inhalte, welche die Natur der Göttlichkeit betreffen, hinzugefügte Bestandteile sind, die sich um diesen Wertkern kristallisieren. Dies ist

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

der Schlüssel, der erlaubt, das berühmte Paradoxon zu verstehen, das in den Worten Pascals enthalten ist: «Ich würde dich nicht suchen, wenn ich dich nicht gefunden hätte».[18] Die Suche bezieht sich hier auf die begriffliche Definition Gottes. Aber Gott zu suchen, zu versuchen zu ermitteln, wer er ist und wie er ist, ist etwas, was wir nur tun können, weil wir ihn bereits gefunden haben, d. h. im Voraus emotional, liebend, Zugang zu ihm, zu seinem Wertwesen haben. Auch hier geht die Liebe der Erkenntnis voraus.

Übersetzung: Jörg Schwaratzki

Abstract

The principle of the primacy of love is surely one of the basic pillars of Scheler's philosophy. In this paper I discuss the three main argumentative strategies developed by Scheler to establish this principle:
1) In *Formalismus* (*GW* II, 35-45) he assumes that value is the intentional correlate of love. For this reason the theory of the primacy of love implies that human mind aims at values before it can open itself to representational contents. To prove this, Scheler tries to show by means of several examples that the value-datum precedes our knowledge of the nature of the value-bearer; 2) In *Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik* (*GW* XI, 54-71) Scheler invokes both the so-called "law of progression and regression" and the "method of borderline cases". Both seems to him to support his thesis of the primacy of love; 3) According to the theory of perception first presented in *Formalismus* (*GW* II, 172-173) and then developed in *Erkenntnis und Arbeit* (*GW* VIII, 282-358), sensorial knowledge is axiologically conditioned by the value-attitudes inherent in instinctual life. This means that the subject's reference to values precedes his cognitive approach to the sensory world.
In my opinion, the last-mentioned argumentative strategy is the most promising of all three. Moreover it fits well with several important and seemingly distant aspects of Scheler's philosophy: his biological thinking, his reception of the pragmatist theory of perception, and his theory of man's knowledge of God.

[18] *Ebd*., 298.

© 2015 Leonardo Rodríguez Duplá
doi: /10.13136/thau.v3i0.52

4. PHENOMENOLOGY OF ALTERITY

LIANGKANG NI[1]

ZUM PROBLEM DER ORIGINALITÄT DER EINFÜHLUNG BEI HUSSERL UND SCHELER

INHALTSANGABE: *1) „Mittelbarkeit" der Appräsentation gegenüber „Unmittelbarkeit" der Präsentation in der Fremdwahrnehmung; 2) „Robinson" und die apriorische Du-Evidenz überhaupt; 3) Einfühlen in den „Akrobaten" als Fühlen für andere; 4) Das Problem des undifferenzierten Bewusstseinsstroms; 5) Einfühlung als „Nicht-Originarität, in der sich fremde Originarität bekundet"; 6) Abschließende Worte: Phänomenologische Fremderfahrungstheorie*.

WÄHREND ihrer langjährigen Beschäftigung mit der Problematik der Intersubjektivität bzw. der Einfühlung haben sich die Denkwege von Scheler und Husserl mehrfach gekreuzt. Denn Husserl versucht unter dem Einfluss von Lipps und Scheler von verschiedenen Seiten her in dieses Problemgebiet vorzudringen.

Einen sehr wichtigen Ausgangspunkt bildet hier zunächst die Analyse der Appräsentation. Die „Appräsentation" in Bezug auf Fremderfahrung wird von Husserl auch als „einfühlende Appräsentation" bezeichnet. Während der fremde Körper mir präsentiert ist, ist das fremde Seelenleben mir appräsentiert. Die „Mittelbarkeit" der Appräsentation steht somit der „Unmittelbarkeit" der Präsentation in der Fremdwahrnehmung gegenüber, so dass Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* die Fremderfahrung insgesamt als „mittelbare Erfahrung" bezeichnet, was unglücklich und unpassend ist und viel Missverständnisse bei den späteren Interpreten und Kritikern hervorrief. Husserl selber nennt in seinen Forschungsmanuskripten die eigene gegenwärtige, die vergegenwärtigte und die fremde Seele in viel passenderer Weise auch „Uroriginalität", „sekundäre" und „tertiäre Originalität".[2] In der Tat ist der einfache Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit als solcher überhaupt nicht dazu geeignet, den gesamten Akt der Fremderfahrung

[1] Department of Philosophy, Institute of Phenomenology, Sun Yat-sen University.

[2] E. HUSSERL, Hua XV, 641 f.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

zu charakterisieren. Wir müssen hier schon genauer differenzieren, denn die Präsentation des fremdes Körpers ist zwar „unmittelbar“ und die Appräsentation der fremden Seele „mittelbar“, die ganze fremde Subjektivität allerdings ist wiederum „unmittelbar“ (original) gegeben.

Überdies kann man ebenfalls von der Mittelbarkeit der Einfühlung sprechen, wenn man die Erfahrung der fremden Seele als „Bewusstsein von Bewusstsein“ bezeichnet, was Husserl zur Charakterisierung der Einfühlung tut. Mittelbar in diesem Sinne sind aber auch Erinnerung, Phantasie, Erwartung usw., also alle Arten der Vergegenwärtigung, die so in Gegensatz zu Gegenwärtigung bzw. Wahrnehmung treten. Denn die eigene Vergangenheit und Zukunft sind uns in gleicher Weise mittelbar wie das fremde Seelenleben. Das Begriffspaar „Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit“ ist hier also wiederum unglücklich und unzureichend, weil es zwischen meinem vergangenen bzw. zukünftigen Bewusstsein einerseits und dem fremden Bewusstsein andererseits keinen deutlichen Unterschied macht. Für eine genauere Unterscheidung muss man wieder auf die Begriffe „Uroriginalität“, „sekundäre“ und „tertiäre Originalität“ zurückgreifen. Denn die Erfahrung der Erlebnisse von anderen nimmt *de facto* eine „Mittelposition“ ein, die weder zur Unmittelbarkeit der eigenen gegenwärtigen, noch zur Mittelbarkeit der eigenen vergegenwärtigten Erlebnisse gehört. Das fremde Erlebnis ist mir originär gegeben, aber weder so originär wie mein gegenwärtiges, noch so originär wie mein vergangenes bzw. zukünftiges.

Der Unterschied zwischen Scheler und Husserl ist keineswegs darin zu suchen, dass Scheler auf der Unmittelbarkeit der Einfühlung, Husserl hingegen auf ihrer Mittelbarkeit besteht. In der Tat versuchen beide, sowohl Scheler als auch Husserl, das sogenannte „Mittelbarkeitsproblem“ zu lösen, wenn auch auf verschiedene Weise, und zwar indem sie unter anderem versuchen, 1) mit dem „Robinson“-Gedankenexperiment die apriorische Du-Evidenz überhaupt aufzuzeigen, 2) Einfühlen in den „Akrobaten“ als Fühlen bei anderen bzw. für andere zu verstehen, 3) das Problem des undifferenzierten Bewusstseinsstroms zu erläutern und 4) Einfühlung als „Nicht-Originarität, in der sich fremde Originarität bekundet“ zu interpretieren. Um nicht zu ausführlich zu werden, werde ich hier nur auf den ersten und dritten Punkt eingehen.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

1) „Mittelbarkeit" der Appräsentation gegenüber „Unmittelbarkeit" der Präsentation in der Fremdwahrnehmung

In seinen *Cartesianischen Meditationen* benutzt Husserl sehr häufig den Begriff „Appräsentation" und entfaltet seine Analyse in dieser Richtung. Der Verfasser hat in der Einleitung des noch nicht veröffentlichten Aufsatzes *„Appräsentation" – Ein Versuch mit Husserl* diesen für die Husserlsche Phänomenologie charakteristischen Kernbegriff speziell erläutert und im Kontext von Husserls Terminologie verortet: Literarisch beginnt Husserl erst seit 1916 das Wort „Appräsentation" umfassend zu verwenden, und zwar in einem *Auszug meiner ältesten Blätter über Einfühlung vor 1909* (Auszug hergestellt um 1916). Mit dem Ausdruck „meine ältesten Blätter" verweist er vor allem auf diejenigen Forschungsmanuskripte, die er in der Zeit zwischen 1905 und 1909 unter dem Einfluss von Theodor Lipps Überlegungen zum Einfühlungsproblem schrieb. Hier kann man zugleich auch sehen, dass Husserl seinen Begriff der „Appräsentation" zunächst nicht im Bereich der Dingerfahrung, sondern dem der Fremderfahrung angewendet hat. Außerdem weist der Verfasser darauf hin, dass das Element der „Appräsentation" nicht nur in der Dingerfahrung, Fremderfahrung und Selbsterfahrung enthalten ist, sondern auch in der sogenannten Bildvorstellung und Zeichenvorstellung und letztlich sogar noch in der Wesenserschauung, so dass wir im Bewusstseinsfeld also mindestens sechs Arten und Weisen von Appräsentation haben: die *abschattende*, die *einfühlende*, die *strömende*, die *abbildende*, die *bezeichnende* und die *ideierende Appräsentation*. Demgemäß wird der Ausdruck „Appräsentation" zwar von Husserl zuerst für die Beschreibung der Fremderfahrung benutzt, sie bildet aber eigentlich eine elementare Komponente der Struktur aller Bewusstseinserlebnisse überhaupt.

Die „Appräsentation" in Bezug auf Fremderfahrung wird, wie bereits erwähnt, von Husserl auch als „einfühlende Appräsentation" bezeichnet. Während der fremde Körper mir präsentiert ist, ist das fremde Seelenleben mir appräsentiert. Beides sind unerlässliche Bestandteile jeder Fremderfahrung. Wir können hier zur Verdeutlichung die Beschreibung des Schmerz-Phänomens bei Edith Stein heranziehen: «Der Schmerz ist kein Ding und mir nicht in dieser Weise gegeben, auch dann nicht, wenn ich ihn „in" der schmerzlichen Miene gewahre, die

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

ich äußerlich wahrnehme und mit der er „ineins“ gegeben ist».[3] Die hier genannte durch äußere Wahrnehmung gewahrte Miene des Anderen und der „in“ dieser bewusste fremde Schmerz stellen bei Husserl „das Präsentierte“ und „das Appräsentierte“ dar, sie sind in dem Akt der Fremdwahrnehmung „ineins“ gegeben.

Obgleich die Fremdwahrnehmung auch Wahrnehmung, also eine unmittelbare Anschauung ist, stellt sie genau genommen doch eine spezifische Art von Wahrnehmung dar, welche sich ganz und gar von der üblichen Wahrnehmung des Raumdings unterscheidet. Auch letztere besteht zwar aus Präsentation und Appräsentation, wie etwa der präsentierten Vorderseite eines Hauses und seiner appräsentierten Rückseite, aber die appräsentierten Teile der Dingwahrnehmung können jederzeit in Präsentationen umgewandelt werden, indem ich z.B. hinter das Haus oder ins Haus gehe und so seine Rück- oder Innenseite sehe, während die appräsentierten Teile der Fremdwahrnehmung dazu bestimmt sind, nur in der appräsentativen Weise mitgewusst zu sein. Deshalb sagt Husserl bei der Charakterisierung der „Appräsentation“: «Eine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität muß hier vorliegen», nämlich «die mittelbare Intentionalität der Fremderfahrung».[4] In der Tat bezeichnet Husserl nicht nur in seinen *Cartesianischen Meditationen*, sondern auch in den Forschungsmanuskripten aus dem Frühjahr 1927, welche nach Iso Kern bereits «zum ersten Mal eine in sich geschlossene, sachlich völlig durchgearbeitete Gestalt» haben,[5] «die einfühlende Appräsentation „als“ eine mittelbare».[6]

Aber in was für einem Sinne ist Fremderfahrung mittelbar? Bzw. in welchem Sinne können wir das Seelenleben des Anderen unmittelbar erfassen?[7] Vom Aspekt der Appräsentation her gesehen sind „mittelbar“

---

[3] E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, 5.

[4] E. Husserl, Hua I, 138 f.

[5] E. Husserl, Hua XIV, XXXIV.

[6] E. Husserl, Hua XIV, 488f.

[7] Theunissen unterscheidet drei verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks „Mittelbarkeit“ im Kontext der Fremderfahrungsanalyse in Husserls *Cartesianischen Meditationen*, welche er auf Mittelbarkeit in dem Sinne zurückführt, dass die Fremderfahrung der Vermittlung durch die Welt bedarf. Vgl. dazu M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 1977², A, §§ 19-20, 102 ff.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

und „unmittelbar“ nur relative Ausdrücke. Daraus ergibt sich die weitere Frage: Was bedeutet „mittelbar“ in Husserls Kennzeichnung der sogenannten „einfühlenden Appräsentation als einer mittelbaren“? Die Antwort lautet, dass alle Appräsentation im Vergleich mit der Präsentation mittelbar ist, weil Appräsentation nicht direkte Präsentation ist und erst mittels Präsentation mitgegeben sein kann; in diesem Sinne ist Präsentation originärer bzw. originaler als Appräsentation und kann daher auch unmittelbarer heißen. Aber Appräsentation an sich ist kein selbständiger Bewusstseinsakt, sondern nur ein Element eines Bewusstseinsaktes. Nur zusammen mit der Präsentation kann die Appräsentation einen selbständigen Akt konstituieren, und dies gilt auch im Fall des Akts der Fremderfahrung. Der Andere wird durch die Präsentation des fremden Körpers und die Appräsentation der fremden Seele unmittelbar von uns erfahren bzw. ist uns unmittelbar gegeben. So gesehen muss der Akt der Fremderfahrung oder Einfühlung im Vergleich mit einem Analogieschluss welcher Art auch immer doch eher als unmittelbar und anschaulich bezeichnet werden. Deshalb ist es nicht passend, mit „unmittelbar“ und „mittelbar“ den gesamten Akt der Fremderfahrung zu bezeichnen, es sei denn, wir nehmen hier eine weitere Differenzierung vor und sagen, dass die Präsentation des fremdes Körpers „unmittelbar“, die Appräsentation der fremden Seele dagegen „mittelbar“ ist, während die ganze fremde Subjektivität wiederum „unmittelbar“ gegeben ist. Dieser Sachverhalt gilt auch im Fall der Dingwahrnehmung: die Vorderseite des Hauses ist unmittelbar präsentiert, seine Rückseite ist mittelbar appräsentiert; und dabei bleibt es auch, wenn ich zur Rückseite des Hauses gehe: in der Dingwahrnehmung sind stets einige Teile mittelbar appräsentiert. Aber wir können nicht deswegen die gesamte Dingwahrnehmung „mittelbar“ nennen, da dies zu einer *contradictio in adjecto* führen würde. Dies gilt prinzipiell auch für die Fremdwahrnehmung.

Im Fall der Fremdwahrnehmung ist das Begriffspaar viel geeigneter zur Beschreibung der Sachlage, welches Husserl in der Spätzeit immer mehr benutzt: ich kann den Anderen zwar originär erfassen, d.h. den Leib, die Einheit seines Körpers und seiner Seele, wahrnehmen bzw. anschauen, aber ich kann den Anderen nicht original erfassen, d.h. nicht

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

die fremde Seele wahrnehmen bzw. anschauen.[8] Oder wir können auch mit einem Ausdruck von Scheler sagen: Der Andere hat eine «zwar anschauliche, aber unsinnliche Struktur».[9] Ähnliches gilt auch für die Frage, ob Assoziation bzw. Apperzeption unmittelbares oder mittelbares Bewusstsein ist. Jedenfalls, selbst wenn man von den dreibändigen Manuskripten über *Phänomenologie der Intersubjektivität* absieht, besteht Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* und in den *Ideen* I, soweit es mit dem Problem der Intersubjektivität zu tun hat, darauf, dass die Erfahrung des Anderen durch Anschauung und nicht durch Schlussfolgerung erfolgt. In dieser Hinsicht hält er die Unterscheidung zwischen der Unmittelbarkeit der Anschauung und der Mittelbarkeit der Schlussfolgerung auch im Fall der Fremderfahrung aufrecht. Dies stimmt mit seiner Auffassung überein, die „Anschauung" sei „das Prinzip aller Prinzipien".[10]

Analyse und Deskription des Intersubjektivitätsphänomenons durch Begriffe wie analogisierende Apperzeption, paarende Assoziation, Körper-Leib, Gebaren usw. in den *Cartesianischen Meditationen* stellen nicht die fruchtbarsten Gedanken über dieses Problem dar, die man bei Husserl finden kann. [11] Iso Kern zufolge findet das Intersubjektivitätsproblem, wenn es bei Husserl überhaupt gelöst worden ist, nicht in den *Cartesianischen Meditationen* oder in dem dritten Band der *Phänomenologie der Intersubjektivität*, welcher aus den zwischen 1929-1935 verfassten Manuskripten besteht, seine Lösung, sondern eher in den für

[8] E. Husserl, Hua XIV, 290, 292, 313.

[9] *GW* II, 404.

[10] E. Husserl, Hua III/1, § 24.

[11] Die Stelle in den *Cartesianischen Meditationen* (Hua I, 144, Zeilen 13-20), welche sich auf Gebaren sowie Leib-Wahrnehmung in der Fremderfahrung bezieht, «scheint [...] verdorben zu sein», wie Iso Kern erklärt. Denn «das Husserlsche Originalmanuskript dieses Texts ist nicht mehr vorhanden, sondern nur eine Abschrift und teilweise Bearbeitung seines damaligen Assistenten E. Fink» (Vgl. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, 151, Anm. 65). Und dieser Abschnitt ist eben derjenige, welchen Habermas vollständig zitiert, um seine Kritik an Husserls Theorie der Intersubjektivität zu belegen, nämlich die Kritik, «daß sich Husserl jene Intersubjektivität, die er unter bewußtseinstheoretischen Voraussetzungen nicht ableiten kann, erschleichen muß» (Vgl. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, 54 f.).

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

die Vorlesung vom SS 1926/27 mit dem Titel „Einleitung in die Phänomenologie“ angefertigten Forschungsmanuskripten, also in der dritten Textgruppe des zweiten Bands der *Phänomenologie der Intersubjektivität*, welche aus den zwischen 1921-1928 verfassten Manuskripten besteht.[12] Iso Kern meint dazu:

> In ihnen findet Husserls Theorie der Einfühlung (Fremderfahrung) zum ersten Mal eine in sich geschlossene, sachlich völlig durchgearbeitete Gestalt. Diese Gestalt wird von Husserls späteren Ausführungen zu diesem Thema im Wesentlichen nicht mehr überboten. Auch die Darstellung der Theorie der Intersubjektivität in den *Cartesianischen Meditationen* (1929) erreicht hinsichtlich des Problems der Fremdwahrnehmung bei weitem nicht die Eindringlichkeit und Tiefe der Reflexionen von 1927.[13]

Das bedeutet, dass das Verstehen und Bewerten von Husserls Theorie der Intersubjektivität auf den zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Manuskripten, also auf den drei Bänden der Phänomenologie der Intersubjektivität, besonders auf den erwähnten Manuskripten aus dem Frühjahr 1927, und nicht auf den von ihm zwar ausgearbeiteten, aber letzten Endes doch nicht zu seinen Lebzeiten veröffentlichten *Cartesianischen Meditationen* beruhen sollte. Deshalb forderte Stephan Strasser kurz nach dem Erscheinen der *Phänomenologie der Intersubjektivität* auf: «Wer sich von der Reichweite der Husserlschen Denkanstrengung überzeugen will, wird sich der Mühe unterziehen müssen, die drei Bände durchzunehmen, die Husserls „Phänomenologie der Intersubjektivität“ in ihrer Entwicklung zur Darstellung bringen».[14] Dennoch basieren die meisten gegenwärtigen Diskussionen über Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität auf den Ausführungen der *Cartesianischen Meditationen*, und daher formulieren auch Denker von Theunissen bis Habermas ähnliche Urteile und Kritiken zu Husserls Theorie der Intersubjektivität.

---

[12] E. Husserl, Hua XIV, 393-561.

[13] I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in Hua XIV, S. XXXIV, vgl. dazu auch Hua XIII, S. XIX.

[14] S. Strasser, *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1975), 33.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

2) „Robinson" und die apriorische Du-Evidenz überhaupt

In den in Hua XIII aufgenommenen Manuskripten ist in unserem Kontext eine Notiz Husserls besonders zu beachten, die möglicherweise von Scheler inspiriert ist, nämlich der Text „Nr. 8". Iso Kern, der Herausgeber, gibt dem Text den Titel: *Möglichkeit der Vorstellung eines fremden Ich vor seiner wirklichen Erfahrung* (1914 oder 1915). Zu dem Inhalt dieses Manuskripts bemerkt er in der „Einleitung des Herausgebers": Husserl

> entwickelt dabei den Gedanken, dass die Möglichkeit der Erfahrung des Anderen vor seiner wirklichen Erfahrung gegeben ist, also die Idee eines in gewissem Sinne apriorischen Charakters des Anderen, jedoch aus ganz anderen Motiven und in einem ganz anderen Sinne, als etwa Max Scheler in der zweiten Lieferung seines *Formalismus in der Ethik* (1916) und in *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) „Robinsons" apriorische Evidenz von der Existenz irgendeines „Du" überhaupt vertrat.[15]

In seinen Schriften erläuterte Scheler mehrmals am Beispiel von „Robinson" das Problem der Intersubjektivität, und bezeichnete es in einer später in der Analytischen Philosophie sehr üblichen Redeweise als „Gedankenexperiment".[16] Er stellt sich einen völlig isolierten „Robinson" vor, aber nicht einen solchen wie denjenigen im Roman von Daniel Defoe, der als individuelle Person vorher in einer Gesellschaft gelebt hat und später aus gewissem Grund von anderen Menschen abgesondert ist und allein bleibt, sondern einen Menschen, «der nie Wesen seinesgleichen oder Zeichen und Spuren von ihnen irgendwelcher Art wahrgenommen oder sonst wie von der Existenz solcher Wesen Erfahrungen gemacht hätte».[17] Scheler nennt ihn „erkenntnistheoretischen Robinson"; es handelt sich hierbei also im Husserlschen Sinne um ein *ego*, das niemals *alter ego* erfahren hat. Dieses Gedankenexperiment tritt bereits in Schelers Werk über Logik auf, das 1905/06 geschrieben wurde, „eben schon ein halbgedrucktes" Werk war, dann aber aus dem Grunde der Unzufriedenheit «aus dem Druck zurückgezogen»

[15] E. Husserl, Hua XIII, XLV.

[16] *GW* VII, 228.

[17] *Ebd*., 229.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

wurde.[18] In der Diskussion über die „Introjektion“ der Empfindung bei Mach und Avenarius benutzt er den Ausdruck des «erkenntnistheoretischen Robinson».[19]

Erst über 10 Jahre später verwendet Scheler das „Robinson“-Gedankenexperiment in seiner eigenen Analyse zur Fremderfahrung, nämlich in der zweiten Lieferung des *Formalismus*-Buchs (1916), im Vortrag „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt“ (1917) und in der zweiten Auflage des *Sympathie*-Buchs (1923).[20] An den ersten zwei Stellen drückt Scheler durch dieses Gedankenexperiment einen Grundgedanken seiner Theorie der Fremderfahrung bzw. seiner Sozialerkenntnistheorie aus: die apriorische Idee der Gesellschaft ist ursprünglicher als die empirische Existenz der Gesellschaft.

> Auch ein fingierter erkenntnis-theoretischer Robinson würde also im Erlebnis des Erfüllungs*mangels* der Akte von gewissen eine Person überhaupt mit konstituierenden Aktarten dieses sein *Gliedsein in einer Sozialeinheit* miterleben.[21]

In seinem Vortrag „Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt“ betont er auch,

> daß dieses Gliedschaftsbewußtsein also zum Wesen auch solcher isoliert lebenden Personen gehört, und daß die *geistige Intention* auf Gemeinschaft ganz unabhängig davon besteht, ob sie auch durch die zufällige Sinneserfahrung fremder Menschen, durch ihren Anblick usw., und wie vieler solcher Menschen und was für welcher, Erfüllung finde oder nicht.[22]

---

[18] *Ebd*., 308.

[19] *GW* XIV, 78.

[20] Scheler hat in der ersten Ausgabe des *Sympathie*-Buchs (1913) das Beispiel von Robinson nicht verwendet. Dies ist erst in der zweiten Ausgabe (1923) eingefügt worden. Dabei weist Scheler auf die entsprechende Stelle der inzwischen bereits erschienenen zweiten Lieferung des *Formalismus*-Buchs (1916) hin, wo das Robinson-Gedankenexperiment durchgeführt wird, und zugleich auch auf die entsprechende (aber noch ohne Verweis auf Robinson auskommende) Stelle in der ersten Ausgabe des *Sympathie*-Buchs. All das zeugt eben von Schelers Hochschätzung dieses Gedankenexperiments und der dadurch ausgedrückten einschlägigen Ansicht.

[21] *GW* II, 511.

[22] *GW* V, 372.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Die Originalität eines solchen Bewusstseins der Gemeinschaft steht derjenigen eines individuellen Ich-Bewusstseins keineswegs nach. Daher kann das „Robinson"-Gedankenexperiment eine Grundthese von Scheler erklären, nämlich «daß das Bewußtseinserlebnis, zu einer Gemeinschaft überhaupt zu „*gehören*", ein „Glied" ihrer zu sein, auch bei Robinson – ursprünglich, und zwar genau ebenso ursprünglich vorhanden war wie das individuelle Ich- und Selbstbewußtsein Robinsons».[23]

In der zweiten Ausgabe des *Sympathie*-Buchs weitet Scheler dieses Experiment auf die Evidenz des Du-überhaupt aus, und stellt heraus, dass die apriorische Evidenz des Du originärer ist als die empirische Existenz des Du.[24] Er besteht darauf, dass die apriorische Evidenz des „Du" sich von der zufälligen, beobachtenden, induktiven Erfahrung eines bestimmten „Du" überhaupt unterscheidet, und dass sie auch ihre eigene «bestimmte *Anschauungsgrundlage*» hat, die für «emotionale Akte» «das bestimmte und wohlumgrenzte Leer-bewußtsein» oder «Nichtdaseinsbewußtsein» ist, also ein Nichtbewusstsein von dem zufälligen Dasein eines vorhandenen echten Wesens. Diesen Sachverhalt bezeichnet Scheler als «Akte in den echten Arten der Fremdliebe», und dies bedeutet, dass Liebe reines Gemüt sein kann ohne das Geliebte als Noema der Liebe. Im Fall des Strebensakts hält Scheler dann die entsprechende Anschauungsgrundlage für ein gewisses „Mangelsbewußtsein" oder „Nichterfüllungsbewußtsein", was bedeutet, dass diese Strebensakte zwar keine konkreten Gegenstände haben und auch keine Erfahrungserfüllung erhalten, dennoch aber «mit möglichen sozialen Gegenakten *zusammen* eine objektive Sinneinheit bilden können».[25] Anscheinend kann man hier dieses Bewusstsein auch mit einer oben schon erwähnten Redeweise Schelers charakterisieren: dieses evidente Bewusstsein von «Du-überhaupt» ist «anschaulich», und zugleich auch «unsinnlich».[26] Scheler betont einerseits seinen Unterschied zu verschiedenen Arten der «eingeborenen Idee», ob virtuellen oder aktuellen, und andererseits seinen Unterschied zur «intuitiven Gewißheit»

[23] *Ebd*., 372.

[24] *GW* VII, 229 f.

[25] *Ebd*., 230.

[26] *GW* II, 404.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

bzw. zum «unmittelbaren Erfassen von etwas Unerfahrbarem».[27]

Scheler gibt dem Entstehungsprozess der Du-überhaupt-Evidenz beim isolierten Robinson die folgende zusammenfassende Beschreibung:

> Aus diesen wesensmäßig bestimmten und unverwechselbaren Leerstellen gleichsam des Auftreffens seiner intentionalen Aktvollzüge würde ihm also nach unserer Meinung die höchst positive Anschauung und Idee von etwas aufgehen, was als Sphäre des DU da ist – und wovon er nur kein Exemplar kennt.[28]

Dies bedeutet, dass eine solche Anschauung bzw. Idee des „Du überhaupt" oder „Gemeinschaft überhaupt" sowohl höchst positiv ist als auch kein empirisches Exemplar hat. Die scheinbare *contradictio in adiecto* hebt sich bei Scheler schließlich durch die genauere Bestimmung der entsprechenden Wesenserschauung auf: Anschauung bzw. Idee des „Du überhaupt" oder der „Gemeinschaft überhaupt" sind «ja durchaus bestimmte Selbsterfahrungen – allerdings eidologisch geschaut und betrachtet».[29]

Husserl hat sehr wahrscheinlich durch wissenschaftlichen Austausch mit Scheler oder durch Lektüre seiner zweiten Lieferung des *Formalismus*-Buchs oder des *Sympathie*-Buchs das Schelersche „Robinson"-Gedankenexperiment kennengelernt. Er versucht aber auch selbst in diese Richtung weiterzudenken, woraus der Text resultiert, dem Iso Kern den Titel *Möglichkeit der Erfahrung des Anderen vor seiner wirklichen Erfahrung* gegeben hat. In der Tat hat Kern an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, dass Husserl später «diesen Versuch als „zu konstruktiv" abgelehnt» hat.[30]

Die konzentrierte Kritik, die Husserl an Scheler übt, geht auch in diese Richtung. Er verneint einerseits, dass Scheler Phänomenologen sei, da er keine Selbstanschauung festhalten könne und die Methode immanenter Intentionalstrukturanalyse nicht verstanden habe; anderer-

---

[27] *GW* VII, 229f.

[28] *Ebd*., 230.

[29] *Ebd*.

[30] Vgl. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung ...*, 145.Vgl. dazu auch Hua XIII, 45, Anm. 3.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

seits hält er Scheler für einen schlechten Nativisten, weil er eingeborene, unbestimmte Allgemeinvorstellung voraussetze:

> Alle echte phänomenologische Interpretation muß ihre Vorlagen haben in ursprünglicher Selbsterschauung. In dieser Hinsicht ist Schelers Theorie der Einfühlung das Widerspiel einer wirklich phänomenologischen Theorie. Es ist der Grundfehler des schlechten Nativismus, dass er, abgesehen von seiner sensualistischen Unfähigkeit, die Methode immanenter Intentionalstrukturanalyse zu verstehen, angeborene „Vorstellungen", wenn auch sehr unbestimmt allgemeine, voraussetzt und aller Entwicklung nur die Funktion zumisst, diese unbestimmte Allgemeinheit näher zu bestimmen. Man ist noch nicht Phänomenologe, wenn man „Leervorstellungen" anführt und in den Erklärungen auf Intentionalität rekurriert. Man muss verstehen, was Intentionalität leisten kann, und es zum Verständnis bringen in seiner vollen Leistung, bzw. für jede Art von Gegenständen verständlich machen, aus welchem Strukturenmaterial und durch welche intentionalen Synthesen sie subjektiv wahrnehmungsmäßig entspringen, das ist die phänomenologische Aufgabe. Phänomenologie ist die Wissenschaft, und zwar die letzte Wissenschaft, aus verstehender Aufklärung. Sie will dabei aber rationale Aufklärung leisten, d.i. Verständnis der Notwendigkeit solcher Leistung in der höchsten Form der Reduktion der eingesehenen Notwendigkeit, in der die Gestalt sich konstituiert, auf Wesensgesetze (Gesetze der Wesensstrukturen und möglichen Leistungen der jeweiligen Intentionalität).[31]

Das Problem sowie die Differenz zwischen beiden liegen hier vor allem in der Frage, ob die Wesenserschauung die empirische Anschauung als Grundlage haben muss. Husserl selber besteht stets darauf, dass die «Wesenserschauung auf Grund exemplarischer Einzelanschauungen von Erlebnissen (sei es auch in freier Phantasie fingierten) vollzogen» werden muss;[32] und er ist davon überzeugt, dass die Eigenart der Wesensanschauung darin liegt, «daß ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt», und dass «keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein „entsprechendes"

[31] E. Husserl, Hua XIV, 335f.

[32] E. Husserl, Hua XIX, B_1 18.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins».[33]

Sobald die grundlegende empirische bzw. individuelle Anschauung preisgegeben wird, kann Husserl nicht mehr die Frage seines Göttinger Studenten, des Kanadiers Winthrop Pickard Bell, in Bezug auf das Problem der Wesensschau zurückweisen:

> Die Idee einer „Wesenserkenntnis" sind nicht bloß unkontrollierbare Dicta eines an eine mysteriöse „Intuition" appellierenden Temperaments. [...] Läßt man einmal intellektuelle Intuition in „sachhaltigen" Fragen gelten, weshalb darf nicht jeder Spiritist und Schwärmer die Evidenz einer „Intuition" beliebig zitieren?[34]

Es ist wohl auch der tieferliegende Grund für die Kritik Husserls in seinem Vortrag „Phänomenologie und Anthropologie" an Scheler, dass er «in der erneuernden Rechtfertigung des Eidos und der apriorischen oder ontologischen Erkenntnis durch meine *Logischen Untersuchungen* schon einen Freibrief für eine naive Metaphysik sieht».[35]

3) Einfühlen in den „Akrobaten" als Fühlen für andere

Lebhaft diskutiert wurde von den Phänomenologen aber auch ein anderes Gedankenexperiment, das auf Th. Lipps zurückgeht. In seiner *Ästhetik - Psychologie des Schönen und der Kunst* erläutert er mit dem Beispiel der Fremderfahrung eines Akrobaten das Phänomen der „reinen Einfühlung" bzw. „vollkommenen Einfühlung" und des sich daraus ergebenden Problems des doppelten Ich:

> Die Einfühlung ist [...] gedacht als *vollkommene* Einfühlung. Diese findet [...] statt, wenn ich dem Eindruck der gesehenen Bewegungen unmittelbar und rückhaltlos hingegeben bin, bei der Einfühlung in die Bewegungen des Akrobaten also, wenn meine Aufmerksamkeit durchaus auf diese Bewegungen gerichtet ist.
> Gesetzt aber nun, ich trete aus dieser vollen Einfühlung heraus, achte auch auf mich, den real da unten Stehenden, auf die von den Bewegungen des Akrobaten unabhängigen Bewegungen, die ich da vollbringe. Ich reflektiere und fühle mich als den Reflektierenden. Dann bestehen für mich zwei Iche, jenes Ich dort oben

[33] E. Husserl, Hua III/1, 15.

[34] E. Husserl, Hua Dok. III/3, 37.

[35] E. Husserl, Hua XXVII, 180.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

> und dieses Ich da unten; das Ich in dem Akrobaten, und das von ihm verschiedene reale eigene Ich.
> Und gesetzt endlich, ich bin aus der Einfühlung völlig herausgetreten. Die Einfühlung *fand* statt; und ich blicke jetzt auf den erlebten Sachverhalt zurück, dann bleibt immer noch in der Erinnerung das erlebte Ich an den Akrobaten unmittelbar gebunden. Es ist also, wenn ich in der Erinnerung den Akrobaten und seine Bewegungen mir vergegenwärtige, immer noch in ihm ein Ich und ein inneres Tun, nur eben ein bloß vorgestelltes. Dies vorgestellte Ich und sein Tun steht aber zugleich gegenüber meinem Ich, nämlich demjenigen, das an den Akrobaten sich erinnert.[36]

Lipps trifft hier für den Fall der Einfühlung eine dreifache Unterscheidung: 1) die gegenwärtige, reine, vollkommene Einfühlung als unmittelbares Erlebnis der Hingabe, 2) die Erinnerung an die vollbrachte Einfühlung als bloße Vorstellung, 3) die gegenwärtige Reflexion als Zwischenstufe zwischen den beiden vorgenannten Sachverhalten. Aus dem hier Zitierten ist zu entnehmen, dass seine Beschreibung des ersten Sachverhalts, nämlich der vollkommenen Einfühlung, am einfachsten ist, sie bleibt aber auch sehr undeutlich. Jedenfalls hat er nicht erklärt, ob hier wie in den beiden letzten Fällen zwei Iche bestehen oder nicht.

Dieses Gedankenexperiment und vor allem den von Lipps erwähnten ersten Sachverhalt, d.h. die *vollkommene Einfühlung*, hat Stein in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* analysiert und kritisiert:[37]

> 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,

[36] T. Lipps, *Ästhetik - Psychologie des Schönen und der Kunst*, Erster Teil, Grundlegung der Ästhetik, Hamburg/Leipzig 1903, 124 f.

[37] Aus K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein*, «Tijdschrift voor Filosofie» 53 (1991), 686-699, ist zu ersehen, dass sie bereits hier den Fall des Akrobaten bei Lipps analysiert und kritisiert, und dies später fast wörtlich in ihre Dissertation übernimmt.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

> erscheinen die nicht aus mir kommenden Erlebnisse als „dem andern“ zugehörig und in seinen Bewegungen liegend.[38]

Diese Aussage von Stein ist kein bloßes Zitat, sondern enthält bereits ihre eigene Interpretation des fraglichen Phänomens. Lipps kennt eigentlich nur den Fall der vollkommenen Hinwendung der Aufmerksamkeit des Zuschauers zu den Bewegungen des Akrobaten, er hat nicht die vollkommene Einfühlung mit dem „Einssein“ des eigenen und des fremden Ich gleichgesetzt. Überdies kann hier nur schwerlich von zwei Ichen die Rede sein, da sich das eigene Ich vollkommen ins fremde Ich versetzt, so dass vom realen Ich nichts zurückbleibt. Das reale Ich zeigt sich erst, wenn das eigene Ich zumindest ein wenig aus der vollen Einfühlung heraustritt.

Schelers Interpretation zum Gedankenexperiment von Lipps ist im Vergleich mit der Steinischen allerdings noch radikaler, insofern er in der zweiten Ausgabe des *Sympathie*-Buchs darüber schreibt:

> Lipps denkt hier, daß nur das reale Ich des Betrachters als ein gesondertes zurückbleibe, das Erlebnisich aber ganz in dem Ich des Akrobaten aufgegangen sei. Diese Meinung von Lipps hat Edith Stein einer berechtigten Kritik unterworfen. Ich bin nicht – sagt sie – „eins“ mit dem Akrobaten, sondern nur „bei“ ihm.[39]

Offenbar hat Scheler hier den ersten von Lipps erwähnten Fall (die *vollkommene Einfühlung*: das Erlebnisich ist ganz in dem Ich des Akrobaten aufgegangen) und den zweiten Fall (die *Reflexion auf die Einfühlung*: das reale Ich des Betrachters bleibt als ein gesondertes zurück) miteinander vermischt. Aber seine Darstellung der Kritik von Stein ist zutreffend und hat auch deren zentrale Punkte erfasst. Das Original von Stein lautet:

> 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

[38] E. Stein, *Zum Problem ...,* 16.

[39] *GW* VII, 29.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

> des „ich bewege“ –, bei mir kein originäres, sondern ein nicht-originäres ist.[40]

Man kann sagen, dass Scheler, Stein und Husserl an dieser Stelle bezüglich des Problems der Einfühlung gewissermaßen miteinander in Einklang sind, nämlich in der Hinsicht, dass das eigene Ich in bestimmter Weise bei dem fremden Ich ist, aber nicht mit ihm identisch wird. Davon abgesehen gehen Scheler und Husserl hinsichtlich der Frage der Originarität und Nicht-Originarität verschiedene Wege. Steins Ausführungen hier und in ihrer Staatsexamensarbeit sind ersichtlich von Husserl beeinflusst und wurden auch von ihm akzeptiert. Er hat in seinem *Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein* das Beispiel des Akrobaten zweimal erwähnt und nach der zweiten Erwähnung eine eigene Reflexion beigefügt. Auf diese Weise nimmt auch er an der Auseinandersetzung mit dem „Akrobaten-Gedankenexperiment“ teil:

> Wenn ich mir lebhaft eine Figur vorstelle, so durchlaufe ich sie im Geiste, bewege aber wirklich die Augen. Wenn ich mir lebhaft eine Rauhigkeit vorstelle, werde ich evtl. auch Fingerbewegungen des Betastens machen, mindestens „Ansätze“ dazu etc. Wenn ich lebhaft eine Aussage vorstelle, werde ich Ansätze von Bewegungen der Sprachorgane machen etc. Wie steht das zum „Nachahmen“?[41]

Das hier genannte „Nachahmen“ ist im Grunde genommen eine weitere Entfaltung der Frage, was eigentlich „bei ihm“ heißt.

Dieses sogenannte Fühlen „bei ihm“ ist weder Miteinander-Fühlen, noch Mitfühlen, weder Eins-Fühlen, noch Trieb zur Nachahmung. Es dürfte wohl wesentlich angemessener und passender sein, dieses Fühlen mit einem Begriff von Iso Kern als „Fühlen für andere“ zu bezeichnen. Kern hat diesen Begriff in seiner Untersuchung zu der konfuzianischen Philosophie von Wang Yangming eingeführt, um mit ihm dasjenige emotionale Betroffensein zu erläutern, welches Mengzi mit zwei bekannten Beispielen aufzeigt: das Fühlen für ein Kind, das im Begriff ist, in einen Brunnenschacht zu fallen, und für einen zitternden Ochsen, der zum Schlachten geführt wird. Dieses Fühlen ist nicht „Mitfühlen“

---

40 E. Stein, *Zum Problem ...,* 17.

41 Vgl. K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt ...*, 694.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

oder „Sympathie“ im gewöhnlichen Sinne:

> Denn „Mitfühlen“ legt nahe, dass wir in diesem Fühlen die Gefühle der anderen irgendwie teilen. Das aber braucht in Mengzis Beispielen nicht der Fall zu sein. Wir können beim Anblick eines am Rand eines Brunnenschachtes fröhlich spielenden Kindes erschreckt sein und die Tendenz verspüren, es vor der von uns befürchteten Katastrophe zu bewahren, ohne dabei an den Gefühlen des Kindes teilzunehmen.[42]

Und Iso Kern erklärt weiterhin noch:

> Diesem Fühlen für andere ist erstens eigen, dass es nicht bloß intentional auf die eigene Situation bezogen ist, wie dies bei Gefühlen der Freude und Trauer, des Wohlgefallens und des Zorns (der Wut) oder der Furcht der Fall sein kann, sondern auch auf die Situation, so wie sie für einen anderen Menschen oder für ein anderes lebendiges Wesen ist. Man fühlt zum Beispiel, dass ein Ereignis für einen anderen Menschen schlecht, gefährlich oder gut ist. Dieses Fühlen für andere hat also nicht bloß eine gegenständliche Intentionalität auf die eigene Situation, sondern auch auf jene eines anderen erlebenden Wesens und damit ebenfalls eine nichtgegenständliche Ausrichtung auf dieses andere Wesen, für das seine Situation besteht. Zweitens verlangt dieses Fühlen für andere nach einem Handeln für andere Menschen und findet seine Erfüllung eben darin.[43]

In der Tat stimmt dieses Fühlen für andere im Sinne von Mengzis Mitleid im Grunde genommen mit dem Einfühlen bei dem Akrobaten in der Diskussion von Lipps, Stein, Scheler und Husserl überein, nur mit der Einschränkung, dass das erstere sich auf eine Art von Moralbewusstsein bezieht, während das letztere moralisch neutral sein kann. Aber das eigene Erlebnis des Zuschauers und dasjenige dessen, dem zugeschaut wird, decken sich in den beiden Fällen, also bei Mengzis Mitleid und dem Fühlen „beim Akrobaten“, nicht. Um diesen Sachverhalt zu benennen und zu beschreiben, bei dem das eigene Erlebnis in das fremde Erlebnis

---

[42] I. Kern, *Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“*, Basel 2010, 776.

[43] I. Kern, *Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger ...*, 777. Vgl. dazu auch die erste von den acht Fragen, die Iso Kern im Nachwort „Abschließende Bemerkungen und weiterführende phänomenologische Fragen“ seines Werks gestellt hat.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

versetzt ist, wobei jedoch stets nur das eigene Erlebnis zurückbleibt, das fremde Erlebnis dagegen nicht, ist der Begriff „Fühlen für andere" wesentlich angemessener und zutreffender als die vorgenannten, nämlich „Einfühlen bei ihm", „Mitfühlen", „Einsfühlen", „Nachahmen" usw.

4) Das Problem des undifferenzierten Bewusstseinsstroms

In den über dreißig Jahre lang fortgesetzten Aufzeichnungen der Ergebnisse seines Nachdenkens hat Husserl mehrmals Schelers Ansichten kritisch reflektiert. Die frühste Erwähnung findet sich in seinen um 1913 verfassten *Exzerpten und kritische Bemerkungen zu Lipps' Theorie der Einfühlung* und zwar in einer später von ihm hinzugefügten Anmerkung: «Daran erinnert Schelers Theorie, wonach mein einer und einziger Bewußtseinsstrom zunächst undifferenziert ist und erst hinterher sich differenziert als Ich und andere Personalitäten, Subjekte».[44]

Husserl spricht hier von einer anderen Ansicht Schelers in Bezug auf das Problem der Fremderfahrung. Sie hängt mit dem oben ausgeführten Robinson-Gedankenexperiment von Scheler innig zusammen, stimmt aber in manchen Hinsichten mit dem durch das Experiment ausgedrückten Gedanken nicht überein. Man kann wohl sagen, dass beide Ansichten jeweils andere Aspekte der Schelerschen Theorie der Fremderfahrung zum Ausdruck bringen. Der zentrale Punkt des zweiten Aspekts, den wir hier diskutieren, besteht darin, dass die Originarität der gegenwärtigen Erfahrung des *ego* in gewissem Sinne aufgehoben und durch die Originarität eines undifferenzierten, also zwischen *ego* und *alter ego* nicht unterscheidenden Bewusstseinsstroms ersetzt wird. Die erste Originarität kann mit Steins Beispiel erklärt werden: Nur der von mir aktuell empfundene Schmerz ist originär. Der von mir erinnerte, erwartete, phantasierte Schmerz und der fremde Schmerz können nicht als originär bezeichnet werden.[45] Die zweite Originarität kann hingegen als „vorichliche" bzw. „nichtichliche" Originarität betrachtet werden. In vielen Hinsichten erinnert sie daran, was Husserl in seinen *Bernauer Manuskripten* 1917/18 als durch Reduktion gewonnene „ursprüngliche

[44] E. Husserl, Hua XIII, 73, Anm. 1.

[45] E. Stein, *Zum Problem*..., 5 f. – In der Tat kann Steins Besinnung und Analyse zu Einfühlung in ihrer Dissertation als eine Version der Husserlschen Einfühlungstheorie betrachtet werden.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Sensualität“ bezeichnet. Er nennt sie auch «„völlig ichlose“ sinnliche Tendenzen».[46] Das Primäre hier ist nicht Originarität im strukturellen Sinne, sondern im genetischen Sinne.[47] Hier kann aber nicht auf die Frage eingegangen werden, ob und inwiefern das „Vor-Ich“ von Husserl dem „undifferenzierten Bewußtseinsstrom“ im Schelerschen Sinne gleichgesetzt werden kann. Man kann hier aber vielleicht sagen, dass Husserl in diesem Problembereich unter dem Einfluss von Scheler gestanden hat. Husserls fragliche Denkweisen weichen schon von seinem üblichen Denkstil der Intentionalitätsanalyse ab. Shigeru Taguchi hat mit einigen Fragen den durch diese „Befremdlichkeit“ der Husserlschen Vorgehensweise leicht hervorgerufenen Bedenken Ausdruck verliehen:

> Verdankt sich dieses Konzept etwa einem spekulativen Sprung, mit dem sich Husserl über seine sonstigen konkret-minutiösen Erfahrungsanalysen hinwegsetzt? Ist es nur als ein zusätzliches Nebenprodukt zu betrachten, das von Husserls spezifisch phänomenologischen Analysen problemlos geschieden werden kann? Zeigt sich das „Ur-Ich“ wirklich dem phänomenologischen Blick? Oder ist es eine „Idee“, die von außen her in die Phänomenologie eingeschmuggelt wurde?[48]

Obwohl Taguchi (wie im übrigen auch Nam-in Lee)[49] die Besinnung Husserls in diesem Bereich als phänomenologische Analysen versteht bzw. diesen zurechnet, ist es ersichtlich, dass diese Analysen so eigenartig sind, dass sie sich von den phänomenologischen Analysen in seinen veröffentlichten Schriften deutlich unterscheiden. Sie liegen sogar

[46] E. Husserl, Hua XXXIII, 275 f.

[47] Vgl. dazu Husserls Erläuterung in seinem anderen Band von Forschungsmanuskripten über Zeitproblem, d.h., *C-Manuskripten*: «In der genetischen Rückfrage konstruieren wir als Anfang das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich, das schon Zentrum ist, aber noch nicht „Person“, geschweige denn Person im gewöhnlichen Sinne der menschlichen Person» (Hua Mat. VII, 352).

[48] Vgl. dazu Shigeru Taguchis Darstellung und Analyse zu Husserls „Urleben“, „Ur-Ich“, „Vor-Ich“ sowie «Ur-Lebensstätte – die „meine“, aber noch nicht „meine private“ ist» u.a. in seiner Arbeit: S. Taguchi, *Das Problem des “Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen “Nähe” des Selbst*, Dordrecht 2006, 139, 142, 188 usw. Zum Unterschied zwischen den Begriffen „Ur-Ich“ und „Vor-Ich“ bei Husserl vgl. dort: 3.2, 217 ff.

[49] Vgl. L. Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993, 1.4, 214 ff.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

der Schelerschen Gemütsanalysen näher als Husserls normaler Intentionalanalyse.

Scheler hat zunächst in seinem *Sympathie* Buch von dem gesprochen, was Husserl „meinen einen und einzigen Bewußtseinsstrom" nennt. Dieses Problem diskutiert Scheler im Kontext der „Einsfühlung"; dort bezeichnet er diesen ursprünglichen Bewusstseinsstrom als «die metaphysische Einheit des Lebens».[50] Er ist davon überzeugt, dass diese Einsfühlung die Grundlage aller anderen Arten von Sympathie-Phänomenen bildet, zwischen ihnen besteht also «ein wesensgesetzliches Verhältnis der Fundierung», sowohl im Sinne der «Ordnung der (zeitlosen) Fundierung der Funktionen» als auch im Sinne der «genetischen Entwicklungsordnung».[51] Das Fundierungsverhältnis besteht nach ihm in der folgenden Reihenfolge: Die Einsfühlung fundiert die Nachfühlung, diese fundiert das Mitgefühl, dieses fundiert wiederum die Menschenliebe, und diese die akosmistische Person- und Gottesliebe.[52]

Das, was Husserl „meinen einen und einzigen Bewußtseinsstrom" oder Stein „undifferenzierten Erlebnisstrom" nennt, ist nicht mehr „Mitgefühl" oder „Sympathie" im gewöhnlichen Sinne, weil es dem Unterschied zwischen *ego* und *alter ego* vorgeordnet und demgemäß das Verhältnis zwischen ihnen nicht betrifft. Er kann nicht einmal zum Thema einer Theorie der Intersubjektivität bzw. Interpersonalität im strengen Sinn gemacht werden. Aber Stein gesteht auch: «Damit ist aber noch nicht gesagt, daß es so etwas wie Einsfühlen überhaupt nicht gibt».[53] Ebenfalls ist es noch nicht gesagt, dass diese Einsfühlung mit der Erfahrung des Anderen kaum etwas zu tun hat. Im Gegenteil, sie bildet möglicherweise den Ursprung bzw. die Urstätte, auf die wir beim Nachdenken über diese Theorien letztlich rekurrieren müssen. In diesem Punkt vertritt Husserl später in den *Bernauer-Manuskripten* und den *C-Manuskripten* wohl die gleiche Position wie Scheler und wird sehr wahrscheinlich entweder durch eigene Lektüre direkt oder durch die Lektüre von Stein[54] indirekt von Scheler beeinflusst, wenn auch Husserl nur

[50] *GW* VII, 85.

[51] *Ebd*., 105.

[52] *Ebd*., 105-111.

[53] E. Stein, *Zum Problem*…, 17.

[54] K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt* ..., 698

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

sehr selten den Begriff „Einsfühlung“ benutzt[55] und das Problem auch mehr im Zusammenhang mit der Zeit- und Genesis-Theorie behandelt.

Stein weist in ihrer Dissertation auf folgendes hin: «Auf seine Polemik gegen die Einfühlungstheorie brauchen wir hier nicht einzugehen, da sie sich nicht gegen das richtet, was wir Einfühlung nennen». «Einfühlung ist also nicht Eins-Fühlung, wenn man diese im strengen Sinne faßt».[56] Andererseits kritisiert sie auch Scheler, dass er «kein reines Ich kennt und unter „Ich“ immer „seelisches Individuum“ versteht», weshalb, «ein solches ichloses Erleben aufzuzeigen, [...] ihm natürlich nicht» gelingt. «Alle Fälle, die er anführt, setzen das eigene wie das fremde Ich voraus und dienen keineswegs als Belege seiner Theorie». Stein ist der Ansicht: «Sie ergeben erst dann einen guten Sinn, wenn man die phänomenale Sphäre verläßt».[57] Darauf kann Scheler vielleicht für seinen Teil erwidern, dass er eben von der „*metaphysischen* Einheit des Lebens“ spricht. In der Tat konnte Stein zu dieser Zeit noch nicht Husserls *Bernauer Manuskripte* und *C-Manuskripte* gelesen haben, sonst hätte sich ihre Kritik auf den darin zum Ausdruck kommenden Denkstil Husserls richten können.

Husserl selber hat zu dem „ursprünglichen“ bzw. „originalen“, dem „einen und einzigen“, „undifferenzierten Bewußtseinsstrom“ nicht negativ Stellung genommen. Er stellt nur die methodische Frage: «Wie kommt er [Scheler] zu dieser indifferenten Gegebenheit?»[58] Nach Steins Verständnis greift Scheler auf die innere Anschauung zurück: «Fremde wie eigene Erlebnisse sind gegeben in innerer Anschauung (= Wahrnehmung von Psychischem)».[59] Diese Art von innerer Anschauung unterscheidet sich bei Scheler von der Reflexion, da er abstreitet, dass innere Anschauung im Gegensatz zur Reflexion ein Erfassen von

[55] In seinen dreibändigen Forschungsmanuskripten über Phänomenologie der Intersubjektivität hat Husserl das Wort anscheinend nur einmal erwähnt. Vgl. Hua XIV, 527.

[56] E. Stein, *Zum Problem*…, 17.

[57] *Ebd*., 31 f.

[58] Vgl. K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt* ..., 698, sowie E. Stein, *Zum Problem*…, 31, 34.

[59] *Ebd*., 31, 34.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Akten ist.[60] Sowohl in seinen *Exzerpten und kritische Bemerkungen*[61] zu Lipps' *Leitfaden der Psychologie* (2. Aufl.) als auch in seinem *Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein* (1913) hat Husserl dazu weder etwas Positives noch etwas Negatives geäußert.

5) Einfühlung als „Nicht-Originarität, in der sich fremde Originarität bekundet"

In der Zeit zwischen 1921-1928 findet in Husserls Forschungsmanuskripten über Intersubjektivität noch eine andere, direkte Bezugnahme auf Schelers Theorie der Fremdwahrnehmung statt, insbesondere im Jahre 1924, die aber gleichwohl auf den erwähnten, 10 Jahren zuvor verfassten Text zurückgeführt werden kann, nämlich auf seinen *Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein*. Hierbei kommt Husserls von Scheler abweichendes Verständnis der Unmittelbarkeit der Erfahrung des Anderen deutlich zum Ausdruck. Während die erste, noch indirekte Bezugnahme noch nicht das Problem der Einfühlung bzw. Intersubjektivität thematisiert, da sich im undifferenzierten Bewusstseinsstrom das Ich und die anderen Personen noch nicht unterscheiden, hängt die zweite innig mit diesen Problemen zusammen: auf welche Weise erfasst das Ich die fremden Erlebnisse, d.h. die fremden Gefühle, Gemüter, Empfindungen, Gedanken usw.

Es ist wieder Iso Kern, der auf diese zweite Bezugnahme aufmerksam gemacht hat:

> Im Text Nr. 16 (und Beilagen) prüft Husserl, wohl angeregt durch Seminardiskussionen, in phantasievollen Überlegungen über „Geistererscheinungen" seine im Gegensatz zur Auffassung Schelers stehende These, dass fremde Subjektivität nur aufgrund der Erfahrung äußerer Leiblichkeit setzbar sei.[62]

Die Schelersche These bringt dagegen eine zentrale Eigenart seiner Theorie der Fremderfahrung zum Ausdruck. In seinem *Sympathie*-Buch verweist er als Beispiel auf ein beim Schreien blau anlaufendes Kind und fordert dazu auf, hierbei drei verschiedene Sachverhalte zu unter-

[60] Vgl. *Husserls Exzerpt* ..., 698, sowie E. Stein, *Zum Problem*…, 31, 34.

[61] Wohl um 1913, Hua XIII, 70-76.

[62] E. Husserl, Hua XIV, XXVI.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

scheiden: 1) den Kopf des Kindes nur als Körper betrachtet, 2) seinen Kopf als ein Ausdrucksphänomen des Schmerzen oder des Hungers, 3) das Mitleid mit dem schreienden Kind.[63] Diese drei Sachverhalte können gleichzeitig erscheinen, aber auch nacheinander in der Reihenfolge der Fundierung. Für den Fall der Fremderfahrung sind die ersten zwei sehr wichtig, nämlich die Qualität des Ausdrucksphänomens und die Qualität des Erlebnisses. Scheler ist der Ansicht, dass zwischen beiden «*Wesenszusammenhänge* eigener Art» bestehen, d.h.: «Daß aber „Erlebnisse" da sind, das ist uns in den Ausdrucksphänomenen – wiederum nicht durch Schluß, sondern „unmittelbar" – gegeben im Sinne originären „Wahrnehmens": wir nehmen die Scham im Erröten wahr, im Lachen die Freude».[64]

Mit „Wahrnehmen" ist in Husserls Intentionalanalyse der unmittelbarste und originalste Bewusstseinsakt in der aus Wahrnehmung und Phantasie bestehenden Anschauung gemeint. Wahrnehmung gründet auf Empfindungsdaten und konstituiert durch unmittelbare Auffassung dieser Daten evidente Gegenstände. Husserl hat zum Aktcharakter der äußeren Wahrnehmung eine sehr typische Analyse durchgeführt:

> Wahrnehmung, ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewußtsein. Aber in der äußeren Wahrnehmung haben wir den merkwürdigen Zwiespalt, daß das Originalbewußtsein nur möglich ist in der Form eines wirklich und eigentlich original Bewußthabens von Seiten und eines Mitbewußthabens von anderen Seiten, die eben nicht original da sind. Ich sage mitbewußt, denn auch die unsichtigen Seiten sind doch für das Bewußtsein irgendwie da, „mitgemeint" als mitgegenwärtig. Aber sie erscheinen eigentlich nicht.[65]

Die hier verwendeten Bezeichnungen „mitbewußt", „mitgemeint" und „mitgegenwärtig" sind dabei genau genommen nur andere Ausdrücke für die weiter oben bereits diskutierte Appräsentation. Dieses Phänomen der Appräsentation tritt aber, wie bereits erwähnt, nicht nur in der äußeren Wahrnehmung auf, denn Husserl benutzt es zunächst für die Charakterisierung der Fremderfahrung bzw. der Einfühlung. Zur

63 *GW* VII, 19.

64 *Ebd*., 21.

65 E. Husserl, Hua XI, 4.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Verdeutlichung können wir bei Schelers Beispiel bleiben: Wenn wir den Kopf des Kindes nur als körperlichen Kopf betrachten, dann handelt es sich nur um eine äußere Wahrnehmung; und wenn wir in seinem Kopf das Ausdrucksphänomen des Schmerzen und des Hungers erblicken, dann geht es hier schon um eine Fremdwahrnehmung.

Die wesentliche Differenz zwischen Scheler und Husserl hinsichtlich dieser Frage besteht darin, dass Scheler meint, das Sehen des Schmerzen oder des Hungers sei bereits eine unmittelbare Präsentation, während der letztere darauf besteht, die Gegebenheitsweise des fremden Schmerzes oder des fremden Hungers sei ausschließlich die Appräsentation und könne nie in Präsentation übergehen. Mit anderen Worten, bei dem ersteren wird Erröten nicht nur als bloßes Erröten vorgestellt, sondern zugleich auch in der *anschaulichen*, aber *unsinnlichen* Weise *unmittelbar* als Scham erfasst, während bei dem letzteren das Erröten *unmittelbar* und *sinnlich präsentiert* ist, und die Scham nur *unsinnlich appräsentiert* werden kann.

Sehr wahrscheinlich durch Lektüre und Überprüfung der Staatsexamensarbeit von Edith Stein beginnt Husserl, Schelers Theorie der Fremdwahrnehmung zur Kenntnis zu nehmen. Er notiert in seinem Exzerpt einen von Stein zitierten Satz von Scheler: «Eine Gebärde muß schon Ausdruck der Freude oder Furcht sein, um nachgeahmt werden zu können». Danach fügt er eine eigene kurze Bemerkung bei: «Das ist etwas zuviel».[66]

Dieses „zuviel" zeugt davon, dass Husserl nicht an das Schelersche Konzept der Unmittelbarkeit als Lösung der Fremderfahrungsproblematik glaubt. Er glaubt also nicht daran, dass die fremde Seele angeschaut bzw. wahrgenommen werden kann. Im Sinne des Beispiels von Stein, das Husserl in seinem „Exzerpt" anführt,[67] heißt das: Ich kann innerlich sehr gut unterscheiden, ob ich aus Ärger die Stirn runzle oder nur, um Ärger vorzutäuschen,[68] aber beim Sehen des Stirnrunzelns des Anderen kann ich nicht eine solche Gewissheit haben. Die Differenz der Evidenzgrade ist offenkundig. Aber Husserl ist ebenfalls unzufrieden mit dem Alternativkonzept von Lipps: Einfühlung ist entweder ori-

66 K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt* ..., 695.

67 K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt* ..., 694.

68 Vgl. E. Stein, *Zum Problem*…, 60.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

ginales Erlebnis, oder bloße Vorstellung. Das Konzept Steins verläuft parallel zu dem Husserlschen Gedanken: ich kann nur mein eigenes Erlebnis anschauen. Das Erfassen des fremden Erlebnisses ist „nicht-originär", aber das ist keine „schlichte Nicht-Originarität", sondern eine «Nicht-Originarität, in der sich fremde Originarität bekundet»[69]. Das ist fast nur ein anderer Ausdruck für Husserls Einfühlungstheorie von «Präsentation + Appräsentation». Mit Recht bezeichnet es K. Schuhmann als «Mittelposition zwischen den Extremen einer unmittelbaren und direkten Anschauung und einer fernen bloßen Vorstellung der Erlebnisse des andern».[70]

Wenn wir jetzt auf dieses gedankliche Zusammentreffen von Husserl und Scheler sowie Lipps und Stein zurückblicken, dann sehen wir, dass das von Husserl geäußerte „zuviel" eigentlich nur „ein bißchen zuviel" bedeutet. Jedenfalls haben die hier angegebenen Konzepte von Lipps, Scheler und Stein alle phänomenologische Ausprägung und halten alle eine Unmittelbarkeit im bestimmten Sinne aufrecht. Sie weisen alle darauf hin, dass die Fremderfahrung unmittelbar gegeben ist und nicht mittelbar durch einen Schluss, gleichgültig ob der Schluss mittels einer Analogie oder mittels einer Assoziation erfolgt.

6) Abschließende Worte: Phänomenologische Fremderfahrungstheorie

Wenn Schloßberger Schelers These der Fremderfahrung als einen entscheidenden Schritt zur Lösung der phänomenologischen Problematik der Intersubjektivität, als «einen wichtigen und unabgegoltenen Beitrag zu den Problemen»[71] betrachtet, dann verdienen es die Konzepte von Husserl, Lipps und Stein, ebenso bewertet und in gleicher Weise beachtet zu werden.

Im Anschluss an Schloßbergers Untersuchung können wir mit einer zusammenfassenden Bewertung der hier dargestellten Gedanken zur Phänomenologie der Einfühlung unsere Arbeit beschließen:

---

[69] E. Stein, *Zum Problem…*, 17.

[70] K. Schuhmann, *Einleitung*, in: *Husserls Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein*, «Tijdschrift voor Filosofie» 53 (1991), 686-699, 689.

[71] M. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 13.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Einflussreiche Kritiker wie Theunissen, Luhmann, Habermas usw. konzentrieren ihre Einwände vor allem auf die reflexiven Analysen des intentionalen Bewusstseins oder auf den Ausgangspunkt der „ursprünglichen Selbsterschauung“.[72] Implizit beziehen sich diese Kritiker dabei aber immer auf die phänomenologische Theorie der Intersubjektivität, einschließlich der Schelerschen. Sie wird im Bereich der Sozialphilosophie fast ausschließlich als gescheitert betrachtet, und es auch die Ansicht vertreten, dass sie schon prinzipiell nicht zum Erfolg führen kann. Schloßberger glaubt aber, dass eigentlich nicht Husserls Lehre von der Intentionalität gescheitert sei, sondern lediglich seine Ansicht, die Fremdwahrnehmung sei eine durch Vermittlung der Wahrnehmung des fremden Leibs vollzogene Wahrnehmung. Und es sei Scheler, der dank der Grundlegung Husserls das Problem der Intersubjektivität zu einer phänomenologischen Lösung gebracht und in diesem Sinn gleichsam eine Umgestaltung bzw. einen Durchbruch zur Rettung der phänomenologischen Soziologie oder Sozialontologie geleistet habe. Es sieht so aus, dass Schloßberger den Kritikern an Husserls Theorie der Fremderfahrung im Hinblick auf dessen transzendentale Phänomenologie nicht mehr zustimme. Er fasst dann aber die Theorien der Einfühlung bzw. der Fremderfahrung von Lipps, Dilthey und Husserl in eine Klasse zusammen und übt eine generelle Kritik an ihnen, nämlich dahingehend, dass die an Lipps’ Psychologie, Diltheys Hermeneutik und Husserls Phänomenologie anschließenden Traditionen alle keine Antwort auf die Frage liefern könnten, wie die Erfahrung des Anderen möglich ist; denn sie alle betrachteten die Fremderfahrung als Verständnis des fremden Willens, der Gefühle und Gedanken des Anderen, mit anderen Worten: als Verständnis der Seele des Anderen; sie betrachten also die Erfahrung des fremden Körpers als unmittelbar, die Erfahrung der fremden Seele dagegen als mittelbar. Deshalb geraten sie alle bei der theoretischen Analyse der Fremderfahrung in eine „Zirkularität“:

> Husserl wollte, wie letztlich auch Dilthey und Lipps, die Erfahrung über eine Wahrnehmung des anderen Körpers aufklären und kommt daher auch keinen Schritt weiter als die bisher vorgestellten Ansätze, da auf diesem Weg die Zirkularität bei der Erklärung der Erfahrung des Anderen unvermeidlich ist. Unter der Prämis-

[72] E. Husserl, Hua XIV, 335.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

> se, daß es keine originäre Erfahrung des Anderen gibt, muß die Bekanntschaft mit der Sphäre *anderer iche* immer schon vorausgesetzt werden, wenn anläßlich der Wahrnehmung eines anderen Körpers ein *anderes ich* erfahren werden soll.[73]

Das weiter oben Ausgeführte sollte bereits klar gemacht haben, dass dieser Zirkularitätseinwand eigentlich nicht haltbar ist. Denn einerseits führt die These: „es gibt keine originäre (unmittelbare) Fremderfahrung" nicht notwendig zum Schluss: „es gibt keine anderen Iche". Daher, wie erwähnt, kann die Solipsismus-Beschuldigung von Anfang an nicht zutreffend sein. In der Tat ist die Phänomenologie, sofern sie sich auf Ontologie und Erkenntnistheorie bezieht, gleichsam der Parmenideanismus oder der Yogacara-Buddhismus des 20. Jahrhunderts: alles, sowohl *ego* als auch *alter ego*, ist nur im differenten Sinne, in differenter Erfahrungsweise; ja man kann sogar sagen: in differenter Erscheinungsweise.[74] Zur Verdeutlichung kann man noch ein Beispiel für die phänomenologische Klassifizierung und Beschreibung aus einem anderen Bewusstseinsbereich anführen: vom phänomenologischen Gesichtspunkt her gesehen sind die eigene Vergangenheit und Zukunft auch nicht so evident wie die eigene Gegenwart, aber daraus kann man nicht schließen, dass die eigene Vergangenheit oder Zukunft nicht ist, bzw. nicht gewesen ist bzw. nicht sein wird. Zudem meint Husserl niemals, dass die Fremderfahrung eines Schlusses bedürfte. Insofern hält er, so wie Scheler auch, an dem phänomenologischen „Prinzip aller Prinzipien", also dem Prinzip der unmittelbaren Anschauung fest. Husserl meint allerdings, dass das Erfassen der fremden Erlebnisse niemals so originär sein kann wie das Erfassen der eigenen Erlebnisse. Deshalb wird das Seelenleben des Anderen niemals solche primäre Evidenz haben wie das eigene gegenwärtige Seelenleben. Das ist auch der Standpunkt, den wir am Anfang unserer Arbeit bei Husserl und Iso Kern finden. Hier können wir noch sagen, dass es auch die grundlegende Position von Edith Stein ist. Husserl hat in seinem Exzerpt einen Satz aus ihrer Staatsexamensarbeit notiert: «Es bleibt aber dabei, daß Ich – Anderer, eigenes Ich – das andere Erlebnis prinzipiell verschiedene Phä-

[73] M. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen* ..., 12 f.

[74] Wie schon erwähnt, hat der Verfasser in dem Aufsatz *„Appräsentation" - Ein Versuch mit Husserl* dieses Problem systematisch behandelt.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

nomene sind».[75] Nur in diesem Punkt kann Husserl mit Recht Schelers Theorie der Einfühlung als Widerspiel seiner eigenen betrachten, weil die Evidenzen, die sie beide zu erfassen glauben, einander entgegengesetzt sind, aber er hat eigentlich keinen zureichenden Grund, Schelers Denken insgesamt als Widerspiel der Phänomenologie zu betrachten, da auch Scheler durch phänomenologische Anschauung seine Evidenz zu gewinnen trachtet.

Husserls Kritik an Schelers Theorie der Fremderfahrung lässt sich in folgenden Stichworten zusammenfassen: zu viel Konstruktion, Missbrauch der Wesensanschauung, Annahme des Nativismus, usw. Hier kann man sich wohl daran erinnern, was Johannes Daubert, das wichtige Mitglied der Göttinger Schule innerhalb der phänomenologischen Bewegung, in seinem Brief an Husserl 1913 in Bezug auf dessen Bewertung Schelers geäußert hat:

> Was Scheler in seiner Abhandlung für Phänomenologie [*Formalismus*, Teil I] ausgiebt, ist nichts Echtes. Darüber darf das weite Glitzern seines schnellen Geistes nicht hinwegtäuschen. Ich bekomme immer wieder den Eindruck, daß er die „Phänomenologie" als Mittel zur Durchführung von Thesen benutzt, welche ihm von ganz anders woher feststehen. Unsympathisch ist mir auch die Verdunkelung seiner Quellen.[76]

Möglicherweise ist dies einer der Anlässe dafür, dass Husserl später Schelers Theorie der Einfühlung als «das Widerspiel einer wirklich phänomenologischen Theorie»[77] bezeichnet.

Die vergleichende Untersuchung der Theorien der Intersubjektivität bzw. Fremdwahrnehmung von Scheler und Husserl sollte nunmehr hinreichend klargemacht haben, dass, abgesehen von der unterschiedlichen Position bezüglich der transzendentalen Einstellung, die einschlägigen Besinnungen und Analysen von beiden in Wirklichkeit nicht radikal einander entgegengesetzt sind. Auch ihre fraglichen Beschreibungen samt ihren Konsequenzen erweisen sich als typisch phänomenologisch, selbst wenn Scheler niemals die metaphysische Denkweise loswerden kann und auch in seinen veröffentlichten Schriften immer wieder ver-

[75] K. Schuhmann, *Husserls Exzerpt* ..., 698.

[76] E. Husserl, Hua Mat. III/2, 66 f.

[77] E. Husserl, Hua XIV, 335.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

sucht, auf phänomenologische Weise metaphysische Fragen zu diskutieren bzw. in metaphysische Bereiche vorzudringen. Ähnliche Versuche sind allerdings in den unveröffentlichten Forschungsmanuskripten Husserls auch nicht selten zu finden. Obwohl nämlich Husserls Intentionalitätsanalyse in den Grundproblemen der Phänomenologie und in seinen veröffentlichten Schriften zweifellos phänomenologisch sind, so findet sich doch vieles in seinen Notizen, die er während der sich über lange Zeit hinziehenden und umfangreichen Forschungen niederschrieb, das als zumindest nicht vollkommen phänomenologisch, ja oft sogar als eindeutig metaphysisch oder spekulativ zu charakterisieren ist, wie etwa u.a. seine Gedanken über den ursprünglichen, einzigen Erlebnisstrom oder Überlegungen in Richtung einer Monadologie oder auch seine Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung. Sehr wahrscheinlich bestimmt die Eigenart der Sachen schon im Voraus die Art und Weise, wie sie diskutiert werden; es ist z.B. allein durch die Eigenart des Unbewussten schon festgelegt, dass das auf dieses bezogene Denken und Erfassen nicht phänomenologische Analyse im strengen Sinne sein kann, was jedoch keinesfalls besagt, dass Versuche in diese Richtung wertlos sind.

Schloßberger hebt jedenfalls Schelers Identität als Phänomenologe hervor, indem er eine Äußerung H. Plessners anführt, welche dem Verfasser sehr treffend erscheint: «Scheler ist, unbeschadet der metaphysischen Tendenzen seiner Philosophie, in allen Grundlegungsfragen Phänomenologe».[78] Die weiter oben durchgeführten Analysen haben diese Aussage von Plessner mehrmals bestätigt. Es kann sein, dass, ebenso wie Heidegger behauptete: «Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich»,[79] auch Scheler letztlich sagen würde: Personlehre und Wertlehre sind nur als Phänomenologie möglich.

Abstract

There have once been great bifurcations or even contradictions between Husserl and Scheler on issues of phenomenology of ethics and religion, and the cause has been

[78] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig 1928, *Vorwort*, V.

[79] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, 1977, 35.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

ultimately traced back to the fundamental differences between their respective philosophical stances and methods. Nonetheless, in comparative studies as regards their theories of empathy, we often see that, albeit the differences as such may be specifically manifested in the two philosophers' different reflections on the same issue, they may not necessarily lead to drastically different results. My comparative studies on Husserl and Scheler about their theories of intersubjectivity or of experience of others show that, apart from the differences at the level of fundamental stances on transcendental ideas, they are not in opposite to each other on thoughts and analyses in this respect, and their analyses and conclusions also show the typical traits of phenomenology. To be sure, Scheler has never completely abandoned metaphysical thinking mode and, more than that, in his published works he has tried, once and again, to discuss some metaphysical issues or to enter into some metaphysical spheres by virtue of phenomenology. Similar attempts, however, are not that rare in some unpublished manuscripts of Husserl. Howbeit Husserl is undoubtedly phenomenological in terms of fundamental issues of phenomenology and the intentional analyses in his published works, many thoughts recorded in his manuscripts during the course of his long and prolific studies are not exactly phenomenological; rather, they have metaphysical or speculative traits, as shown, among others, by his reflections on the primal single stream of mental process, his intersubjective reflections in the dimension of monadology, and his differentiation between actual and non-actual empathies. It is likely that various things' own traits determine the modes of discussion pertinent to them. For instance, the nature of non-consciousness determines that the thinking about and grasping of it cannot be phenomenological intentional analyses in the strict sense of the word.

© 2015 Liangkang Ni
doi: /10.13136/thau.v3i0.53

Wei Zhang[1]

EINSFÜHLUNG BEI SCHELER UND IM NEUKONFUZIANISMUS

EINE PHÄNOMENOLOGISCHE UND INTERKULTURELLE UNTERSUCHUNG[2]

Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches *Wesen und Formen der Sympathie* hat Scheler geschrieben, dass diese Untersuchung zu einem größeren Projekt, das sich mit „den Sinngesetzen des emotionalen Lebens" befasst, gehört, und sie dem Zweck dienen soll, den großen Gedanken Blaise Pascals von einem „*ordre du cœur*", „*logique du cœur*" und „*raison du cœur*" «für die Hauptstämme besonders unseres ethisch, sozial und religiös bedeutsamen emotionalen Lebens im *einzelnen*» durchzuführen, um so die Wahrheit und Tiefe dieses Gedankens aufzuweisen.[3] Im Vergleich zur ersten Auflage (1913) finden sich in der zweiten (1923) einige von Scheler neugeschriebene Teile und Kapitel, in denen er sich mit der sog. „Einsfühlung" befasst. Wie Scheler selber gesagt hat, war ihm die Eigenart der „Einsfühlung" zum Zeitpunkt der ersten Auflage überhaupt noch nicht aufgegangen. In der zweiten Auflage hat er diese Eigenart jedoch eingehend beschrieben, wobei er auch die wichtige kulturkritische und pädagogische Bedeutung der „Einsfühlung" in Bezug auf den „rechten *ordo amoris*" betont.

Im Kapitel «Die kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte» (Teil A, Kapitel V) in der zweiten Auflage hat Scheler dargestellt, wie sich die «ideale Wesensmöglichkeiten der menschlichen Seele im indischen, antiken, christlichen und modern abendländischen Kulturkreise je einseitig verwirklicht und ausgeprägt haben», indem

[1] Professor, PhD, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, No. 135 Xingang Xi Road, Guangzhou 510275, China (renzhizhang@hotmail.com)

[2] This article is funded by the Youth Project of the National Social Science Fund of China (NSSFC) (Project No.: 12CZX047).

[3] Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie/ Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, *GW* VII, 10.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

eine interkulturelle Brücke geschlagen wird.[4] Scheler hat zwar auch ab und zu Laotse erwähnt, trotz dieser interkulturellen Ausrichtung fehlt jedoch die chinesische Kulturtradition, insbesondere der Konfuzianismus. Das vermindert die Breite und Tiefe seiner Untersuchung.

In der Tat wurde dieser in der zweiten Auflage von Scheler neu und ergänzend hinzugefügte Problemkreis der „Einsfühlung" von den bisherigen Interpreten nicht oder zumindest nicht genügend beachtet.[5] Deswegen kann man die Frage, welche Rolle sie für Scheler spielt, noch nicht abschließend beantworten. In diesem Zusammenhang werden wir nun im Folgenden zunächst versuchen, die Bedeutung und Wichtigkeit der Einsfühlung bei Scheler klarzumachen, im Anschluß daran werden wir dann in Ergänzung dazu die Einsfühlungstheorie im späteren Konfuzianismus zu diskutieren und schließlich die Bedeutung dieser Ergänzung darzustellen versuchen.

I

Scheler führt in der zweiten Auflage seines Buches *Wesen und Formen der Sympathie* im Zuge der Unterscheidungen innerhalb der Phänomene des Mitgefühls den Begriff der Einsfühlung ein. Dabei unterscheidet er vier verschiedene Formen des Fühlens: Miteinanderfühlen, Mitgefühl, Gefühlsansteckung und schließlich Einsfühlung.

Das Miteianderfühlen taucht in solchen Situationen wie der folgenden auf: Wenn trauernde Eltern Seite an Seite neben den sterblichen Überrest ihres geliebten Kindes stehen, fühlen sie miteinander dieselbe Trauer, „Schmerz der gleichen Art". Dieses Fühlen kann nicht unterteilt werden in mein Fühlen, das Fühlen des Anderen sowie unser Fühlen zueinander. Das Wesen dieses Phänomens des Fühlens besteht darin, dass der Schmerz eines Anderen nicht als ein Objekt gegeben wird, weil er sich nicht vergegenständlichen lässt und sich der Andere auch an einem weit entfernten Ort befinden kann. Das Miteinanderfühlen ist das Mitgefühl in seiner höchsten Form. Es bezieht sich ausschließlich auf das gemeinsame Gefühl der Seele. Es kann aber kein gemeinsames sinnliches Gefühl geben. Mein Jucken kann nur mein Jucken sein, es

[4] Vgl. *Ebd*., 12f.

[5] Vgl. dazu Xin Yu, *A Phenomenological Investigation on Einfühlung and Einsfühlung: From Th. Lipps, M. Scheler to E. Stein*, «Phainomena» XX (2011), 79.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

kann höchstens dein Mitleid erwecken, aber nicht dein Jucken werden.

Im Fall des Mitgefühls wird die Trauer eines Fremden zum Gegenstand. In dem weiter oben erwähnten Beispiel wäre das Gefühl der Freunde jener Eltern oder anderer Verwandten neben dem Leichnam des Kindes ein Mitgefühl. Die Trauer der Eltern ist offensichtlich unterschiedlich zu der Trauer ihrer Freunde. Denn ihre Freunde „verstehen" ihre Trauer, aber die Eltern brauchen die Trauer ihres Ehegatten gar nicht zu „verstehen", sie sind nämlich vereint in derselben Trauer. Faktisch sehen ihre Freunde sie in einer gemeinsamen Trauer. Das Nachfühlen der Trauer dieser Eltern ist eine Antwort auf ihren Gefühlszustand. Mitgefühl beinhaltet einen intentionalen Bezug. Hier wird der Schmerz (oder die Freude) eines Anderen mir unmittelbar gegeben. Er kann von mir vergegenständlicht werden. Meine Trauer und die Trauer des Anderen sind phänomenologisch gesehen zwei verschiedene Fakten.[6]

Die Gefühlsansteckung unterscheidet sich von den zwei ersten Formen. Im Unterschied zum Miteinanderfühlen wird hier weder das Erlebnis eines Anderen geteilt noch drückt sich darin die Anteilnahme eines Anderen aus. Sie unterscheidet sich insofern vom Mitgefühl, als sie keinen intentionalen Bezug hat. Wenn z.B. die Leute, die zuvor noch in Trauer versunken waren, in eine Kneipe eintreten oder ein Fest feiern, wird die entspannte und freie Atmosphäre dort diese Leute in die fröhliche Stimmung „mithineinziehen". Ich kann mich von fröhlichen Menschen „aus meiner Trauer führen lassen". Offensichtlich bedarf dieses Geschehen gar keiner Anteilnahme der Menschen am Gefühle eines Anderen, sie brauchen überhaupt gar nicht zu wissen, warum ein Anderer froh oder traurig ist.

Einsfühlung ist ein Grenzfall der Ansteckung, von der viele eine Erfahrung haben. Sie ist die Ansteckung hohen Grades. Die echte Einsfühlung ist die Identifizierung des eigenen Ichs mit dem Ich eines fremden Individuums. Hier wird «nicht nur ein fremder, abgegrenzter Gefühlsprozess für einen eigenen unbewusst gehalten, sondern das fremde Ich [wird] geradezu mit dem eigenen Ich identifiziert werden».[7]

Scheler verwendet Beispiele, die aus verschiedenen Quellen gewonnen werden, um die Einsfühlung zu erklären: die wahre Identifikati-

6 Vgl. M. Scheler, *Wesen und Formen* ..., 24.

7 *Ebd*., 29.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

on der Urmenschen mit ihrem Totem, die geschichtliche Identifikation der Menschen mit ihren Vorfahren. Darin besteht also die ursprüngliche Einsfühlung. Wenn der Priester der mystischen Riten der alten Griechen und Römer in den Zustand der Ekstasis gelangte und mit dem Sein der Götter wahrhaft identisch wurde, tauchte die Einsfühlung auf. Die Einsfühlung erscheint auch in der Hypnose und in dem kindlichen Spiel mit der Puppe, wobei das Kind die Rolle „spielt", „als ob" es die Mutter wäre. Dieser Charakter des Rollenspiels wird aber nur dem erwachsenen Zuschauers ersichtlich. Das Kind selber fühlt sich im Augenblick des Spiels (nach dem Beispiel der Beziehung seiner Mutter zu ihm selber)[8] mit „Mama" (hier noch eine Individualvorstellung, kein okkasioneller allgemeiner Ausdruck) vollkommen identisch, während die Puppe mit ihm selber identisch ist.

Grundsätzlich gibt es einige grundlegende Charakteristika der Einsfühlung. Auf der Ebene der Erkenntnistheorie bildet die Einsfühlung erstens die ursprünglichste Grundlage der Nachfühlung, des Mitgefühls, des Verstehens und aller Gefühle und Handlungen, die mit der Gegebenheit des Fremden zusammenhängen.[9] Zweitens tritt die Einsfühlung nicht automatisch ein. Sie ist die Folge einer spezifischen Vitalkausalität. Diese Art „Vitalkausalität" unterscheidet sich von noetischer Sinnmotivierung und von mechanischer Berührungskausalität. Drittens befindet sich die Einsfühlung zwischen der „noetischen" Geistes- und Vernunftsphäre und der leibkörperlichen Empfindungs- und sinnlichen Gefühlssphäre des Menschen, bzw. im Vitalzentrum. Nur wenn sowohl die „noetische" Geistes- und Vernunftsphäre als auch die leibkörperliche Empfindungs- und sinnliche Gefühlssphäre nahezu „außer Kurs gesetzt" werden, tritt die Einsfühlung ein.[10]

In diesem Sinne betont also Scheler:

> Der Mensch muß sich über seinen Leibkörper und über alles, was für diesen wichtig ist, „heroisch" erheben, und er muß *zugleich* seine geistige Individualität „vergessen" oder doch gleichsam ohne „Achtung" lassen, d.h. er muß seiner Geisteswürde sich begeben und sein triebhaftes „Leben" dahinströmen lassen, um zu

[8] Vgl. *ebd*., 35.

[9] Vgl. *ebd*., 29.

[10] Vgl. *ebd*., 46.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> den Einsfühlungen zu kommen. Wir können auch sagen: er muß kleiner werden als ein Wesen vom Typus des Menschen, das Vernunft und Würde hat – und er muß „größer“ werden als ein solches Tier, das nur in seinen Leibzuständen „ist“ und lebt.[11]

Im Kapitel «Die kosmische Einsfühlung in den Gemütsgestalten der Geschichte» (Teil A, Kapitel V) in der zweiten Auflage erweitert Scheler unter der Perspektive der vergleichenden Religionswissenschaft das Nachdenken über die Einsfühlung und beschränkt sich dabei nicht mehr auf die erkenntnistheoretische Seite der Erfassung des Gefühls eines fremden Ichs, sondern konzentriert sich stärker auf die sogenannte „kosmische Einsfühlung“.

Scheler entdeckt im indischen Gedanken des Brahmanismus und Buddhismus den ersten Typ des echten Einsfühlungsethos. Er betrachtet diese Einsfühlung als eine negative kosmische Einsfühlung bzw. als ein Einsleiden. Dieses Einsleiden mit dem Urleiden des Kosmos basiert auf zwei Voraussetzungen: 1) Es besteht eine andersartige Beziehung zur Natur, die sich von der Beziehung zwischen Mensch und Natur in der okzidentalen Welt unterscheidet. Der Inder, der den Wald sein Heim nennt, lebt nämlich „mitten“ in der Natur und auf diese Weise innerhalb des Mitgefühls mit der Natur und allen Lebewesen. Er stellt den Menschen nicht dem ontologischen Rang nach über die Tiere und Pflanzen. Er verkehrt stattdessen mit allen Geschöpfen und betrachtet jedes Geschöpf als seinesgleichen. 2) Das Wollen und die Realität werden negativ bewertet. Das ganze Dasein ist negierbar und verzichtbar. Daher ist eine solche Einsfühlung unausweichlich auch ein Einsleiden.[12]

Scheler entdeckt auch in der organischen Weltanschauung der alten Griechen eine solche kosmische Einsfühlung, die sich jedoch von der indischen Einsfühlung unterscheidet. Sie hat eher einen oktroyierenden Charakter als einen der Hingabe; es handelt sich bei ihr um eine aktive und nicht um eine passive Einsfühlung und im Grunde um ein Einsfreuen mit dem Kosmos und dem „seligen Tier“ und nicht um ein Einsleiden. Was die Richtung angeht, ist diese positive Einsfühlung im Unterschied zu der indischen, die eher horizontal ist, eine Haltung des Herabbeugens und des Herabschauens. Der Mensch beugt sich nämlich

[11] *Ebd*., 46.

[12] Vgl. *ebd*., 89f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

über Tiere, Pflanzen und Tote herab. Diese Einsfühlung ist das Sichhinausfreuen des Menschen in allen Dingen bis zur Gottheit.[13]

Im Gegensatz zur antiken betont die christliche Weltansicht den Gedanken der Naturdominanz, der zu Dissonanzen mit der Einsfühlung führt oder dieser gar feindlich entgegensteht. Hier wird der Mensch als *Imago Dei* und individuelles Geistwesens rasch über die Natur hinaus erhöht. Die Natur wird entlebendigt und entseelt. Die Materialisierung der Natur und die Vergeistigung des Menschen führen schließlich dazu, dass nur Mensch und Mensch „Brüder" sind. Die Einsfühlung wird allmählich vergessen. Die christliche, akosmische und geistige mystische Liebe steht im radikalen Gegensatz zu dem indischen Einsleiden und dem griechischen Einsfreuen.[14] Dieser Gegensatz prägt auch noch den modernen Geist der okzidentalen Welt.

In der Bewegung dieses Gedankens ist St. Franziskus von Assisi ein Spezialfall. Er nennt Sonne, Mond, Wasser, Feuer, Tiere und Pflanzen bzw. alle Geschöpfe „Bruder" und „Schwester". So dehnt er die spezifische christliche Liebe zu Gott und seine Nächsten bzw. Brüder „in" Gott auch auf die Natur aus, die unter dem Menschen steht. Schließlich führt er «die akosmische personale, schlechthin nicht mehr herab-, sondern hinaufblickende Liebesmystik des Allerbarmens, die das Christentum herbeigeführt hat und mit der Jesusliebe zur Einheit verschmolz, mit dem kosmovitalen Einsgefühl mit dem Sein und Leben der Natur zur Einheit und zur Synthese in einem Lebensprozeß».[15] Später werden wir noch sehen, welche fundamentale Wichtigkeit diese Synthese des heiligen Franziskus für Scheler hat.[16]

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die kosmische Einsfühlung bei Scheler ein bestimmtes Naturverständnis repräsentiert und daher eher die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Natur betrifft. Diese Einsfühlung wird von Scheler auch als ein vitaler Mystizismus aufgefasst.[17]

---

13 Vgl. *ebd*., 93f.

14 Vgl. *ebd*., 94f.

15 *Ebd*., 97.

16 Vgl. dazu auch J.R. White, *Exemplary Persons and Ethics: The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 79, No. 1 (2005), 57-90.

17 Vgl. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *GW* VIII, 64, 442.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

II

Die Ausführungen Schelers sind aus der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft sicherlich reichhaltig und anregend, er hat aber abgesehen von einigen gelegentlichen Erwähnungen von Laotse die Diskussion über die kosmische Einsfühlung in der altchinesischen Tradition kaum beachtet, besonders übersieht er die Einsfühlung im späteren Konfuzianismus. Dies schränkt sein Nachdenken über die kosmische Einsfühlung gewissermaßen in Tiefe und Breite ein. Wir werden im Folgenden diese von ihm ausgelassene Diskussion ergänzen, ich hoffe und glaube, dass diese Ergänzung die Fragen vertiefen wird, die Scheler hier stellt.

In der konfuzianischen Tradition wird diese kosmische „Einsfühlung" als „Erfahrung der Einheit mit allen Wesen (*Wan wu yi ti*)"[18] bezeichnet. Der Gedanke „der Einheit mit allen Wesen (*Wan wu yi ti*)" wurde vom Neukonfuzianismus in der Song-Dynastie zur metaphysischen Begründung des konfuzianischen Begriffs der „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) entwickelt.[19] Cheng Hao (1032-1085), der zusammen mit seinem ein Jahr jüngeren Bruder Cheng Yi (1033-1107) als „die beiden Meister Cheng" bezeichnet wird[20], hat diesen Gedanken in seiner sehr bekannten Schrift mit dem Titel „Erkenntnis der Humanität" (*Shi Ren*) eingeführt. Darin benutzte er die Formel: «Der humane Mensch bildet mit den Dingen ohne Unterschied eine gemeinsame Substanz» (*Ren zhe, hun ran yu wu tong ti*).[21] Zweifellos wurzelt dieser

[18] Hier hat Iso Kern den chinesischen Ausdruck „*Wan wu yi ti*" mit dem deutschen Ausdruck „die Einheit mit allen Wesen" übersetzt. Vgl. I. Kern, *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens"*, Basel 2010; und Monika Übelhör hat ihn mit dem Ausdruck „das Einssein mit allen Dingen" oder „die Einheit allen Seins" übersetzt. Vgl. M. Übelhör, *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre. Eine kritische Position im späten Konfuzianismus*, Berlin 1986; und vgl. auch Kenji Shimada, *Die neo-konfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings*, übers. von Monika Übelhör, Berlin^2 1987.

[19] Vgl. Wing-tsit Chan, *The Evolution of the Confucian Concept Jên*, «Philosophy East and West» 4, No.4 (1955), 295-319.

[20] Vgl. A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: the metaphysics of the brothers Ch'eng*, Chicago^2 1992.

[21] Cheng Hao, *Erkenntnis der Humanität*, in *Gesammelte Werke der beiden Meister Cheng* (*Er Cheng Ji*), Peking^2 2004, 16. Englische Übersetzung *On Understanding*

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Gedanke in der konfuzianischen Tradition, ja sogar in der asiatischen Philosophie überhaupt. Man kann diese Formel leicht gedanklich mit der Fromel «Alle Dinge sind in mir selbst vorhanden» (*Wan wu jie bei yu wo*)[22] von Menzius (ca. 371-289 v. Chr.) verbinden.

Kenji Shimada hat auch die Buddhisten Sengzhao (384-414) und Zhuangzi (Chuang tzu, ca. 369-286 v. Chr.) als Vorläufer von Cheng Hao's Idee „der Einheit mit allen Wesen" bezeichnet. In Bezug auf Zhuangzi zitiert er aus dem 2. Buch (*Qiwu lun*): «Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, die Dinge und ich sind eins» (*Tian di yu wo bing sheng, wan wu yu wo wei yi*) und in Bezug auf Sengzhao aus dem «Nirwana kann nicht bekannt werden» (*Niepan wuming lun*): «Himmel und Erde haben den gleichen Ursprung wie ich, alle Dinge sind eins mit mir» (*Tian di yu wo tong gen, wan wu yu wo yi ti*).[23]

Nach der Meinung Iso Kerns sind die Ursprünge dieses Gedankens aber noch weit komplexer. Er hat vier verschiedene Sinnesfelder unterschieden, in denen dieser Gedanke vielleicht wurzelt:

> 1. Der Gedanke der Relativität der Gegensätze (gross-klein, edel-gering, langes Leben-kurzes Leben etc.) in Zhuangzi, II (*Qiwu lun*), der zur Aufhebung dieser Unterschiede, bzw. zur Gleichheit der Dinge führt. Eine gewisse Ähnlichkeit dazu weist die buddhistische Idee auf, dass alle Unterschiede der Dinge nicht ihr Wesen ausmachen, dass dieses vielmehr in ihrer Wesenslosigkeit oder „Leere" (*sunyatã*) besteht, in der alle Unterschiede aufgehoben sind (*avikalpa*). 2. Der Gedanke einer „gemeinsamen Wurzel" (*Tong gen*) aller Dinge. Dieser gemeinsame Grund kann verschieden verstanden werden: als das *dao* (z. B. Zhuangzi), als „ursprüngliche Energie" (*Yuan qi*), als „nichts" (*Wu*; Wang Bi), als „oberstes Prinzip" (*Li*; Zhu Xi), als der „eine Geist" (*Yi Xin*; z. B. Huayan-Buddhismus) etc. 3. Die buddhistische Idee

the Nature of Jen (Humanity) in *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton (NJ) 1963, 523-525.

[22] Menzius, VII, A 4 (*Jin Xin* I. 4). Die Texte von Menzius zitieren wir meistens nach der deutschen Übersetzung: *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, übers. v. R. Wilhelm, Köln 1982. Wir haben auch die ursprünglichen chinesischen Texte (*Mengzi Zhengyi*, mit Kommentaren v. X. Jiao, Peking 2007) und die englische Übersetzung von D. C. Lau (*Mencius*, trans. & intro. by D. C. Lau, London 1970) verglichen.

[23] Vgl. Kenji Shimada, *Die neo-konfuzianische Philosophie* ..., 49.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> der „bedingten Entstehung“ (*prathyasamutpãda*): Es gibt keine selbständigen Wesenheiten, alle Dinge hängen durch gegenseitiges Bedingtsein zusammen, ich und das Universum machen eine Einheit aus (z.B. Sengzhao). Auf diese Weise wird im chinesischen Buddhismus oft die Barmherzigkeit (*karunã*) begründet. 4. Die Idee einer ursprünglichen Sympathie mit anderen Wesen, die den Ansatzpunkt (*Duan*) der Humanität (*Ren*) ausmacht (Mengzi).[24]

Offensichtlich stellt dieser Gedanke „der Einheit mit allen Wesen“ die wesentliche Idee der ganzen chinesischen Geisteswelt bzw. der sog. „drei Lehren“ (Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus) in der Song- und Ming-Zeit dar. In diesem Zusammenhang konnte Cheng Hao seine Philosophie unter dem Einfluss sowohl des Konfuzianismus, des Daoismus wie des Buddhismus entwickeln, trotzdem ist „die Einheit mit allen Wesen“ bei Cheng Hao natürlich grundlegend sowohl vom Daoismus wie vom Buddhismus zu unterscheiden. Für Cheng Hao und auch andere Neukonfuzianer bedeutet „die Einheit mit allen Wesen“, besonders aufgrund der Erweiterung und ontologische Begründung des Gedankens des Mitgefühls (*Ceyin*) bei Menzius, das durch „Humanität“ oder „Menschlichkeit“ verwirklichte „Einssein mit allen Wesen“. Die konfuzianische Haltung liegt darin, den Menschen zu Verantwortung und Aktion zu bewegen.

Cheng Hao hat in seiner Schrift „Erkenntnis der Humanität“ (*Shi Ren*) geschrieben: «Der Lernende muss an erster Stelle die Menschlichkeit (*Ren*) erkennen. Der Menschliche ist ungeschieden zusammen mit den anderen Wesen eine Wirklichkeit (Substanz). Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Glaubwürdigkeit [d.h. die anderen vier Tugenden] sind alle Menschlichkeit».[25] Für den konfuzianischen Lernenden besteht die hauptsächliche Aufgabe darin, die „Humanität“ oder „Menschlichkeit“ (*Ren*) als das harmonische Einssein des Selbst und der Dinge zu begreifen. Was bedeutet aber „Humanität“ oder „Menschlichkeit“ (*Ren*)? Er betont:

---

[24] I. Kern, *Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus*, «Monumenta Serica» XXXVI (1984/5), 65-126, hier 99f., Anm. 92.

[25] Cheng Hao, *Erkenntnis der Humanität* ..., 16. Deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, *Das Wichtigste im Leben* ..., 66f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> In medizinischen Büchern wird die Lähmung von Händen und Füßen auch mit dem Fehlen von Menschlichkeit (*Bu Ren*) umschrieben. Das ist eine ausgezeichnete Darstellung. Menschlichkeit bedeutet nämlich, daß Himmel und Erde sowie die unzähligen Dinge einen zusammenhängenden Körper bilden (*Ren zhe yu tian di wan wu wei yi ti*) und auch ich selbst davon nicht ausgenommen bin. Erkenne ich, daß Menschlichkeit auch für meine Person gilt, wo sollte sie dann nicht hingelangen? Hätte ich sie nicht in mir selbst, würde sie mich auch nichts angehen. Wenn meinen Händen und Füßen Menschlichkeit fehlte, sie also gelähmt wären, würden sie nicht mehr vollständig von *qi* durchdrungen werden und wären mir selbst nicht mehr zugehörig. Die Aufgabe des Weisen ist es darum, großzügig Gaben zur Unterstützung aller Menschen in der Welt zu gewähren.[26]

Also bedeutet die „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) nichts anderes als Empfindung oder Wahrnehmung des Schmerzes und Reizes. Wenn man keinen Schmerz und keinen Reiz mehr empfindet, wird er das „Fehlen von Menschlichkeit (*Bu Ren*)" genannt. „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) als „Einssein mit allen Dinge" ist für die Konfuzianer das genaue Gegenteil jener abgeklärten, distanzierten Haltung, die gewöhnlich von dem Daoismus oder Buddhismus betont wird.

Für Cheng Hao liegt das höchste Ziel des konfuzianischen Lernenden folglich darin, „die Einheit mit allen Wesen" zu erfahren und „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) zu verwirklichen. Er knüpft dabei an die „Westliche Inschrift" (*Xi ming*) von Zhang Zai (Chang Tsai, 1020-1077) an.[27]

Zhang Zai erklärte in der „Westliche Inschrift" (*Xi ming*):

> Das Hexagramm *qian* (Himmel) wird Vater genannt; das Hexagramm *Kun* (Erde) wird Mutter genannt. Wir Menschen und andere Dinge, so klein wir auch sind, weilen in ihrer Mitte. Was

[26] Cheng Hao, *Gesammelte Werke von der beiden Meister Cheng* (*Er Cheng Ji*) ..., 15. Dieser Text wird in der Textsammlung *Jinsilu* (Aufzeichnungen des Nachdenkens über Naheliegendes) eingeschlossen. Vgl. *Jinsilu (Aufzeichnungen des Nachdenkens über Naheliegendes). Texte der Neokonfuzianer des 11. Jahrhunderts*, zusammengestellt von Zhu Xi und Lü Zuqian, Aus dem chinesischen übersetzt und herausgegeben von W. Ommerborn, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008, I, 20, 18.

[27] Was die Lehre von Zhang Zai (Chang Tsai) angeht, vgl. Tra E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge 1984.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> darum Himmel und Erde ausfüllt, sind unsere Körper, und was Himmel und Erde leitet, sind unsere Wesensnaturen. Alle Menschen sind darum unsere Brüder, und alle Dinge sind mit uns verbunden.[28]

Was heißt „Wesensnatur"? Zhang Zai hat dabei genau formuliert:

> Die Wesensnatur ist die eine Quelle der unzähligen Dinge, die darum nicht nur ich alleine empfangen habe. Aber einzig der große Mensch kann dieses Prinzip ausschöpfen. Was er errichtet, soll darum für alle errichtet werden; was er weiß, sollen darum alle wissen. Sein liebender Geist verkörpert die allgemeine Liebe (*Jian ai*), und was er vollendet, vollendet er nicht nur für sich alleine.[29]

Wie kann man nach Zhang Zai „die Einheit mit allen Wesen" erfahren und „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) verwirklichen? Er betont:

> Ist der Geist groß, kann er alle Dinge in der Welt erfassen. Erfaßt er nicht alle Dinge, gibt es immer noch etwas, was außerhalb von ihm ist.[30] Der Geist des gewöhnlichen Menschen verharrt in der Enge des Sehens und Hörens. Der Weise hingegen schöpft die Wesensnatur aus und fesselt seinen Geist nicht mit Sehen und Hören, denn er hat erkannt, daß kein Ding in der Welt von ihm verschieden ist.[31]

---

[28] Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng (Rechtes Auflichten)*, in *Gesammelte Werke von Zhang Zai* (*Zhang Zai Ji*), Peking[2] 1985, 62. Deutsche Übersetzung: Chang Tsai, *Rechtes Auflichten/ Cheng-meng*, Übersetzt aus dem Chinesischen, mit Einleitung und Kommentar versehen und herausgegeben von M. Friedrich, M. Lackner und F. Reimann, Hamburg 1996, XVII, 1, S. 132. Und dieser Text wird auch in der *Jinsilu* eingeschlossen. Zitiert nach *Jinsilu* ..., II, 89, 55.

[29] Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng* ..., 21/ VI, 7, 33. Zitiert nach *Jinsilu* ..., I, 48, 27.

[30] Später hat Hu Hong (1102-1161) weiter formuliert: «Sind die zehntausend Dinge alle bereit für den Menschen, aber auch nur ein Ding ist noch nicht eingegliedert, dann herrscht nicht Menschlichkeit. Ist das zehntausendfältige Volk einig im Dienst an seinem Fürsten, aber da ist ein Mensch, der sich unserer Menschlichkeit nicht zukehrt, dann bin ich kein echter König». Vgl. Hu Hong, *Zhiyan (Worte Kennen)*, in *Gesammelte Werke von Hu Hong* (*Hu Hong Ji*), Peking[2] 2009, 4. Deutsche Übersetzung: Hu Hong, *Zhiyan (Worte Kennen)*, Aus dem chinesischen übersetzt und herausgegeben von H. van Ess, Frankfurt a.M. und Leipzig 2009, I, 23, 19.

[31] Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng* ..., 24/ VII, 1, 40. Zitiert nach *Jinsilu* ..., II, 83, 54.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Zhang Zai hat das „Wissen der Tugendnatur“ (*De Xing zhi Zhi*) vom „Wissen durch Sehen und Hören“ (*Jian Wen zhi Zhi*) unterschieden. «Das Erkennen von Sehen und Hören ist genau etwas, wo Dinge in Verkehr treten, so dass man erkennt, nicht aber das, was das Tugendwesen erkennt; was das Tugendwesen erkennt, keimt nicht in Sehen und Hören».[32] In diesem Sinne kann man sagen, dass „die Erfahrung der Einheit mit allen Wesen“ nach Zhang Zai mit dem „Wissen der Tugendnatur“ unzertrennlich verbunden ist.

Zhang Zai hat auch implizit das „Wissen der Tugendnatur“ mit dem „Gewissen“ oder „ursprünglichen Wissen“ (*Liang Zhi*) identifiziert: „Was die wahre Helligkeit weiß, ist das ursprüngliche Wissen der Himmelstugend (*Tian de liang zhi*) und nicht bloß das kleine Wissen des Sehens und Hörens“.[33]

III

Dieser Gedanke „der Erfahrung der Einheit mit allen Wesen“ wurde von den späteren Konfuzianern immer wieder interpretiert, erweitert, entwickelt und variiert, besonders auch durch Wang Yangming (1472-1528) und seine verschiedenen „Schulen“. Unter dem Einfluss von Cheng Hao und Zhang Zai verbindet Wang Yangming die „Humanität“ oder „Menschlichkeit“ (*Ren*) als „Einssein mit allen Dingen“ deutlich mit seiner Lehre vom „ursprünglichen Wissen“ (*Liang Zhi*). Wie Kenji Shimada gesagt hat, erlangte dieser Gedanke „der Erfahrung der Einheit mit allen Wesen“ bei Wang Yangming zum zweiten Mal in der chinesischen Geistesgeschichte Bedeutung.[34]

In seiner Interpretation des klassischen Textes *Lernen der Großen* (*Da xue*), der über Jahrhunderte als wichtigster konfuzianischer Text galt, hat Wang Yangming ausführlich diesen Gedanken „der Erfahrung der Einheit mit allen Wesen“ erläutert. *Lernen der Großen* (*Da xue*) beginnt mit den drei Sätzen: «Das Lernen der Großen besteht im *Erhellen der hellen Tugend*. Es besteht im *Lieben des Volkes*.[35] Es besteht im

[32] Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng* ..., 24/ VII, 1, 40.

[33] Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng* ..., 20/ VI, 1, 32. Zitiert nach I. Kerns Übersetzung, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 251, Anm. 6.

[34] Vgl. Kenji Shimada, *Die neo-konfuzianische Philosophie* ..., 142.

[35] „*Lieben* des Volkes“ (*qin min*) ist Wang Yangmings auf den „alten Text“ des *Ler-*

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Anhalten beim höchsten Guten».[36] Das sogenannte „Lernen der Großen" (*Da xue*) ist für Wang Yangming die Lehre für den hervorragenden oder großen Menschen als ethisch große Persönlichkeit und als „heiliger Mensch" (*Da ren*) und handelt vom Erhellen der hellen Tugend oder von der Verwirklichung der moralischen Kraft (*ming de*). Und der große Mensch als heiliger Mensch ist nach Wang Yangming jemand, der zusammen mit Himmel und Erde und allen Wesen eine Wirklichkeit oder Einheit ist, und der «die Welt wie eine Familie, das Land der Mitte wie einen Menschen» betrachtet.[37] In diesem Zusammenhang kann man sagen, dass „die Erfahrung der Einheit mit allen Wesen" eine Wesensbestimmung des großen oder heiligen Menschen sei. Wang Yangming macht dies mit den Worten deutlich: «Wenn der große Mensch fähig ist, mit Himmel und Erde und allen Wesen eine Wirklichkeit zu sein, so ist dies nicht deshalb so, weil er es so denkt und will, sondern weil die Menschlichkeit (Güte) seines Herzens (Geistes) an sich selbst (in ihrem eigentlichen Wesen) so ist».[38]

Wang Yangming versucht zu zeigen, dass nicht nur der große oder heilige Mensch, sondern auch der gewöhnliche, „kleine Mensch" das Herz der Menschlichkeit oder Humanität als „Einssein mit allen Wesen" besitzt. Wenn es beim kleinen Menschen noch nicht von egoisti-

---

nens der Großen (Da xue) gestützte Lesart. Zhu Xi (1130-1200) hatte „*Erneuern* des Volkes" (*xin min*) amendiert. Vgl. Wang Yangming, *Chuanxi lu*, in *Gesammelte Schriften von Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji*), neu herausgegebene Auflage, Hangzhou 2010, Band I, 1, Nr.1. Englische Übersetzung: Wang Yangming, *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings by Wang Yangming*, trans. with notes by Wing-Tsit Chan, New York 1963.

[36] Vgl. Deutsche Übersetzung: *Das große Lernen (Da xue)*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Ralf Moritz, Stuttgart: Reclam 2003, 7. Wir haben auch den ursprünglichen chinesischen Text (in *Liji Zhengyi*, mit Kommentaren v. Xuan Zheng & Yingda Kong, Peking 1999) und die englische Übersetzung „*The great learning*" von Wing-tsit Chan (in *A Source Book in Chinese Philosophy* ..., 84-94) verglichen. Hier zitiert nach I. Kerns Übersetzung, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 335.

[37] Vgl. Wang Yangming, *Fragen zum „Lernen der Großen"* (*Daxue Wen*), in *Gesammelte Schriften von Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji*), neu herausgegebene Auflage, Hangzhou 2010, Band III, 1015; Englische Übersetzung: „*Inquiry on the great learning*" von Wing-Tsit Chan (in *A Source Book in Chinese Philosophy* ..., 659-667).

[38] Wang Yangming, *Fragen zum „Lernen der Großen"* (*Daxue Wen*) ..., 1015. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 208.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

schem Wollen oder Selbstliebe verdeckt wird, vermag sich dieses eigentliche Wesen des Herzens auch bei ihm zu manifestieren. Deswegen können alle Menschlichen (*Ren zhe*) alle Dinge als ihre eigene Wirklichkeit erfahren. Wenn man mit den Dingen nicht eine Wirklichkeit oder Einheit zu sein vermag, so nur deshalb, weil man seinen Egoismus noch nicht vergessen hat. Wang Yangming betont:

> Deshalb [nämlich weil sein Herz (Geist) an sich mit allen Wesen eins ist] hat der „kleine Mensch" notwendig ein „erschrockenes und mitleidiges Herz" (*chu ti ce yin*), wenn er ein Kind in einen Brunnenschacht fallen sieht. Das ist seine Menschlichkeit (Güte), die mit Kindern eine Wirklichkeit ist (*wei yi ti*). Doch Kinder gehören noch zur selben Art [wie er selbst]. Aber auch wenn er das Wehklagen und angstvolle Zittern von Tieren wahrnimmt, hat er dabei notwendig ein „Herz, das [solches] nicht erträgt (*bu ren zhi xin*)". Das ist seine Menschlichkeit (Güte), die mit Tieren eine Wirklichkeit ist. Doch Tiere haben noch Empfindungen (*you zhi jue*). Aber auch wenn er das Abhauen und zerstören von Pflanzen sieht, hat er dabei notwendig ein bekümmertes und sich erbarmendes Herz (*min xun zhi xin*). Das ist seine Menschlichkeit, die mit den Pflanzen eine Wirklichkeit ist. Doch die Pflanzen haben noch Leben (*you sheng yi*). Aber auch wenn er das Zerstören von Ziegeln und Steinen sieht, hat er dabei notwendig ein Herz, das bedauert und schützen möchte (*gu xi zhi xin*). Das ist seine Menschlichkeit (Güte), die mit Ziegeln und Steinen eine Wirklichkeit ist. Auch das Herz eines „kleinen Menschen" besitzt notwendig diese Menschlichkeit (Güte), die [mit den anderen Wesen] eine Wirklichkeit ist (*yi ti zhi ren*). Denn dieses Herz hat seine Wurzel in der vom Himmel bestimmten Natur (Wesen) (*gen yu tian ming zhi xing*) und ist etwas, was von sich aus ohne Verdunkelung geisteskräftig leuchtet (*zi ran ling zhao bu mei*). Deshalb wird von „heller Tugend" (*ming de*) gesprochen. Das Herz des „kleinen Menschen" trennt sich zwar [von den anderen Wesen] ab und ist eng, aber seine Menschlichkeit, die [mit ihnen] eine Wirklichkeit ist (*yi ti zhi ren*), vermag manchmal noch unverdunkelt zu sein. Das ist zu den Zeiten der Fall, während deren es noch nicht von Wünschen bewegt und noch nicht vom Egoismus verdeckt wird.[39]

[39] Wang Yangming, *Fragen zum „Lernen der Großen"* (*Daxue Wen*) ..., 1015. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 208f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Also besteht die Aufgabe des ethischen Lernenden darin, dass er nur diese „Verdeckung durch die egoistischen Wünsche vertreiben" müsse, um so „*sein eigentliches Sosein* der Einheit mit Himmel und Erde und allen Wesen *wiederzugewinnen*" (*fu qi tian di wan wu yi ti zhi ben ran*). Nach Wang Yangming bedeutet das „Erhellen der hellen Tugend" das Errichten der Substanz der Einheit von Himmel und Erde und allen Wesen, und das „Lieben des Volkes" bedeutet das Erreichen der Funktionen der Einheit von Himmel und Erde und allen Wesen, und das „höchste Gute" (*zhi shan*) ist der höchste Punkt der „hellen Tugend" und des „Liebens des Volkes". «Unsere vom Himmel bestimmte Natur (*xing*) ist in reiner Weise und im höchsten Sinne gut. In ihrem unverdunkelten geisteskräftigen Leuchten ist sie die Manifestation des höchsten Guten und somit das eigentliche Wesen der hellen Tugend und identisch mit dem, was „*ursprüngliches Wissen*" (*liang zhi*) genannt wird».[40] In diesem Sinne bedeutet das „Erhellen der hellen Tugend" also die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" (*zhi liang zhi*). Wang Yangming formuliert:

> Dieses „ursprüngliche Wissen" des menschlichen Herzens ist bei Heiligen und Einfältigen nicht verschieden, es ist auf der Welt zu allen Zeiten dasselbe (*tong*). Wenn sich die Edlen der Welt nur der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" widmen würden, dann vermöchten sie von selbst im Sinne der Allgemeinheit zu urteilen und im Sinne der Gemeinschaft zu lieben und zu verabscheuen, den anderen wie sich selbst und das Reich wie die eigene Familie zu sehen und so mit Himmel und Erde und allen Wesen eine Wirklichkeit zu sein.[41]

Das Ziel der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" (*zhi liang zhi*) besteht darin, das wahre Herz auszuschöpfen, d.i. voll zur Wirkung zu bringen, indem die heiligen oder großen Menschen mit Himmel und Erde und allen Wesen eine Wirklichkeit oder Einheit bilden. Denn «dass das eigene Herz ausgeschöpft ist, bedeutet, dass auch Familie und Land geordnet sind und unter dem Himmel Friede herrscht.

---

[40] Wang Yangming, *Fragen zum „Lernen der Großen"* (*Daxue Wen*) ..., 1015f. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 336.

[41] Wang Yangming, *Chuanxi lu* ..., 86, Nr. 179. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 210f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Deshalb besteht das Lernen der heiligen Menschen in nichts anderem als im Ausschöpfen des Herzens».[42]

Für Wang Yangming sind die „Ordnungsprinzipien" schon in der „hellen Tugend" oder im „ursprünglichen Wissen" (*liang zhi*) des Herzens enthalten, d.h. das Herz (der Geist) (*xin*) ist Ordnungsprinzip (*li*). In diesem Zusammenhang bedeutet die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" (*zhi liang zhi*), diese im „ursprünglichen Wissen" des Herzens enthaltenen, aber schon verlorenen (*shi*) oder fallengelassenen (*fang*) „Ordnungsprinzipien" (*li*) wiederzuerlangen, zurückzugewinnen oder zu diesen „Ordnungsprinzipien" zurückzukehren: «Der heilige Mensch tut nichts anderes, als zur eigentlichen (wahren) Gestalt seines „ursprünglichen Wissens" zurückzukehren».[43]

Zweifellos ist Wang Yangmings Lehre von dem „ursprünglichen Wissen" und der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" durch die Zeitumstände bedingt. Zu seiner Zeit, als nur noch Nutzen und Gewinn verfolgt wurden, die menschlichen Herzen zerstört waren und man nicht mehr um die „Einheit" mit allen Wesen wusste, hat Wang Yangming das „ursprüngliche Wissen" und die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" hervorgehoben, um die Welt zu wecken.[44] Hier kann man sich leicht an Schelers Lehre des *ordo amoris*, bzw. der „Unordnung des rechten *ordo amoris*" und der „Wiederherstellung des rechten *ordo amoris*" erinnert fühlen.[45]

IV

Wenden wir uns also wiederum Scheler zu und schauen wir, wie die ergänzende Diskussion der konfuzianischen Einsfühlung hier bedeutsam sein kann. Zuerst müssen wir beachten, was für Scheler das Kern-

[42] Wang Yangming, *Gesammelte Schriften von Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji*) ..., Band I, 273f. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 63.

[43] Wang Yangming, *Chuanxi lu* ..., 328, Nr. 269. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 196.

[44] Vgl. auch dazu A. S.Cua, *Between Commitment and Realization: Wang Yang-Ming's Vision of the Universe as a Moral Community*, «Philosophy East and West» 43, No. 4 (1993), 611-647.

[45] Vgl. dazu Wei Zhang, *Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers*, «Studia Phaenomenologica» XI (2011), 265-284.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

motiv dafür war, in der zweiten Auflage seiner Untersuchung *Wesen und Formen der Sympathie* von 1923 die Ausführungen zur Einsfühlung einzufügen.

Bekanntlich ließ der erste Weltkrieg zwischen 1914-1918 Europa in Ruinen zurück. Ganze Europa lag in Schutt und Asche. Der Krieg bringt die Menschheit dazu einzusehen, dass ihre eigene Verrücktheit sie selber zerstören kann. Besonders gravierend ist der Umsturz der rechten Ordnung im Geist der Europäer. Scheler vergleicht Europa mit einem Reiter, der vom Sattel gefallen ist, mit den Füßen jedoch noch im Steigbügel am Pferd festhängt. Damit will er sagen, dass der Europäer ohne noch von sich aus die Entwicklung voranzutreiben durch die eigenständige Logik der Wirtschaft, des Kommerz, der Maschinenindustrie und der Technik sowie des industriellen Krieges nach vorne gezogen wird. Das bedeutet, dass die zentrale und Orientierung gebende geistige Kraft der Europäer schwer erkrankt ist. Die Weltordnung ist nicht mehr in Harmonie. Nichts kann garantiert werden. Und dies ist der „Umsturz der Werte".

Auf der anderen Seite hat der Krieg laut Scheler trotz seiner zerstörerischen Seite eine positive Funktion. Er lässt die Menschen die Krise klarer wahrnehmen, und bringt sie dazu, den Gedanken der „Solidarität" zu erfassen. Das Prinzip der Solidarität ist aber gerade die Idee der christlichen „Liebe", das „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, und deinen Nächsten wie dich selbst" und die davon abgeleitete Idee der christlichen Gemeinschaft.

Der erste Lehrsatz der Idee der christlichen Gemeinschaft lautet: Das Wesen der ewigen Idee eines vernunftbegabten Menschen besteht darin, dass das ganze Sein und Tun dieses vernunftbegabten Menschen bzw. die Wirklichkeit eines Individuums mit Selbstbewusstsein und Selbstverantwortung zugleich auch die Wirklichkeit eines selbstbewussten und selbstverantwortlichen Mitglieds einer Gemeinschaft ist.

Zweitens besteht in jeder individuellen Seele ein transzendenter Anspruch, der notwendigerweise auf eine unbegrenzte und geistige Möglichkeitsgemeinschaft ausgerichtet ist. Diese unbegrenzte Möglichkeitsgemeinschaft muss die Selbstheiligung und die Liebe zum Nächsten in die Liebe Gottes verlegen. Nur im Licht Gottes kann eine solche Möglichkeitsgemeinschaft geformt werden.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Drittens ist jedes Individuum nicht nur für das individuelle Gewissen zuständig, sondern als „Mitglied" der Gemeinschaft für sich selbst verantwortlich. Zugleich verantwortet er vor Gott auch das Schicksal und Tun der ganzen Gemeinschaft.[46] Gott zu lieben und mit Gott auch die Nächsten bis hin zur ganzen Schöpfung zu lieben, ist also das ideale Streben Schelers. Man kann sagen, dass alle Versuche Schelers in dieser Periode seines Denkens darin bestehen, den Menschen wieder in den Schoß Gottes zurückkehren zu lassen, den rechten und wahren *ordo amoris* neu zu konstruieren und die Gemeinschaft der Liebe aufzubauen.

Scheler führt in diesem Zusammenhang viele detaillierte Analysen durch, z.B. die Analyse der Demut, der Ehrfurcht, der Reue, des Leides und der Scham. Ziel ist es, die gestörte Ordnung des Herzens wiederherzustellen, damit die Wiederkehr Gottes im Herzen des Menschen möglich wird. Er plädiert z.B. dafür, dass wir „Ärzte der Epoche" brauchen, deren Hauptaufgabe darin besteht, alle Idole zu entfernen, die sich der absoluten Sphäre des Menschen bemächtigt haben. Das Ziel dieser Ärzte bestünde darin, die Menschen von der Täuschung der Idole zu befreien, den Zeitgeist zu bereinigen, und das „Heil der Person" zu erwirken.[47]

Die sich daraus ergebende moralische Praxis hängt nun aber von der Existenz der Einsfühlung ab. Scheler ist der Meinung, dass die allseitige Fühlungskraft des Menschen kultiviert werden muss, damit die Unordnung der Liebe in Ordnung umgewandelt werden und der Umsturz der Werte verändert werden kann. Denn aufgrund der strengen Fundierungsordnung zwischen den verschiedenen Gefühlen kann die höhere Fühlungskraft nicht voll entwickelt werden, wenn die niedrigere Fühlungskraft nicht ausreichend entwickelt wird.

Scheler beschreibt diese Fundierungsbeziehung zwischen den Gefühlsarten mithilfe der phänomenologischen Methode:

(1) Einsfühlung fundiert die Nachfühlung. Nachfühlung ist ein Verhalten, vermittels dessen das innere Leben eines Anderen erfasst werden kann. Sie ist dem Wesen nach ein antwortendes Gefühl, ein Gefühl

[46] Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, *GW* V, 371-377.

[47] Vgl. M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *GW* 1X, 219-22; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, 481-484.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

im Nachhinein. In anderen Worten, wenn ich das Gefühl eines Anderen nachfühlen möchte, muss ich vorher die „Qualität" des Gefühlszustandes des Anderen erfahren. Diese Erfahrung der „Qualität" des Gefühlszustandes eines fremden Subjektes hängt wiederum von der Identifikation mit dessen Gefühl (Einsfühlung) ab. Dies kann also erklären, warum wir nicht selber die Erfahrung des Ertrinkens machen müssen, um das Gefühl eines Ertrinkenden nachzufühlen oder Mitgefühl mit ihm zu haben.

(2) Nachfühlung fundiert das Mitgefühl. Um Mitgefühl mit jemandem zu haben, müssen wir vorher seinen Gefühlszustand erfahren haben (ob er z.B. traurig oder fröhlich ist), weil die Trauer eines fremden Ichs nicht in dem Mitgefühl selber mitgegeben wird. Das heißt, diese Trauer muss vorher schon erfasst sein, und das Mitgefühl intendiert sie. Daher geschieht die Nachfühlung, die die Qualität eines fremden Ichs darstellt, vor dem Mitgefühl. Beim Nachfühlen gewinnen wir die „Qualität" des Gefühlszustandes eines fremden Ichs, aber sein Gefühl ist keineswegs in mein Ich herübergewandert. Daher könnte auch jemand nach Scheler sagen: «Ich kann Ihnen das sehr gut nachfühlen, aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!».[48]

(3) Das Mitgefühl ist die Fundierung der Menschenliebe. Durch das Mitgefühl werden wir uns dessen bewusst, dass die Existenz eines „fremden Geistes" sich nicht von der Existenz unseres Geistes unterscheidet. Die Erkenntnis der Gleichheit zwischen dem Ich und dem Anderen ist die Voraussetzung für das Auftreten der spontanen Menschenliebe. Für die echte Menschenliebe gibt es keinen Unterschied zwischen Landsleuten und Ausländern, zwischen den Großherzigen und Gemeinen, Zivilisierten und Barbaren, Guten und Schlechten, sie umfasst „die gesamte Menschheit", denn trotz aller Unterschiede sind doch alle Menschen eben Menschen. Es findet hier daher eine Orientierung am Menschen selber als Menschen statt. Nach einem Vergleich des Menschen mit Tieren und Göttern wird festgestellt, dass der Mensch einen eigentümlichen Wert besitzt.

(4) Menschenliebe fundiert die akosmische Person- und Gottesliebe. Die Verwirklichung der akosmischen Person- und Gottesliebe hängt von der gegenseitigen Liebe unter den Menschen ab. Die Personliebe liebt jeden möglichen Menschen als eine Person. Aber wenn die Person

[48] M. Scheler, *Wesen und Formen* ..., 20.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

des Geliebten sich „einschließt“, wird die Personliebe nicht anschaulich gegeben. Die Selbsteröffnung der Person bedarf aber wiederum der Menschenliebe als Voraussetzung, denn es muss zwischen den Liebenden eine reine Gegenliebe herrschen, die aus einem spontanen Wohlwollen entspringt.[49]

Diese Fundierungsbeziehung bildet die Grundlage für Schelers Versuch, eine praktische Ethik zu konstruieren.

Für ihn „gewinnen“ jedoch „das Leben und der Mensch“ in dieser „Entwicklung“ nicht nur einige grundsätzliche Fähigkeiten, sondern „verlieren“ auch einige andere. Jeder Schritt der Entwicklung der Erkenntniskraft ist zugleich auch ein Schritt ihrer „Rückbildung“.[50] Die Entwicklung vom Urmenschen zum zivilisierten Menschen lässt die letzteren unter anderem die ursprüngliche Einsfühlung vergessen, so wird z.B. die Einsfühlung der Urmenschen mit ihren Vorfahren zum Ahnenkult entwickelt, welcher nur eine nachfühlende Erinnerung an das Leben der Vorfahren ist. Die Einsfühlung der religiösen Mysterien der alten Zeit wird zum ästhetischen Nachfühlen im Theater entwickelt. Weiter wird die ursprüngliche Einsfühlung des Mutterinstinkts durch das Nachfühlen ersetzt, wenn das Kind aufwächst. Und dieses Nachfühlen ist wahrscheinlich die einzige Art der Familienliebe, die ein Vater zu seinem Kind fühlt. Gerade deshalb fehlt dem Menschen die Einsfühlung mit der Natur und einem fremden Ich. Der Mensch entdeckt langsam, dass er sich selber auf eine der Menschennatur unangemessene Weise von seiner herrlichen und ewigen Mutter, der Natur, entfremdet. Er fängt an, die Natur zu zerstören. Die instrumentelle Rationalität, wie sie sich im Utilitarismus oder Pragmatismus äußert, fängt an, eine dominierende Stellung einzunehmen. Dabei wird der Lebenswert gegenüber dem Wert der Kultur und des Geistes vernachlässigt. «Der höhere Rang der Lebenswerte gegenüber dem Maximum an Leistungs- und Nutzenswerten (Herstellung eines maximalen Sach- und Zivilisationsgütervorrats) [wird] nicht mehr anerkannt».[51]

Um diesen Zustand zu ändern, um einen rechten und wahren *ordo amoris* zu rekonstruieren, muss man die allseitige Fühlungskraft des

[49] Vgl. *ebd*., 105-136.

[50] Vgl. *ebd*., 42.

[51] *Ebd*., 114.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Menschen kultivieren. Vor allem muss man die Fähigkeit zur Einsfühlung wieder kultivieren. Scheler sagt:

> Also stehen im gesamten Formenreiche der Sympathien und der Liebesarten die kosmisch-vitale Einsfühlung und die akosmische Personliebe – gegründet in Gottesliebe – sozusagen an den entgegengesetzten Polen. Zwischen ihnen liegen alle anderen Formen gleichsam als Stufen. Wer auf dieser Stufenleiter emporsteigen möchte, der fällt, wenn er den zweiten Schritt vor dem ersten machen will.[52]

Wir können uns hier auch an das Lob des Heiligen Franziskus erinnern.

In diesem Sinne führt die religiöse Bildung den Menschen nicht sogleich auf den Weg zu Gott. Vielmehr zielt sie als Erstes darauf, alle individuellen und geschichtlichen Idole, die sich inzwischen angesammelt haben, allen Ersatz und alle Verwirrung in der absoluten Sphäre umzustürzen und dann die Einsfühlung, die dadurch verdeckt war, wieder zu erwecken. Nach der Enttäuschung des Menschen bezüglich seiner Idole wird er über das Mitgefühl und die Menschenliebe wieder zur Personliebe geführt, dadurch nähert sich der Mensch notwendigerweise Gott. Wenn die Idole erschlagen sind und der freie Platz der Seele nicht durch neue Idole besetzt wird, kehrt der Mensch notwendigerweise zu Gott zurück. Daher ist die Erweckung der Einsfühlung die Voraussetzung einer Rückkehr zu Gott.

Wie soll man nun aber die Einsfühlung erwecken? Scheler macht selber in der Tat einen Vorschlag: «Daß – wenn die Dinge so liegen – auch die Einsfühlung des Menschen mit dem allebendigen Kosmos überhaupt an die geschlechtliche Liebeseinsfühlung so geknüpft ist, daß diese gleichsam das Tor zu jener bildet».[53] Seiner Ansicht nach ist das, was der die Liebe zum Ausdruck bringende Geschlechtsakt offenbar macht, zwar keine Erkenntnis, aber doch eine mögliche Erkenntnis oder die Quelle einer metaphysischen Erkenntnis. Das geschlechtliche Erleben bietet in der Tat einen natürlichen Schlüssel zum Rätsel der Einsfühlung mit dem Kosmos.[54]

---

[52] *Ebd*., 137.

[53] *Ebd*., 135.

[54] Vgl. *ebd*., 117f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

V

Die Diskussion der konfuzianischen Einsfühlung mit dem Kosmos bzw. „der Erfahrung der Einheit mit allen Wesen (*Wan wu yi ti*)“ im vorherigen Abschnitt zeigt, dass die neukonfuzianische Lehre der Einsfühlung mit dem Kosmos und allen Wesen für die vergleichende Religionswissenschaft der Einsfühlung sehr interessant und bedeutsam ist. Dieser Eindruck bestätigt sich auch in Anbetracht der Frage, wie man die Einsfühlung erwecken soll.

Im späten Konfuzianismus können wir feststellen, dass eine neu Methode, eine neue Techne, die das Ziel verfolgt, die Einsfühlung mit dem Kosmos zu erwecken bzw. sich durch das „Sitzen in der Ruhe“ oder die Meditation, die „meditative Versenkung“ mit dem Kosmos (Himmel, Erde und allen Wesen) eins zu fühlen, bereits von einigen Konfuzianern als die gesuchte Methode des Personwerdens (bzw. ein heiliger Mensch oder großer Mensch zu werden) angesehen wird.[55]

Nachdem er sich während dreier Monate dem „Sitzen in der Ruhe“ gewidmet hatte, meinte Luo Hongxian (1504-1564) als „wahrer Nachfolger“ von Wang Yangming, dass die Erfahrung des „Sitzens in der Ruhe“ oder der „meditativen Versenkung“ die Erfahrung der „Humanität“ oder „Menschlichkeit“ sei, d.h. der Einheit seines Herzens mit allen Wesen. Dieses Einheitsgefühl mit allen Wesen beschreibt er als eine besondere mystische Erfahrung, die aber im gewöhnlichen Bewusstsein kaum zu finden sei. Für ihn ist die „Einheit mit allen Wesen“ keine bloß objektive, gegenständliche Entität, sondern eine subjektive Perspektive. Das heißt, dass das ethische Lernen nicht irgendwo bei dieser Einheit mit allen Wesen ansetzen kann, sondern „perspektivisch“ von der eigenen Person (genau gesagt, von dem eigenen Leib) her ausgehen muss.[56] Hier bedeutet „perspektivisch“ also auch „leibhaftig“ im phänomenologischen Verständnis dieses Wortes. In diesem Sinne formuliert Luo Hongxian,

> Wenn ich die Welt durchdringe, so dass sie mit mir ein einziges „Ding“(eine einzige Wirklichkeit) ist, dann ist alles [dieses] „Ding“, doch meine eigene „Person“ ist davon die „Wurzel

[55] Vgl. dazu I. Kern, *Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology*, «Tijdschrift voor filosofie», 70 (2008), 705-732.

[56] Vgl. dazu I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 732f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> (Grundlage)“. Wenn meine eigene Person da ist, dann sind die „Welt“, das „Land“, die „Familie“ zusammen mit ihr da; alles ist dann [meine] praktische Angelegenheit, doch das „Kultivieren der eigenen Person“ ist davon der „Anfang“. Wenn meine eigene Person kultiviert wird, geschehen das „Ordnen [der Familie]“, das „Regieren [des Landes]“ und das „Befrieden [der Welt]“ zusammen mit ihm [mit dem Kultivieren der eigenen Person]; wenn man weiß, was dabei das „Frühere“ und was das „Spätere“ ist, dann wird das, bei dem man [als dem „höchsten Guten“] „anhält“, nicht zweifelhaft. Wenn man eines erlangt, dann sind alle praktischen Angelegenheiten vollendet.[57]

Was heißt aber „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“ für Luo Hongxian? Worin besteht die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“? Sie besteht nach ihm gerade darin, dass «ich im erleidenden und tätigen Umgang mit der Welt mit ihr sie durchdringend eine einzige Wirklichkeit oder Einheit ohne Distanzen bilde»[58]. Das sog. „Anhalten beim höchsten Guten“ bedeutet für ihn also eine zu gewissen Zeiten ausgeübte meditative Versenkung durch „Sitzen in der Ruhe“, in der man „nichts sieht“, das heißt, in der alle Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken und Wünsche zur Ruhe gekommen sind. Dadurch kann man zur Substanz des Herzens (seinem eigentlichen Sosein im Sinne von Wang Yangming) als dem höchsten Gute zurückkehren.

In diesem von uns soeben diskutierten Text „*Brief an Jiang Daolin*“ hat Luo Hongxian uns Iso Kerns Meinung nach die ausführlichste Beschreibung und Reflexion über die Erfahrung der Einheit des eigenen Herzens mit allen Wesen in der konfuzianischen Literatur der Song- und Ming-Zeit gegeben:

> Deshalb heißt es: „Der Menschliche ist ungeschieden mit den Wesen eine gemeinsame Wirklichkeit“. Eine „gemeinsame Wirklichkeit“ bedeutet, dass das, was in mir ist, auch dasselbe in den Wesen ist. Die „Vereinigung von mir mit den Wesen zu einer gemeinsamen Wirklichkeit“ ist das, was ich oben das Durchdringenkönnen in der Leere und Stille und die Einheit der

[57] Luo Hongxian, *Brief an Jiang Daolin*, in *Gesammelte Werke von Luo Hongxian* (*Luo Hongxian Ji*), Nanjing 2007, Band I, 300. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 732.

[58] *Ebd*., 300. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 732.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

> Richtungen des Raumes, der Vergangenheit und der Gegenwart, von Innen und Außen, von Tätigkeit und Ruhe nannte. Deshalb heißt es: „Blicken, ohne zu sehen; hinhören, ohne zu hören, aber mit den Wesen fühlen und sie nicht vernachlässigen". Man fühlt mit den Wesen, ohne sie zu vernachlässigen, weil man mit ihnen zusammen eine einzige Wirklichkeit ist. Deshalb heißt es: „Der Wahrhaftige vollendet nicht nur sich selbst", denn „wenn er seine eigene Natur (sein eigenes Wesen) ausschöpft, schöpft er auch die Natur der anderen Menschen aus und er schöpft auch die Natur der anderen Wesen aus." Die Angelegenheiten innerhalb des Universums sind Angelegenheiten innerhalb meines eigenen Lebensbereiches. Bei den heiligen Menschen in allen Gegenden der vier Himmelsrichtungen und in allen Zeiten der zehntausend Generationen ist dieses Herz gleich und ist dieses Ordnungsprinzip gleich. Wenn dieses Herz und dieses Ordnungsprinzip verneint werden, handelt es sich um eine häretische Lehre.[59]

Diese konfuzianische Techne der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens", die darin besteht, sich durch das „Sitzen in der Ruhe" oder die „meditative Versenkung" mit dem Kosmos einszufühlen, ist aussagbar, lehrbar und praktizierbar. Die Einsfühlung der Konfuzianer, die mittels dieser Methode erreicht wird, hängt eng mit der „Humanität" oder „Menschlichkeit" (*Ren*) zusammen und ist selber ein Bestandteil des „Menschlichen", des „großen Menschen" oder des „heiligen Menschen". Daher ist die Einsfühlung der Konfuzianer nicht die kosmische Einsfühlung der niedrigsten Stufe, die nichts mit der Person zu tun hat.

Zugleich unterscheidet sich die konfuzianische Einsfühlung mit dem Kosmos von der passiven indischen Einsfühlung mit dem Kosmos, weil sie das Dasein und die Realität nicht von Grund auf negiert. Auch der Mensch ist nicht unterschiedslos „eins" mit dem Kosmos, sondern befindet sich in einer sowohl differenzierten als auch kontinuierlichen Lebensleiter und ist, insofern er sich darin befindet, „eins" mit dem Kosmos. Auf der anderen Seite beinhaltet die konfuzianische Einsfühlung mit dem Kosmos auch die Dimension der Identifikation mit dem Leiden der Welt und somit das Mitleiden, stärker ist allerdings die Freude, die tief im Leib verankert und eins mit der Lebendigkeit aller Wesen ist. Auch in diesem Punkt unterscheidet sie sich von den verschiedenen

[59] *Ebd*., 299. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. Kern, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 730.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Formen der kosmischen Einfühlung, die Scheler diskutiert.

Wenn also die Untersuchung Schelers zur vergleichenden Religionswissenschaft das Ziel verfolgt, der Rekonstruktion oder Wiederherstellung des rechten *ordo amoris* im Weltalter des Ausgleichs eine ausgleichende Gestalt zu geben, dann ist ihre Ergänzung durch die konfuzianischen Lehre über die Einsfühlung mit dem Kosmos wichtig und notwendig. Wie Scheler nämlich bemerkt, «gilt es besonders auch hier einen gegenseitigen Ausgleich des asiatischen (besonders indischen) Ethos und des abendländischen Ethos in dem Sinne langsam heraufzuführen, daß Asien die abendländische akosmische Personliebe in Gott und die Humanitas, wir Abendländer aber die kosmovitale Einsfühlung in uns ausbilden lernen».[60] Meiner Ansicht nach hätte er sicherlich auch den Konfuzianismus als ein Moment des Ausgleichs wahrgenommen, wenn er die konfuzianische Diskussion zur Einsfühlung mit dem Kosmos zur Kenntnis genommen hätte, vielleicht hätte er sogar den Konfuzianismus über die indische Einsfühlung gestellt. Ich denke auch, dass er der konfuzianischen Lehre der Einsfühlung mit dem Kosmos offener gegenübergestanden hätte als vor ihm Matteo Ricci. Dass der Ausgleich zwischen verschiedenen Kulturen kein Wettbewerb ist, bildet nämlich einen Zentralpunkt seiner Theorie.

Schließlich möchte ich aus der Perspektive dieser interkulturellen Untersuchung heraus kurz überlegen, welche Fragen die Phänomenologie Schelers dem Konfuzianismus stellen würde. Es lässt sich wohl erstens fragen, welche phänomenologische Wesensstruktur der konfuzianischen „Einsfühlung mit dem Kosmos", bzw. „Erfahrung der Einheit mit allen Wesen (*Wan wu yi ti*)", die eng mit der des „Sitzens in der Ruhe" oder der Meditation (der „meditativen Versenkung") zusammenhängt, hat. Zweitens kann man fragen, ob die konfuzianische Einsfühlung zu einer ökologischen Phänomenologie oder Philosophie beitragen kann, wenn die kosmische Einsfühlung hauptsächlich die Beziehung zwischen Mensch und Natur betrifft, und drittens, ob die phänomenologische Wesensbeziehung zwischen der Einsfühlung und dem Mitgefühl behilflich sein kann, die neukonfuzianische Einsfühlung mit dem Kosmos und die „Sympathie" bzw. das „Fühlen für andere" (*ce yin zhi xin*) bei den früheren Konfuzianern (z.B. bei Menzius) neu zu betrachten.

[60] M. Scheler, *Wesen und Formen* ..., 113f.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Diese Fragen zu beantworten, bildet denn auch die zukünftige Aufgabe für mich und alle anderen, die sowohl im Bereich des Konfuzianismus als auch im Bereich der Phänomenologie ihre Forschungen betreiben.

Literatur

Wing-tsit Chan, *The Evolution of the Confucian Concept Jên*, «Philosophy East and West», 4 (1955), 295-319.

Cheng Hao, *Erkenntnis der Humanität*, in: *Gesammelte Werke der beiden Meister Cheng* (*Er Cheng Ji*), Peking ²2004. Englische Übersetzung *On Understanding the Nature of Jen (Humanity),* in: *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-tsit Chan, Princeton 1963, 523-525.

A. S. Cua, *Between Commitment and Realization: Wang Yang-Ming's Vision of the Universe as a Moral Community*, «Philosophy East and West», 43 (1993), 611-647.

C. Graham, *Two Chinese Philosophers: the metaphysics of the brothers Ch'eng*, Chicago ²1992.

Hu Hong, *Zhiyan (Worte Kennen)*, in: *Gesammelte Werke von Hu Hong* (*Hu Hong Ji*), Peking ²2009. Deutsche Übersetzung: Hu Hong, *Zhiyan (Worte Kennen)*, aus dem chinesischen übersetzt und herausgegeben von Hans van Ess, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009, I, 23, 19.

E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge 1984.

I. Kern, *Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus*, «Monumenta Serica» XXXVI(1984/5), 65-126.

I. Kern, *Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology*, «Tijdschrift voor filosofie» 70 (2008), 705-732.

I. Kern, *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens"*, Basel 2010.

Luo Hongxian, *Brief an Jiang Daolin*, in: *Gesammelte Werke von Luo Hongxian* (*Luo Hongxian Ji*), Nanjing 2007, Band I.

Menzius, *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, übers. v. R. Wilhelm, Köln 1982.

Menzius, *Mengzi Zhengyi*, mit Kommentaren v. X. Jiao, Peking 2007.

Menzius, *Mencius*, trans. & intro. by D. C. Lau, London 1970.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*,

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Bern/ München 1980, *GW* 2, 481-484.

M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie/ Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, *GW* 7, Bern und München 1973.

Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/ München 1968, *GW* 5.

Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *GW* 8, Bern/ München 1980.

Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaβ*, *Bd. I*, Bonn 1986, *GW* 10.

Kenji Shimada, *Die neo-konfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings*, übers. von Monika Übelhör, Berlin ²1987.

M. Übelhör, *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre. Eine kritische Position im späten Konfuzianismus*, Berlin 1986.

John R. White, *Exemplary Persons and Ethics: The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 79, No. 1 (2005), 57-90.

Wang Yangming, *Chuanxi lu*, in: *Gesammelte Schriften von Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji*), neu herausgegebene Auflage, Hangzhou 2010, Band I. Englische Übersetzung: Wang Yangming, *Instructions for Practical Living and Other Neo-confucian Writings by Wang Yangming*, trans. with notes by Wing-tsit Chan, New York 1963.

Wang Yangming, *Fragen zum „Lernen der Großen"* (*Daxue Wen*), in: *Gesammelte Schriften von Wang Yangming* (*Wang Yangming Quanji*), neu herausgegebene Auflage, Hangzhou 2010, Band III. Englische Übersetzung: *Inquiry on the great lerning* von Wing-tsit Chan, in: *A Source Book in Chinese Philosophy* ..., 659-667.

Xin Yu, *A Phenomenological Investigation on Einfühlung and Einsfühlung: From Th. Lipps, M. Scheler to E. Stein*, «Phainomena» XX/79 (2011), 13-22.

Xin Yu, *Jinsilu (Aufzeichnungen des Nachdenkens über Naheliegendes). Texte der Neokonfuzianer des 11. Jahrhunderts*, zusammengestellt von Zhu Xi und Lü Zuqian, aus dem chinesischen übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Ommerborn, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008.

Xin Yu, *Liji Zhengyi*, mit Kommentaren v. Xuan Zheng & Yingda Kong, Peking 1999 und die englische Übersetzung *The great learning* von Wing-tsit Chan, in: *A Source Book in Chinese Philosophy* ..., 84-94.

Zhang Zai (Chang Tsai), *Zheng Meng (Rechtes Auflichten)*, in: *Gesammel-*

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

te Werke von Zhang Zai (*Zhang Zai Ji*), Peking ²1985.

Wei Zhang, *Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers*, «Studia Phaenomenologica» XI (2011), 265-284.

Abstract

Scheler tried to establish a bridge between the phenomenological description of the essence of *Einsfühlung* and the research of comparative religion on the phenomena of *Einsfühlung* in different culture circles. However, he paid little attention on the discussion of cosmic *Einsfühlung* in ancient Chinese thoughts, especially on the idea of "all in one" in the Confucianism of Song and Ming Dynasty. The theory of "all in one" contains the dimensions of metaphysics, Self-cultivation and social political meanings. It is significant to the comparative religious exploration on *Einsfühlung*. Basically speaking, both Scheler's *Einsfühlung* and Confucian "all in one" have to face the social political realities in their time, and have the spirit and ambition of "benefiting the world". And to wake up or have access to *Einsfühlung* and "all in one" is the main priority for them. Compared with Scheler's somewhat mysterious way, the Confucian tradition not only enriches the ideal types of cosmic *Einsfühlung*, but also offers new and practicable skills for "re-train cosmic *Einsfühlung*" in the level of theory of Self-cultivating and ethics.

© 2015 Wei Zhang
doi: 10.13136/thau.v3i0.54

Riku Yokoyama

LIEBE ALS KOMMUNIKATIONSFORM IN DER INTIMITÄT

Inhaltsangabe: *1) Einleitung; 2) Mitleid als Reproduktion des Leides; 3) Formen der Sympathie; 4) Personliebe als Kommunikationsform; 5) Coda – Liebe und Distanz.*

1) Einleitung

Im Hinblick auf gegenwärtige Debatten über Fürsorge (*care*), Gefühl (*emotion*) und Liebe vor allem in der englischsprachigen Philosophie lässt sich Max Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens als Pionierarbeit ansehen. Seiner intersubjektiven Gefühlstheorie in seinem Werk *Wesen und Formen der Sympathie*, in dem er die verschiedenen Formen der Sympathie in «Gefühlsansteckung», «Einsfühlung», «Nachfühlung», «Mitgefühl» und «Miteinanderfühlen» klassifiziert und eingehend analysiert, misst Matthias Schloßberger im Vergleich mit zeitgenössischen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts einen besonderen Stellenwert bei.[1] Peter Goldie, der Schelers Unterscheidungen der Sympathieform in die gegenwärtige angelsächsische Gefühlstheorie eingebracht hat, übernimmt seinen Gedanken der «Gefühlsansteckung» bzw. «Einsfühlung», um daraus seine eigene Idee der emotionalen «Ansteckung» zu entwickeln.[2] Aktuell greift ferner Dan Zahavi Schelers Auffassung der «Nachfühlung» als Empathie vor dem Hintergrund der simulationistischen Theorie in der Philosophie des Geistes auf[3] und Angelika Krebs interpretiert Schelers Begriff des «Miteinanderfühlens» jüngst als eine Form der kollektiven Intentionalität.[4] Diese gegenwärtigen Debatten zu Schelers Unterscheidungen gehen jedoch nicht näher auf sein Konzept der Liebe ein, das der Zentralbegriff seiner Philosophie und daher mit den Formen der Sympathie eng verschmolzen ist.

1 Vgl. M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen*, Berlin 2005, 141-208.

2 Vgl. P. Goldie, *The Emotions*, Oxford 2003, 176-219.

3 Vgl. D. Zahavi, *Self & Other*, Oxford 2014, 112-123.

4 Vgl. A. Krebs, *Zwischen Ich und Du*, Berlin 2015, 112-150.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Daher zielt der vorliegende Aufsatz darauf ab zu klären, in welchem Zusammenhang Sympathie und Liebe in Schelers intersubjektiver Theorie stehen, und versucht im Hinblick darauf, seine Theorie von Sympathie und Liebe als Gegenkritik an Nietzsches Kritik an Mitleid und Liebe zu interpretieren. Nietzsche sieht in der christlichen, auf Mitleid und Nächstenliebe fußenden Moral ein Gefühl der neidischen und eifersüchtigen Reaktion auf andere, d.h. «Ressentiment». Scheler versteht dieses als soziopsychologische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft der Moderne. Während er aber in seinem Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* die moderne humanistische Menschenliebe von der christlichen Nächstenliebe unterscheidet und die letztere vielmehr als Möglichkeit der Überwindung des «Ressentiment» auffasst,[5] entwickelt er in *Wesen und Formen der Sympathie* seinen eigenen Begriff der «Personliebe» im Zusammenhang mit der Sympathie. Im Folgenden soll zuerst (1) ein Überblick über Schelers Gegenkritik an Nietzsches Kritik am Mitleid gegeben und anschließend (2) Schelers Unterscheidungen der Sympathieform erläutert werden. Darauf aufbauend (3) soll dann Schelers Konzept der «Personliebe» als Kommunikationsform in der Intimität rekonstruiert und am Ende (4) mit Nietzsches «Pathos der Distanz» verglichen werden.

2) Mitleid als Reproduktion des Leides

Nietzsches Kritik am Mitleid geht davon aus, dass Mitleid, insofern es Leid ist, im Bemitleidenden Leid erzeugt und damit sein individuelles Leben schwächt.[6] «Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]. [...] Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend».[7] Das Mitleid ist deshalb nichts anderes als Verneinung des Lebens und damit «die *Praxis* des Nihilismus».[8] Dabei versteht Nietzsche unter Mitleid als Mitempfindung den folgenden Prozess:

---

5 Vgl. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, *GW* III, 33-147.

6 Vgl. F. Nietzsche, *Morgenröte*, in F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, 9. Aufl., hg. von G. Colli/M. Montinari, München 2015, 127 ff.

7 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* Bd. 6, 11. Aufl., hg. von G. Colli/M. Montinari, München 2014, 172 f.

8 *Ebd*., 173.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

> *Mitempfindung*. – Um den Anderen zu verstehen, das heisst, *um sein Gefühl in uns nachzubilden*, gehen wir zwar häufig auf den *Grund* seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: *warum* ist er betrübt? – um dann aus dem selben Grunde selber betrübt zu werden; aber viel gewöhnlicher ist es, diess zu unterlassen und das Gefühl nach den *Wirkungen*, die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung (oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden [...]. Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen.[9]

Das Mitleid bedeutet hier also einen Prozess, die Gebärde des anderen nachzuahmen und damit das in ihr geäußerte Gefühl zu reproduzieren. Darin kommt Nietzsches Kritik am Mitleid interessanterweise mit der im 19. Jahrhundert herrschenden Einfühlungstheorie von Theodor Lipps überein. Nach Lipps erlebt man bei der Wahrnehmung einer Gebärde des anderen «den Trieb der Nachahmung», diese Gebärde unmittelbar hervorzubringen,[10] und man erlebt dadurch auch «den Trieb der Äußerung», in sich durch die nachgeahmte Gebärde ein ähnliches Gefühl zu reproduzieren.[11] Und erst aufgrund dieses Prozesses könne Sympathie entstehen.[12] Scheler erkennt an, dass sich eine solche Reproduktion des Gefühls in der Tat beobachten lässt: So wirke etwa Lachen bei Kindern, Tränen bei alten Frauen oder die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Fest ansteckend.[13] Diese Gefühlsansteckung ist aber nach Scheler ein *unbewusster* und *unwillkürlicher* Prozess.[14] Es handele sich dabei eigentlich *nicht* um das Gefühl *des anderen*, sondern um ein reproduziertes ähnliches Gefühl, das einem überdies *nicht als sein eigenes*, sondern als Gefühl überhaupt gegeben ist. Gefühlsansteckung

---

9 F. Nietzsche, *Morgenröte*, 133.

10 T. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen*, in T. Lipps, *Psychologische Untersuchungen,* Bd. 1, Leipzig 1907, 716 f.

11 *Ebd*., 717 f.

12 *Ebd*., 720.

13 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, *GW* VII, 25 f.

14 *Ebd*., 26.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

ist daher offensichtlich vom Mitleid im eigentlichen Sinn verschieden. Scheler kritisiert, dass Nietzsche Ersteres mit Letzterem verwechselt und, «indem er diesen falschen Begriff des Mitgefühls voraussetzt, zu einer völlig *irrigen Wertung* des Mitgefühls, insbesondere des Mitleids gekommen ist». Aber «[d]as Leiden selbst wird eben *nicht* durch das Mitleiden ansteckend».[15] Sonst müsste man in sich selbst das haarsträubende Leid des Ertrinkens reproduzieren und erleben, um den Ertrunkenen zu bemitleiden.[16] So verstanden wäre Mitleid wirklich «die Praxis des Nihilismus».

Diese Reproduktionstheorie geht davon aus, dass sich einerseits die äußere Wahrnehmung nur auf die Wahrnehmung des physischen Dings und Körpers bezieht und dass andererseits die innere Wahrnehmung nur die Wahrnehmung *meines eigenen* psychischen Erlebnisses ist, aber *nicht die des anderen*. Aus diesen zwei cartesianischen Prämissen resultiert, dass man das Gefühlserlebnis *des anderen* nicht unmittelbar wahrnehmen und durch die Imitation seiner körperlichen Gebärden lediglich ein ähnliches Gefühl reproduzieren kann.[17] Darauf aufbauend kritisiert Nietzsche außerdem, dass uns die Tiefe des Leides des anderen unzugänglich ist und deshalb das Mitleid «das fremde Leid des eigentlich Persönlichen *entkleidet*».[18] Aber ist das Gefühl des anderen wirklich unzugänglich? Gegen die zwei cartesianischen Prämissen weist Scheler auf eine phänomenologische Tatsache hin:

> Sicher ist es wohl, daß wir im Lächeln die Freude, in den Tränen das Leid und den Schmerz des anderen, in seinem Erröten seine Scham, in seinen bittenden Händen seine Bitten, in dem zärtlichen Blick seiner Augen seine Liebe, in seinem Zähneknirschen seine Wut, in seiner drohenden Faust sein Drohen, in seinen Wortlauten die Bedeutung dessen, was er meint, usw. direkt zu haben vermeinen.[19]

Phänomenal faktisch nehme man also nicht nur die äußere physische

[15] *Ebd*., 28.

[16] *Ebd*., 58.

[17] *Ebd*., 238.

[18] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* Bd. 3, 9. Aufl., hg. von G. Colli/M. Montinari, München 2015, 566.

[19] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 254.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Gebärde des anderen, sondern gleichzeitig auch sein darin ausgedrücktes psychisches Erlebnis unmittelbar wahr. Umgekehrt sei es schwierig, die Gebärde des anderen als bloße Gebärde ohne Gefühl zu sehen. Der Körper des anderen sei als emotionaler Leib gegeben, den Scheler die physisch-psychisch indifferente «Symbolbeziehung» nennt.[20] Ein solcher Leib werde erst dann als Physisches vom Psychischen abstrakt separiert, wenn er aus der spezifischen Perspektive der Ärzte oder Naturwissenschaftler aufmerksam betrachtet wird.[21]

Gegen die zweite Prämisse, dass die innere Wahrnehmung nur die Wahrnehmung *meines eigenen* psychischen Erlebnisses sein kann, weist Scheler ferner auf eine andere phänomenologische Tatsache hin:

> Es kann aber auch sein, daß der Gedanke eines anderen nicht „als" solcher, sondern „als" unser Gedanke gegeben ist. Das ist der Fall z.B. bei sog. „unbewußten Reminiszenzen" an Gelesenes oder Mitgeteiltes. Es ist auch der Fall, wo wir durch echte Tradition angesteckt fremde Gedanken, z.B. die unserer Eltern, Erzieher, für unsere eigenen Gedanken halten; wir denken sie dann (oder auch fühlen gewisse Gefühle) „nach", ohne uns dabei der Funktion des Nach-denkens und Nach-fühlens phänomenal bewußt zu sein.[22]

Solche Beispiele kann man oft im Alltag finden: Man spricht z.B. manchmal von Nachrichten wie ein Kommentator im Fernsehen oder man lacht bei einem kitschigen Fernsehprogramm wie der Freund neben einem und bemerkt erst später, dass das nicht ein eigener Gedanke oder ein eigenes Gefühl war. Dabei bezieht sich die innere Wahrnehmung offensichtlich auf ein gedankliches oder emotionales, aber nicht auf ein *eigenes* Erlebnis, sodass nach Scheler die innere Wahrnehmung nicht immer eine «Selbstwahrnehmung» ist.[23] Das Gefühl des anderen ist damit, anders als Nietzsche denkt, auch mir zugänglich. Scheler erwähnt weiter:

---

[20] *Ebd*., 21.

[21] *Ebd*., 21.

[22] *Ebd*., 239.

[23] *Ebd*., 242.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

> Können aber – wie diese Beispiele zeigen – dieselben Erlebnisse „als unsere“ *und* „als die anderer“ gegeben sein, so gibt es auch den Fall, daß ein Erlebnis einfach „gegeben“ ist, *ohne noch sei es als eigenes oder fremdes gegeben zu sein* [...].[24]

Wie Zahavi bemerkt,[25] erläutert Scheler aber an demselben Ort ferner:

> daß 1. jedes Erlebnis *zu einem Ich überhaupt* gehört und, wo immer ein Erlebnis gegeben, auch ein Ich überhaupt mitgegeben ist; [...] 3. daß es *Ichheit und Duheit überhaupt gibt*. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein „erlebtes“ Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben.[26]

Auf den ersten Blick scheint Schelers Erläuterung widersinnig, denn nach ihm kann das Erlebnis indifferent gegeben sein, «ohne noch sei es als eigenes oder fremdes gegeben zu sein», aber zugleich soll es «zu einem Ich überhaupt» gehören. Außerdem gebe es «Ichheit und Duheit überhaupt». Bemerkenswert ist hier der Unterschied zwischen dem *Ich überhaupt* und dem *eigenen Erlebnis oder Ich*. Einen Anhaltspunkt zum Verständnis dieses Unterschieds findet man in seinem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, und zwar in seiner Kritik an Kant, der nach Scheler keinen Weg vom transzendentalen Subjekt zum eigenen konkreten «individuellen Erlebnisich» zeigt.[27] Im Hinblick auf Schelers Kritik an Kant ist der Unterschied zwischen dem Ich überhaupt und dem eigenen Ich derart zu interpretieren, dass jedes Erlebnis zum Ich überhaupt in dem Sinne gehört, dass das Erlebnis durch dieses Ich konstituiert wird, und damit die Form «ich erlebe» hat. Das Ich überhaupt ist aber nicht mit dem konkreten individuellen Ich identifizierbar, denn das erstere wird z.B. auch dem Erlebnis des Patienten von Amnesie zugeschrieben, der sich nicht daran erinnern kann, wer er selbst ist. Dieser Patient kann trotzdem antworten: «Das erlebe

[24] *Ebd*., 240.

[25] D. Zahavi, *Self & Other* ..., 131 f.

[26] M. Scheler, *Wesen und Formen*..., *GW* VII, 240.

[27] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, 376.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

ich und nicht du», wenn er gefragt wird, wer das Erlebnis erlebt, das er gerade jetzt erlebt. Das Ich überhaupt konstituiert nämlich jedes Erlebnis und gehört dazu, bleibt aber inhaltlich formal.

Worin besteht dann das eigene individuelle Ich? Nach Scheler ist es das «individuelle Erlebnisich», das «jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist».[28] Das individuelle eigene Ich kann man daher als eigene Perspektive des Erlebnisses verstehen. Die zwei verschiedenen Ebenen des Ichs überhaupt und des eigenen Ichs lassen sich dann als Differenz zwischen der Frage auffassen, *wer* das Erleben erlebt, und der Frage, *aus wessen Perspektive* es erlebt wird. Wenn ich ein Erlebnis erlebe, erlebe *ich* dieses Erlebnis im Sinne vom Ich überhaupt, aber ich muss es nicht immer aus *meiner* Perspektive erleben, sondern kann es auch aus *deiner* Perspektive im Sinne deines eigenen Ichs erleben. Dabei ist dieses Erlebnis in der inneren Wahrnehmung nicht als mein eigenes, sondern vielmehr als dein fremdes gegeben. Wenn dem so ist, muss ich, um das Leid des Ertrunkenen zu bemitleiden, sein Erlebnis nur aus seiner eigenen Perspektive erleben, und zwar mit- oder nachvollziehen, und nicht in mir durch die Imitation seiner Gebärde ein ähnliches Leid reproduzieren.

3) Formen der Sympathie

Um Mitleid nicht als Reproduktion, sondern als Nachvollzug eines Erlebnisses zu verstehen, unterscheidet Scheler den *Gefühlszustand* vom intentionalen Akt des Fühlens,[29] den er die *Fühlfunktion* nennt.[30] Um den Zustand des Leides des anderen zu teilen, muss ich in mir selbst ein ähnliches Leid reproduzieren und in diesem Zustand leiden. Um dagegen die intentionale Fühlfunktion seines Leides zu teilen, muss ich dieses Erlebnis aus seiner Perspektive nur nachvollziehen. Das hat aber nichts zu tun mit dem «Scheinmitgefühl», bei dem man überlegt: «Wie wäre es doch, wenn es *mir* so erginge?»[31] In diesem Scheinmitgefühl

[28] *Ebd*., 376 f.

[29] *Ebd*., 261; Vgl. dazu auch H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1999, 144 f.

[30] M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 52.

[31] *Ebd*., 52.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

vollziehe ich das Erlebnis des anderen *nicht aus seiner,* sondern *meiner eigenen Perspektive* nach, sodass es hier eigentlich nicht um den anderen selbst, sondern um mich geht und das Mitleid damit auf eine egoistische Motivation reduziert wird. Im Mitleid ist aber nach Nietzsche noch ein anderer egoistischer Wille verborgen, der unsere Überlegenheit über den Leidenden genießt, wenn wir seinem Leid abhelfen können, oder der im Mitleid unsere Ohnmacht versteckt und sich dafür rächt, wenn wir seinem Leid nicht abhelfen können.[32] Auch diese Form des Mitleides lehnt Scheler als einen ähnlichen Fall des «Scheinmitgefühls» ab, den «Nietzsche so ganz zu Unrecht gleichfalls (neben dem Fall der Gefühlsansteckung) mit dem echten Mitgefühl identifizierte».[33] Scheler richtet unsere Aufmerksamkeit auch hier auf «den scharfen Unterschied» «zwischen den Fühl*funktionen* und den Gefühls*zuständen*».[34] Hier wird die intentionale Fühlfunktion des Leidens zwar aus der *fremden* Perspektive des anderen nachvollzogen, aber damit bekommt man seinen *eigenen* Gefühlszustand wie Überlegenheit oder Ohnmacht, der dann in den Vordergrund seines Bewusstseins rückt und den man primär intendiert.[35]

Wie steht es aber mit dem *echten* Mitleid? Im Hinblick auf den Unterschied zwischen Gefühlszustand und Fühlfunktion sollen nun Schelers Unterscheidungen der Formen der Sympathie zwischen Gefühlsansteckung, Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen interpretiert werden. In der *Gefühlsansteckung* steckt das Gefühl, wie oben betrachtet, von einem zum anderen unbewusst und unwillkürlich an.[36] Dabei wird nur der Gefühlszustand reproduziert, der aber nicht als *meiner* oder *deiner*, sondern unbewusst als Gefühl überhaupt gegeben ist. Dagegen wird die intentionale Fühlfunktion des anderen *gar nicht* oder *nur unbewusst auf der kollektiven Ebene* wie bei «Massenerregungen», «Bildung der sog. „öffentlichen Meinung“»[37] oder

[32] F. Nietzsche, *Morgenröte*, 125 f.

[33] M. Scheler, *Wesen und Formen…*, *GW* VII, 52.

[34] *Ebd*., 52.

[35] *Ebd*., 52.

[36] *Ebd*., 57 f.

[37] *Ebd*., 26.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

«Traditionsbildung»[38] aus der Perspektive der anderen nachvollzogen. Ferner bezeichnet Scheler den gesteigerten «Grenzfall der Ansteckung» als *Einsfühlung*.[39]

In der *Nachfühlung* und im *Mitgefühl* wird dagegen die Fühlfunktion des anderen aus seiner eigenen Perspektive bewusst nachvollzogen und das Gefühlserlebnis des anderen wird damit als *sein* Erlebnis geteilt. Während in der Nachfühlung aber dieses Erlebnis nur *verstanden* wird, *nimmt* man im Mitgefühl an ihm *teil*.[40] Den Unterschied illustriert Scheler mit dem Beispiel eines Grausamen, der das Leid des Opfers nachfühlend versteht, aber nicht mitleidend daran teilnimmt, sondern im Leid des Opfers vielmehr seine Freude findet.[41] Das ist auch der Fall beim oben genannten egoistischen Willen, in dem laut Nietzsche seine Überlegenheit oder Ohnmacht im Mitleid verborgen sei. Es ist nun aber deutlich, dass dieses Mitleid eigentlich kein Mitleid als Mitgefühl ist, sondern der Nachfühlung zugeordnet werden muss. Während in der Nachfühlung die intentionale Fühlfunktion des anderen also unabhängig von seinem Gefühlszustand nachvollzogen wird, verbindet sich der Nachvollzug im Mitgefühl mit dem Gefühlszustand des anderen. Wer einen Leidenden bemitleidet, kann selbst weder Freude haben noch umgehen, ein Leid zu haben. Dieses Leid ist aber nicht derselbe oder ein ähnlicher Gefühlzustand wie der des anderen, sondern ein eigener fürsorgender Gefühlszustand des Bemitleidenden.[42] Wer den Ertrunkenen bemitleidet, der hat also ein Leid, aber nicht dasselbe tödliche Leid des Ertrinkens. Somit ist die Nachfühlung der *kognitiv verstehende* Nachvollzug der intentionalen Fühlfunktion des anderen und das Mitgefühl der *kurativ teilnehmende* Nachvollzug.

Anders als im Mitgefühl fühlen z.B. ein Vater und eine Mutter aber miteinander dasselbe Gefühl des Leides, wenn sie vor ihrem toten Kind stehen. Das nennt Scheler *Miteinanderfühlen*.[43] Hier vollzieht der Va-

[38] *Ebd*., 48.

[39] *Ebd*., 29.

[40] *Ebd*., 20.

[41] *Ebd*., 25.

[42] *Ebd*., 24.

[43] *Ebd*., 23 f.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

ter nicht die intentionale Fühlfunktion der Mutter aus ihrer Perspektive nach, sondern die beiden vollziehen *dieselbe* Fühlfunktion aus ihrer *gemeinsamen* Perspektive mit und haben *denselben* Gefühlszustand. Aber anders als in der Gefühlsansteckung, in der der Unterschied zwischen *meinem* und *deinem* verloren geht und das Gefühlserlebnis nur als Erlebnis überhaupt *verschmolzen* gegeben ist, ist das Erlebnis im Miteinanderfühlen mit diesem Unterschied, aber als *unser* Erlebnis *integriert* gegeben.

4) Personliebe als Kommunikationsform

Die verschiedenen Formen der Sympathie, d.h. Gefühlsansteckung bzw. Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen lassen sich als *verschmolzen*, *kognitiv*, *kurativ*, und *integrativ* charakterisieren. Der fürsorgende oder kurative Charakter des Mitgefühls birgt aber immer die Gefahr, die gleichwertige Beziehung zu anderen Menschen zu zerstören, weil Fürsorge eine Abhängigkeit des einen vom anderen hervorbringen kann. Auch darin liegt Nietzsches Misstrauen gegen das Mitleid. «Mitleiden ist zudringlich»,[44] sodass es nach ihm der Scham bedarf, die auf den Übergriff gegen die eigene unabhängige Individualität reagiert und eine Distanz verlangt.

> Darum wasche ich mir die Hand, die dem Leidenden half, darum wische ich mir auch noch die Seele ab.
> Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem Stolze.[45]

Bedeutet Scham aber nur eine Reaktion auf Ungerechtigkeit und einen Anspruch auf Unabhängigkeit? Obwohl Mitleid nicht unbedingt die gleichwertige Beziehung verletzt, fühlt sich der Leidende manchmal unangenehm berührt und beschämt. Scheler sieht in einem solchen Schamgefühl eine Rückwendung auf das Selbst:

> Jene „Rückwendung“ auf das Selbst, in deren Dynamik die Scham beginnt, stellt sich weder ein, wenn man sich als Allge-

[44] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, 14. Aufl., hg. von G. Colli/M. Montinari, München 2014, 330.

[45] *Ebd*., 114.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

> meines, noch wenn man sich als Individuum „gegeben“ weiß, sondern wenn die fühlbare Intention des anderen zwischen einem individualisierenden und generalisierenden Meinen *schwankt* und wenn die eigene Intention und die erlebte Gegenintention [des anderen] hinsichtlich dieses Unterschiedes nicht gleiche, sondern entgegensetzte Richtung haben.[46]

Je tiefer das Mitleid ist, umso mehr dringt es in das Innerste des anderen ein. Wenn der Bemitleidende die Persönlichkeit des Leidenden damit näher kennenlernen und ihn *individualisieren* will, sich der Leidende aber seinerseits nur als Mensch behandelt und *generalisiert* werden will, so entsteht nach Scheler das Schamgefühl. Wann will umgekehrt ein Leidender sich gerne kennenlernen und konkret verstehen lassen? Und wie kann Mitleid damit eine solche Scham vermeiden und sich vertiefen? Scheler denkt, das sei der Fall bei der Liebe. Zunächst soll hier aber geklärt werden, wie Mitleid sich vertiefen kann.

Anders als in der Gefühlsansteckung bzw. Einsfühlung wird in Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen die intentionale Fühlfunktion des anderen aus dessen *eigener* Perspektive kognitiv oder kurativ nachvollzogen oder aus der *gemeinsamen* Perspektive integrativ mitvollzogen. Dazu setzen sie aber ein Wissen vom anderen voraus, insofern sie eine *Wahrnehmung* sind. Wie oben schon betrachtet, verdeutlicht Scheler zwar, dass sich in der äußeren Wahrnehmung das Gefühl des anderen in seiner leiblichen Gebärde unmittelbar ausdrückt und in der inneren Wahrnehmung dieses Gefühlserlebnis mit- oder nachvollzogen werden kann. Das Gefühlserlebnis des anderen ist damit in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben, allerdings nicht vollständig, da z.B. der Grund seines Gefühls nicht völlig wahrnehmbar ist.[47] Was nicht *leiblich* unmittelbar gegeben und daher *unwahrnehmbar* ist, kann man aber *sprachlich* fragen und damit weiter *verstehen*. Scheler erläutert: «Die Sprache [...] ist für die Erfassung des Personinhaltes also wesentlich».[48] Während die Wahrnehmung eine Reaktion auf das unmittelbar Gegebene ist, hat das sprachliche Verstehen Spontaneität.

---

[46] M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X, 79.

[47] Vgl. dazu auch M. Ratcliffe, *Phenomenology as a Form of Empathy*, «Inquiry» 55 (2012), 476; D. Zahavi, *Self & Other* ..., 120.

[48] M. Scheler, *Wesen und Formen*..., *GW* VII, 110.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Nach Scheler ist diese Spontaneität aber in der öffentlichen Kommunikation im Alltag eingeschränkt, denn soziale Beziehungen in der Öffentlichkeit, die in verschiedenen Rollen wie zwischen Verkäufer und Kunden, zwischen Lehrer und Schüler und zwischen Arzt und Patienten bestehen, fungieren als Muster des Verstehens des anderen.[49] Als Patient kann ich z.B. mit meinem Arzt einen Smalltalk führen, aber darüber hinaus will und soll ich nicht wissen, welche Musik er mag, wie er das letzte Wochenende verbracht hat und ob er noch Single ist. Die soziale Beziehung zwischen Arzt und Patient zieht hier die Grenze des Verstehens. Scheler bemerkt aber, dass die Spontaneität des Verstehens bei der Liebe nicht so eingeschränkt ist und vielmehr über diese Grenze hinaus geht.

> Erst die spontane Liebe vermag diese Grenze – im äußersten Falle bis zur absolut intimen Person – zu verrücken und damit ein Band [zwischen menschlichen Personen] von einer Form in eine andere Form aktiv überzuführen.[50]

In der Öffentlichkeit wird die Neugier auf den anderen als verwerflich angesehen und beschämt und empört ihn, aber paradoxerweise wird in der Intimität gerade die Indifferenz gegenüber dem anderen kritisiert. Der Geliebte will dem Liebenden seine intime Persönlichkeit offenbaren und der Liebende will sie näher verstehen und fühlt dadurch, dass der Geliebte für ihn immer unersetzlicher und einzigartiger wird: «Je tiefer wir in einen Menschen eindringen, durch eine durch Personliebe geleitete verstehende Erkenntnis, desto unverwechselbarer, individueller, einzigartiger, unvertret- und unersetzbarer wird der Mensch für uns».[51] Hier stimmt die individualisierende Intention des Liebenden mit der individualisierenden Intention des Geliebten überein und damit entsteht keine Scham. Daraus schließt Scheler: «Nicht „Mitleid – als solches – ist gegen die Scham“ wie Nietzsche sagt, sondern das Mitleid ohne Liebe zu dem, der bemitleidet wird. Das einzige, was Mitleid *erträglich* macht, ist die Liebe, die es verrät».[52]

[49] *Ebd*., 78.

[50] *Ebd*., 78.

[51] *Ebd*., 129.

[52] *Ebd*., 148.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Umgekehrt bedeutet Scham ein «Schutzgefühl des Individuums»[53] gegen das Mitleid, das ohne Liebe die Grenzen der sozialen Beziehung übertreten und die intime Persönlichkeit des anderen ungerechtfertigterweise kennenlernen will. Das Schamgefühl widersetzt sich hier der Spontaneität des sprachlichen Verstehens.

Die Spontaneität des sprachlichen Verstehens *in der Liebe* hängt ihrerseits aber von der Spontaneität des Geliebten ab,[54] was Scheler mit dem Unterschied zwischen dem *Leib* und der *Sprache* erklärt. Während das Gefühl des anderen in seiner leiblichen Gebärde nicht vollständig, aber *automatisch* ausgedrückt wird, können seine Worte ohne *spontane Erschließung* nicht ausgesprochen werden.

> Bei der geistigen Personliebe aber erst tritt das neue Wesensgesetz auf, daß sie – hinaus über die Gegebenheit der bloßen Existenz der fremden Person – ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des sie Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person. „Personen" können nicht verstehend erkannt werden [...], *ohne sich selbst spontan zu erschließen*. Denn sie können auch „schweigen" und sich verbergen.[55]

Der Liebende könne den Geliebten nur insofern weiter verstehen und damit seine Liebe vertiefen, als auch der Geliebte den Liebenden liebt und sein Inneres sprachlich erschließen will. Somit setzt die *Spontaneität* des Liebenden die *Interaktivität* mit der Spontaneität des Geliebten voraus, was nichts anderes als die *dialogische* Struktur von Liebe und Gegenliebe ist. Während sich das Schamgefühl als Schutzgefühl der Spontaneität des sprachlichen Verstehens in der Öffentlichkeit widersetzen kann, ermöglicht die dialogische Struktur der Personliebe dem Geliebten die jeweilige Freiheit, zu schweigen und damit die Spontaneität des Liebenden sprachlich abzulehnen. Diese dialogische Struktur, in der sich die Personliebe auch von anderen Formen der Liebe unterscheidet, kann damit die gleichwertige Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem und deren Autonomie in der Liebe schützen und verhindern, dass ihre Liebe eine paternalistische Form annimmt.

---

53 M. Scheler, *Über Scham...*, *GW* X, 80.

54 M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 110.

55 *Ebd*., 110; Vgl. dazu auch 220.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Ferner sieht Scheler in der dialogischen Struktur der Liebe ein Fundament der Solidarität und erfasst sie als gegenseitige Verantwortlichkeit. In sozialen Beziehungen ist die Verantwortung für den anderen ebenso wie das Verstehen des anderen eingeschränkt. Der Arzt darf z.B. seinen Patienten nur als Patienten verstehen und Verantwortung für ihn nur innerhalb der Beziehung zwischen Arzt und Patienten übernehmen. Die über solche sozialen Beziehungen hinausgehende Personliebe will dagegen nicht nur die intime Persönlichkeit des Geliebten *verstehen*, sondern auch *annehmen*. Der Liebende will für den Geliebten nicht als bloßer Vertreter einer sozialen Rolle, sondern als unersetzliche Person verantwortlich sein.[56] Obwohl Scheler selbst diese dialogische Solidarität teilweise mit der christlichen Liebesidee der «Heilssolidarität» identifiziert,[57] findet sie sich auch in der tatsächlichen Kommunikation in der Intimität. Während sich die Kommunikation in der Öffentlichkeit an Konsens orientiert, sei es um das eigene Interesse zu erweitern, sei es um soziale Regeln zu etablieren, handelt es sich im Gespräch mit dem Freund oder Partner vielmehr um Kommunikation an sich. Je mehr der Liebende die erzählte Persönlichkeit des Geliebten kennenlernt und versteht, desto intimer, eigentümlicher und unersetzlicher wird das Sein des Geliebten,[58] der seinerseits sein erzähltes Sein angenommen fühlt. Das sprachliche Verstehen des anderen stellt hier kein Mittel zum Konsens dar, sondern die annehmende Teilnahme an seinem erzählten Sein. Wie oben schon herausgestellt, wird das Gefühlserlebnis des anderen in der Nachfühlung *kognitiv verstehend* und im Mitgefühl *kurativ teilnehmend* nachvollzogen.[59] Im Gegensatz dazu definiert Scheler das sprachliche Verstehen folgendermaßen:

> Verstehen ist ebensowohl als *Akt*-, wie als objektives *Sinn*verstehen die von allem Wahrnehmen verschiedene und keineswegs auf Wahrnehmen fundierte Grundart der Teilnahme eines Seins vom Wesen des Geistes am Sosein eines anderen Geistes [...].[60]

---

56 M. Scheler, *Der Formalismus...*, *GW* II, 523.

57 *Ebd*., 522; Vgl. dazu auch M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 137.

58 M. Scheler, *Wesen und Formen...*, *GW* VII, 129.

59 *Ebd*., 20, 24, 107.

60 *Ebd*., 220.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Sprachliches Verstehen sei die Teilnahme nicht am *Gefühlserlebnis* des anderen, sondern an seinem *Sein*. Nach dieser Definition wird aber leibliche Wahrnehmung, welche Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen erst ermöglicht, problematischerweise von sprachlichem Verstehen, das in der Peronliebe ohne Einschränkung vollzogen wird, vollständig getrennt. Das ist aber freilich gegen das Phänomen selbst, denn es ist faktisch die Kooperation zwischen leiblicher Wahrnehmung und sprachlichem Verstehen, die eine Teilnahme am erzählten Sein des anderen ermöglicht. Selbst im extremen Fall eines Gesprächs mit dem Freund, in dem es nur um etwas inhaltlich Geringfügiges geht, kann der Hörende an der intimen Persönlichkeit des Erzählenden durch seine wahrgenommene Mimik, Stimme und Gebärde teilnehmen und der Erzählende kann sich auch durch das Nicken und den Blick des Hörenden angenommen fühlen. Die Leiblichkeit spielt hier die entscheidende Rolle für die Teilnahme an der narrativen Persönlichkeit des anderen. Für die Narrativität ist nämlich nicht nur Sprache, sondern auch der Leib konstitutiv.

5) Coda – Liebe und Distanz

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Scheler gegen Nietzsche und Lipps zeigt, dass in der äußeren Wahrnehmung das Gefühlserlebnis des anderen in seinem leiblichen Verhalten unmittelbar ausgedrückt und in der inneren Wahrnehmung aus seiner eigenen oder von uns geteilten Perspektive mit- oder nachvollzogen werden kann. Um das Gefühl des anderen zu teilen, muss man daher nicht immer einen ähnlichen Gefühlszustand in sich reproduzieren, sondern kann auch die intentionale Fühlfunktion aus der Perspektive des anderen mit- oder nachvollziehen. Im Hinblick auf diesen Unterschied zwischen dem Gefühlszustand und der Fühlfunktion klassifiziert Scheler ferner die Formen der Sympathie in Gefühlsansteckung bzw. Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen, wobei sich jede Form als *verschmolzen*, *kognitiv*, *kurativ* und *integrativ* charakterisieren lässt. In allen diesen Formen der Sympathie ist nach Scheler die Liebe fundiert,[61] sodass jeder Charakter für die Liebe konstitutiv ist, aber er sieht das Wesen der Personliebe vielmehr in der *dialogischen* Kommunikation in der Intimität. Sie ist

[61] *Ebd*., 105-111.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

nichts anderes als eine hermeneutische und annehmende Bewegung zur narrativen Persönlichkeit. In dieser Kommunikation der Liebe kann das Wissen vom anderen erworben werden, um Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen zu vertiefen. Solche Formen der Sympathie sind deshalb nicht nur für Liebe konstitutiv, sondern können auch durch den dialogischen Charakter der Liebe rekursiv fundiert werden.

Erst in diesem Zusammenhang von Sympathie und Liebe kann Mitleid den Widerstand der Scham überwinden. Dagegen betont Nietzsche die Scham gegenüber dem Mitleid und verurteilt christliche Nächstenliebe und Mitleid zum Tod:

> Aber er [Gott] – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit.
> Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. [...]
> Der Gott, der Alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.[62]

Nietzsche geht es dann um das «Pathos der Distanz», das allein zur «Selbst-Überwindung des Menschen» führen kann.[63] Interessanterweise erkennt auch Scheler eine absolute Distanz aber in der Liebe an:

> Das Bewußtsein, daß wir endliche Menschen nicht ganz einander „ins Herz" sehen – nicht einmal unser eigenes „Herz" ganz und adäquat zu erkennen vermögen, geschweige das „Herz" eines anderen –, ist als wesentliches Bestandstück allem Erleben des Mitgefühls (ja sogar aller spontanen „Liebe") phänomenal mitgegeben. [...] So ist das absolute Individuum wie die absolut intime Person im Menschen im Sinne des Verstehens *wesensmäßig transintelligibel* [...].[64]

Gegen Nietzsches Todesurteil für Gott ist eine solche den anderen unzugängliche absolute Intimität der Person nach Scheler nur in der

---

62 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* ..., 331.

63 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* Bd. 5, 13. Aufl., hg. von G. Colli/M. Montinari, München 2014, 205.

64 M. Scheler, *Wesen und Formen*..., *GW* VII, 77.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

«Beziehung auf Gott» gegeben.[65] Diese These soll hier aber nicht unbedingt religionsphilosophisch verstanden werden. Gerade eine solche Endlichkeit des menschlichen Verstehens als absolute Distanz verleiht der Kommunikation in der Liebe ihre Dynamik, denn sonst würde die Spontaneität des Verstehens anhalten und die Kommunikation zu Ende kommen, wenn der Liebende einmal die ganze Persönlichkeit des Geliebten verstanden hätte. Weil Liebender und Geliebter aber einander immer noch nicht vollständig verstehen, wollen sie miteinander weiter kommunizieren, und zwar erzählen und hören, was sie gemacht haben und machen wollen oder was sie denken und fühlen. In diesem Sinn motiviert die Endlichkeit des Verstehens vielmehr eine dialogische Kommunikation, die, wie oben betrachtet, die gleichwertige Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem und deren Autonomie in der Liebe schützen kann und in der sie fühlen können, dass ihre erzählte Persönlichkeit jeweils angenommen wird. Die Distanz steht hier also nicht im Widerspruch zu Liebe und Mitleid, sondern wird in der Liebe selbst voraussetzt.

Abstract

This paper aims to elucidate the relation between sympathy and personal love in Max Scheler's philosophy of emotion, in terms of his counter argument against Nietzsche, who criticized compassion and Christian love as «resentment». Nietzsche's criticism of compassion presupposes that emotions of others are not accessible to us, so that we must imitate their bodily gestures and reproduce their emotions within us. Against this premise Scheler shows the phenomenological fact that we *perceive directly* emotional experiences of others expressed in their bodily gestures and *reenact* them sometimes *from their own perspective*. Therefore, in order to sympathize with others, we do not have to reproduce their same emotional *state* within us, but only to reenact their emotional *act* from their own perspective. With regard to this distinction between the state and the act of an emotional experience, Scheler classifies then the forms of sympathy into emotional infection (*Gefühlsansteckung*), empathy (*Nachfühlung*), sympathy (*Mitgefühl*) and feeling with one another (*Miteinanderfühlen*). Each form can be characterized as *fusional*, *cognitive*, *curative* and *integrative*. These characters are also constitutive for love, but Scheler sees the essence of personal love rather in *dialogic communication*, which is based not only on *bodily perception* but also on

[65] M. Scheler, *Der Formalismus...*, *GW* II, 550.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

linguistic understanding. This form of communication in the intimate sphere does not aim at consensus with others; the purpose is nothing more than a dialogue itself in which lovers feel that their narrated personalities are accepted and recognized by one another. Whereas Nietzsche insists that compassion puts its object to shame and recommends keeping a distance instead, according to Scheler only compassion with love can avoid such shaming. However, Scheler also recognizes that there is a distance as a limit of communicative understanding and that the absolute intimate sphere of the personality is therefore not accessible to us. The fact that we cannot entirely know one another does not stop nonetheless dialogue in love, but motivates it further.

© 2015 Riku Yokoyama
doi: /10.13136/thau.v3i0.55

Maria Chiara Bruttomesso

THE AFFECTIVE SHAPE
PERCEPTION AND THE ENCOUNTER OF OTHERS

Table of Contents: *1) Introduction;* 2) Leib *and embodied perception; 3) Expressivity and social perception; 4) Concluding Remarks*

> La verdadera otredad hecha de delicados contactos, de maravillosos ajustes con el mundo, no podía cumplirse desde un solo término, a la mano tendida debía responder otra mano desde el afuera, desde lo otro.
>
> (J. Cortázar, *Rayuela*)

1) Introduction

The long-lasting debate about empathy in the fields of Philosophy, Cognitive Sciences and Neurosciences has traditionally paid a very limited attention to expressivity, implying that the "problem of other *minds*" needs something more than simple perception. As Dan Zahavi points out, the *invisibility thesis*, which means that the others' mental states are not directly visible to us, is common to the two most widely spread theories in Cognitive Sciences, the *theory theory* (TT) and the *simulation theory* (ST).[1] The first one claims that an empathic ability consists in conscious and inferential judgments about another's mental states. A well-known reference is the Maxi Test, created by Wimmer and Perner (1983), in which children are supposed to make a correct inference on a puppet's mental states, by putting themselves "in its shoes". This test measures the ability to detect a false belief, by using a «representation as a frame of reference to interpret or anticipate the other person's actions».[2]

The ST is rooted in the argument from analogy, because of its reference to one's own feelings in order to understand the other. Among the

[1] D. Zahavi, *Self&Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford 2014, 173-176.

[2] H. Wimmer, J. Perner, *Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception*, «Cognition», 13 (1983), 106.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

major theorists, Alvin Goldman supports an explicit simulation theory which combines a simulative process with an inferential development of pretended states, in order to attribute them both to the other person. He admits that this represents «a blend of ST and TT, with emphasis on simulation»,[3] therefore it's not hard, I think, to detect the Cartesian error of splitting the mind and the body, since a conscious simulation is needed to infer a plausible judgment on the other's emotions or thoughts. Instead, as regards an implicit version of the ST, one of the major representatives is Vittorio Gallese. His thesis relies on a reproducing account of the mirror-system, discovered by his research team, by which these neurons are interpreted to fire when someone sees an action because her motor system implicitly *simulates* the action which she observes. Gallese "as if" system can be defined as subpersonal and relational: «although we do not overtly reproduce the observed action, nevertheless our motor system becomes active *as if* we were executing that very same action that we are observing».[4] His hypothesis, moreover, displays a certain confusion between what's phenomenal (concerning the experience, even the pre-reflective one) and what is neural (do neurons really have a first-person perspective?). Given that for him «action observation implies *action simulation*»,[5] the neuroscientist tacitly raises the mirror system to the rank of consciousness, since some cortical areas would then become the subject of a pre-noetic experience of simulation.

As I will prove, rediscovering expressivity is a way to go beyond TT's and ST's impasses. Let me provide a short example to show why I find this concept so crucial for intersubjectivity. Imagine to be attending a seminary. At a certain point, a student lifts up his hand and asks: "I don't really see the purpose of these lessons. Why do we have to attend them? Philosophy won't give us a job!". Now turn your eyes to the professor: he frowns at him, his cheeks become red, his eyes show a dangerous light. Does the student really need an inferential reasoning to realize which kind of emotion he has provoked? Would the student real-

[3] A. Goldman, *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, New York, 2006.

[4] V. Gallese, *The "Shared Manifold" Hypothesis. From Mirror Neurons To Empathy*, «Journal of Consciousness Studies», 8/5-7 (2001), 37.

[5] *Ibid*., 36.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

ize the professor is upset only by an explicit judgment or a simulation? I rather think that he neither needs an inferential moment of reflection to perceive what he has provoked (maybe he would instead employ it to reflect on the danger of failing the exam), nor to simulate on himself the possible reaction, that anyway would have no way to be verified unless through perception of the expression, again.

My claim is therefore that only a re-definition of perception, the roots of which I have individuated in Max Scheler, allows a correct phenomenological interpretation of the empathic process. Being perception impulse-based, it loses the neutral character of a passive reception of sensible data from which we should abstract a rational knowledge. Perception is embodied and value-based, and in order to explain how we can have other-knowledge, we need to reexamine the concept of lived-body from a new perspective.

2) Leib *and embodied perception*

To argue that perception is active and embodied, we necessarily have to deal with the mind-body problem, that has been influenced by a certain Cartesian conception for a long time. In the second Meditation on First Philosophy, with the revealing title *The Nature of the Human Mind, and How it is Better Known Than the Body*, the first target of the Cartesian doubt is the sensible datum. This is valid both for the sensible certainty referred to our own «whole mechanical structure of limbs which can be seen in a corpse, and which I called the body»[6] — and the perception of other human beings, that Descartes is observing from his window: «I normally say that I see men themselves […]. Yet do I see any more than hats and coats which could conceal automatons? I *judge* that they are men. And so something which I thought I was seeing with my eyes in fact grasped solely by the faculty of judgment which is in my mind».[7]

Even though much more should be said about the complex philosophy of Descartes, it's easy to detect why dualism places its roots in his

[6] R. Descartes, J. Cottingham, R. Smoothoff, D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge 1984 [1641], 17.

[7] *Ibid*., 21.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

thought: the deceptiveness of our senses opposed to the certainty of our rational judgment, combined with a self-reflection that should be the only safe way to prove our first-person perspective, creates an *impasse* that splits the mental dimension and the physical one. This can be seen well in the word *corpse*, in the previous quotation: not only the body is regarded as a mere mechanical support for the mind's activities, but there is also no distinction between a lived and a dead body.

This is precisely one of the major conceptual clarifications introduced by Max Scheler in his 1912 text, *Die Idole der Selbsterkenntnis*. The phenomenologist claims that the lived body (*Leib*) is to be distinguished from the physical one (*Körper*), since it represents its own foundation. By using a concept very close to the *pre-reflective consciousness*, Scheler argues that the unity of our living body (*Leibeinheit*) arises as «an immediate, clear content, given as materially identical and as a whole».[8] It goes without saying that we can find here the clear clues of Scheler's opposition to Descartes' dualism. This will become a bitter and open attempt to "shake it off" (*abschütteln*) in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.[9] Using the well-known title of Damasio's book, we could say that *Descartes' error* involves for Scheler a dualism that doesn't correspond to our experience. The conception of the body as

[8] «ein unmittelbar anschaulicher, material identischer Gehalt und als Ganzesgegeben» (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW* II, 158).

[9] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 56-58. «Für die Neuzeit hat die klassische Theorie des Menschen ihre wirksamste Form gefunden in der Lehre des Descartes, die wir eigentlich erst in jüngster Zeit abzuschütteln im Begriff sind. Dadurch, daß er alle Substanzen in «denkende» oder «ausgedehnte» einteilte und lehrte, daß der Mcnsch allein von allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. [...] Auch das ist grundfalsch an der Descartes'schen Lehre, daß das Psychische nur in „Bewußtsein" bestehe und ausschließlich an die Großhirnrinde gebunden sei. […] Es ist der *ganze Körper*, der heute wieder das physiologische Parallelfeld der seelischen Geschehnisse geworden ist, keineswegs nur das Gehirn. Von einer so äußerlichen Zusammenbindung einer Seelensubstanz mit einer Körpersubstanz, wie sie Descartes annahm, kann gar nicht mehr ernstlich die Rede sein. [...] *Ein und dasselbe* Leben ist es, das in seinem Innesein *psychische*, in seinem Sein für andere *leibliche* Formgestaltung besitzt. [...] Im äußersten Gegensatz zu all diesen Theorien dürfen wir sagen: *Der physiologische und der psychische Lebensproseß sind ontologisch streng identisch* [...]».

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

a machine leads to an unnatural division between the animation of a living being and the necessity of a mechanism of affective anthropomorphic projection on the images coming from external nature.[10] Apparently it's a reason-centered perspective, by which we can't discover the truth without a judgment that allows us to split the experience of the lived world from a supposed hidden mechanism. Yet, could we really say, e.g., that animation for animals doesn't exist while they're hunting, just because they don't have our kind of projection? Or that an aggressive animal coming towards us is just a machine in which we project an animation?

Another convincing criticism is about the loss of a psycho-physical unity. Descartes, in his *Passions of the Soul*, claimed that the pineal gland was involved in perception and corporeal movement, and was the soul's location in which *res cogitans* and *res extensa* are connected. Nowadays we know on the contrary that, on a neural level, there's no specific cerebral gland designated to keep the unity between the two layers. Nevertheless, the reductionist view of the brain as a "control room", as the only source of our decisions as Libet's experiments on free will have been interpreted, still represents a subterranean path toward a mind-body split. Reductionist theses have indeed a strong academic success and reveal that dualism is still spread in the brain-mind form, excluding the fundamental role of body, experience and environment. To explain consciousness through neural connections means to consider the human being as a brain in a vat, forgetting that even neural connections themselves are shaped by experience, social contacts and interaction with the environment. American neurologist and Nobel Prize winner Eric Kandel, has investigated how the formation of neural connections is provoked by sensory experience and practice. Two examples are quite convincing: the neural representation of a musician's fingers, much more developed than in a person who has no expertise in playing an instrument and, the second, the significant case of London taxi drivers tested with fMRI, who show a larger hippocampus than other persons of the same age, due to the improved orientation skill they acquire through their job. Memory is correlated to new interconnections that are unique for every human being, since they directly depend

[10] M. Scheler, *Der Formalismus..., GW* II, 158.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

on personal experiences, practice, and attitudes.[11] Even in the study of the brain, it is clear that "consciousness" could not flourish (and maybe not even arise) without embodied interactions with the world and the others.

With such premises, how does the idea of perception change then? One of the great intuitions in Scheler's theories is the impulsive system (*Triebsystem*) pertaining to both animals and men. The contact with our world is accomplished, using today's terminology, in an embodied, enactive and interactive way, since even our physiological function is dynamic and continuously shaped.[12] Scheler's novelty consists in the deeply changed perspective on sensations and perception, which lose their conceptual and exclusively receptive character. Let's suppose we have an orange in front of us. Rationalists and empiricists would agree in considering the sensation as a consequence proportional to the stimulus, meaning that sensations are reduced to receptive and passive processes, by which the orange would have a univocal and active effect on our perception, which would be impressed like a plate.[13] Another suitable example, from *The Phenomenological Mind*, is Buytendijk's description of eyestrain while reading a book. The lines themselves become fatiguing, boring, difficult, because of the pre-noetic influence of tiredness on the reader, who will realize her bodily condition only afterwards.[14] Her *perception* of the content is affected by a very flesh-and-bone value.

Therefore, it must follow that our perception is rarely neutral and aimed at a mere cognitive knowledge. We are immersed in a lived world, we interact with living creatures and non-living objects through movements, gestures, expressions. Briefly, through a lived body that is surely not only guided by rational purposes. According to the above-

[11] E.R. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, New York 2007.

[12] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX.

[13] Moreover, the cognitivistic "sandwich" model claims that we receive an impression from external stimuli, after which we consciously elaborate it in our mind and, as a third step, emotions and motor responses arise.

[14] F.J.J. Buytendijk, *Prolegomena to an Anthropological Physiology,* Pittsburgh 1974, 62 (quoted in S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London - New York 2012, 134).

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

mentioned example, we could grasp the orange with the (explicit or pre-noetic) intention to eat it, but would our perception be the same with and without mildew's traces on the fruit? The purpose is not, apparently, to know something about it, but rather to have a concrete interaction with it, and that aspect shapes our sensations *before* and *during* the experience, which means to have an active and impulse-based perception. This is oriented by what Gerald Edelman, in a very Schelerian way, calls *values*. Values are not only to be intended in a moral way, but, first of all, they are basic systems correlated to brain neurotransmitters and guided (at least at a basic level) by evolution and evolutionary strategies, with an effect on the biological level. Regarding the orange, values would have an active role in our perception of the fruit, letting us feel disgust in perceiving the mildew. Value systems are responsible for the release of the appropriate neurotransmitter that affects our perception and therefore our impression, our behavior and our interaction with the world. Conversely, synaptic connections and perceptual categorization, related to value systems and involving significance-givenness for the subject, are also continuously shaped and modified by our experiences. Such value systems, that constrain categorization, are in fact not completely imposed in advance and, shaped by past history and learning, they give a unique and dynamic pattern from which to interpret a certain scene. Again, as for synaptic connections, they are intrinsically individual and depend on experiences, history and learning.[15] Even though Neuroscience allows us a better comprehension of the perceptive processes, reductionism is therefore to be refuted by pointing out the fundamental role of body, experience and interactions in shaping our own neural structure.

[15] Edelman's theory claims a mutual interaction between values, perceptual categorization and experiential selection of neuronal gropus that shapes perception and gives rise to behavior. On a more complex level, the three main higher brain functions (perceptual categorization, memory and learning) present a dynamical, always *in fieri* interconnection that leads to synaptic changes, to continuous modifications in categories through behavior and motor activity and consequently to a memory that results from a continual recategorization. G.M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York 1992.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

3) Expressivity and social perception

As for the perception of our environment, the perception of others is never neutral. Feelings, emotions and value-judgments are never avoidable, and at the same time we are pre-noetically guided by an attention to certain aspects, such as, I argue, movement and expressivity. The Schelerian concept of expressivity represents a revolutionary point of view in the perception of others.[16]

To sum up, the main theories in Cognitive Sciences, namely the simulationist (ST) and the theory (TT) accounts, present a main problem, that is a self-reference which doesn't allow the exit from one's own monadological sphere. Scheler's theory of expressivity and expressive phenomena represents a suitable way to go beyond this *impasse* toward a real social contact. The German word *Ausdruck* (expression) means literally to "push out" an emotion, implying that, for Scheler, feelings and emotions come to be present in the expression directly. This implies that we do not perceive first a physical body and *then* an emotion. On the contrary, the *Körper* (material body) is an abstraction of the *Leib* (lived body), which is constituted by an enactive *Triebstruktur*. For this reason the subject is perceived and caught as an expressive unity (*Ausdruckseinheit*), inherently embodied, and the first step for intersubjectivity appears to be more immediate and tangible than usually thought. As the philosopher wrote,

> For we certainly believe ourselves to be directly acquainted with another person's joy in his laughter, with his sorrow and pain in his tears, […]. If anyone tells me that this is not "perception" (*Fremd-Wahrnehmung*) […] I would beg him to turn aside from such questionable theories and address himself to the phenomenological facts.[17]

Again, Scheler reminds us of the non-neutral character of our perception. The grasping of an emotion or an intention doesn't usually require an inferential judgment or a simulation. If a person runs against us with aggressive eyes and attitude, do we really need to judge or simulate her intentions? As regards primary intersubjectivity, there is no

[16] Cf. also G. Cusinato, *Periagoge*, Verona 2014, 92-94.

[17] M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, London 1954, 260.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

need for an inner hypothesis or simulation. Therefore, we are able to perceive her intended feeling or to detect her real feeling if she's lying, but this is possible only thanks to expression. Since the other's emotions are perceived directly, this theory avoids a self-reference and allows a real exit from one's own solipsistic sphere, so solving the above-named problems of ST and TT. Moreover, the subject is not a Cartesian duality of *res cogitans* and *res extensa* anymore. Her expressions are not a "soul manifestation" but a unity-manifestation. This doesn't mean, of course, that the other is entirely transparent. Since the subject has a private dimension, that is her *personal* sphere (in the moral sense of the term), her otherness is preserved, but a real communication is possible starting from the basic level. Scheler speaks in fact of the certainty of experiencing both our own and the others' thoughts, emotions, feelings, and the direct aspect of the experience is expressed in the word *Fremdwahrnehmung*, that is neither a judgment nor a simulation, but rather a *perception*. He even claims that the subject of an experience can at first remain unknown, emerging from «an immediate flow of experiences, undifferentiated as between mine and thine». Even though this sentence has been criticized for eliminating the distinction between two persons necessary for the rise of intersubjectivity, it pinpoints, instead, a dynamic way of conceiving the "subjects" as entities whose formation is continuously re-shaped through common experiences.[18]

In such non-neutral perception of other, that I call "expressivity-catching", my claim is that there is a *pre-noetic focus* on expressive behavior. A good evidence of this tendency is the well-known experiment by Fritz Heider and Marianne Simmel, in which a short video shows three geometrical figures moving around a closed geometrical space. Experimental subjects show a disposition to interpret the video as a coherent story, with meaningful actions carried out by the three geometrical figures, which acquire various moods and personalities (timid, aggressive, dictatorial,…).[19] This is possible because of the direct ex-

[18] A good interpretation is Zahavi's proposal of distinguishing in those lines a sense of ownership (which would be a pre-noetic necessary character of experience) from a sense of authorship, that would be instead not experienced in this primary intersubjective contact. See D. Zahavi, *Self&Other…*, 132.

[19] F. Heider, M. Simmel, *An Experimental Study of Apparent Behavior*, «The American Journal of Psychology», 57 (1944), 243-259.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

perience we have of the dynamic of embodied emotions. We pre-reflectively know that when we see a living subject, animal or man, moving fast towards an another until invading his personal space and the other subject moves backwards in response, it's a case of threat, violence, aggression. Conversely, a hesitant way of moving will be seen as shy or scared. As Maxine Sheets-Johnstone writes, there is a mutual intrinsic influence between emotion and movement that doesn't even allow to separate them in experiential time. Emotions literally move us: «There is not an identity but a formal dynamic congruency between the kinetic and the affective. Unified by a congruent dynamics, the modes of experience are simultaneous; they are temporally conjoined».[20] That is to say, using a Schelerian language, that expressivity in body and movement is not split from the emotion expressed: it is present there.

Although the methods of the experiment can be criticized (the questions they pose might influence the experimental subjects to give a "human" interpretation of the figures), the results represent suitable evidence of our tendency to focus on an animated and expressive behavior. In the contact with others, this can be perceivable on the face (Scheler's example of laughter and tears) and in gestures (as in this experiment, or in Scheler's example of a man with joined hands to pray[21]). If our focus was the mere physical aspect of the body (*Körper*), Heider&Simmel's video would only be perceived as an amalgam of geometrical figures to our perception. Moreover, Meltzoff&Moore have pointed out that even babies have a basic intersubjective tendency, being responsive to and imitating facial expressions.[22] It goes without saying that a newborn isn't able to think in inferential terms, but this doesn't mean he's not actively perceiving and interacting with another human being. And this is precisely an intersubjective relation. The focus on facial expressions in these studies shows a tendency to expressivity, emotion- and intention-catching since the very beginning of our lives. A general tendency, but, as we have seen, not of a static nature, since there can be individual variations towards one aspect rather than another, depending on per-

[20] M. Sheets-Johnstone, *The Roots of Morality*, Philadelphia 2008, 205.

[21] M. Scheler, *The Nature of Sympathy*…, 260.

[22] A. Meltzoff, M.K. Moore, *Imitation of facial and manual gestures by human neonates*, «Science», 198 (1977), 74-78.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

sonal experiences and interests.

On the other hand, since we are immersed in a social and interactive world, the other shapes us. If it's true that we approach others in a non-neutral way, the same happens when we are perceived. As Thiemo Breyer points out, with an echo from Merleau-Ponty's phenomenology, a fundamental human dimension is the *social visibility* through which we are constantly exposed to the eyes of other people and at the same time we play the role of observers. Breyer sums up his theory in five main points:

> 1) Humans are visible, thanks to their embodied presence and their upright carriage
>
> 2) Humans are aware of their visibility, with all the consequences on emotions (such as shame) and identity-formation.
>
> 3) Humans live a double-life as seeing-seens, and they are aware of both having a first-person perspective as a subject and of being and object of perception
>
> 4) As regards a higher level of the social relationship, humans are made visible (or invisible), e.g., as an exhibition of attention and care or, on the contrary, as an instrument of domination, "pretending that the other is invisible", or simply being inattentive.
>
> 5) Humans also show and express themselves, through a behavior, a way of dressing, in the attempt to give a certain image or representation of themselves.[23]

First of all, people are in the social dimension with their *Leib*-presence. The term body-image has undergone a heated debate and still finds no agreement among scholars, but it can be useful to show the effects of social interactions that affect the individual from the very basic level. By *body-image* I mean the image (beliefs, concepts, emotions, representations) we continuously create of our body and the reflective relationship we have with it. It can also affect (and be affected by) the pre-noetical aspect (*body-schema*),[24] which allows us to move in the

[23] T. Breyer, *Social Visibility and Perceptual Normativity*, in M. Doyon, T. Breyer (edd.), *Normativity in Perception*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2015.

[24] I follow here some suggestions by Paul Schilder, who points out how our body-image can be seen as an intrinsic dynamic process, incessantly re-shaped, destroyed and re-built: see P. Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, New York 1950 [1935]. Nevertheless, Schilder keeps within the same concept the pre-noetic and

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

world in such and such way and with a certain purpose. It is clear why the construction of our body-image, continuously evolving through new experiences, is affected by the others' eyes and social interactions. Here is an everyday-life example, if people on the street start to stare at us with a glance of disapproval (maybe we have a tomato spot on the shirt or we are dressed in a very unusual way), we will have the tendency to walk in a clumsy, embarrassed way. On the contrary, the affective relationship with our body-image can be improved if we receive repeated admiring or approving gazes. Breyer efficaciously points out that the gaze of others is a powerful tool, since it's never neutral nor received in a neutral way, and can have a significant effect even when it shows inattention, indifference or the aim of excluding a person deliberately.

Moreover, Gallagher underlines how social interactions shape perception, and lead us to see the world in a certain way. A child that perceives an expression of, e.g., disgust, in the other will learn that a certain object is to be avoided and that other people will have the same value-judgment about it. What he learns directly affects the way it perceives that particular object.[25] Can this social learning be also valid for intersubjectivity? By fully accepting the others' value-judgment about a person or a category of people, we will most probably fall prey to prejudice. But if we see social learning under another light, it could help us to learn to see *the empathic process itself* in a new way. As Schutz points out in his criticism, if the expression can be ambiguous about innermost intentions and reasons, it is also true that a certain practice of attention to expressivity can reveal hidden clues that sometimes are precluded even to the person we are observing, and allow a direct contact with the other person from the very basic level. I'd like to remark again that when we underly the importance of bodily-visible emotions it doesn't imply reducing empathy to an infallible other-reading: it goes without saying that the linguistic dimension, together with an identification when the situation is not completely clear, can be helpful in or-

the reflective instances, which are better distinguished and clarified in Gallagher's theory of the distinction body schema/body image. See S. Gallagher, *Body Image and Body Schema: a conceptual clarification*, «Journal of Mind and Behaviour», 7 (1986), 541-554, or S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, 2005.

[25] S. Gallagher, *Seeing Things in the Right Way: How Social Interaction Shapes Perception*, in M. Doyon, T. Breyer (edd.), *Normativity in Perception*..., 121.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

der to understand the other. Sometimes, however, a *reading* is just not necessary, since perception gives us enough insight.

4) Concluding Remarks

The idea of perception that has dominated Philosophy with its neutral and passive character should instead come back down to earth and admit its value-influenced and active aspect. What Scheler theorized about a *Triebstruktur*, is proved to be true not only on the phenomenological level of experience, but also on the biological one. Basic values, emotions, past experiences and acquired patterns affect perception and experience itself, creating an unrepeatable perspective for every human being, that for the phenomenologist give rise to a correlation between the impulsive structure and the lived world, and between the individual's *ordo amoris* and world-openness, two fundamental aspects in the continuous formation of a person.[26] Unlike the idea of a plate impressed by sensations, a medley of rational knowledge, emotions and bodily affections is what shapes our viewpoint on the world and on the encounter of others. There is of course a difference between "emotion" and "affection",[27] but what is starting to be recognized in certain philosophical theories is the need to reconsider the overall dimension of the human being interacting with the world and the others. Some elements proving that an affective revolution is developing towards the elimination of the abstract and artificial character of dualism are the phenomenological proposal or the theory of direct perception, proposed by Gallagher and Zahavi, the problems of we-intentionality and empathy reconsidered under a phenomenological light, that concerns the experience itself and the attention for the embodied dimension of consciousness.

In the Philosophy of the Mind and in Cognitive Sciences, the use of misleading expressions such as "problem of other minds" and

[26] On intersubjectivity as understanding the other's system of values and emotions, or *axiological competence*, cf. R Guccinelli, *Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty*, «Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia», anno 11, inserted 5th July, 2009 [http://mondodomani.org/dialegesthai/rgu01.htm#par3].

[27] For a precise characterization in this respect, see R. De Monticelli, *The Sensibility of Reason: Outline of a Phenomenology of Feeling*, this issue.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

"mindreading", shows that the obstacles in understanding the empathic process must be removed by aiming at the very basic roots of it. How can we exit from the solipsistic prison, if not by realizing the direct contact through our *Leiber*? If "minds" are visible in expressions, and emotions cannot be really divided from them, grasping the other without absorbing him is possible and this is precisely the long-time aim of empathy. At the same time, the awareness of the role of social interactions in shaping a dynamic and evolving subject accounts for some subtle nuances and complexities in the intersubjective relationship, starting from the other person's influence on the continuous building of our own body-image.

Abstract

The problem of intersubjectivity, widely and heatedly debated in the different domains of Philosophy, Cognitive Sciences, Neurosciences and Psychology, displays today a diverse panorama of theories that don't always allow to explore the problem of affectivity. What I claim in my paper is that, in order to understand the problem from its roots, a redefinition of perception is necessary. After analyzing Scheler's theories of *Leib* and expressivity as a starting point and finding evidence of their validity in specific neurobiological studies, the concept of perception that emerges loses every possible neutral and mere passive character as we discover it to be *affectively shaped* through values, emotions, personal experiences. Keeping in mind such characteristics, it is possible to understand the experience of others as an embodied, interactive and concrete encounter, that leads us to call into question the main theories of mind in the Cognitive Sciences and reminds us of the role the others play in shaping us.

© 2015 Maria Chiara Bruttomesso
doi: /10.13136/thau.v3i0.56

Emanuele Caminada[1]

„*RELATIV* NATÜRLICHE WELTANSCHAUUNG“ ALS *COMMON SENSE*

DIE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN VORAUSSETZUNGEN FÜR SCHELERS FUNKTIONALISIERUNGSTHEORIE[2]

„*Relativ* natürliche Weltanschauung“ ist ein Ausdruck, den Scheler in seiner Wissenssoziologie einführt und welcher „von entscheidender Bedeutung“ für diese Theorie- und Forschungsperspektive wurde.[3] Hinter diesem Ausdruck versteckt sich einer der dichtesten Begriffe der Philosophie Schelers: der Begriff der „Funktionalisierung“.[4] Ich möchte mit „*common sense*“ eine mögliche, jedoch partielle, Übersetzung des Ausdrucks „*relativ* natürliche Weltanschauung“ vorschlagen.[5] Das Ziel dieses Übersetzungsversuchs besteht darin, Schelers Intuitionen mit ähnlichen Ansätzen künftig vergleichbar zu machen.

---

1 *a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne* (emanuele.caminada@uni-koeln.de)

2 Diese Überlegungen sind aus der anregenden Zusammenarbeit mit meinen Kollegen des *Research Lab* der *a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne* entstanden. Besonders möchte ich Stefan Niklas, Mario Schmidt, Johannes Schick und David Sittler danken.

3 P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2007[21], 9.

4 Zum Begriff der Funktionalisierung im Denken Max Schelers, vgl. G. Cusinato, *Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers*, in C. Hubing, *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, Bd. I, 846-853; eine mögliche Rekonstruktion der pragmatistischen Einflüsse des Begriffs bieten M.S. Frings, *A novel look at the structure of the pragmatic view of the world: Max Scheler*, in L. V. Ryan/F. B. Nahser/W. Gasparski, *Praxiology and Pragmatism*, New Brunswick 2002, 10-107; K. W. Stikkers, *The Primacy of Value in Max Scheler and American Pragmatism*, in M. Caleb Flamm, J. Lachs, *American and European Values: Contemporary Philosophical Perspectives*, Newcastle 2008, 164-175.

5 Schon Alfred Schütz hatte in seinen Ausführungen zur Lebenswelt eine ähnliche Interpretationslinie vorgeschlagen, welche allerdings sich von den theoretischen Schwerlasten der Funktionalisierungstheorie verabschiedete. Vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2012.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Scheler zufolge ist der natürliche Zugang zur Welt *relativ*. Im Ausgang von der Feststellung der Relativität der natürlichen Einstellung sowie der entsprechenden Weltanschauung baut sich die Argumentationslinie seiner Wissenssoziologie auf, die sein Verständnis der Methode der Phänomenologie als Wesensontologie voraussetzt. Die Grundthese Schelers, die er mit den Hauptvertretern der französischen Epistemologie, vor allem mit Durkheim, teilte, lässt sich anhand dieses Zitats zusammenfassen: «Erkenntnistheoretische Untersuchungen [sind] ohne gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt».[6]

Der Ausgangspunkt der Wissenssoziologie Schelers liegt in der Herausforderung von Historismus und Relativismus. Scheler gehört zu den Vertretern der klassischen Moderne Mitteleuropas, d. h. zu denjenigen Intellektuellen, die eine Antwort auf die Erschütterung des klassisch europäischen Menschenbildes geben wollten. Und zwar nicht durch eine «Verwindung» des europäischen Humanismus,[7] wie bei Heidegger,[8] und auch nicht einfach mit einer «Erneuerung» des europäischen Geistes, wie bei Husserl,[9] sondern mit einer *Relativierung* und gleichzeitiger *Wiederaufwertung* der Stellung der europäischen Werte und Kategorien. Besser gesagt: Scheler sieht in der Moderne eine einmalige Chance. Wir stehen in unserem Zeitalter, sagt er, zum ersten Mal in der Geschichte der Neuzeit vor «gewaltig gewachsenen Vergleichsmöglichkeiten der Wissenskulturen und Erkenntnisformen der Völker und Zeitalter».[10] Die Erschütterung des modernen Menschenbildes ist sicherlich nicht nur der Ethnologie und der Geschichte zuzurechnen. Bestimmt spielen für Scheler der Weltkrieg und die soziale Frage, nicht minder als der Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften und der

6 *GW* VIII, 9.

7 Für eine – allerdings bejahende – klassische Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff der Verwindung, siehe G. Vattimo, *„Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy*, «SubStance» 16/2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), 7-17.

8 *GA* 11, 71.

9 *Hua* XXV.

10 *GW* VIII, 19.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Modernismus-Streit in der katholischen Theologie, eine maßgebliche Rolle. Dennoch kann man mit guten Gründen annehmen, dass Ethnologie und Historiografie für die damalige Wissenschaftstheorie eine echte «Provokation» darstellten.[11]

Die von den Kolonialmächten angestrebte imperialistische Globalisierung ließ nämlich die positiven Wissenschaften im XIX. Jahrhundert nicht unberührt, vielmehr setzte sie sie gezielt zur Erkundung und Beherrschung der Erde und ihrer Einwohner ein. Bevor das wilhelminische Kaiserreich versuchte, Deutschland eine geopolitische Rolle in Europa und der Welt zu geben, richtete sich die Begeisterung der geisteswissenschaftlichen deutschen Akademie allerdings weit mehr auf die Vergangenheit. Diese Ausrichtung auf vergangene Mentalitäten prägte auch die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen und somit auch die scharfe Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften. Während die deutsche Tradition der Historiografie die kulturelle Relativität der geistigen Gebilde und ihrer geistesgeschichtlichen Wechselwirkung mit der Idee der Moderne zum Schwerpunkt ihrer Interessen machte – ein Schwerpunkt, der entscheidend mit zur Entstehung der deutschsprachigen Soziologie beigetragen hat[12] –, entwickelte sich in Frankreich eine andere Richtung der Soziologie. Diese betonte neben dem historischen noch wesentlich stärker das gesellschaftliche (man kann sagen: das sozial-strukturelle) Moment der Relativität. Der Gründungsvater der französischen Soziologie, Émile Durkheim, ist in diesem Sinne mit diesem klassisch modernen Projekt der „philosophischen Ethnologie“ verbunden.[13] Émile Durkheim und seine zahlreichen Schüler und Kollegen setzten sich auch – wie die zuvor erwähnte histo-

[11] Ich stimme damit mit den historischen Thesen (aber nicht mit den philosophischen Schlussfolgerungen) von Därmann überein. Vgl. I. Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

[12] Dazu siehe K. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, 1996.

[13] Zum „Kategorienprojekt“ und dessen wissenschaftstheoretischer Relevanz verweise ich auf den folgenden Bericht meiner Kollegen des *a.r.t.e.s. Research Lab*: J. Schick, M. Schmidt, E. Schüppeltz, M. Zillinger, *Unbekannte Monde am Firmament der Vernunft (Werkstatt Marcel Mauss. Eine Diskussion von «Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind»)*, «Zeitschrift für Kulturwissenschaft», Heft 2 (2015) „Begeisterung und Blasphemie“, 225-259.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

rische Schule – als Ziel, die Kategorien des menschlichen Denkens zu untersuchen. Als Gegenprogramm zu Empirismus und Rationalismus, sahen sie den Ursprung der Kategorien weder in der individuellen Erfahrung noch in den apriorischen Strukturen des Bewusstseins. Vielmehr wollten sie zeigen, wie Kategorien aus dem sozialen menschlichen Handeln entstehen. Durkheim zufolge stehen die Grundkategorien an der Wurzel unseres Denkens: Sie sind die Begriffe, die die Philosophen seit Aristoteles bis auf Kant die Kategorien des Urteilsvermögens nennen: Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden.[14] An diesen formalen Grundbegriffen sowie an dem Begriff der Person und an der Fähigkeit der Klassifikation haben Durkheim und seine Equipe ethnographisch und philosophisch gearbeitet. Die Empirie, die sie dafür mobilisierten, ist unglaublich umfangreich und setzte sich aus hunderten ethnologischen Berichten zusammen, die Anthropologen in der kolonialen Zeit aus allen Ecken der Welt mit fremden und „primitiven" – heute würde man eher sagen „indigenen" – Kulturen machten.[15] Mit wissenschaftlichem Eifer sammelten sie diese ethnographischen Daten auch im Angesicht des Aussterbens dieser lebenden Funde und Befunde einer echten Archäologie des menschlichen Geistes. Alle diese Reiseberichte kamen so aus der Peripherie der kolonialen Imperien in die Hauptstädte und erzählten von Menschen, die ganz anderes lebten und dachten als die gebildeten Europäer, die solche Berichte schrieben und lasen. Durkheim und seine Kollegen arbeiteten als ein echtes wissenschaftliches Rechenzentrum an diesen Berichten und versuchten sie systematisch und philosophisch aufzuwerten. Die Ethnografie brachte eine Form des Denkens zutage, die mit dem üblichen europäischen Verständnis von Logik brach. Wenn man der Mensch durch die Vernunft definiert, wie kann es sein, dass es Menschen gibt, die ohne Vernunftkategorien leben können? Eine erste Reaktion bestand darin, solche Bevölkerungsgruppen zwar biologisch als Menschen aufzufassen, sie jedoch als „Naturvölker" stärker auf die Sei-

[14] E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, 11-12. Deutsche Fassung, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 1981, 27-28.

[15] Diese Haltung wird auch als „*salvage anthropology*" bezeichnet und mit dem Namen von Bronislaw Malinowski in Verbindung gesetzt.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

te der Tiere zu drängen. Eine andere Reaktion war hingegen, die klassische Kategorientafel in Frage zu stellen, wie auch Scheler es tat: Denn die Idee der Konstanz der menschlichen Vernunftformen sei «ein Idol», «die Kategorientafel Kants ist nur die Kategorientafel des europäischen Denkens» und nicht des Menschen.[16] Die Historiografie und die Ethnografie schienen also Kant zu widerlegen, und die Empirie schien sich für die transzendentale Reduktion zu rächen.

Weder Dilthey, als Hauptvertreter des Historismus, noch Durkheim, als Hauptvertreter der Ethnologie bzw. der soziologischen Verarbeitung der Ethnografie, waren die disparaten Daten aus der vermeintlichen *Universalgeschichte* des menschlichen Denkens genug, um sich nun einfach auf der Seite der Empiristen zu stellen, die die Kategorien als Zusammenhänge verstehen, die lediglich aus der Erfahrung stammen. Denn ihnen zufolge genüge es nicht, die *individuelle* Erfahrung als Ausgangspunkt für die Entfaltung der Logik und der Vernunft zu nehmen. Scheler kannte sich zwar sehr gut mit Diltheys Position aus, von dem großem Projekt Durkheims, das in die Gründung der Zeitschrift *Année sociologique* mündete, scheint er hingegen eher nur durch die Vermittlung von Wilhelm Jerusalem Kenntnis genommen zu haben.[17] Wenn Scheler die kritizistischen Tradition der deutschen Philosophie der französischen, vorwiegend positivistischen Schule gegenüberstellt, stellt er Durkheim sogar in dieselbe Reihe wie Comte, Condercet, Spencer, Mach und Levy-Brühl.

Diese philosophische Ausgangslage – der Streit zwischen Rationalismus und Empirismus – sowie das Interesse an der Psychologie James' und an der experimentellen Psychologie waren zugleich optimale Bedingungen für die damals noch junge Phänomenologie und so bewegte sich auch Husserl in genau diesem Spannungsfeld. Wenn der unbestreitbare Ausgangspunkt Schelers die Vielfalt der Kulturformen

[16] *GW* VIII, 62.

[17] Diese Vermittlung kann anhand von V. Meja/N. Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1982, 27-67, nachgegangen werden. Zu erwähnen sind ferner die Rezension von Durkheim an Jerusalems Aufsatz *Soziologie des Erkennens* (E. Durkheim/C. Bouglé, *Les conditions sociologiques der la conaissaince*, «Année sociologique», 11e Année (1906-1909), 41-45) und Jerusalems Einleitung und Übersetzung von Levy-Brühls *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (L. Levy-Brühl/W. Jerusalem, *Das Denken der Naturvölker*, Wien 1921).

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

ist, wird allerdings seine phänomenologische Suche nach strukturellen Invarianzen (Wesen) viel schwieriger zu rechtfertigen. Denn die Phänomenologie schrieb sich – schon seit Husserls *Prolegomena zur reinen Logik* (*Hua* XIX) – als philosophisches Programm sowie als Kulturprogramm die Bekämpfung jeder Form von naturalistischem und historischem Reduktionismus auf die Fahne: Die reine Logik kann nicht auf neuro-psychologische oder historisch-soziologische Tatsachen zurückgeführt werden. Dementsprechend antwortet Scheler: «Nicht die menschliche „Vernunft" ihrem formalsten Wesen nach befindet sich im Werden, sondern ihre subjektiv-kategoriale Organisation».[18] In diesem Sinne will er sich von der Position Durkheims distanzieren, dem zufolge die Intuition leitend ist, dass die Operatoren und die Kategorien der Logik «aus einem mühevollen Prozess der Vereinigung und Organisation von Elementen hervorgegangen sein könnten, die aus den verschiedensten, der Logik gänzlich fremden Quellen stammen».[19] Man kann also das programmatische Ziel von Scheler darin sehen, zugleich die Invarianz der *formalen* Natur der Vernunft und die Variabilität ihrer *materialen* Ausformung zu erklären, indem sie auf die dynamischen (empirischen und apriorischen) Transformationsgesetze des *Erwerbs des materialen Apriori* der Denkformen hin funktionalisiert werden.[20]

Scheler unterscheidet nämlich zwischen reiner Geisteslehre und den konkreten geisteswissenschaftlichen Untersuchungen. Das höchste Ziel der verstehenden Geisteswissenschaften ist für Scheler, «wech-

[18] *GW* VIII, 9.

[19] E. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives*, «Année sociologique», 6 (1903), 1-2. Deutsche Fassung, Über einige primitive Formen von Klassifikation, in E. Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1987, 171.

[20] Die maßgebliche Relevanz der Rezeption Schelers von Husserls Idee eines materialen Apriori kann in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Vgl. E. Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht 2011. Über Husserls eigenes Verständnis des materialen Apriori verweise ich auf die Forschungen von Vittorio De Palma: V. De Palma, *Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre*, «Phänomenologische Forschungen» 2010, 23-39; *Die Fakta Leiten Alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des Materialen Apriori*, «Husserl Studies» 30/3 (2014), 195-223; *Die Syntax der Erfahrung Zu den sachhaltigen Voraussetzungen des Logischen und des Sprachlichen*, in F. Mettens, *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht 2008, 127-148.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

selnde, entstehende und vergehende *Sonderstrukturen und -funktionsorganisationen der Gruppengeister»* festzustellen, welche die konkrete Vielheit der wirksamen Individualitäten der Geschichte ausmachen.[21] Diese Sonderstrukturen und Funktionsorganisationen sind einer Wandlung unterworfen. Denn alles, was geistigen Sinn, Wert und Bedeutung trägt, besitzt für das Einzelne eine bindende Objektivität in Werkzeugen, Kunstwerken, Rechtsgebilden, Institutionen, Sprachen, usw. Diese Formen des objektivierten Geistes entsprechen der wechselnden Struktur des Geistes der Gruppen. Der sogenannte Gruppengeist oder Gemeingeist[22] übt eine mehr oder weniger bindende Macht auf die Einzelnen aus. So kann Religion und Mythos, Politik oder gesellschaftliche Moral im Wandeln der Generationen oder im Unterschied der Klassen und Gruppen mehr oder weniger Einfluss haben. Aber gibt es überhaupt eine Ordnung in diesem Wandel? Scheler will mit seiner Wissenssoziologie behaupten, dass es sogar eine essentielle Abhängigkeit gibt, beispielsweise zwischen Religion, Metaphysik, positiver Wissenschaft und Technik. Dieser Abhängigkeit entspräche systematisch «*Ursprung und Aufbauordnung* („Fundierung“) *der mit dem Wesen des Menschengeistes gegebenen Akte*».[23] Mit anderen Worten dienen ihm die essentiellen Motivationszusammenhänge des Aufbaus der Akte der Person, die Scheler in seiner Ethik und Phänomenologie der Person herausgearbeitet hatte,[24] als Folie, um die essentiellen Verhältnisse zwischen den Wissensformen und deren Wirkung zu bestimmen. Es gibt Scheler zufolge keine «*bestimmte* „eingeborene“ Funktionsapparatur der Vernunft».[25] Die Funktionen des Denkens sind nicht eingeboren, sondern konkret in der Geschichte entstanden. Oder besser gesagt, sie sind in der Geschichte gesellschaftlich *erworben* worden. Allerdings will

21 *GW* VIII, 25.

22 Zur Bedeutung des Ausdrucks „Entdeckung des Gemeingeistes“ für die Systematik der Phänomenologie Edmund Husserls vgl. E. Caminada, *Die Relevanz der Entdeckung des Gemeingeistes für die phänomenologische Philosophie*, J. Brudzińska/D. Lohmar, *Phänomenologie des Menschen und die Grundlagen einer modernen Sozialtheorie. Neuere Beiträge zur Phänomenologie und Anthropologie des Sozialen*, Dordrecht (im Erscheinen).

23 *GW* VIII, 24.

24 *GW* II.

25 *GW* VIII, 25.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Scheler festhalten, dass sie einem Apriori sowohl auf der noetischen Seite (Aufbauordnung der Akte) als auch auf der noematischen Seite (Wesensontologien) entsprechen. Wie dies überhaupt möglich ist, ist Scheler zufolge nicht *in concreto*, sondern nur *prinzipiell* zu verstehen:

> Das Werden der je als relativ «ursprünglich» angenommenen Geistesstrukturen können wir noch prinzipiell, nicht aber in concreto «*verstehen*»; d. h. wir können verstehen, wie überhaupt Geistesstrukturen, die durch Tradition weitergetragen werden, aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, *wenn* sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche «*Funktionalisierung*» von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen (an dem «zufällig» Wirklichen) – eine «Funktionalisierung», die zuerst durch Pioniere vollzogen, nachher von den Massen «mit- und nachvollzogen» wird, nicht von außen her «nachgeahmt» wie Bewegungen und Handlungen.[26]

Jenseits der formalen Wesenslehre des Geistes bestimmt also eine gemeinsame Struktur- und Stilgesetzlichkeit die je lebendigen Kulturelemente einer Gruppe. Sie ist die gemeinsame, materiale Sinnesstruktur dieser konkreten Gruppe. Sie ist, so möchte ich im Folgenden behaupten, ihr *common sense*. Diese Struktur ist material sowohl in ihrer apriorischen als auch in ihren empirischen Inhalten von der gesellschaftlichen Form der sie tragenden Mentalität mitbestimmt. Trotz der «Vielheit und Verschiedenheit» der Geistesformen der unterschiedlichen Kulturen, können Kulturmentalitäten «sehr wohl partiell und inadäquat *wahr und seinsgültig* sein (obzwar sie es natürlich nicht sein müssen)».[27] Im Gegensatz zu der „positivistischen" Interpretation Durkheims gilt für Scheler nicht, dass das Vorhandensein einer Mentalität reicht, damit sie wahr ist bzw. einen Keim von Wahrheit hat. Dass eine Gesellschaft sich zu einer Tradition entfalten kann, gilt für Durkheim als Beweis der Wahrheit ihres Denkens. Das Reale wird nicht einfach rational, weil es real ist: Nur ihre formale, geistige Struktur ist Scheler zufolge apriori rational. Ihre Inhalte können sich durchaus als falsch erweisen und erst durch reale Wirkungsfaktoren in ihrer Wirksamkeit nachträglich erklärt werden.[28]

---

[26] *GW* VIII, 26.

[27] *Ebd*.

[28] Eine ähnliche Interpretation scheint Husserl in seinem Brief an Levy-Brühl von

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Als Voraussetzung der Funktionalisierungstheorie Schelers gilt, dass die Kategorienformen auf einer kategorialen Anschauung beruhen, welche Scheler zufolge auch Anschauung *materialer* Wesensgesetzen sein kann. Im *Vom Ewigen im Menschen* stellt Scheler seine grundsätzliche Kritik an Kants Erkenntnistheorie wie folgt dar:

> Sowenig wie eingeborene Ideen gibt es ursprüngliche synthetische Funktionsformen und Funktionsgesetze des menschlichen Geistes («Kategorien» im Sinne Kants), durch welche einem ordnungsfreien «Stoff» von Gegebenem (nach Kant «Empfindungen» und Triebimpulsen) die gegenständlichen Formbestimmtheiten des Seienden erst aufgeprägt würden. Unser Denken und Erkennen vermag nichts zu «schaffen», zu «produzieren», zu «formen» - es seien denn *Ficta* und Zeichen. Sowohl der ordnungslose, gestalt-, formfreie Empfindungsstoff wie die nirgends vorfindbaren Funktionen gesetzlicher Synthesis (Kategorialfunktionen) sind pure, sich gegenseitig bedingende Erfindungen Kants. Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner «Kategorien» aufführt und noch viele andere, die er nicht aufführt, sind vielmehr *Gegenstandsbestimmtheiten*, die zum «Gegebenen» selbst gehören: so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw.[29]

Das kategoriale Denken ist nicht ein Schaffen, eine Formung vom Sinnlosen, sondern eher eine Erfassung materialer Gestalten und formaler Kategorien, die *an den Sachen selbst* gegeben sind. Die Kritik läuft sowohl auf der Seite des Intellekts als auch auf der Seite der Sinnlichkeit:

> Der Schluß, der aus beiden Sätzen (Gegebenheit auch der Formen und Mitgegebenheit möglicher Empfindungsinhalte nur so weit und in den Grenzen, als sie der einheitlichen Wahrnehmungsintention Erfüllung und Ausfüllung zu geben vermögen) zu ziehen ist, lautet: Daß unser Geist mit den Dingen in einem Kontakt steht, der an sich *unvermittelt* ist durch die Sinnesorganisation unseres Leibes, und der gegenüber der Vielheit der sinnlichen Funktionen ein ursprünglicher und *einheitlicher* ist.[30]

März 1935 zu liefern (*Husserliana Dokumente III*, 7, Dordrecht 1994, 161-164). Anklänge dieser Diskussion findet man auch in seinem posthum erschienen Werk, E. Husserl, *Erfahrung und Urteil, §5*.

[29] *GW* V, 195.

[30] *Ebd*., 196.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Nicht so weit von Aristoteles' Idee der *koine aisthesis* behauptet also Scheler, dass der Geist zunächst einen unmittelbaren Bezug zu einheitlichen Gestalten hat und erst nachträglich sie in Sinnesfelder zerlegen und analysieren kann. Sowohl die Gestalten der Wahrnehmung als auch die Kategorien des Denkens sind also *Formen*, die der – zunächst *amorphe* – Geist aufnimmt. Apriori heißt nicht unbedingt formal und subjektiv. Das formale Apriori ist nur der Bereich der formalen Ontologie als die Sphäre der allgemeinen Gegenständlichkeit. Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Wesenserkenntnis und Tatsachenerkenntnis führt Scheler folgende Thesen auf:

> Das *Wissen um einen* apriorischen Gegebenheitsgehalt ist nun weder eingeboren noch auch seinem Gehalt nach ein pures Erzeugnis des Geistes, sondern es ist an sich genau so «*receptio*» wie jedes Wissen eines Gegebenen.[31]

> *Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen «Anwendung» des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt «nach» Wesenszusammenhängen «bestimmt» auffaßt, zerlegt, anschaut, beurteilt*. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen, was Liebesobjekt war, wird Liebesform, in der nun eine unbegrenzte Zahl von Objekten geliebt werden können; was Wissensgegenstand war, wird Wollensform usw. Wo immer wir z. B. schließen *nach* einem Schlußgesetz, ohne «aus» ihm zu schließen, einer ästhetischen Regel gehorchen (wie der schaffende Künstler), ohne auch nur im entferntesten diese Regel selbst in der Weise eines formulierten Satzes im Geiste zu haben, treten Wesenseinsichten «in Funktion» – ohne daß sie selbst dabei *explizite* dem Geiste vor Augen ständen.[32]

Funktionalisierung bezeichnet daher das Funktion-Werden eines Aktes bzw. eines Aktenzusammenhangs, der von einer Person vollzogen wurde und sich nun von sich aus vollzieht, d. h. einfach funktioniert. Was für die Pionierin oder den Pionier kategoriale Anschauung war, wird für die Nachkommenden zu Denkform und Selbstverständlichkeit.

---

[31] *Ebd*., 197.

[32] *Ebd*., 198. Auf der Anwendungsbezogenheit dieses Satzes beruht Frings pragmatistische Auslegung von Schelers Funktionalisierungstheorie, vgl. M.S. Frings, *A novel look at the structure* ..., 10-107.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Die kategoriale Anschauung der Logik und Erkenntnistheorie Husserls wird in Schelers Händen zum Hebel für die Erklärung des Wandels der Tradition: Erst wenn die Kategorien an den Sachen selbst angeschaut und erfasst werden und damit als *materiales, sachhaltiges Apriori* erworben sind, dann kann er behaupten, dass unterschiedliche Traditionen anhand unterschiedlicher Erfahrungen zu unterschiedlichen kategorialen Erfassungen gekommen sind und sie weiter mit sich tragen. Die Idee von der reinen Vernunft und deren Kategorientafel wird damit für ihn zum Grenzbegriff: die Kategorien können nicht einmal für immer deduziert werden. Die Aufgabe der konkreten Geisteswissenschaften ist die materiale Kategorienstruktur der Individuen (der Einzelne und der Gruppen) zu verstehen und zu erklären. In jeder Kulturregion kann sich eine relativ kohärente Ontologie entfalten, die auf der Grundlage der Erfassung von einzelnen Kategorien beruht.[33]

Aber wie kann Scheler die Pluralität der historischen Vernunftformen behaupten, ohne in eine Form von Relativismus zu geraten? Damit das gelingen kann, muss er an der Idee einer Universalontologie festhalten: «Denn sie entspringen ja alle aus der Erfassung des *einen* ontischen Ideen- und Wertrangordnungsreiches, das diese „zufällige“ Weltwirklichkeit durchflicht».[34] Damit beansprucht er für seine These eine Art von Wahlverwandtschaft mit der Relativitätstheorie Einsteins: Wir entgehen dem Relativismus dadurch,

> daß wir – ähnlich wie es auf ihrem Boden die Einsteinsche Theorie getan hat – das der Wesensidee des Menschen entsprechende *absolute Ideen- und Wertreich* ganz gewaltig viel höher über alle *faktischen* bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam auf-

[33] So auch Husserls plurale Anwendung des Ontologiebegriffs in seiner Lebensweltheorie. Gegenwärtige Ansätze des sogenannten *ontological turn* in der *cultural anthropology* verstehen den Begriff der Regionalontologie ähnlich. Der Ethnologe, der sich einer Gruppe annähert, versucht, die der Gruppe eigene Ontologie anhand ihrer Denkformen zu verstehen. Damit versucht er eine lebendige Tradition, eine relativ-natürliche Weltanschauung in ihrer Prinzipien zu rekonstruieren, den *common sense* dieser Gruppe nicht aus der Empirie seiner Erfahrung, sondern aus ihrer kategorialen Struktur zu erfassen. Also alles, was für die Gruppe einer Rechtfertigung weder bedürftig noch fähig ist. Wenn „eines Beweises weder bedürftig noch fähig“ für Frege als die Definition eines Axioms galt, gelten für diese Regionalontologien die untersuchten Prinzipien eben als Axiomen eines relativ geschlossenen *common sense*.

[34] *GW* VIII, 26.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

> hängen – so beispielweise alle Güterordnungen, Zweckordnungen, Normordnungen der menschlichen Gesellschaft in Ethik, Religion, Recht, Kunst als schlechthin relativ und historisch wie soziologisch je standpunktlich bedingt ansehen –, nichts bewahrend als die *Idee* des ewigen objektiven Logos, in dessen überschwengliche Geheimnisse in Form einer hierzu *wesensnotwendigen Geschichte des Geistes* einzudringen nicht *einer* Nation, einem Kulturkreise, einem oder allen bisherigen Kulturzeitaltern zukommt, sondern *nur allen zusammen*, mit Einschluß der zukünftigen, in je *solidarischer* zeitlicher wie räumlicher *Kooperation* unersetzlicher, weil individualer, einmaliger Kultursubjekte.[35]

Scheler versucht also den Relativismus mit einer Relativitätstheorie zu entgehen. Der Ansatz seiner Relativitätstheorie beruht meines Erachtens auf seiner (eigenartigen) Lektüre der Idee des materialen Apriori bei Husserl und an der *Idealisierung* des absoluten Geistes bei Hegel. Der absolute Geist ist nur eine in der Geschichte unwirksame Idee, die Idee des *Logos* in der transzendenten Unendlichkeit seiner Forderungen. Damit wird die Aufgabe einer universalen Ontologie des konkreten, anschaulichen materialen Apriori als Grenzidee *idealisiert*. Jedes konkrete materiale Apriori, welches sich Scheler zufolge durch seine *absolute* Anschaulichkeit auszeichnet, gewinnt damit gewissermaßen eine intrinsische Transzendenz, welche das Korrelat der Idee eines absoluten Geistes ist.[36] Hierbei ist allerdings zu betonen, dass Scheler die Ergänzung aller in einem konkreten Geist unverträglichen Kultursinngehalten als die Kooperation von *unersetzlichen* Individuen mit spezifischem «Kulturberuf» versteht.[37] Erst diese ideale und unendliche Kooperation wird verabsolutiert.

„Natürliche Weltanschauung" ist Scheler zufolge der «status naturae» der Erkenntnistheoretiker. Jeder Mensch habe «eine Art die Welt anzuschauen, die das Minimum des Konstanten bilde, das immer und überall anzutreffen sei, wo eben „Menschen" leben. Sie [die Erkenntnistheoretiker] nehmen sie [die natürliche Weltanschauung] meist zu ihrem „Ausgangspunkt" und nennen sie wohl auch „naturgewachsen", „prak-

35 *Ebd*., 27.

36 Diese notwendige, ideale Korrelation gilt für Scheler unabhängig davon, ob man diesen absoluten Geist als Idee oder als wirkliche unendliche Person oder Personengemeinschaft versteht.

37 *GW* VIII, 36.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

tisch“ usw.».[38] Wie für Husserls Entwicklung des Begriffs der Lebenswelt, so auch für Schelers Idee der *relativ* natürlichen Weltanschauung scheint die Auseinandersetzung mit Richard Avenarius von zentraler Bedeutung gewesen zu sein.[39] Avenarius wollte durch die Erreichung eines «natürliche[n] Ausgangspunkt[es] aller wissenschaftlichen Untersuchung» den Boden einer vorphilosophischen und vorwissenschaftlichen Welterfahrung erreichen, die er in ihrer Inhalte mit dem „natürlichen Weltbegriff“ gleichsetzte.[40] Das Ziel Avenarius’ war es zu zeigen, dass Descartes’ dualistische Metaphysik erst durch die logische Verwissenschaftlichung des natürlichen, naiv realistischen Weltzugangs begründet wurde. Obwohl er mit Avenarius’ Relativierung des cartesianischen Dualismus durchaus in Einklang steht, ist für Scheler eine *natürliche* Erfahrung der Welt als solche problematisch. Jeder Naturzustand, sei es das Paradies der Kirche oder das *bellum omnium contra omnes* von Hobbes, ist ihm zufolge nur die Projektion in einen vermeintlichen Ursprung der Argumente, die man für die eigenen Interessen und Ideologie zur Rechtfertigung braucht. Hinter den Naturgesetzen und den Naturzuständen verberge sich oft Ideologie. Daher sei der Begriff einer «*absolut konstanten* natürlichen Weltanschauung» abzulehnen und durch den Begriff der «*relativ* natürlichen Weltanschauung» zu ersetzen:

> Zur relativ natürlichen Weltanschauung eines Gruppensubjekts (an erster Stelle einer Abstammungseinheit) gehört alles, was generell in dieser Gruppe als *fraglos* «gegeben» gilt, und jeder Gegenstand und Inhalt des Meinens in den Strukturformen des ohne besondere spontane Akte «Gegebenen», der allgemein für *einer Rechtfertigung nicht bedürftig und fähig* gehalten und empfunden wird. Aber eben das kann für verschiedene Gruppen, und für dieselben Gruppen in unterschiedlichen Entwicklungsstadien, *Grundverschiedenes* sein.[41]

---

[38] *Ebd*., 60.

[39] Die Rolle Avenarius’ für Husserls Lebenswelttheorie ist von Rochus Sowa in seiner Einführung für *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* ausführlich dargestellt worden (*Hua* XXXIX, XXIX ff.).

[40] R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891, XI. Zit. in *Hua* XXXIX, XXX.

[41] *GW* VIII, 61.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Anhand der Ethnologie, der Geschichte und der Psychologie behauptet Scheler also, dass die Verschiedenheit des Gegebenen bis in seine kategorialen Strukturen hineinreicht. Kindern und Primitiven gibt sich die Welt in anderen Kategorien. Ihre Erfahrung ist aber genauso „natürlich" wie die Erfahrung des gebildeten Europäers. Jede dieser Erfahrungen darf als natürlich, vorphilosophisch und vorwissenschaftlich gelten. Die eine absolut natürliche Weltanschauung ist nur ein Grenzbegriff, eine Idee im Kantischen Sinne, wofür es keine Anschauung geben kann. Jede dieser natürlichen Welterfahrungen hat ihre Prinzipien, die für die betreffenden Individuen *apriori* gelten und «des Beweises weder fähig noch bedürftig» sind.[42] Wenn diese Interpretation standhalten sollte, dann divergiert Schelers Auseinandersetzung mit Avenarius von der Husserls: Während für Husserl durch die Methoden der phänomenologischen Reduktionen ein Boden zu erreichen sei, auf dem die vorwissenschaftliche Welt und ihr einheitliches Apriori anschaulich gegeben sein kann, scheint es sich für Scheler eher so zu verhalten, dass die Grenzidee einer absoluten natürlichen Weltanschauung nicht anschaulich, sondern erst konstruktiv philosophisch zu erreichen ist.

Während Scheler in seiner Wissenssoziologie dafür plädiert, den Begriff einer *absoluten* durch den einer *relativen* natürlichen Weltanschauung zu ersetzen, heißt es in dem Aufsatz *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* sowie in seinen Vorlesungen über systematische Metaphysik vorsichtiger, dass die *absolute* natürliche Weltanschauung keine Konstante sei, aber immerhin eine philosophische Aufgabe darstelle:

> sie ist eine in der Philosophie deskriptiv zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche «Konstante», die sich freilich erst ergibt durch ein (schwieriges) Abschälen der in jeder konkreten Gruppenweltanschauung immer in sie hineingewebten «echten» und «lebendigen» *Traditionen*. «Echter» Traditionsinhalt ist hierbei nur der Inhalt einer Tradition, der als gegenwärtig

[42] Der Ausdruck stammt von Frege. Wenn ein Beweis auf allgemeine Gesetze zurückgeführt werden kann, die selber nicht bewiesen werden können, ist damit eine Wahrheit apriori ausgezeichnet. Vgl. G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, 4.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

> anschaulich erlebt ist, ihrem Träger als Tradition also ganz unbewußt und unerkannt ist.[43]

Ich schlage vor, diesen problematischen Traditionsbegriff als die unbefragte Selbstverständlichkeit des *common sense* zu verstehen, die nur teilweise, aber nie in ihrer Totalität für eine Gesellschaft problematisch werden kann.[44] Die Idee einer *absoluten* natürlichen Weltanschauung kann daher als eine Grenzidee und nicht als ein direkt in der Introspektion erreichbarer Boden verstanden werden. Offen bleibt aber die Frage, ob für Scheler die philosophische Beschreibung der konstanten, absoluten Weltanschauung durch eine anschauliche oder durch eine konstruktive Methode zu erreichen ist. Scheler scheint unter den Prinzipien der *absoluten* natürlichen Weltanschauung sowohl Prinzipien zu zählen, die durch Wesensanschauung erreicht werden könnten, als auch andere, die er gelegentlich, im Unterschied zu den Wesen, „Kategorien“ nennt[45] und die durch seine Methode der phänomenologischen Reduktion *nicht* erreicht werden können. Diese Methode zeichnet sich dadurch aus, dass das Realitätsmoment der Erfahrung inhibiert und dadurch die Erfahrung der Welt maßgeblich verändert wird.[46] Die Reduktion habe Scheler zufolge die Fähigkeit, das Gegebene zu «*entstalten*»,[47] d. h. die Gestalten der Welt, die sonst in der natürlichen Weltanschauung nur als Zeichen von Interessen gelten, als solche anschaulich zu machen, *unabhängig von ihrer Funktion*. Die Interessenperspektive, die sich aus Schelers emotiv und motorisch basierter Wahrnehmungstheorie (was man heute *Enaktivismus* nennen würde) ergibt, besagt, dass nur ein Teil der Gestalten und apriorischen Strukturen der Welt in der natürlichen Weltanschauung funktionalisiert wird. Die Gesetze der Bevorzugung bestimmter Gestalten auf unterschiedlicher Stufe der Daseinsrelativität

---

43 *GW* VI, 15.

44 Für die Lebensweltphänomenologie Husserls sowie für die Wissenssoziologie Schelers wird eben diese Selbstverständlichkeit ein Problem wissenschaftlichen Interesses.

45 *GW* VI, 21.

46 *GW* XI, 93. Für eine ausführliche Darstellung dieser Techné vgl. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell’ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler,* Napoli 1999.

47 *Ebd*., 78.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

(z. B. die «Bevorzugung des Bewegungsphänomens vor dem Phänomen der Zustandsänderung» in den frühen Entwicklungsphasen[48]) können Scheler zufolge nur empirisch festgestellt werden und gehören daher nicht zu der phänomenologischen Wesensontologie.

Die Aufgabe der philosophischen Erforschung der Kostanten der natürlichen Weltanschauung, die als solche notwendigerweise *unüberwindlich* und *anthropozentrisch* ist,[49] ist also Scheler zufolge zugleich eine empirische und eine phänomenologische Aufgabe.[50] Die Tatsache, dass sich apriorische Formen in den konkreten Organisationsformen der menschlichen Vernunft funktionalisieren lassen, gehört eben nicht zu einer phänomenologischen, sondern zu einer metaphysischen Feststellung, die erst Sinn ergibt, wenn man die Provokation der empirischen Geisteswissenschaften philosophisch ernst nimmt.

Durch die Übersetzung des Ausdrucks *relativ* natürliche Weltanschauung mit *common sense* ergibt sich eine philosophisch fruchtbare Gegenüberstellung von Schelers Wissenssoziologie und Husserls Lebenswelttheorie, die bisher nur in der Tradition der phänomenologischen Soziologie erfolgt ist. Wissenssoziologie und Lebenswelttheorie untersuchen beide systematisch das Wechselverhältnis von *common sense*, positiven Wissenschaften und Phänomenologie. Aus der parallelen Lektüre von Scheler und Husserl wird die ontologische Tragweite dieses Begriffs ersichtlich, die Schütz in seiner Typologie der Lebenswelt methodologisch ausklammerte. Der Begriff von *common sense* kann m. E. erst durch die Wiedergewinnung seiner korrelationsontologischen Prägnanz an die von Durkheim initiierte Tradition der philosophischen Ethnologie und deren heutige Fortsetzung in der Debatte des *ontological turn* anknüpfen.

Daraus werfen sich folgende systematische Forschungsfragen auf:

1. Kann man von *common sense* im Singular sprechen? Ist die Aufgabe einer Eidetik der Invarianzen, der Variabilitätsstrukturen und Trans-

[48] *Ebd*., 80.

[49] *Ebd*., 47.

[50] Für Scheler bedeutet Phänomenologie nämlich lediglich eine Wesensontologie der Korrelation. Für Husserl hingegen ist diese Aufgabe nur durch *eine* Methode der Phänomenologie zu realisieren (die eidetische Variation), während andere Methoden durchaus zulassen, dass man von einer phänomenologischen Empirie (und deren Forschung) sprechen kann.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

formationsgesetze des *common sense* noch plausibel? Wenn ja, auf welcher Ebene ist die Konstante zu setzen, auf die alle Formen von *common sense* zurückgeführt werden können? Nur auf der Ebene unserer materiellen Natur oder können auch einige Strukturen der praktischen und axiologischen Welt als Konstanten gelten? Wie wären letztere zu charakterisieren?

2. Unabhängig davon, ob man von einer Pluralität oder einer einzigen Lebenswelt ausgeht, wie ist der formalontologische und der materialontologische Gehalt ihres *common sense* begrifflich zu systematisieren?

3. Gibt es ferner unüberwindbare Konstanten, empirische Notwendigkeiten des *common sense*, die sich auf solche Ontologien *nicht* zurückführen lassen?

Abstract

“*Relativ* natürliche Weltanschauung” (literally translated: “relatively natural worldview”) is an expression that Scheler introduces in his sociology of knowledge. In the following, I discuss the historic context of this expression, its systematic relevance and finally, I suggest to translate it as “common sense”.

Challenged by the disparate amount of the cultural varieties collected during the 19th century both by ethnography and historiography, philosophy became seriously concerned with the problem of relativism.

Scheler’s programme of a sociology of knowledge was an attempt to attest at the same time the invariance of the formal structures of reason and the variability of their concrete patterns. Accordingly, the latter should be understood as the acquisition of categorial forms of thought by the lived contact with *material apriori* contents: Scheler calls this process “*Funktionalisierung*” (*functionalisation*), i.e. the contents of intuition becoming mental functions. This theory can be regarded as the application of the main insights of Husserl’s *Logical Investigation* in the domain of a universal theory of cultural change. If categories can be intuited and grasped *in the things themselves*, Scheler claims that different traditions can have access to different portions of the universal set of the categories of the world. The relativity of their views relies on different perspectives.

Thanks to the translation of “*Relativ* natürliche Weltanschauung” with “common sense”, a fruitful comparison of Scheler’s sociology of knowledge and Husserl’s lifeworld theory becomes possible. Both projects systematically inquire the interplay of every-day knowledge (or natural attitude), positive sciences and phenomenology.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

Reading Scheler's and Husserl's accounts as converging on the concept of common sense brings the ontological relevance of this term to the fore – an aspect that Alfred Schütz's analysis of common sense as basic structure of the life-world disregards. Thanks to the revaluation of the concept of common sense as the concrete fulcrum of the correlation between subject and object of experience, it is finally possible to appreciate the links between phenomenology and the philosophical ethnology of the Durkheim school as well as to take part in the current debate of the so-called *ontological turn* in anthropology.

© 2015 Emanuele Caminada
doi: /10.13136/thau.v3i0.57

5. PERSON AND BILDUNG

Eugene Kelly[1]

DAS SCHICKSAL DES PERSONENBEGRIFFS IM SPÄTWERK SCHELERS

Max Schelers Begriff der Person baut sich nicht einheitlich auf, und besonders in seinen Spätwerken ist er weittragenden Verschiebungen in seinen Funktionen unterworfen. Die Ausführungen in dieser Arbeit gelten der Frage, ob in seinen nach 1923 unternommenen posthum- und selbstherausgegebenen Schriften die Idee der Person falsch oder nicht ausreichend gefasst wurde, oder aber, den neuerlich verfassten Werken von Guido Cusinato folgend,[2] ob die späten Schriften uns einen besseren Anfang für weiteres Denken über die Person im Menschen anbieten und damit eine neue und kohärentere Basis für die mit ihr verbundenen Begriffe der Ekstase, der phänomenologischen Reduktion als der als Überwindung des Egos, und der Wiedergeburt der Person versprechen. Ich bin, wie auch Cusinato in seinem Werk *Person und Selbsttranszedenz*, zunächst auf die Frage nach der sittlichen Grundlage der personalen Identität eingestellt, d. h., ob und inwiefern die Einsichten Schelers unserem Verständnis der Einheit eines menschlichen Lebens und der Entdeckung bzw. Erschaffung eines durchgehenden Sinnes des eigenen Daseins dienen können.

In manchen Schriften vor 1923 unternahm Scheler eine Phänomenologie der Person, wobei er ihre drei zentralen Wesensmerkmale aufwies. Er besteht zunächst darauf, dass die Person nicht direkt gegenstandsfähig sei. Keiner, auch nicht die Person selber, könne sich selber als Person zum Gegenstand ihrer intentionalen Akte machen. Zweitens kann man eine Person nur im Nachvollzug ihrer Akte erleben, und dann nur indirekt, denn die Person existiert nur in der Peripherie ihrer Akte, abgelöst von ihrer Lokalität in einem tierischen Leib. Drittens ist die

---

[1] New York Institute of Technology

[2] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012; Id. *Werdender Gott und Wiedergeburt der Person bei Max Scheler*, in: R. Becker und E. W. Orth, (Hrsgg.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur,* Würzburg, 2011.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

Person in jedem intentionalen Akt gegenwärtig. Es gibt kein *ego cogito* ohne einen nicht gegenständlichen Wesenszug der einzigartigen Qualität einer Menschenperson.

Die Geistesperson, wie alle Lebewesen, geht durch manche kognitiven und emotionellen Entwicklungsphasen. In einer bemerkenswerten Stelle in «Probleme der Religion»[3] beschreibt Scheler wie auf der kognitiven Seite der aufstrebende Geist im Menschen personhafte Form annimmt. Diese Wende geschieht nicht in einer vereinsamten Subjektivität allein, obwohl die Person im Werden schon einen Selbstsinn als Ich-Form hat.[4] Durch das Erlebnis des Widerstandes, bricht der Geist als Person zur Realität der Außenwelt durch. Die erlebte Welt «gehört» der Person, doch sie steht ihr auch als Nicht-Ich gegenüber. Die Welt besitzt Seiendes mit strukturellen Eigenschaften, wie auch Werte- und Wesensmerkmalen, die jeder einzelne Mensch in verschiedener Art und Weise kognitiv erlebt. Die Wesensstrukturen der Welt entspringen nicht dem menschlichen Geist. Sie geben sich den Menschen durch die Wesensschau, und sie werden von der Person als Geist angeeignet. Das Wesenswissen funktioniert als ein Apriori, das alle weiteren Wahrnehmungen bedingt.

Nach Scheler existiert die Person als «sich variierendes» Sein und auch als eine «ideale Einheit». Wir können vielleicht diese dunklen Ausdrücke als Hinweise auf die Zweideutigkeit der Person deuten: auf der einen Seite kennt man sich als ein empirisches Selbst in seiner Alltäglichkeit: auf der anderen Seite kennt man sich als ein ideales Selbst, als die sittlich vollkommene Person, die tief in unserem Wesen sitzt. Das ideale Selbst zieht das empirische hinan. Der Begriff der Person als ideale Einheit ist allerdings wichtig für die Ethik, denn ohne Verantwortlichkeit für die Vollkommenheit und Einheit seines Charakters als eines andauernden Selbst fehlte aller Boden für das sittliche Leben. Denn ein Menschenleben kann in die Richtung dieser idealen Einheit hinstreben, d.h. zur Integrierung seines Wollens mit seinem Handeln – oder herumirren, ohne einen durchgehenden und höheren Sinn seines

[3] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, *GW* V, 92-99.

[4] Im Schamerlebnis wird das kleine Kind das ganze Selbst dem Blicke des Anderen ausgesetzt. Dafür braucht man schon eine rudimentäre Form des Selbstbewusstseins. Vgl. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

Treibens und Leidens je zu finden. Es bleibt aber die Frage, was denn das Emporsteigen zum idealen Selbst motiviert. Von woher kommt der Wille zur Selbstverantwortlichkeit?

Die Möglichkeit einer Selbstvervollkommnung als Person bleibt doch höchst fragwürdig. Scheler schreibt im *Formalismus in der Ethik*: «die Identität (der Person) liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst».[5] So hat das Werden der Person durch die Phasen seiner Entwicklung keine offensichtlichen Bedingungen an sich, denn was bestimmt diese «qualitative Richtung?» Ist der Mensch «pures Anderswerden» und ein «sich variierendes Sein», so hat er kein Ziel außer sich, d.h. außer diesem Anderswerden. Der Welt und sich selber frei gegenüberstehend, scheint die Person also als ein selbstschaffendes Sein, die aufs Geratewohl oder aus blinden Trieben handelt. Eine solche Freiheit wäre bloße Willkür. Aber in der kleinen Schrift *Ordo Amoris*, die in der Zeit des *Formalismus* verfasst worden war, finden wir einen Boden außerhalb der werdenden Person für eine qualitative Entfaltung eines Menschenlebens in eine sinnvolle Richtung.

Das geschieht durch die einmalige und anscheinend eingeborene dreifaltige Gestimmtheit jedes einzelnen Menschenherzens auf Werte, die der subjektive *Ordo Amoris*, das Schicksal, und die Bestimmung genannt wird. Obwohl Scheler nicht versucht, sie weder ontologisch noch genetisch zu deuten, sondern nur als Phänomen zu bestätigen und aufzuweisen, bedingen sie sittlich die sonst freie Entfaltung der Person, und sie sitzen tief in unserem emotionellen Zentrum. Hier haben wir die apriorische Wert- und Sinnordnung eines Menschenlebens, die sein Weg in der Welt sinnvoll machen kann. Sie wohnen in einem Menschen als dem «Crystal» im Grunde seines Herzens, und sie geben ihm die Möglichkeit, doch nicht den Willen, den «Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes» im Leben zu finden. Hierdurch wird die Idee einer «idealen Einheit» eines Menschenlebens verständlich.

Die in der Vielfalt des Lebens manifestierende Struktur der Person offenbart sich als dreifach in Form: erstens die eben ernannte dreifache Ordnung des Gefühlszentrums der Person; zweitens die Welt der Person als eine apriorische Wertordnung, die in ihren intentionalen Akten funktioniert; drittens entdeckt sich die Person in einem unentrinnbaren

[5] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, *GW* II, 385.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

sittlichen Milieu, wo ihr das emotionale Leben der Mitmenschen in Akten der Sympathie gegeben wird, und wo es auch der Person freisteht, die intentionalen Akten von Anderen nachzuerleben. Ein Mensch wird in seinem Handeln durch die «Liebe (seiner) ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein» bestimmt.[6] Die Wende der Orientierung der Person von der Alltäglichkeit zur Wert- und Wesensschau geschieht wie sie in Platos Höhlengleichnis dargestellt war. Hier haben wir also die Basis für den keimenden Sinn unseres Lebens und für unsere Wiedergeburt als Denker. Hier auch vollziehen wir den Akt der Selbsttranszendenz, des Außer-sich-kommen oder Ekstase, durch die wir, wie Cusinato nach Schelling schreibt, die «exzentrische Sehnsucht nach Verwirklichung» erleben.[7] Aber damit ist die Geschichte nicht beendet, denn der Mensch ist nicht nur Denker.

Wie wurde diese Phänomenologie der Beschaffenheit der Person als einer sich selber transzendierenden Offenheit zur Welt von den Verschiebungen in Schelers Spätwerk betroffen und geändert? In seiner Deutung der Schriften aus Schelers späterer Phase besteht Cusinato darauf, dass das Spätwerk eine neue und positive Öffnung für unseren Begriff der Person darstelle. Ich möchte mich hier mit seiner Analyse auseinandersetzen und nachher meine Einschätzung der metaphysischen Umwandlung Schelers Phänomenologie der Person mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der möglichen Einheit des Lebens einer menschlichen Person leicht andeuten. Wir kommen zum Ergebnis, dass das Wertvollste in Schelers ethischem Personalismus im Spätwerk eine Dekonstruktion erlebt.

In seinen letzten Jahren bereitete Scheler eine seit langer Zeit vorgesehene Metaphysik vor. Er hat sich vorher mehrmals über das Wesen der Metaphysik geäußert. Wichtig für unser Verfahren sind nur zwei Grundätze. Erstens stellt die Metaphysik einen Sprung über die phänomenologischen und wissenschaftlichen Gegebenheiten dar, ein gefährliches Vordringen ins Absolute. Die Metaphysik darf nur nicht diesen Gegebenheiten, insbesondere den «Urphänomenen» widersprechen.[8] Zweitens haben metaphysische Theorien keinen Anspruch auf absolu-

6 M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*, *GW* V, 89.

7 G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz...,* 23.

8 M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß: Erkenntnislehre und Metaphysik*, *GW* XI, 89.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

tes Wissen, sogar keinen auf Wissenschaft.[9] Eine Metaphysik ist immer die Leistung einer Einzelperson und gleichsam der Ausdruck ihrer persönlichen Welt.[10] Sie ist in dieser Deutung mehr Dichtung als Wahrheit. Aber: wozu dann Dichtung dieser Art?

Cusinato notiert mit Recht, dass Schelers Ablehnung des Theismus – der *Deitas* als Omnipotenz – und das Postulat von Geist und Drang als Urgrund des Seins weder eine «nihilistischen» Impotenz in Gott als Geist noch ein Mangeln eines Personseins im urgründigen *Ens-a-se* voraussetzt. Was die Person Gottes angeht, schreibt er, «Nur der *Geist* an sich ist *unpersönlich*. Sogar die ‚absolute Substanz' wird von Scheler als überpersönlich und nicht als unpersönlich bestimmt. [...] Geist wird (ab 1924) nämlich ein irreales Attribut, ohnmächtig und *unpersönlich*»[11]. Damit ist auch zu verstehen, dass Scheler nach 1923 den Begriff der Person als die ursprüngliche Form des Geistes abgelehnt hat. Er verknüpfte das Geistesprinzip mit seinem negativen doch gleichursprünglichen Korrelat, dem Drang, und dann machte er die beiden als das Ursein geltend, das in absoluter Zeit von Drang und Geist durchdrungen wird. Die Person des so verstandenen Gottes entsteht aus dieser zweiseitigen Dynamik von Geist und Drang. Die Beschreibungen «machtlos» und «unpersönlich» deuten also auf den Geist, nur insofern als er noch nicht vom Drang durchdrungen ist. Was denn «Überpersönlich» und «die absolute Zeit» in diesem Modell heißen sollen, bleibt ungewiss. Sie besitzen keine phänomenologisch nachweisbaren Elemente, und ihre Inhalte mangeln allen Bezug auf empirische Implikationen für weitere Untersuchungen.

Eine weitere Verschiebung in Schelers Lehre nach 1923 hat auch für die Phänomenologie der Person Belang. Als Scheler einen auf dem Grunde seines Verständnisses von der buddhistischen Heilpraxis neu gestalteten Begriff von der Epoché entwickelte, scheint er die platonische Liebe zu allen Sein und Wesen als Anstoß zur Wiedergeburt aufgegeben zu haben und statt dessen wendete er sich an die buddhistische Methode zur Überwindung des vitalen Egos durch den Edlen Achtfachen Pfad. Wenn der Geist nicht vom Drang des Egos getrübt

[9] Vgl. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, *GW* X, 209.

[10] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, *GW* II, 349.

[11] G. Cusinato, *Werdender Gott...*, 126.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

ist, so wird der Geist erst für die Wesensschau frei. Obwohl in den phänomenologischen Schriften die Phänomene der Person und des Egos als scharf verschieden behandelt waren, konzipierte Scheler in seinen späten Schriften die Person unter der Ontologie von Geist und Drang. Dementsprechend ist die Person einer buddhistisch orientierten Heilspraxis zur Befreiung von ihrem Verfallensein in die Bedingungen des vitalen und drängenden Ego bedürftig. Hier ist aber zu bemerken, dass ich bisher keine Beweise dafür gefunden habe, dass Scheler selber auf den Edlen Pfad gewandert ist und die buddhistische Heilspraxis unternommen hat. Wenn nicht, so wäre er nicht imstande, den Wert der buddhistischen Praxis als die Voraussetzung der Wesensschau zu schätzen. Schelers neuer Begriff der Epoché als Überwindung des Egos oder der Subjektivität überhaupt ist also auf reine Spekulation begründet.

Die Idee der Person verlor für Scheler also in seinen letzten Jahren ihre Zentralität für seine philosophische Anthropologie, wie sie auch für den Buddhismus wenig Gewicht hat. Der Buddha hat einen Zusammenhang des durchgehenden Sinnes eines Menschenlebens oder eine selbstvariierende Identität in jeder Person weder anerkannt noch gefördert. Der Buddhismus befreit nicht die individuelle Person oder das Selbst in den Menschen, so das man «werden kann, was man ist», er macht eher den «überpersönlichen» Buddha-Geist im Menschen zum Nirwana frei. Für Cusinato aber endet die Überwindung des Egos als die neue phänomenologische Epoché «nicht im Nichts», das heißt, in Nirwana. Sie muss so verstanden werden «als Auftakt für eine anthropologische Übung, durch die der Mensch seiner Stellung in der Welt ändert».[12] Diese ist wohl die Änderung seine Stellung, die Gautama bei seiner Aufklärung erlebte, ohne aber eine Steigerung oder Vereinigung seiner Person zu erfahren.

Der Geist im werdenden Menschen, obwohl überpersönlich, ist doch nicht passiv. Durch einen Sublimationsprozess soll der Drang im Menschen für die höheren Werte, die der Geist entwirft und ihm anbietet, offen werden. Es bleibt doch problematisch, wie der Drang im Menschen oder im *Ens-a-se* einer Sublimation fähig ist.[13] Ohne weitere phänome-

[12] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz...*, 115.

[13] Für eine klare Darstellung der Theorie der Sublimation in Freud und Scheler vgl. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz...*, 107-15.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

nologische Untersuchung nimmt Scheler an, dass die vom Geist skizzierten höheren Werte den Drang anlocken werden oder gar anlocken können. Man hat Grund, darüber skeptisch zu sein, denn nach Scheler ist der Geist ohnmächtig – woher also die Entwürfe? – und der Drang blind. Um diesen Schwierigkeiten metaphysisch entgegenzukommen, postuliert Scheler ein nach höheren Werten anstrebendes Eros im Drang. Das Eros ist nicht nur ein selbstsüchtiges Drängen-nach, denn es ist so gestaltet, dass es aus einer «unerträglichen Leere in Hinblick auf das Wahrnehmungsfeld des blinden Instinktes» die Möglichkeit von etwas Höherem fühlt, und es drängt ihn, das Höchste und Beste zu realisieren und zu besitzen. Im Eros erfährt die Person des werdenden Gottes einen Zug der All-liebe, und dadurch, wie es Cusinato beschreibt, bekommt die Agape im Geiste Raum und Kraft, sich zu entwickeln.[14] Der Begriff des Eros scheint aber eigens zu diesem Zweck postuliert zu sein, und er widerspricht der Lehre, der Drang sei blind.

Die Metaphysik von *ideae cum rebus*, so hervortretend im Spätwerk Schelers, deutet an, dass die in den phänomenologischen Schriften selbstgebenden Wesenheiten einem «Entwurf» entstammen und nicht vor ihrer Realisierung als Daseiendes überhaupt existieren. Die Frage nach der Ontologie des idealen Seins macht hiermit einen Schritt rückwärts: was ist denn die ontologische Stellung dieser «Entwürfe»? Klar ist nur, dass die mittelalterliche Lehre der *ideae ante res* von Scheler verneint wird, und damit auch die Idee, dass die idealen Formen der einzelnen bestehenden Sachen seit aller Ewigkeit als statische Weltentwürfe im göttlichen Geist existierten. Scheler, wie Cusinato zu Recht behauptet, ist schon von einem statischen Bild der Wertwesen in *Formalismus I* zu einem dynamischen Bild in *Formalismus II* vorgerückt. Die Werte seien nicht mehr statische Qualitäten, die von den Menschen aus ihrem kognitiven Verkehr mit der Welt entnommen sind und die als Apriori ihrem weiteren Denken in verschiedenen Formen funktional innewohnen. Werte werden auch im Prozess des Weltwerdens in der absoluten Zeit aufgeworfen und eventuell an Sachen oder durch menschliches Handeln realisiert. Um Schelers Verzicht auf die Idee der *ideae ante res* zu befürworten und zu festigen, bemerkt Cusinato, dass

[14] *Ebd*., 110. Vgl. auch Cusinato, *Eros und Agape bei Scheler*, in: C. Bermes et al. (Hrsgg.), *Vernunft und Gefühl*, Würzburg, 2003.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

die göttliche Schöpferkraft durch diese neue Metaphysik zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Denn die wahre Schöpfung geschieht ohne alle vorherigen Grundlagen: Im Sinne von Scheler schreibt er,

> ein wahrer Schöpfungsakt kann sich nicht auf den Horizont der Möglichkeiten gründen, von dem er ausginge [...], sondern schließt die Fähigkeit ein, die am Anfang vorhandenen Voraussetzungen selbst in Frage zu stellen und schöpferisch neu zu programmieren.[15]

Und weiter:

> Der schöpferische Prozess reproduziert kein vorherbestimmtes Modell oder Programm, sondern benutzt Ideen und Vorschläge als Versuche und Entwürfe, die unverzüglich aufzubauen sind und deren Bedeutung im Prozess selbst, *cum rebus* bestimmt wird, je nach ihrem Vermögen, den Prozess zu funktionalisieren.[16]

Aber im Nachlass schreibt Scheler auch: «Ewig ist nur *ein* Wesen: das Wesen der Deitas, die Idee, die das Ens-a-se hat von seinem konkreten Werdeziel – die Idee Gottes von sich selbst. Es ist die einzige „*Ideae*" *ante res*».[17] Die Schöpfung der Welt muss also wahrlich eine Schöpfung aus dem Nichts sein, eine Geburt aus dem blinden Drang und aus einem in sich versunkenen Geist, dessen Fantasiebilder am Anfang nur von sich selber sind, und gelten keiner außer ihm bestehenden «Welt». Das Weltwerden durch den Zulassungsakt «*non non fiat*» soll «teleologisch notwendig» für die Selbstrealisierung Gottes sein, aber das Werden der Welt «beginnt» ohne vorher existierenden Plan und ohne Gesetze.[18] Je nach dem Zufall werden die strukturellen Eigenschaften alles Seienden entworfen oder aber nicht entworfen: «Weltentwurf wechselt seinen Inhalt in der absoluten Zeit. Gott muß der Ideenordnung untreu werden – von gestern –, um heute sich selbst treu zu sein», schreibt Scheler.[19] Jede Tat des *Ens-a-se* kann also nur durch einen Hinweis auf dem Kai-

[15] G. Cusinato, *Werdender Gott...*, 132.

[16] *Ebd*.

[17] M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß: Erkenntnislehre und Metaphysik*, *GW* XI, 261.

[18] *Ebd*., 204.

[19] *Ebd*., 119.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

ros gerechtfertigt sein, das heißt: jenseits von Gut und Böse.[20] Keine Vernunftgründe können also angegeben werden, warum der Drang gewisse Möglichkeiten verwirklicht und andere nicht.

In den phänomenologischen Schriften ist Schelers Gott eine Person, die eine mit Wert und Sinn durchdrungene Welt ontologisch «hat», die ihm Spielraum und Zusammenhänge zum Handeln gibt und die der Gegenstand seiner Liebe ist. Im Spätwerk sind Drang und Geist zusammen am Anfang eine Überperson ohne Welt. Der Geist ist machtlos, so kann er aus dem eigenen Willen seine Persönlichkeit oder seine Pläne nicht verwirklichen. Das Bild eines Gottes im Werden, der durch das ewige Ringen und Durchdringen von Agape und Eros eine Welt *cum rebus* aus seinem eigenen Wesen verwirklichte, stellte uns wohl ein freies Sein dar, doch eine Freiheit ohne ein Worauf oder Wofür, eine solipsistische Freiheit, die den Sinn seiner Existenz schaffen müsste. Nach Scheler west der Ens-a-se in absoluter Zeit an: so ist er auch *causa sui* wie bei Spinoza, und nichts außer ihm und seinen vielleicht endlosen Attributen existiert. Von aller Ewigkeit war er eine Waise, allein mit seiner eigenen Welt. Dieser Gott ist dynamisch im tiefsten Sinn, da er ein dionysisches und apollinisches Wesen besitzt – das eine ein Drang zur chaotischen Lebensfreude, das andere eine ohnmächtige Liebe für die Ordnung und für die höchsten Werten. Der so verstandene «werdende Gott» bringt das Chaos wenn nicht auch den Nihilismus vor die Tür.

Aber die Idee eines Wesensreiches von *ideae ante res* ist nicht einem Weltplan oder gar einer Beschränkung der Realität gleichzusetzen. Die in der Welt und in sich selber entdeckten Möglichkeiten und Tendenzen *ante res* halten nicht den Entdeckungs- und eventuellen Schöpfungsprozess auf. Im Gegenteil, ohne eine vorhergehende Struktur wäre alle Verwirklichung unmöglich. Alles Reale hat eine Beschaffenheit, die wir wissenschaftlich erforschen oder phänomenologisch untersuchen können. *Ideae* – und nicht einfach Umrisse oder Bilder – ermöglichen Pläne und Programme. Wenn Schelers Gott ein Gott im Werden ist, kann er nicht sinnvoll werden, was er schon ist – sein ewiges Wesen – sondern wie alles Werdende muss er etwas assimilieren, was ihm von vornhe-

[20] In Schelers Deutung von diesem christlichen Begriff, muss jeder Akt, der sich durch den Begriff des Kairos rechtfertigen will, jenseits von Gut und Böse liegen. Vgl. E. Kelly, *Material Ethics of Value*, Dordrecht 2011.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

rein jenseits des eigenen Geistes liegt, und nur dann kann er aus diesen gesammelten Elementen etwas verwirklichen. Das Wissen ist ein Haben des Wesensgehaltes der Welt, und dieses Wissen eröffnet neue Entwicklungsmöglichkeiten. Der Geist wächst nicht, er lernt! Er lässt sich durch Lernen formen; was wächst, ist nicht der Geist selber, sondern das Wesenswissen, das er durch Denken und Fühlen errungen hat. Schelers Satz in einem späten Nachlasswerk: «Auch die menschlichen Ideen werden durch den menschlichen Geist erzeugt»[21] widerspricht schlicht seiner These in dem früh geschriebenen Aufsatz «Phänomenologie und Erkenntnistheorie»: «Der Verstand – mit Kant zu reden – schafft nichts, macht nichts, formt nichts».[22] Nur die von uns verwandten *Zeichen* für Tatbestände und Gegenstände seien von uns geschaffen. Alles Andere müsse als «gegeben» angesehen werden. Durch die phänomenologische Erfahrung können wir den Inhalt «unserer» Zeichen wieder auf den Wesensgehalt der Welt bringen, in dem sie eingebaut sind. Die phänomenologische Erfahrung, so schreibt er, «ist gleichsam die Einlösung aller Wechsel, welche die sonstige „Erfahrung" zieht».[23]

Denken wir an die Kantischen 100 Thaler. Gewiss können wir zwischen ihrem Sosein, d. h. der Summe von ihren Eigenschaften, und ihrem Dasein, d. h. ihrer bloßen Anwesenheit in der Tasche unterscheiden. Nun sprangen die Idee und Wirklichkeit von den hundert Thalern nicht *cum rebus* mit den ersten Münzen hervor. Die Menschen, die sie erst münzten, hatten schon eine zwar nicht vollkommen ausgeformte Idee davon, was sie machten, doch das Sosein und Dasein von Geld ließen sich auf schon vorhandene tiefere und einfachere Ideen und Praxen zurückführen, nämlich auf die von Bedarfsgütern und ihrem Tausch unter Menschen. Durch sie bekamen wir die modernere Idee eines Währungssystems, das der Idee von Geld ihren Sinn verleiht. Obwohl «Geld» eine kulturelle Erfindung ist, ist es nicht aus dem Nichts *cum rebus* entsprungen – als ob die Idee von einer Währung aus dem Kopf eines Finanzministers in voller Rüstung sprang – sondern ausgeklügelt aus vorhergehenden Mitteln von Warentauschen. Der Begriff von Geld erreichte mit der Zeit eine gewisse Selbstverständlichkeit und wurde in

[21] M. Scheler, *GW* XI, 260.

[22] M. Scheler, *GW* X, 415.

[23] M. Scheler, *GW* II, 70.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

unserem alltäglichen Denken funktional.

Cusinato aber zitiert die Schriften «Ordo Amoris» und *Vom Ewigen im Menschen*, wo er nicht ein epistemisches, sondern ein ontologisches Element im Funktionalisierungsbegriff findet. «Indem Wesenseinsichten sich [...] „funktionalisieren", findet eine Art wahren Wachstums des menschlichen Geistes statt».[24] Wenn also der Mensch nicht nur erkenntnismäßig, sondern auch ontologisch wächst, dann ist er, wie Scheler schreibt, im «keinem Punkte der Geschichte vollständig, vielmehr immer nur unvollständig».[25] Es ist schon wahr, dass der Geist erkenntnismäßig wächst, das heißt aber nicht, dass er auch ontologisch wächst, im einzig möglichen Sinn, er nehme neues geistiges Sein an, d. h., er wird ein anderes Ding. Das Kind ist erkenntnismäßig weniger entwickelt als der Mann, ontologisch ist aber das Kind, einmal groß geworden, derselbe Mensch, dasselbe Ich-sein oder dieselbe einmalige Subjektivität, die er immer war. In der Geschichte der Menschheit in ihren verschiedenen Weltkulturen gibt es keine Spur von einem ontologischen Anderswerden durch die Funktionalisierung von Wesenswissen. Sonst wäre der Ausgleich der Kulturen, worauf Scheler seine Hoffnungen für die Menschheit gebaut hat, vollkommen unmöglich.

Die Bedeutung der *Deitas* in ihrer Beziehung zur Welt ist schwer als eine moralische Anforderung an den Menschen zu verstehen. Doch Scheler begreift das *Ens a se* als das Vorbild für die Integrierung von Drang und Geist im Menschen und als die Quelle der Forderung zur Selbstentwicklung der Person. Er steht gleichsam unserer Erweckung und unserer Wiedergeburt als gereifte Personen als Pate bei. Cusinato schreibt: « [...] Die Personwerdung des Menschen „kann" nur dank des Vorbildes der Personwerdung Gottes ereignen».[26] Da es eine gegenseitige Solidarität des unfertigen Gottes und den unfertigen Menschen gibt, muss man die «Allmacht» Gottes neu denken: «Die Heilswahrheiten setzen sich nicht mit der Befehlskraft, sondern mit der Kraft des Vorbildes und der Erleuchtung durch».[27] Aber wenn Gott «überpersönlich» ist – ein Wort unmöglich zu deuten – fällt es einem schwer, etwas in

[24] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz...*, 97.

[25] M. Scheler, *GW* XI, 186.

[26] G. Cusinato, *Werdender Gott...*, 127.

[27] *Ebd.*, 128-29.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

ihm als «heilig» zu denken. Nur das Vorbild der Person Jesu als Leidensmann kann eine solche Wirkung auf uns ausüben, woraus auch die Gegenliebe und der Drang zur Wiedergeburt speisen. Die «Heilswahrheiten», die Scheler aus dem heilenden Vorbild des Ens-a-se leitet und uns anbietet, lehren uns nichts von der Sittlichkeit oder vom Sollen, wie es normalerweise bei Vorbildern ist. Cusinato, der dieser Befreiung der Welt von einem geistigen Weltschöpfer Beifall spendet, mag wohl wie Nicolai Hartmann[28] fürchten, der Gott Abrahams verschlinge die moralische Autonomie des Menschen, oder mache ihn weniger frei.

Scheler hat oft an die antike Idee von Mikrokosmos/Makrokosmos gedacht. In seinen späten Werken stellt sie die Möglichkeit einer solidarischen Verbindung zwischen den Menschen und dem werdenden Gott sicher. Wie im Menschen so auch im werdenden Gott gibt es eine Art von kosmischem Schicksal, das aus der Verflechtung von Drang und Geist im *Ens-a-se* entspringt. Diese Versuche, die Funktionen der Teleologie in der Entwicklung der Welt mit dem Begriff des Schicksals zu ersetzen, sind genial. Anstatt von einer ihnen übergeordneten Teleologie vorwärts getrieben zu sein, begegnen sich schicksalhaft Mensch und Gott. Aber das Schicksal eines Gottes ist nicht derselben Art wie das Schicksal eines Menschen. Bei einem Menschen fällt das Schicksal ihm zu, als ob es auf ihn unerwartet von draußen käme und ihm als der zeitbedingte doch durchgehende Sinn seines Lebens und als der Schatten seines *ordo amoris* diene. Es ist *sein* Schicksal, doch nicht seine Erzeugung. Es begrenzt seine Freiheit nicht, im Gegenteil gibt das Schicksal seiner Freiheit einen Sinn und eine Richtung. Da wir nicht mehr in Schelers Theologie die «Kinder Gottes» oder «Gottes Ebenbild» sind, so ist die Mikrokosmos-Lehre *ad hoc* eingeführt, um die Idee Gottes als Vorbild für den Menschen und als unseren in Solidarität geliebten Partner plausibel zu machen.

Die Lehre von Gott- und Menschwerden im Spätwerk Schelers ist der Lehre Sartres, eines Nihilisten wider Willen, ähnlich. In einem bekannten Gleichnis vergleicht der französische Denker die sittliche Selbsterschaffung eines Menschen mit dem Schöpfungsprozess eines Kunstwerkes. Der Künstler fängt mit einer leeren Leinwand an, und er macht darauf Figuren oder Farbflecken ganz nach seinem Willen

[28] N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

oder seiner Lust. Wenn er nicht dazu geneigt ist, erkennt er keine höheren Meister an. Als Lebenskünstler hat der Mensch die Freiheit, wie es Hölderlin ausdrückte, aufzubrechen, wohin er will. Seine Fantasie und sein selbstentwickelter Sinn für die Schönheit allein entscheiden, ob das Werk fertig oder vollkommen ist. Kein Künstler ist wohl durch ästhetische Regeln a priori eingeengt. Seine «Kunstgesetze» werden von ihm *cum rebus* gesetzt, und, wenn er will, kann er sie auch *cum rebus* frei übertreten, wie für Scheler Gott der Ideenordnung «untreu» sein darf, um sich selbst treu zu sein. Aber das Leben ist kein Kunststück! Proust hat eine literarische Figur als sein alter Ego geschaffen, doch hat er sein Leben nicht ästhetisch gestaltet. Seine Fantasie spielte mit einigen aus seinem Leben genommenen Themen, die der Schriftsteller dann versuchte, ästhetisch zu deuten und auszudrücken. Nietzsche hat etwas Ähnliches durch seinen Zarathustra gemacht. Aber im Leben hat der Mensch immer ein mächtiges Gefühl, dass er in seinen Taten von sittlichen Regeln eingeengt ist, die er selbst nicht *cum rebus* – mit seiner Tat – geschaffen hat oder übertreten kann.

Ein Mensch findet sich immer als eine gewisse Person in sittlichen Situationen mit anderen Menschen und mit einer besonderen Gefühlsordnung, der er nie vollkommen entfliehen kann. Denn die Menschenperson ist das Sein, das als geistiges Lebewesen, d. h. als eine mit Vernunft und Gefühl begabte Person, in eine Welt hineinwächst, wo gewisse Güter, Möglichkeiten, Personen und Zustände sie und vielleicht nur sie auf die verschiedenen Ebenen ihres geschichteten Gefühlszentrums persönlich ansprechen, je nach der vielfältigen Beschaffenheit ihres *ordo amoris*. Der Sinn eines Menschenlebens ist also mehr zu entdecken als frei zu schaffen. Doch steht es ihr frei, die verborgenen Möglichketen in ihren Entdeckungen zu entfalten. Die wahre sittliche Verantwortlichkeit liegt darin, dass ein Mensch auf Grund der Möglichkeiten, die schon vorhanden sind, seine Energien dazu verwendet, sich selbst vor der Aufgabe bereit zu machen, das Höchste zu verwirklichen und sich selber und seine Mitmenschen zu bessern: das heißt, in das ideale Selbstbildnis hineinzuwachsen und ein sinnvolles Leben führen und ein liebevoller Mitmensch zu sein. Seine Einstellung auf Werte gibt ihm das Grundgefühl seiner Persönlichkeit, und öffnet ihm die Wege, auf die sein Herz ihn weiterführen kann. Er hat eine Welt und sich sel-

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

ber zu erleben und vielleicht menschlich zu erobern, aber nicht in ihren tiefsten Strukturen umzuwerten. Nur in seltenen Fällen, wo ein großes emotionelles Ereignis seine Grundbestimmungen umstürzt, kann die Ordnung seines Herzens umgebaut oder verwandelt werden. Neue Erfahrungen alleine können einen solchen Umsturz seines Herzens nicht leisten, denn die Ordnung der Werte im Gefühlszentrum des Menschen macht seine Erfahrung der Welt erst möglich. Dieses einfache Bild ist, so glaube ich, der Vision des sittlichen Lebens treu, wie sie Scheler in seiner mittleren oder phänomenologischen Phase darstellte. Scheler hat diesen Sinn der Person als das sich aus Strukturen des Liebens und Hassens entfaltende Menschenleben verloren, wenn er die Menschen mit dem *Ens-a-se* solidarisch verbunden hat.

Es gibt aber im Zweiten Buch des *Formalismus in der Ethik* eine für unseren Selbstsinn als sich variierende und entwickelnde doch auch andauernde soziale Personen wichtige Phänomenologie. Sie macht auch die Möglichkeit eines Lebens als einer sinnvollen Einheit evident und leistet auch einen Ansatz für ein neues Verständnis von der Person als ein teilweise sozial konstituiertes Selbst. Das ist die Phänomenologie der intimen Person. Das Phänomen bleibt im Spätwerk meist unerwähnt, es erscheint auch nicht in der buddhistischen Heilslehre, und es wird selten bei der Suche nach den wesentlichen Phänomenen des Personseins ausgewertet. Es ist, so glaube ich, eine notwendige Bedingung der *cura sui*.

Wir kennen schon in Schelers Ethik die wesentliche Rolle von Vorbildern und Führern in der Konkretisierung des *ordo amoris* und in der Entwicklung des Charakters einer Person, denn in Vorbildern begegnet die junge Person den Tugendwerten. Das Vorbild erlaubt ihr, die Lebensformen zu erfahren, welche die Ordnung ihres Herzens am tiefsten ansprechen. Die Vorbilder reichen in ihre intime Sphäre nicht hinein, denn sie erlauben ihr nicht, in ihr eigenstes Personsein hineinzublicken. Ein junger Mensch kann vielleicht wünschen, seinem Vorbild ähnlich zu sein, aber nicht das Vorbild selbst zu werden. Zwischen dem Vorbild und seinen Anhängern gähnt eine unüberbrückbare Entfernung. Um sich selber zu entdecken muss der Jüngling oder das Mädchen anderswo suchen: In der intimen Sphäre, wo allein das Selbstbildnis in seiner möglichst vollkommenen Reife erscheint. Das kann aber nur der Blick

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

einer anderen Person gewähren.

In «Ordo Amoris» hat Scheler behauptet, dass der Mensch sein eignes Vorbild im geistigen Blick Gottes auf ihn findet, d. h. das von Gott geschaffenen Menschenbild, in das er hineinwachsen soll. Diese Idee hat als Vorbild normativen Wert, aber wieder nicht als ein Sollen. Sie zwinge einen Menschen zu versuchen, sich selber als Person zu verstehen, wie Gott ihn als Realität und auch als Möglichkeit versteht und liebt. Da finden wir nach Scheler den tiefsten und sinnvollsten Maßstab für unsere Erfolge oder unser Versagen im Leben, wenn wir versuchen, in die Dimensionen dieses Bildes hineinzuwachsen. Aber auch ohne diese Theologie hat das ideale Selbstbildnis normatives Gewicht, was es auch für Nicolai Hartmann hatte. Nach den Ausführungen des jüngeren Denkers erfahre ein Mensch sein ideales Selbstbildnis zunächst und mit besonderer Klarheit, wenn er eine andere Person in seine intime Sphäre eindringen lässt, nämlich durch die persönliche Liebe.

Dieses Erlebnis bringt eine Art von Wiedergeburt der Person zur Erscheinung. Man fühlt: Ich bin geliebt! mit der größten Verwunderung. Geliebt zu werden ist das größte emotionale Erlebnis, worin das Selbstbildnis eines Menschen erhöht und auch verwandelt werden kann. Denn die Person erfährt ihren positiven Selbstwert im liebenden Auge einer anderen Person, wie sie auch ihren negativen Wert im Auge eines Menschen findet, vor dem sie sich schämt. Die Geliebte bietet sich dem Freunde an, der ihr auch sich selber in Liebe und Freundschaft anbietet. Das in der Liebe sich einem Anderen Geben ist überaus nicht das Anbieten von Würde, Achtung und Wohlwollen, die wir gern anderen Personen bescheren und die Agape oder Nächstenliebe genannt wird, sondern das Anbieten einer anderen Person den vollen Wert von unserer intimen Person, wie sie jetzt ist und wie sie sein kann: das heißt – Wunder aller Wunder – das Selbstanbieten der Wertperson als ganzen.

Denn im Geliebt-sein erfahren wir den Drang, in die Richtung unseres idealen Personseins zu wandern, um uns dieser Liebe würdig zu machen. Die Liebe, mehr als das Vorbild, besitzt diese positive Kraft zur sittlichen Verbesserung. Sie ist nicht nur, wie Hartmann schreibt, die «reinste und höchste Freude, das reichste Glück»,[29] sie ist die Offenbarung des Selbstwertes einer Person, die Quelle des Antriebs zur

[29] *Ebd*., 538.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

cura sui, und auch der Impuls, die Alltäglichkeit und das Alleinsein zu durchbrechen und die Geliebte in unsere intime Sphäre einzuladen.

Eine Person entfaltet sich in die Richtung eines sinnvollen Menschenlebens, eines Selbst. Sie realisiert sich als sinnvolle Einheit durch die Liebe zu sich selber, die Liebe zu anderen Personen, und als idealer Gegenstand der Liebe von Anderen, ob von Gott, ob von einer von seinen Freunden, aber auch von einer Person, mit der sie täglich frühstückt. Wir können weder ein theoretisches noch sogar phänomenologisches Bild einer Einzelperson malen, weil eine Person sich immer durch die Zeit variiert, d. h. in Denken, Fühlen und Handeln sich als ein Selbst sammelt und gestaltet. Diese sittliche Erbauung ist die Gabe der echten persönlichen Liebe, welche die reale und ideale Person im Blick hat. Sie macht die beiden transparent, demütig und ehrfürchtig, wenn sie versucht, den Geliebten ins Ideale zu erheben.

Das Leben kann ein zufälliges und sinnloses Abenteuer oder eine andauernde Suche nach Vervollkommnung sein. Doch unter aller Vielfalt des menschlichen Lebens gibt es eine inhärente vorgegebene Struktur unseres moralischen Daseins, auch dann, wenn das Leben uns sinnlos erscheint. Diese Erhebung durch die persönliche Liebe ist des Menschen tiefstes aus-sich-Heraustreten, und als solche führt sie uns an unsere Wiedergeburt.

Abstract

We argue that concepts in Scheler's late metaphysics and philosophical anthropology vitiate, without his awareness and against his intentions, his earlier phenomenology of the person, which had played a central role in the material ethics of value. An examination of a new groundbreaking work on Scheler's late thought by Guido Cusinato enables the isolation and analysis of the issues in question: the notion of the creation of ideas *cum rebus*, the ideal of humankind as a microcosm participating in the coming-to-be of the world, and the function of *Vorbilder* in the rebirth of the human spirit. It is further argued that the concepts developed in the earlier phenomenology do the task of explicating these issues far better than the concepts developed in the late work.

© 2015 Eugene Kelly
doi: /10.13136/thau.v3i0.58

Evrim Kutlu

LIEBE - BILDUNG - PERSON
DIE BEDEUTUNG DER BILDUNG IM MENSCH- UND GOTTWERDUNGSPROZESS

Inhaltsangabe: *1) Bestimmung der Bildung bei Scheler; 2) Bildung als «*Selbstdeificatio*»; 3) Bildung und Vorbildpersonen; 4) Formen des Wissens und die Bildung; 5) Ausblick und Schlussbetrachtung.*

1) Bestimmung der Bildung bei Scheler

Im Mittelpunkt meines Vortrags steht die Bestimmung und die Bedeutung der Bildung für Menschwerdung und Gottwerdung. Nach der Erörterung des Bildungsbegriffs werde ich am Ende des Vortrags einen Ausblick geben, inwiefern Schelers Auffassung von Bildung im Sinne von Selbstbildung und Selbsttranszendenz einen Beitrag dazu leisten kann, um gegenwärtigen Herausforderungen zu begegnen, wie sie vor allem durch die technologischen Entwicklungen gestellt sind, die nicht nur das Wesen des Menschen betreffen, sondern auch sein Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Natur.

Der Bildungsbegriff, den Scheler in seiner Spätphilosophie entwickelt, ist nicht mit einem pädagogischen Bildungsbegriff zu verwechseln. Wohl aber geht es auch bei Scheler um eine Entfaltung und Entwicklung des Menschen selbst. Der Mensch kann zu sich selbst durch die Bildung und Entfaltung dessen gelangen, was in ihm angelegt ist. Da Mensch und Person nicht gleichzusetzen sind, sondern Personalität nach Scheler erst auf einer höheren Stufe der menschlichen Existenz erreicht wird (vgl. *Formalismus*, *GW* II),[1] stellt sich die Frage, wie diese Stufe der Personalität zu erreichen ist. Ein wesentlicher Punkt ist, dass sich der Mensch durch Bildung zur Person entwickelt.[2] In die-

[1] Zitiert wird nach den *Gesammelten Werken*, die von Maria Scheler und Manfred S. Frings herausgegeben wurden, Bern, später Bonn 1968ff., (*GW* Bandzahl, Seitenzahl).

[2] Nach Scheler müssen vier Bedingungen erfüllt sein, wenn wir einem Menschen das sittliche Personsein zuschreiben wollen. Diese sind: 1. Vollsinnigkeit, 2. Mündigkeit, 3. Beherrschung des Leibes und 4. Verantwortlichkeit und damit zusammenhängend Berechenbarkeit (vgl. *GW* II, 470ff.). Diese Auffassung von Person birgt gewisse Probleme in sich: hiernach wären Kinder und auch Menschen mit Behinderung

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

ser Personwerdung geschieht dann auch zugleich die Menschwerdung, weil Scheler den wesentlichen Kern des Menschen vor allem in seinem Personsein sieht. Denn Person ist sowohl das Aktzentrum als auch das Geistzentrum des Menschen, wodurch der Mensch sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet.

Nach dieser Argumentation heißt das, dass der Mensch anthropologisch gesehen ein Seiendes ist, das sich bildet. Er ist der Bildung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig. Man kann sagen, der Mensch hat 1. die Fähigkeit, 2. die Notwendigkeit und 3. den Auftrag zur Bildung. Im Gegensatz zum Tier, macht der Mensch sich erst zu dem, was er ist. Es liegt in seiner Hand, dass er das, was er ist, zu werden vermag und auch tatsächlich wird. Das setzt eine Vorstellung von Freiheit voraus.

Für Scheler ist Person weder mit dem empirischen noch mit dem transzendentalen Subjekt gleichzusetzen, sondern ist «das individuelle Glied einer Korrelation, die durch intentionale Akte (Lieben, Hassen, Werten, Wahrnehmen usw.) gestiftet wird».[3]

Scheler betont, dass die Person kein allgemeines, sondern ein je eigenes individuelles und konkretes Weltverhältnis hat. Bei Scheler zielt die phänomenologische Intentionalität gerade auch auf Individualität ab. Das bedeutet, dass die phänomenologische Beschreibung zur ontologischen Bestimmung der Person führt. Gerade hier sehen wir die Bedeutung der Bildung, in der der individuelle Weg der Person zu etwas führt, das über diesen Weg steht, was also allgemein ist. Das ist die Werteordnung und die Realisierung der Werte. Darin liegt zugleich die Verwirklichung Gottes, worauf ich noch eingehen werde.

Bildung ist ein unendlicher Werdeprozess, in dem das Gesamtsein des Menschen geformt wird.[4]

---

keine sittlichen Personen. Das zu diskutieren würde den Rahmen sprengen. Auf die Frage, ob die Bildung zur Personwerdung beiträgt oder das Personsein schon zur Voraussetzung hat, kann man antworten, dass Funktion und Ziel der Bildung gerade darin besteht, die Bildung der Person, die Personwerdung des Menschen zu fördern. Wir können höchstens festhalten, dass eine bereits erreichte Stufe des Personseins, die weitere Bildung des Menschseins fördert und beflügelt.

3 G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart/Weimar 2001, 83.

4 Vgl. *GW* IX, 90. Im Metzler Philosophie Lexikon findet man folgende Bestimmung der Bildung: Bildung ist die «Entfaltung der intellektuellen, sittlichen, körperlichen und praktischen, [sowie geistig-seelischen] Anlagen des Menschen zu einer

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Hier wird klar, dass Bildung eine «*Kategorie des Seins*» (ebd.) ist und nicht des «Wissens und Erlebens». Deshalb ist Bildung nach Scheler nicht eine «„Ausbildung für etwas", „für" Beruf, Fach»[5] etc. Das wäre eine technische Erziehung zum Erlernen gewisser Fertigkeiten zu einem bestimmten Zweck, wäre aber keine Bildung. Genau hierin sehen wir einen großen Unterschied zwischen der Vorstellung Schelers und heutigen Tendenzen.

Nach Scheler ist jegliche Ausbildung und Bildung «für die aller äußeren „Zwecke" ermangelnde Bildung da – für den *wohlgeformten Menschen selbst*»,[6] der eine sittliche Person ist, d.h. ein vollsinniger, mündiger, seinen Leib beherrschender und verantwortungsvoller Mensch, wie Scheler dies in seinem *Formalismusbuch* ausarbeitet.[7]

Scheler bestimmt die Bildung als die individuelle Form, nach der alle «Lebensäußerungen (Ausdruck und Handlung, Reden und Schweigen), alles Verhalten dieses Menschen, ablaufen».[8] Dieses erinnert ganz stark an die Bestimmung des *ordo amoris*, der als Ordnung der «Liebenswürdigkeiten» das Verhalten des Menschen bestimmt. Deshalb vertritt Guido Cusinato in seinem Buch *Person und Selbsttranszendenz* die These, dass der Terminus *ordo amoris* der mittleren Phase, in der Spätphase durch die Bildung «ersetzt» worden ist.[9] Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob man wirklich das eine durch das andere ersetzen kann,[10] oder

individuellen Ganzheit» (1996, 75). Diese individuelle Ganzheit fasst Scheler in dem Personbegriff zusammen. Bildung beinhaltet auch eine Art Selbst- und Mitgestaltung: «Mit schöpferischer Kraft begabt, ist er [der Mensch, E.K.] dazu fähig und aufgerufen, nicht nur sich selbst frei zu gestalten, sondern in seinem erkennenden Geist die Welt gleichsam neu zu schaffen» (*ebd.*).

5 *GW* IX, 103.

6 *Ebd.*

7 *GW* II, 469ff.

8 *GW* IX, 90, Klammer im Orig.

9 G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler,* Würzburg 2012, 179.

10 Gleichwohl schlägt Cusinato selbst vor, Schelers Theorie der Bildung als eine Entfaltung der Theorie des *ordo amoris* zu betrachten. Ebenso verweist Cusinato darauf hin, dass die Schrift *Ordo amoris* zusammen mit der Abhandlung *Die Formen des Wissens und die Bildung* gelesen werden muss, die aber «ihrerseits einen Kerngedanken in *Erkenntnis und Arbeit* vertieft und expliziert» (G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 179f.).

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

ob nicht der *ordo amoris* immer da ist und durch die Bildung variiert wird. Bildung ist für Scheler ebenso ein «*ordre du coeur*».[11] Was für die Bildung in Frage kommt, wird durch den *ordo amoris* bestimmt und gelenkt. Es gibt m.E. ene Wechselwirkung und gegenseitige Abhängigkeit zwischen Bildung und *ordo amoris*.

Bildung der Person darf nicht als eine narzisstische oder egoistische Ichverwirklichung missverstanden werden.[12] Im Gegenteil gerade aufgrund des Absehens davon und «Epoché des Ego» geschieht die Bildung der Person. Das wird v.a. in dem Begriff der Selbsttranszendenz deutlich. In der Bildung ist nicht nur der Bezug zum Anderen, sondern auch zur Welt mitgegeben. Denn im Prozess der Bildung entdeckt der Mensch, dass er «Mikrokosmos» ist, und als Mikrokosmos eigentlich *alles* ist.[13]

Der Mensch findet in seinem Sein, in einer kleinen Form all das, was in einer großen Form, im «Makrokosmos» zu finden ist. Nach Scheler besteht eine Wesensidentität des Menschen mit dem Weltganzen, da die Wesenheiten aller Dinge und aller Seinsstufen sich im Menschen schneiden.[14] Deshalb können wir nach Scheler

> [i]m Menschen und am Menschen […] nicht nur den Menschen, sondern das Weltall selber in allen seinen Seinssphären und Seinsstufen metaphysisch studieren, in allen den Wesenheiten und Ideen, die im Weltall realisiert sind, alle Formen der Natur und alle Formen der Seele – und allein, und nur in ihm und an ihm, die höchste endliche Tatsache, die wir kennen, die Form des Personseins und den Geist.[15]

[11] *GW* IX, 110.

[12] Auch hier sehen wir in den heutigen Tendenzen, die genau auf solch eine narzisstische Ichverwirklichung zielen, im Grunde ein Missverständnis von Bildung zur Person.

[13] Vgl. u.a. *GW* II, 395; *GW* IX, 83; 90f.

[14] Nach der Mikrokosmos-Idee ist «der Teil Mensch mit dem Ganzen der Welt zwar nicht daseins-, wohl aber *wesensidentisch*, und das Ganze der Welt im Menschen als einem Teile der Welt *voll* enthalten. Die Wesenheiten *aller* Dinge schneiden sich im Menschen und alle sind im Menschen solidarisch» (*GW* IX, 90).

[15] *GW* XI, 53. Hier wird deutlich, welche Bedeutung Scheler dem Menschen und der Wissenschaft vom Menschen als philosophische Anthropologie für die Metaphysik beimisst. Deshalb betont er: «Und darum ist die Wesensanthropologie von allen eidetischen Disziplinen, soweit sie der metaphysischen Erkenntnis dienen, die zentralste Wesensontologie, die für Metaphysik in Frage kommt» (*GW* XI, 54).

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Um diese Wesensidentität zu entdecken, muss sich der Mensch erst bilden.

Nach Bildung zu streben, bedeutet nach Scheler im Grunde nur eines: «mit liebender Inbrunst eine ontische Teilnahme und Teilhabe an allem suchen, was in Natur und Historie *weltwesentlich* ist, und nicht nur zufälliges Dasein und Sosein – heißt mit Goethes Faust Mikrokosmos sein wollen».[16]

An diese Mikrokosmosidee knüpft Scheler nun die Funktion der Bildung. Diese geht in zweierlei Richtung: Einerseits haben wir hier das «Werden einer Selbstkonzentration der großen Welt, des „Makrokosmos", in *einem* individuell persönlichen geistigen Zentrum, dem „Mikrokosmos"» und auf der anderen Seite haben wir ein «*Welt*werden einer menschlichen Person in Liebe und Erkenntnis», weshalb Scheler sagen kann: «das sind zwei Ausdrücke für verschiedene Richtungen der Betrachtung *desselben* tiefsten Gestaltungsprozesses, der Bildung heißt».[17]

Man kann sich diesem Gedanken annähern, indem man sich vorstellt, dass der Makrokosmos als Ganzes in unterschiedlichen Individuen seine je unterschiedlichen Teile verwirklicht. Dennoch ist er mehr als die Summe aller Mikrokosmen. Andererseits versuchen die je individuellen Personen als Mikrokosmen sich dieser Selbstkonzentration des Makrokosmos bewusst zu werden. Genau das geschieht durch Bildung. Sie versuchen durch Liebe und Erkenntnis Welt zu werden, d.h. diese Welt als Makrokosmos zu erkennen, an dem sie teilhaben. Sie sind nicht nur Teil, sondern sie begreifen auch die Struktur und die Bewegung des Makrokosmos. Weltwerden im Sinne einer Ganzheit verstanden, ist daher genau der Gegensatz zur Auflösung von Selbstsein.

Wichtig ist hier der Liebesbegriff. Auf die Frage, wie und warum der Prozess der Bildung überhaupt einsetzt, antwortet Scheler: aufgrund der «*Liebe zum Wesenhaften*».[18] Liebe ist überhaupt der zentrals-

[16] *GW* IX, 90f. Für Scheler ist Wissen selbst nichts anderes als eine durch Liebe geleitete Teilhabe eines «Seienden am Sosein eines anderen Seienden» (*GW* IX, 111). Wissen ist also nicht ein Abbildungs- oder ein Konstruktionsverhältnis, sondern wesentlich ein «Seinsverhältnis».

[17] *Ebd*., 91.

[18] *Ebd*.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

te Akt. Sie fundiert alle anderen Akte. Sie transzendiert auch diese Akte und ist, worauf Michael Gabel hinweist, den anderen Akten «gegenüber noch einmal radikal verschieden».[19] Liebe als ein emotionaler Akt hat zugleich eine kognitive Relevanz. Denn in der Liebe erst erschließt und offenbart sich uns der Gegenstand in seinem eigentlichen Wert und Sein. Ohne die Entdeckung des Wertseins gibt es keine wirkliche Erkenntnis. Liebe ermöglicht überhaupt das Erscheinen der höheren Werte und damit die *Selbstgegebenheit* der Dinge in ihrem Wesen. Sie ist nach Scheler eine «wertentdeckende Bewegung». Das Wertreich selbst wird erst durch die Liebe erweitert.[20] Darauf weist Eugene Kelly hin, wenn er betont:

> An initial subliminal emotional groping towards values enables us to identify objects as valuable, that is, as *goods*, […]. The human being comes to inhabit a world of value-objects that he may grasp in themselves as objects only insofar as he loves and hates. Hence, each human being, as a distinct spiritual person, possesses an *order* of loves and hates.[21]

Neben ihrem Beitrag bezüglich der Öffnung zum Wert hin leistet die Liebe auch auf der Seite des Ichs ihren Beitrag. Sie führt den Menschen dazu, sich selbst zu transzendieren. Durch diese *Selbsttranszendenz* wird auch erst die Selbstgegebenheit des Gegenstandes (vgl. Schelers Auffassung von «Gegenintentionalität») in seinem Wertsein gefördert. Die Liebe erst ermöglicht also den Zugang zu den Werten, die als Wesenswerte zur Wesenserkenntnis und Bildungswissen gehören.[22]

Auf die Funktion des Eros, als öffnende, Bild und Phantasie raumgebende Bewegung und seine Bedeutung für die Agape geht Scheler in

---

[19] M. Gabel, *Das Heilige in Schelers Systematik der Werterangordnung*, in G. Pfafferott, (Hrsg.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft,* II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V., Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 113-128, hier 122.

[20] Vgl. *GW* II, 266.

[21] E. Kelly, *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht u.a. 2011, 44.

[22] «Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht» (*GW* VII, 164).

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

seinen *Nachlassschriften* ein.[23]

Diese oben genannten Bestimmungen der Bildung werden ergänzt durch fünf «moralische Dispositionen», die eine «metaphysische» Dimension eröffnen:

> 1. *Reine geistige Liebe zum Wesenhaften* […]; 2. *Selbstverdemütigende* Hingabe an das rein Seiende und insbesondere das absolut Seiende […]; 3. *Ehrfurcht* […]; 4. *Selbstbeherrschung* gegenüber Triebimpulsen und schließlich gegen volitives Verhalten überhaupt […]; 5. Möglichst *reines Nachfühlen*.[24]

Diese «moralischen Dispositionen» sind Bedingungen der Möglichkeit der Wesenserkenntnis. Diese zu üben und zu bilden, gehört auch zur Bildung des Menschen.

*2) Bildung als «*Selbstdeificatio*»*

Um den Bildungsbegriff zu vervollständigen, sieht Scheler in diesem Prozess der Bildung als Menschwerdung zugleich auch einen «Versuch fortlaufender „*Selbstdeificatio*“».[25] Dieser These liegt eine Behauptung Schelers zugrunde, dass die Personalität des Menschen nämlich den wesentlichen Zug in sich hat, Gott zu verwirklichen. So kann Scheler schließen: bildet der Mensch sich zum Menschen, zur Person, so verwirklicht er in sich nicht nur sich selbst, insofern er seine Personalität bildet, sondern zugleich auch die Gottheit. Umgekehrt gilt auch, dass der Mensch nur dann Mensch wird und dann sich zum Menschen bildet, wenn er in sich Gott verwirklicht. Er muss sich als Person für den Werdeprozess der Gottheit einsetzen.[26] Allerdings muss man darauf hinweisen, dass Gott sich nicht darin erschöpft, da er nach Scheler noch eine Dimension des *Deus absconditus* hat. Das Werden Gottes geschieht in der «*absoluten Zeit*»,[27] die nicht mit der weltlichen, physikalischen

---

[23] V.a. im *GW* XII, 232ff.

[24] *GW* XI, 64f.

[25] *GW* IX, 91.

[26] Das hat Cusinato dazu geführt, den Werdeprozess Gottes zugleich als «Vorbild für das Werden der *freien* Person» (G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 98) zu interpretieren.

[27] *GW* IX, 289.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Zeit gleichzusetzen ist. Darauf verweist Cusinato, wenn er hervorhebt: «*Gott in der Welt ist nicht auf die Weise, wie die Welt ist*. Neben dem *Deus relevatus* existiert also auch ein *Deus absconditus*, ein transzendentes *Ens a* se, bei dem „die göttliche Substantia […] der Welt nicht [bedarf], [um] zu sein“».[28]

In seiner *Kosmosschrift* spricht Scheler von «innere[r] Notwendigkeit», wonach wir mit dem Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein in «ebendemselben Augenblicke»[29] auch ein Gottesbewusstsein haben. Die Notwendigkeit verweist, wie Wolfhart Henckmann formuliert, einerseits «auf den sachlich-gesetzmäßigen Zusammenhang, der zwischen der […] „Grundstruktur des Menschseins“ und dem Verhältnis des Menschen zum Grund der Dinge besteht, zum anderen auf den streng methodischen Zusammenhang».[30]

Kommen wir auf die Bildung als Menschwerdung und diese als «einen Versuch fortlaufender *Selbstdeificatio*» zurück, so müssen wir hier zunächst erläutern, was Scheler unter *Selbstdeificatio* versteht. Diese *Selbstdeificatio* ist nicht zu verstehen, als ob der Mensch sich selbst vergöttliche, vielmehr wird der Mensch sich seiner Verwurzeltheit in dem Weltgrund bewusst. Das geschieht vor allem darin, dass er sich in dieser Art der Bildung als ein Geistwesen versteht. Nach Scheler sind die geistigen Akte als «empirisch und biologisch unableitbare Wesensmanifestationen des obersten Urgrundes»[31] zu verstehen. Bildet der Mensch sich, vollführt er geistige Akte, so erfasst er sich selbst als «mögliche Selbst-Manifestation des göttlichen Geistes».[32] Darin erfasst der Mensch sich zugleich als ein Wesen, das in dem «tätigen Mitvollzug der Geistesakte des Weltgrundes sich selbst zu deifizieren vermag».[33] Indem der Mensch diese *Selbstdeificatio* vollzieht, befreit er sich aus

---

[28] G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 85.

[29] *GW* IX, 67.

[30] W. Henckmann, *Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift* Die Stellung des Menschen, in G. Raulet (Hrsg.): Max Scheler. *L'anthropologie philosophique en Allemagne das l'antre-deux-guerres*, Paris 2002, 62-95, hier 72.

[31] *GW* IX, 96.

[32] *Ebd*.

[33] *Ebd*.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

der Sackgasse, die er als biologisches Mängelwesen ist.[34]

Scheler spricht hier vom «relative[n] Gottwerden», das in dem Menschen beginnt. Dieses «relative *Gott*werden» ist eine «*Prozeßrichtung*» und zugleich eine «ewige *Aufgabe*, ein ewig leuchtendes Ziel»,[35] was durch die Bildung als Prozess erreicht werden kann. Die Abgeschlossenheit dieses Prozesses liegt aber nicht in der Bildung selbst. Denn es ist ja möglich, dass dieses (unbewusste) Geschehen im Menschen dem Einzelnen für immer unbewusst bleibt oder dass dieses Ziel nicht als eine bewusste Aufgabe angenommen oder gar abgelehnt wird. Die Bildung im Einzelnen ist also erstens nicht identisch mit einem Selbstbewusstsein, das weiß. Und zweitens heißt das, dass es eine Bildung geben kann, die nicht zum Bewusstsein von einem zu verwirklichenden Gottes führt.

Nach Scheler gibt es in jedem Moment nur eine «ewige *mögliche*, in jedem Zeitpunkte frei zu vollziehende Humanisierung, eine auch in historischer Zeit nie ruhende Menschwerdung», die «oft mit gewaltigen Rückschlägen in relative Vertierung»[36] verlaufen kann.

Es muss aber in diesem Bildungsprozess etwas geben, was als Triebfeder angesehen werden kann, die dazu anregt, zu Bildung überhaupt zu streben.

3) Bildung und Vorbildpersonen

Nach Scheler gewinnt sich der Mensch, indem er sich an eine edle Sache verliert. Dieses geschieht in einer durch die Liebe geleiteten Hingabe zur Bildung. Hier stellt sich aber doch die Frage, was denn die Triebfeder zu dieser Hingabe und damit zur Bildung überhaupt sind. Denn wir haben hier weder einen kategorischen Imperativ „à la Kant“, noch eine List der Vernunft à la Hegel, die hinter dem Rücken des Menschen wirken würde.

---

[34] Eine Anthropologie, die von dieser Mängelhaftigkeit des Menschen ausgeht, sehen wir in Teilen und in kritischer Auseinandersetzung bei Helmuth Plessner, wesentlich darauf aufbauend ausgearbeitet bei Arnold Gehlen. Dabei wird hervorgehoben, dass der Mensch moderne Technik zur Behebung und Kompensierung seiner Mängelhaftigkeit einsetzt. Der erste, der von «Mängel» sprach, war allerdings Johann Gottfried Herder (vgl. J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1993, 24).

[35] *GW* IX, 97.

[36] *Ebd.*

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Die wesentlichen positiven Bildungsreize gehen nach Scheler von den Vorbildern aus. Es ist das «*Wertvorbild einer Person*, die unsere Liebe, die unsere Verehrung gewann».[37] Scheler ist der Auffassung, dass Vorbilder drei Funktionen erfüllen. Sie leiten uns dazu, 1. bestimmte Werte einzusehen, 2. diese zu wollen und 3. diese auch zu verwirklichen. Damit leisten die Vorbilder etwas, was der Bildung inhärent ist. Scheler interpretiert die Vorbilder so, dass durch sie die Umbildung und der Gesinnungswandel der Person geschieht.[38]

Scheler weist darauf hin, dass Vorbilder «Wegbereiter» zu unserem geistigen Selbst sind. Zu diesem geistigen Selbst können wir uns emporringen. In den Vorbildern erkennt jeder Einzelne seine individuelle Bestimmung.[39] Deshalb können wir mit Cusinato sagen, dass die Vorbilder zugleich zur Individuation der Person beitragen.

Da nach Scheler die Person im Menschen «eine *individuelle einmalige Selbstkonzentration* des göttlichen Geistes»[40] ist, ist es zugleich durch diese Bestimmung im Personsein des Menschen angelegt, Gott zu verwirklichen. Damit ergibt sich die Verwirklichung des «werdenden Gottes» als ein Horizont und eine Notwendigkeit für den Menschen als Person. Auch für die Atheisten gilt es, dass sie unbewusst Gott verwirklichen, sobald sie sich als Person bilden, Werte verwirklichen, gut handeln etc.

Wird sich der Mensch dieser seiner Person als die Selbstkonzentration des göttlichen Geistes bewusst, wird er ihn auch verwirklichen wollen. Es ist jedoch möglich, dass diese Bestimmung der Person dem Menschen verborgen bleibt, dass der Mensch den Ruf seines Personseins nicht hört. (Das kann daran liegen, dass der Mensch sich in der pragmatischen Alltäglichkeit, im Heideggerschen Sinne, im «Man»

---

37 *GW* IX, 104.

38 Wie Cusinato betont, geschieht damit zugleich auch die «Wiedergeburt der Person» (G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 92).

39 Schon in seinem *Formalismusbuch* hatte Scheler die Bedeutung des Vorbildes für die Entfaltung der Person ausführlich dargelegt. Das Vorbildprinzip ist «das *primäre* Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt» (*GW* II, 561).

40 *Ebd*., 106.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

verliert,[41] sich nur auf der untersten Stufe der Wissensformen[42] befindet und nicht in die höheren Formen, zum philosophischen oder metaphysischen Wissen vordringt etc.). Genau hier spielen die Vorbilder eine wesentliche Rolle. Denn Vorbilder tragen dazu bei, dass wir dieser unserer Bestimmung der Person konkret begegnen. Vorbilder sind, wie Scheler etwas blumig formuliert «Wegbereiter zum Hören des Rufes *unserer* Person; sie sind nur anbrechende Morgenröte des Sonnentages unseres *individuellen* Gewissens und Gesetzes».[43] Diese Vorbildpersönlichkeiten «sollen uns *frei* machen, und sie machen uns frei […], frei zu unserer Bestimmung und zur vollen Ausladung unserer Kraft» (ebd.).

Da sie uns freimachen zu unserer Bestimmung, d.h. zum Hören des Rufes unserer Person, sind Vorbilder keine äußerlichen Autoritäten. Dennoch stellt sich m.E. die Frage, warum Scheler nicht die Frage nach Macht und Machtmissbrauch in diesem Kontext gestellt hat. (Denn es wäre sehr wohl denkbar, dass politische und religiöse Führer und andere Heilsbringer auf ihr Vorbildsein sich berufend, durchaus zu autoritären Ver-Führern werden).

Die Wertpersontypen als Vorbilder geben nicht direktes Wissen und beeinflussen so ihre Gefolgschaft, sondern sie bilden die Person durch Wissen um, noch bevor sie selber dieses Wissen gewollt oder bezweckt hätte. «Bildung liegt somit gleich dem Wissen jenseits von Absicht, Wollen und Zweck bzw. vor ihrer pädagogischen Relevanz».[44] Die Vorbilder zielen also noch tiefer, d.h. sie verändern nach Scheler die «hinter dem Wollen liegende *Gesinnung*».[45]

«Bildung – das ist eine gewordene Prägung, Gestaltung des menschlichen *Gesamt*seins» und zwar «in der Form der *Zeit*, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als aus Abläufen, Prozessen und Akten».[46] Dieses Zitat drückt die Dynamik und die Prozesshaftigkeit der Bildung aus. Bildung ist nicht etwas Konstantes, was einmal übernommen oder er-

41 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986, 126.

42 Vgl. *GW* VIII und *GW* IX.

43 *GW* IX, 106.

44 *Ebd*., 348.

45 *GW* X, 267.

46 *GW* IX, 90.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

worben, schon da wäre, sondern sie wird und wächst in und mit der Zeit. Damit besteht die Gestaltung des menschlichen Gesamtseins nicht darin, ein irgendwann erreichtes Resultat zu sein, sondern ein Prozess und ein im Werden begriffenes sich v.a. in Akten ausdrückendes Wachsen zu sein.

Nach Scheler ist deshalb unter Bildung auch «Wachstum des Geistes» zu verstehen.[47] Bildung ist also ein Prozess der Bildung des *Geistes selbst* und der Wissensformen. Geist und Wissen wachsen aber nicht dadurch, dass «historische *Leistungen*, Güter oder Werke» kumuliert werden, wie wir das z.B. beim technischen Wachstum sehen, sondern nur durch die Bildung und Entfaltung der Person selbst. Das geschieht nach Scheler durch das Wesens- bzw. Bildungswissen, was er vor allem vom «Leistungswissen» und «Beherrschungswissen» unterscheidet.

4) Formen des Wissens und die Bildung

Schon in seiner Auffassung vom Wissen wird deutlich, wie sehr es Scheler auf die Gesamtheit des Menschen ankommt. Wissen ist nach Scheler nicht ein Abbildungs- oder ein Konstruktionsverhältnis, sondern wesentlich ein «Seinsverhältnis». In diesem Seinsverhältnis geht es um die *Teilhabe* eines «Seienden am Sosein eines anderen Seienden».[48] Diese Teilhabe wird durch den Geist ermöglicht, indem das Sosein eines Seienden zum «ens intentionale» wird. Diesem Prozess wiederum geht wie schon oben erwähnt der Akt der Liebe voraus, der diesen Bezug und dadurch Teilhabe und Teilnahme überhaupt ermöglicht. Es ist also die «Liebe», die dem Wissens- und dem Bildungsakt wesentlich zugrunde liegt.[49] Hier zeigt sich der große Unterschied zum Ideal der Objektivität in den Wissenschaften und heute der «Zurichtung» des Menschen.

Nach all dem Gesagten sollte deutlich geworden sein, was denn über-

[47] *Ebd*., 106.

[48] *Ebd*., 111.

[49] Neben Liebe sind Demut und Ehrfurcht für Scheler von großer Bedeutung, da erst durch diese Akte und Haltungen auch die *Selbstgegebenheit* der Seienden gefördert wird, weil sich der Mensch v.a. in diesen Akten vollkommen öffnen und sich selbst transzendieren kann. Damit wird auch die *Gegenintentionalität* möglich.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

haupt das Ziel des Wissens ist. Es kann nicht selbst wiederum ein Wissen sein. Auch lehnt Scheler strikt die Vorstellung eines *Wissens um des Wissens willen* ab. Das Ziel und das, wofür Wissen ist, ist ein «*Werden*, eine *Andersheit*».[50] Dieses Werden, diese Andersheit ist sein «Wert» und sein «finaler ontischer Sinn». Wissen also «dient dem Werden».[51] Je nach Wissensart, gibt es nach Scheler unterschiedliche Werdensziele.[52] Es gibt drei Wissensformen, die der Rangordnung der Werte entsprechend (Vitalwerte, Geisteswerte und Heiligkeitswerte) auch eine «objektive Rangordnung» besitzen: 1. *Leistungs- und Beherrschungswissen*, 2. *Bildungs- und Wesenswissen* und die höchste Stufe ist das 3. *Heils- und Erlösungswissen*.[53]

Scheler unterscheidet «drei oberste Werdensziele», denen diese Wissensformen dienen können und sollen. Das Wissen dient:

> Erstens: *Dem Werden und der Vollentfaltung der Person*, die „weiß"– das ist „*Bildungswissen*". Zweitens: Dem Werden der *Welt* und dem zeitfreien Werden ihres obersten Seins- und Daseins*grundes selbst*, […]. Dieses Wissen um der Gottheit, des Ens a se willen, heiße „*Erlösungs- oder Heilswissen*". Und es gibt drittens das Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwekke – […]. Das ist das Wissen der positiven „Wissenschaft", das *Herrschafts-* oder *Leistungswissen*.[54]

Es ist bemerkenswert, dass Scheler hier mit dem Bildungswissen beginnt. Offensichtlich tut er dies wegen der großen Bedeutung des Bildungswissens und der Vollentfaltung der Person.[55] Alle Arbeits- und Leistungswissen, alles Werden und Umgestaltung der Natur dient letzt-

---

[50] *Ebd*.

[51] *Ebd*.

[52] Manchmal benutzt Scheler diese beiden Begriffe zusammen und spricht vom «Wissens-werdeziel» (*GW* IX, 114 Anm.1).

[53] Vgl. *GW* IX, 85ff.

[54] *Ebd*., 114.

[55] Es wird deutlich, dass Scheler die traditionelle Auffassung von Erlösung umkehrt: Nicht nur ist Gott derjenige, der den Menschen erlöst, sondern auch Gott selbst ist der Erlösung bedürftig. Seine Erlösung erreicht er in und durch den Menschen qua Person in der Welt. Zeitgleich aber hat der Mensch auch darin seine Erlösung, dass er der Erlösung Gottes beiträgt.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

endlich nur dem Werden des tiefsten Zentrums des Menschen, dem «Werden […] seiner *Person*».[56] Doch dieses Bildungswissen muss sich dem Erlösungswissen unterordnen und ihm dienen. «Denn alles Wissen ist in letzter Linie *von* der Gottheit und *für* die Gottheit».[57]

In diesem Bewusstsein soll der Mensch sich in liebender Hingebung bilden, zur Person werden, alle drei Wissensarten in einen «Ausgleich» bringen und letztlich in seinem Sein die Gottheit mitverwirklichen. Das ist für Scheler die Bestimmung und zugleich die Aufgabe eines jeden einzelnen Menschen als Person. Dazu ist die Bildung da und darin sieht er auch die Bedeutung und die Dignität des Menschen und seiner Geschichte.

5) Ausblick und Schlussbetrachtung

Ich möchte zum Schluss einige Überlegungen anstellen, die als Anregungen zur Diskussion dienen können, ob und inwiefern Schelers Gedanken dazu beitragen, die im nachfolgenden skizzierten Probleme und Herausforderungen zu verstehen und Perspektiven der Beurteilung zu erarbeiten. Insbesondere Schelers Auffassung zur Bildung und Personwerdung unter dem Aspekt der Selbsttranszendierung scheint mir ein wesentlicher Beitrag zur kritischen Erörterung der Herausforderungen zu sein, wie sie v.a. durch moderne technologische Entwicklungen gestellt sind. Besonders problematische Herausforderungen sind m.E. folgende Wirklichkeiten und Tendenzen:

1. die Erfassung des Menschen in seiner Individualität, wie auch in seinem politisch- gesellschaftlichen Status, durch unkontrollierbare Informationssysteme, digitale Selbstvermessung und Überwachung.

2. eine technologische industrielle Entwicklung, die die Natur und Umwelt nachhaltig schädigt, neben den nicht bewältigten Problemen durch CO2 Emissionen, Elektromüll, etc.

3. genetische Forschungen und Technologien bezüglich der grundlegenden Veränderung und Manipulation der menschlichen Biologie und Psyche, die mit den Stichworten Lifelogging, Keimbahn-Veränderungen, Transhumanismus, Neuroenhancement umschrieben werden können.

[56] *GW* IX, 119.

[57] *Ebd*.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

4. Spekulationen über menschengleiche und -ähnliche Computersysteme, Androide oder Cyborgs. Durch die Verbindungsversuche von Mensch – Computer – Maschine geschieht eine Auflösung der natürlichen Wesensbestimmung des Menschen. Die Gefahr besteht darin, dass der Mensch zu einem berechenbaren Gegenstand degradiert wird, dessen Gesundheit, Leistungsfähigkeit, Kreditwürdigkeit etc. und überhaupt dessen Wert durch Maschinen gegeben und durch sie kontrolliert werden.

In diesen Problemen und Herausforderungen zeigt sich eine Trennung von Mensch und Natur, die ebenso die Trennung bezüglich der eigenen Natur als Körper betrifft.[58] Wir sehen als Konsequenz eine technische Haltung gegenüber der Natur, die die Natur nur unter dem Aspekt der Vergegenständlichung kalkuliert: durch genetische Manipulation wird u.a. die Natürlichkeit und Vielfalt nachhaltig reduziert. Auch der Mensch wird zum rein physischen Objekt, sein Leib zum Material wissenschaftlich-technischer Manipulation. Der Wert des Menschen und der Wert der Natur werden auf ökonomische und letztlich herrschaftliche Ver-wertbarkeit reduziert. Darin wird deutlich, dass alle geistige Entwicklung und jegliche Bildung funktionalisiert wird und dadurch ihren Sinn, wie er von Scheler gedacht ist, verliert.

Ausgehend von dem anthropologischen Gedanken des Menschen als eines Mängelwesens wird 1. mit der Natur die gesamte Umwelt des Menschen der technologischen Manipulation unterworfen, 2. darin ist aber der Mensch selbst dieser technologischen Entwicklung unterworfen, und d.h. aus dem Subjekt der Technik wird deren Objekt. Der Gedanke der Mängelhaftigkeit, die hier als Begründung für den technologischen Eingriff dient, wird dadurch gesteigert und letztlich in ihr Gegenteil verkehrt, dass der Mensch nicht mehr in der Lage ist, dem von ihm betriebenen Fortschritt gerecht zu werden und daher dem technologischen Prozess unterworfen werden muss. Damit wird der Mensch als ein in jeglicher Hinsicht an die technischen Entwicklungen und Entwürfen anzupassendes Wesen verstanden. Er reduziert sich zu einem Modul innerhalb eines scheinbar allumfassenden Algorithmus, und das

[58] Meines Erachtens kann man in dem immer mehr um sich greifenden Datenstrom zugleich die Auflösung des menschlichen Körpers feststellen. Der menschliche Körper reduziert sich auf Information und Datenoperationen.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Ganze erscheint als ein nahezu unbegrenzter Möglichkeitshorizont. Nur scheinbar steht der Mensch im Mittelpunkt.

Hier entfaltet die Schelersche Philosophie ihre Stärke und Bedeutung, indem sie uns verstehen lässt, dass wir das technologische Wissen deutlicher fassen als *Herrschaftswissen*. *Herrschaftswissen* erhält unter dem Aspekt der Technologie eine neue Qualität, sowohl hinsichtlich der Lebensbedingungen des Menschen, als auch hinsichtlich seines eigenen Wesens: die neuzeitliche Herrschaft des Menschen über die Natur wird nunmehr zur Herrschaft von Menschen über Menschen, wodurch einerseits als weitere qualitative Steigerung der Gedanke an eine zunehmend autonome technologische Entwicklung sich aufdrängt, andererseits sich aber die Frage erhebt, ob hinter diesen Prozessen nicht vielmehr ökonomisch-politische Interessen von Herrschenden über Beherrschte steckt. Herrschaft, wie sie Scheler als *Herrschaftswissen* charakterisiert, lässt sich m.E. auch als ökonomische und politische Herrschaft verstehen, auch wenn Scheler dies nicht explizit macht.

Schelers Gedanken können v.a. ein anderes Wertedenken eröffnen, gegen die Ver-wertung des Menschen und der Natur. Mit aller Dringlichkeit hat Scheler deutlich gemacht, dass Dinge von sich aus einen Wert haben, und nicht erst durch unseren ver-wertenden Bezug zu ihnen, nämlich den Wert des Anderen, als des anderen Menschen und der Natur, als Selbstwert zu sehen. Und um diesen Selbstwertbegriff überhaupt erfassen zu können, bietet sich der Gedanke der «Selbsttranszendenz» als der Kern der Bildung an.[59]

Mit Scheler können wir sagen, dass wir es mit einer All-Einheit zu tun haben, dadurch, dass Mensch- und Gottwerden, Geist und Drang ein Eines sind und jede Trennung im Grunde fatal. Es ist eindeutig, dass alle Manipulationen und Eingriffe, die den Menschen zu Dingen machen, diese von Scheler hervorgehobene Werteordnung und den Einheitsgedanken zerstören. Dies wird aber erst dann in seiner Bedeutung deutlich, wenn wir alle drei Formen des Wissens einbeziehen. Erst wenn wir vom *Bildungs-* und *Heilswissen* ausgehen, erkennen wir den Bereich und die Funktion des *Herrschaftswissens*. Denn die Begründung dieser Funktion kommt erst durch *Bildungswissen,* letztlich durch das *Heilswissen*. Ausgehend von Schelers Einheitsgedanken und der

[59] Vgl. dazu G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 27.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Wertebedeutung des *werdenden Gottes* finden darin alle Formen des Wissens, also auch das *Heilswissen* ihre spezifische Aufgabe und soweit auch ihre Grenze.

Wenn z.B. Bildungs- und Kultusministerien betonen, dass die Digitalisierung etc. verstärkt werden müsse, ist dieses nicht mit dem hier dargelegten Bildungsbegriff vereinbar, sondern hat eher etwas mit dem technizistischen Ausbildungsbegriff im Kontext reinen *Herrschaftswissens* zu tun. Das Wesen dieser Digitalisierung begreift man nicht, wenn man nicht danach fragt, was der Mensch ist, wie er sich bildet, was er soll und was diese Entwicklungen für den Menschen bedeuten. Die Frage nach Wert und Würde des Menschen scheint auf dieser Ebene nicht einmal auf. Diese Fragen und diese Herausforderung geraten erst in den Blick, wenn wir von der höheren Stufe eines *Heilswissens* her auf die Entwicklungen schauen und von dort her die veränderte Form des Beherrschungswissens erkennen. Die Technik ist kein technisches Problem, sondern bedarf der philosophischen Reflexion auf das Beherrschungswissen, ausgehend vom *Bildungs-* und *Heilswissen*.

Dass der Mensch durch (Selbst-)Bildung in der Weltgeschichte das wird, was in seinem Wesen «keimhaft» ist, dass er also in und durch die Bildung hindurch sich und Gott verwirkliche, das ist für Scheler «der *Sinn der Erde*, *ja der Welt selbst*».[60]

Deshalb müssen wir uns fragen, ob die Fortschritte in den Wissenschaften und die technischen Entwicklungen als humanistische Entwicklungen – als Bildung im Sinne von Humanisierung – verstanden werden können. Aus Schelers Perspektive sind sie das nur insoweit, als sie zur Entfaltung des «wohl- und edelgeformten *Sein* des Menschen» selbst beitragen, d.h. insofern sie der Bildung der Person und zu einer «*Gottmitverwirklichung* des Menschen»[61] beitragen, – ohne damit in religiöse Bindung zu geraten.

Wir haben das philosophische Wertedenken geradezu nötig, um einen anderen Bezug zum Menschen und zur Natur zu gewinnen, um sie in ihrem Eigenwert zu erfassen.

---

[60] *GW* IX, 103. «Das ist eine Sache *nur* um ihrer selbst und um der Gottheit willen *allein*, die ohne den Menschen und seine Geschichte ihr eigenes Ziel nicht zu erreichen, ihre eigene zeitfreie Werdebestimmung nicht zu verwirklichen vermöchte» (*ebd.*).

[61] *Ebd.*, 102.

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Wenn die Bildung des Menschen als eines Wesens gefördert wird, das sich in einer Einheit mit Natur und Mitwelt versteht, diese schützt und für sie Verantwortung übernimmt, und sich so fortwährend zur Person bildet, erst dann dienen die Entwicklungen jener Bildung eines «wohl- und edelgeformten» Menschen. Dies wird wesentlich durch Weltoffenheit ermöglicht, weshalb wir auch mit Cusinato sagen können, dass die Weltoffenheit bei Scheler der Ort der Bildung ist.[62] Wenn aber diese Weltoffenheit nicht gefördert, sondern die Person und die Bildung der Person quantifiziert und so auf Ausbildung, wenn nicht in der technologischen Konsequenz zum Datum einer weltweiten Vernetzung degradiert und verdinglicht wird, und darin nicht Bildung, sondern eine Datensammlung entsteht, die die freie Entscheidungsmöglichkeit des Menschen verhindert, dann wird es m.E. Zeit, dass wir uns verstärkt mit dem Menschen als einer Bildungsperson beschäftigen. Der Schelersche Bildungsbegriff im Sinne der Selbsttranszendierung ist die Bedingung der Möglichkeit, dass wir technologische Entwicklungen richtig verstehen, dass wir einen anderen Bezug zu uns, zu Mitmenschen, zur Welt und zur Natur entwickeln, vor allem dann, wenn wir bedenken, dass nach Scheler die Welt als Leib Gottes und die Person als der «einzige uns zugängliche Ort der Gottverwirklichung» sich darstellt.[63] Zumindest erscheint es mir notwendig in diesem Sinne Scheler zu verstehen und sein Denken fruchtbar zu machen in einer Zeit, die den Wertgedanken einer technologischen Scheinrationalität zu unterwerfen droht.

---

[62] Vgl. G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 149.

[63] Sowohl die Bedeutung des Menschen als auch der Welt für den Verwirklichungsprozess des werdenden Gottes wird v.a. im folgenden Zitat deutlich: «Der Mensch ist der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfaßt und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freier *Entscheidung* Gott sein bloßes Wesen zu *verwirklichen* und zu heiligen vermag. Die Bestimmung des Menschen ist mehr, als nur „Knecht" und gehorsamer Diener, auch mehr, als nur „Kind" eines in sich fertigen und vollkommenen Gottes zu sein. In seinem Menschsein […], trägt der Mensch die höhere Würde eines Mitstreiters, ja Mitwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst *mit* dem Weltprozeß sich verwirklichenden „Deitas", allen Dingen vorzutragen im Wettersturm der Welt» (*GW* IX, 83f.).

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Abstract

Max Scheler develops a complex notion of *Bildung*, which can also be fruitful for understanding today's world. The significance and function of *Bildung* as a «*category of being*» consists particularly in how it forms the entirety of human as a «*humanization*». For Scheler this idea of humanization is inseparable from the *Bildung* to the *person*, with which a metaphysical horizon opens up that shows itself to be the «*becoming God*» (*werdender Gott*). This paper elaborates on how *Bildung* is significant for the becoming of the person and the becoming God, and the relation of mutual interdependence between these two processes. The essential aspect in *Bildung* is *ordo amoris* and *self-transcendence*. At the end of this paper it will be described how we could encounter current challenges in modern day society, which is given by technological developments with the Schelerian notion of *Bildung* in terms of self-transcendence and self-education (*Selbstbildung*).

© 2015 Evrim Kutlu
doi: /10.13136/thau.v3i0.59

Marco Russo

KOSMOLOGIE UND PERSON

Inhaltsangabe: *1) Wachet auf; 2) Immer noch eine philosophische Kosmologie; 3) Kinder der Gestirne; 4) Homo quodammodo omnia; 5) Der Spalt im Sein; 6) Off limits ; 7) Person, kosmogonisch; 8) Person, Einsatz.*

1) Wachet auf

Was öffnet die Weltoffenheit? Das wird das Thema der folgenden Ausführungen sein. Ich möchte die erfolgreiche schelersche Formel, die Weltoffenheit, benutzen, um über den Weltbegriff nachzudenken, eine Aufgabe, die mir um so dringender scheint, je mehr sie vernachlässigt wird. Wie kann es nur sein, dass sich die Philosophie in der globalen Ära, in der Ära der Mundialisierung, kaum mehr um die Welt kümmert? Ein Effekt der Globalisierung ist vielleicht gerade eine Verselbstverständlichung der Welt: man sagt ständig „Welt", aber man denkt selten an sie, zumindest in theoretischer Hinsicht.[1] Wenn dem so ist, dann hätte mein Beitrag sein Ziel schon erreicht, wenn er wieder ein Interesse für den Weltbegriff erwecken würde. Er sollte also wie ein Trompetenstoß wirken, der uns aus unserem *kosmologischen Schlummern* weckt.

Im ersten Teil des Aufsatzes konturiere ich pauschal, was eine philosophische Kosmologie sein kann. Im zweiten Teil lese ich Scheler als Erneuerer der kosmologischen Tradition. Besonders anregend ist bei ihm die Verbindung zwischen Kosmologie und Anthropologie; aus der Mitte der wissenschaftlichen Epoche wagt er es, die Metaphysik wieder als mächtiges philosophisches Mittel zu benutzen, womit man nicht bloß über das All spekuliert, sondern den Alltag des Menschen genauer, tiefer auffasst. Scheler greift auf die Tradition der *Great Chain of*

[1] Emblematisch ist ein Buch von einem jungen aufsteigenden Philosophen, das schon im Titel ankündigt, dass es die Welt nicht gibt: sie müsste sich als physische oder ideale Ganzheit selbst enthalten, was zu einer Art generalisiertem Russell-Paradox führen würde. Deshalb sollte man den Weltbegriff vermeiden. Hier regt der problematische Charakter nicht zu einer weiteren Befragung an, sondern zur bloßen Abschaffung der Fragestellung (vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013).

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

Being zurück, die nun die Form einer dramatischen Kosmogonie annimmt, in der sich unsere Existenz abspielt. Viel mehr als eine bloße Weltbegriffserläuterung ist Kosmologie eigentlich Welt-Öffnung, die Möglichkeit, die Wirklichkeit anders als Überlebenskampf zu erfahren. Kosmologie heißt dann nicht nur Theorie, sondern Handlung, Geschichte, kreative Gestaltung: intensiviertes Leben und Liebe zur Erde.[2]

2) Immer noch eine philosophische Kosmologie

Schon in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts mutete der philosophische Bezug auf den Kosmos etwas veraltet an. Damals genauso wie heute konnte man von Kosmologie nur in wissenschaftlicher Form sinnvoll sprechen, und genauer gesagt als einem Fach der Physik, das sich mit dem Ursprung, der Entwicklung und der Struktur des Universums beschäftigt. Scheler hat trotzdem das Wort Kosmos gerne benutzt, vermutlich auch, um eine lange Tradition anklingen zu lassen, in der *Kosmos* bzw. *Mundu*s, also die Welt eine Grundfrage der Philosophie war. Alle werden sich bestimmt z.B. an die späte Systematisierung von Christian Wolff erinnern, der die Welt zum Thema einer *cosmologia rationalis* machte, die zusammen mit *psychologia rationalis* (Seele) und *theologia rationalis* (Gott) das Gebiet der *metaphysica specialis* ausmachte, und zur Ergänzung und Vertiefung der *metaphysica generalis* (Sein) diente**.** Ein Rahmen, der bis Anfang des 19. Jahrhunderts galt, trotz aller Variationen und Skepsis. Und dann der Niedergang. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben Husserl und Heidegger die Welt zwar wieder philosophisch intensiv befragt, was aber nicht zu einer Renaissance geführt hat.[3] Im Gegenteil, je mehr sich die globale Weltphase durchsetzt, desto weniger erregt der Weltbegriff philosophisches Interesse. Inmitten des globalen Zeitalters, des Weltalters schlechthin, ist die Welt aus dem philosophischen Diskurs so gut wie verschwunden oder wo noch gegenwärtig, ohne ihren kosmologischen Sinn. Ist das nicht merkwürdig?

---

[2] Vgl. H. R. Sepp, D. Gottstein (Hrsgg.), *Polis und Kosmos*, Würzburg 2007.

[3] Vgl. W. Kranz, *Kosmos,* Bonn 1958; P. Trawny, *Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg-München 1997; R. Brague, *La Sagesse du monde*, Paris 1999; R. Terzi, *Il tempo del mondo*, Soveria Mannelli 2009; C. Bermes, *„Welt" als Thema der Philosophie*, Hamburg 2004; S. Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, London 2013.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

Irgendwie schürt die Globalisierung eine Art Akosmismus, der sie u.a. daran hindert, selbst ihre positiven Potentialitäten frei zu machen: ökologische Sensibilität, Interesse für den Weltraum, Vermehrung der kulturellen, menschlichen, relationalen kreativen Möglichkeiten, Entdeckung des Heimischen, Gründung von geteilten Kodexen und Werten, Friedensprozesse. Die heute dominierende Welterfahrung spielt sich als *world news* ab, also in Form einer blitzschnellen Seriendramaturgie vieler gleichzeitig geschehender Ereignisse**.** Eine Tele-Welt, wo Leute und Sachen immer da und trotzdem immer weit weg sind; sogar unsere Umgebung wird phantomartig wie ein Bild, wie eine Tatsache aus der Ferne. Statt Weltbürger zu sein, sind wir eher Weltkonsumenten, Erdballtouristen, Glieder einer planetarischen Machenschaft, wo sich die Welt in brutale oder amüsante Szenerie transformiert und unseren Ganzheitssinn *zappingartig* bagatellisiert oder zur käuflichen Werberomantik reduziert. Selbst die Satellitenbilder des Universums scheinen unsere Sensibilität mehr abzustumpfen als wachzurütteln. Auf politischer wie auf kultureller Ebene gibt es also Gründe genug, um die kosmologische Tradition zum Leben zu rufen, nicht einfach um Informationen zu sammeln, sondern um unsere Weltlichkeit zu verstehen und zu verbessern.

Unter kosmologischer Tradition verstehe ich im Wesentlichen zwei Dinge: 1) den jahrhundertealten Schatz an Bildern, Mythen, Theorien darüber, woraus die Welt besteht; 2) die streng philosophische Reflexion über die Welt, die als metaphysische Idee einer phänomenischen Ganzheit verstanden wird. Die beiden Aspekte stehen nicht im Widerspruch zueinander, denn die metaphysischen Ideen (klassisch: Sein, Gott, Ich, Welt) brauchen, neben der spekulativen Argumentation, ebenso Bilder, Metaphern, Erzählungen, wissenschaftliche Informationen. Selbstverständlich wollen wir den antiken Kosmos, die schöne Einheit von Himmel und Erde, Zeichen von Ordnung und Harmonie nicht wiederherstellen. Uns interessiert vielmehr, der Welt ihren kosmologischen Sinn zurückzugeben, was dann die Voraussetzung für eine authentische kosmopolitische Philosophie wäre, die uns als theoretische Grundlage den Weg weisen soll, wie wir uns zu richtigen Weltbürgern entwickeln können: Was heißt denn „weltoffen“ zu sein? Was ändert sich, wenn die Welt eine globale Wirklichkeit wird, die übrigens auch den Weltraum zunehmend erobert?

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

3) Kinder der Gestirne

Kosmologischer Sinn bedeutet grundsätzlich Ganzheitssinn. Die Welt ist nicht nur Theater der menschlichen Angelegenheiten und auch nicht nur physisches Universum; die menschlichen Angelegenheiten und das physische Universum erlangen eine kosmologische Bedeutung, wenn sie metaphysische Fragen nach dem Ursprung, dem Schicksal, der Zeit, dem Raum, dem Guten usw. aufwerfen. Diese Fragen sind mit einer Idee von Ganzheit verbunden, die wohl auf eine tiefgreifende präreflexive Erfahrung verweist und jedenfalls auch die Physiognomie des menschlichen Denkprozesses prägt. Auf beiden Ebenen sind die Haupterscheinungen dieser Ganzheit z.B. die Himmelsphänomene. Es ist möglich, dass schon phylogenetisch eine Beziehung zwischen Menschheit, Aufrechthaltung und Himmelbetrachtung besteht. Wenn ein antiker Autor sagt *caelesti sumus omnes semine oriundi,*[4] benutzt er nicht nur ein poetisches Bild (Menschen als Kinder der Gestirne), denn die Himmelsbeobachtung ist die erste Form des erschütternden Erhabenen sowie der *theoria*, einer reinen mentalen Tätigkeit, eines Handelns aus der Ferne, das Andauern, Methode und analytische Konzentrierung verlangt. Vom Himmel kommen Zeichen, die wild wie ein Gewitter oder ruhig wie Sterne sein können, und die es zu entziffern gilt. Einerseits Terror, Übermacht, Chaos, andererseits Ordnung, Rhythmus, Stabilität; beides, beide Extreme muss man in ein Korrelationssystem einfügen. Und noch mehr: Die ursprünglichen Stoffe, aus denen wir zusammengesetzt sind, entstammen aus Verbrennungsprozessen der Gestirne. Der Tag und die Nacht, die Jahreszeiten, die meteorologischen Phänomene, das Atmen, die Rhythmen, die Elemente, die Atmosphären, die Energie und das Licht sind andere Beispiele für die grundlegende Beziehung zwischen Himmel und Erde.

Doch die Behauptung, dass wir Teil eines Ganzen sind, sagt noch gar nichts. Denn wir wissen nicht, was dieses Ganze genau ist: Ist es endlich oder unendlich, diskret oder kontinuierlich, einzig oder vielfach, materiell oder immateriell? Und was ist denn ein Ganzes, ein Universum genau: Der Weltraum, der Inbegriff aller Phänomene, die Kette der Naturereignisse, die Summe aller Dinge, das System aller Relationen, oder nur eine leere Idee, ein Abstraktum? Darüber hinaus ist unsere Zu-

[4] Lucr., *Rer. Nat*. II, 995.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

gehörigkeit zu einem Ganzen eigentümlich, sie bedeutet nämlich auch Entfremdung, Ablösung, Negation, Entgrenzung. Andeutungsweise und intuitiv wissen wir nur, dass unser Handeln prinzipiell einen globalen Horizont voraussetzt und auf diesen verweist, das heißt auf einen potentiellen und dennoch einheitlichen Raum, als ob wir uns in einem nach allen Seiten ausstrahlenden Netz befänden. Eine philosophische Kosmologie hinterfragt diesen Horizont, hinterfragt, wie wir die Ganzheit erleben und wie dadurch unsere Beziehungen zu Personen, Gegenständen, Orten, also unser Leben selbst beeinflusst werden. Deshalb sind Kosmologie und Anthropologie eng miteinander verbunden. Scheler spricht treffend von einer *kosmischen Einsfühlung*,[5] unserer Involvierung «in der Bewegung dieses gewaltigen Wettersturmes, der die Welt ist».[6] Die Konnivenz mit der Welt kann aber verzerrt, abgeschirmt, ignoriert und somit zerstörerisch werden. Trotz aller Lebenswelt ist das Paar Welt und Leben problematisch, sozusagen ein teilweise feindliches Drama. Einen genauen, prädeterminierten Ausgleich gibt es nicht, und dennoch kann man vermuten, dass das Verschwinden von kosmologischem Sinn zu einer massiven Weltvergessenheit und das wiederum zu verhängnisvollen Folgen führt, weil die Erde, unser irdisches Schicksal von seinem umfassenden Grund abgeschnitten wird.

Eine philosophische Kosmologie kann sich heute gewiss nicht als ein Weltsystem präsentieren, in dem jedes Ding seinen Platz hat. Sie zeigt sich vielmehr als Analyse des Weltbegriffs, mit seinem tausendjährigen Geschichtserbe, seinen metaphysischen Verführungen und wissenschaftlichen Modellen; sie zeigt sich weiter als Phänomenologie der Weltlichkeit, das heißt als Beschreibung der physischen und geistigen Aspekte, die in uns „den Sinn für die Welt“ hervorrufen. Schließlich präsentiert sie sich als kosmopolitische Philosophie, die die Beziehungen zwischen *kosmos* und *polis* ermittelt und die sittlich-politische Weltpraxis untersucht, das heißt die Art und Weise, mit der wir von einem bestimmten Weltbild ausgehend, unser Alltagsleben auf globaler und lokaler Ebene gestalten.

---

5 M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, *GW* IX, 83.

6 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 55.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

4) Homo quodammodo omnia

Nun komme ich zu Scheler, um einige Anregungen aus seinem Denkansatz zu individuieren, die einerseits zur Klärung des Weltbegriffs, andererseits zum Aufbau einer bewussten Weltpraxis beitragen können. Mein Eindruck ist, dass es Scheler zum Teil gelungen ist, wieder kosmologisch zu denken, ohne in die reine Spekulation verwickelt zu bleiben, dank einem anthropologischen Blickwinkel, der unserem konkreten Leben gebührende Aufmerksamkeit widmet. Vergleichsweise haben Husserl und Heidegger zwar viel mehr und feiner über die Welt geschrieben, doch sehr theoretisch oder auch zeitkritisch, aber selten mit anwendbaren Formeln und Beispielen. Abgesehen von dem bruchstückhaften Charakter seines Spätwerks liegen m.E. die Grenzen von Schelers Kosmologie in der tendenziellen Überschneidung zwischen Metaphysik und Theologie, was oft zu etwas mythischen, schwer nachvollziehbaren Konstruktionen führt.

Neben der expliziten Mikrokosmos-Idee verwendet Scheler wohl das Wort Kosmos, um die antike Tradition der *scala naturae*, der *Great Chain of Being* wieder wachzurufen.[7] Die phänomenische Wirklichkeit bildet ein kohärentes Ganzes, das sich vom Anorganischen bis zu höheren Lebensformen entwickelt, zusammen mit dem sie umfassenden Milieu, also der Erde und dem Himmel. Den Ganzheitscharakter dankt man irgendeinem Prinzip, sei es der *anima mundi*, sei es dem *Logos*, sei es auch nur einer Ordnungsregel also der *series rerum successivarum et simultanearum inter se connexarum*.

Für Scheler stellt sich, wenn es um den Menschen geht, unvermeidlich eine Positionierungsfrage, die sofort das All in Anspruch nimmt. Anders gesagt, das All besteht nicht vor dem Menschenauftritt, nicht weil er das denkende, abstraktionsfähige Tier ist, sondern weil er transversal zur Natur steht – und erst aus dieser Querlage, dieser exzentrischen Positionierung innerhalb der Naturschichten versteht man, was Denken ist und wie die Abstraktion ermöglicht wird. Physisch und psychisch ist der Mensch irgendwie das Gedächtnis, der Resonanzboden der ganzen Natur; man könnte sogar behaupten, der Mensch sei

[7] A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge 2009; F. Bosio, *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Padova 2000.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

kein Nachkomme der Affen, sondern «er wächst heraus aus der Totalität der universellen Lebenswirklichkeit und ihrer Tendenz, ihrem Entwicklungsschrittgesetz».[8] Um den Menschen zu erkennen, sind alle partiellen, intra-spezifischen Naturvergleiche ungenügend. Ob das an seiner einzigartigen Gehirnentwicklung, an seiner kulturellen Geschichte, an seiner ursprünglichen Freiheit liegt, kann man diskutieren; aber immer stellt sich die Frage,

> welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme. Nicht mit Unrecht pflegten eine Reihe älterer Denker die „Stellung des Menschen im All" zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen d.h. eine Orientierung über den metaphysischen Ort des Wesens „Mensch" und seiner Existenz.[9]

Genau genommen zielt die Frage nicht auf eine Einordnung oder gar auf eine Rangordnung ab, um sich eine systematisierende Übersicht zu verschaffen, denn zuerst brauchen wir eine Klärung des menschlichen Wesens. Wie aber soll man ein Naturwesen definieren, das verschiedentlich die Naturschranke sprengt? Die biologische Stellung des Menschen, wodurch auch Grenze und Möglichkeiten dieses Tieres festgestellt werden, ist undeutlich. Scheler sprach von organischem Dilettantismus;[10] noch heute wissen wir z.B., dass sich das menschliche Genom nur ganz gering vom Affengenom unterscheidet. Und dennoch ist der Unterschied evident; und die Erklärung liegt anderswo. Bei den Humanwissenshaften? Sie sind zwar wichtig und lassen mehrere Seiten von uns erkennen, aber sie vernachlässigen die Frage nach dem Wesen des Menschen, also nicht so sehr welche unsere „Monopole" (z.B. Sprache, Technik, Abstraktion) sind und woraus sie stammen, weil auf diese Fragen schon die Wissenschaften antworten können. Aber sie haben keine angebrachte Antwort – wie man es deutlich an der Kluft zwischen wissenschaftlichen Erklärungen und Eigenerfahrung einer Krankheit oder einer Stimmung erkennt – wenn man sich fragt, wie sich

---

[8] M. Scheler, *Zur Evolution des Menschen*, *GW* XII, 90. «Relativität des Menschen und wahrscheinlicher Polyphyletismus des Menschen» (*ebd.*). Polyphiletisch ist eine Speziesgruppe, die keine gemeinsamen Ahnen hat.

[9] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, *GW* III, 176.

[10] M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, *GW* IX, 92.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

die Erfahrung mittels jener Monopole transformiert, und was mit den Dingen und den Personen geschieht. Die Transformation überschreitet die Grenze der Einzelwissenschaften; sie verweist auf Bedingungen, wie z.B. den Ursprung des Bewusstseins oder gar des Seins, oder wie die Idee des Ganzen, die die positive Methode überfordern; sie bringt Bedürfnisse und Manifestationen zutage – wie die Religion, die symbolischen Spiele, das Imaginäre – die mit Naturmechanismen und positiven Methoden schlecht deutbar sind. Hier tritt nun die Metaphysik ein, «der *freie Atem des Menschen*, der in der Spezialität seiner „Umwelt" zu ersticken droht».[11] Das bedeutet nicht freischwebende Elukubration, sondern explorative Nähe zu den Grundzügen unserer Erfahrung. Diese Erfahrung lässt sich nicht absondern, sie zeigt viele verschränkte Seiten, die jede feste Grenze überschreiten; *homo quodammodo omnia*, sagte man in der Tradition,[12] um eben eine Verwandtschaft des Menschen mit allen Dingen anzudeuten, die zugleich eine grundsätzliche Unbestimmtheit impliziert, wie es zumindest ab dem italienischen Humanismus klar wurde. Der *Allmensch*[13] beansprucht zu verstehen, wie es mit dem All – also mit der Unbestimmtheit, die wie ein sich in die Ferne hineinreichender Hof von Hintergrundsanschauungen jede aktuelle Bestimmung begleitet – steht. Und das führt wiederum zur Metaphysik.

5) Der Spalt im Sein

Der Ganzheitscharakter menschlicher Erfahrung, i.e. die biologisch schwankende Querlage des Menschen erklärt sich wohl unter der Bedingung, dass die natürliche Kausalkette aufbricht und sich dadurch ein freier Raum öffnet, wo sich sehr unterschiedliche Anlagen und Tendenzen entwickeln können; kognitiv und praktisch entsteht dann ein distanzierendes Verhältnis zum Dasein. Da die Natur als Abstufung von in sich geschlossenen und untereinander verklammerten Sphären (Milieu, ökologische Nische) dargestellt wird, in deren Zentren sich die Lebewesen jeweils bewegen, bedient sich Scheler des Bildes einer Spalte im Gewebe des Naturseins, um die ontologische Differenz zwischen Natur

[11] M. Scheler, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, *GW* IX, 163.

[12] M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, *GW* IX, 91.

[13] M. Scheler, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, *GW* IX, 306.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

und Kosmos, zentrisch-einseitigem Sein und exzentrisch-universellem Sein hervorzuheben. Der Spalt ist die Einführung einer Differenz in das Kontinuum der Natur, sie ist die Öffnung, in der die *series rerum* zur Welt wird. Weniger metaphorisch heißt der Spalt „Geist".

> Es ist eine kosmische, ja metakosmische *Revolutio*, um die es sich bei der Menschwerdung handelt. […] Der Mensch als Idee ist der Punkt, die Phase, der Ort im Kosmos, in dem das eine sich durch alle Familien, Gattungen, Arten hindurch entfaltende organische „Leben" [..] seine unbedingte Herrschaft verliert und einem Prinzip dienend wird – Geist – für das und für dessen mögliche Wirksamkeit und Ziel- und Wertsetzung das Organische, *den Spalt, die Durchbruchstelle geöffnet hat*.[14]

Vom Menschen her gesehen erklärt sich dieser Spalt als die Fähigkeit, die Lebensimpulse zu hemmen, sie von der unmittelbaren Befriedigung abzuwenden, so dass der unreflektierte Kreis zwischen Reiz und Reaktion suspendiert und gegebenenfalls zum Gesamtbild einer Situation, zum abstrakt manipulierbaren Schema eines Zusammenhangs wird. Die Impulshemmung ist also die Bedingung der Vergegenständlichung, der Umwandlung von Sinnesreizen in dauerhafte Dinge; durch die Vergegenständlichung entsteht eine Distanz nicht nur zwischen Individuum und Umgebung, sondern auch im Individuum, das so reflexiv in Beziehung zu sich selbst tritt, mit der Möglichkeit, sein Benehmen planend zu steuern. Selbstbewusstsein (Distanz zu Sich selbst) und Vergegenständlichung (Distanz zwischen Sich und Umgebung) lassen eine *Leere* in der physischen und biologischen Beziehungskette entstehen. Das ist übrigens das, was Plessner *Hiatusgesetzlichkeit* und Gehlen *Entlastung* genannt haben.[15] Das Selbstbewusstsein als Öffnung eines distanzierenden Durchgangs im Ich und zwischen den Dingen bedeutet die Öffnung eines unbegrenzten Beziehungsfeldes, das alle Wesensformen der Welt betrifft und alle Fähigkeiten des Menschen (Sinn, Emotion, Phantasie, Kognition) in vielschichtige, kreative Kombinationen setzt. Von da-

[14] M. Scheler, *Zur Konstitution des Menschen*, *GW* XII, 129. «[…] es ist, als würde in ihm und seiner Geschichte eine Spalte geöffnet, in der eine allem Leben überlegen Ordnung von Akten und Inhalten (Werten) zur Erscheinung kommt» (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, 293).

[15] R. Becker, J. Fischer, M. Schlossberger, *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin 2010.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

her der Sinn des Möglichen und des Negativen, die Horizonthaftigkeit menschlicher Erfahrung, nun schreitet erkennend der Mensch «aus der Enge seines eigenen Tiermilieus in die Weite und Ferne der „Welt“».[16]

Die ganze Metaphorik des *Offenen*, die bei der Auslegung des Weltbegriffs immer wieder auftaucht, wurzelt vermutlich in dieser anthropogenetischen Grundstruktur der Distanznahme: Instinkthemmung, Reaktionsverschiebung, abstrakte Schematisierung, symbolische Verweisung usw. Die dadurch entstehende Leere ist die Durchbruchstelle der Welt und zugleich der überweltlichen Transzendenz. Was nun vonseiten des Menschen eine Transzendenz ist, ist vonseiten des Transzendenten eine „Ingredienz“, ein Hineinkommen ins weltliche Dasein. In dem Augenblick, in dem der *Neinsagenkönner* die Natur transzendiert, offenbart sich die Welt nicht als Summe von lokalen Einzeldingen, sondern als Ganzes des Seins, als Totalität jeglicher Erscheinung; und schon das Bewusstsein dieses Daseins auf dem Hintergrund eines möglichen absoluten Nichts zwingt uns zur Idee eines reinen Seienden, also eines Gottes bzw. Weltgrundes: «Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit».[17]

Im schelerschen Ansatz sollten sich Welt und überweltliche Transzendenz nicht widersprechen, denn wenn Welt die Offenbarung einer Ganzheit ist, ist sie auch Überwindung der mundanen Sphäre als Ort der Selbstzentrierung, der Umgebungskreise, der Abhängigkeit von den Gesetzen der Materie. In dieser Sphäre ist jedes Sein von seinem Körper und seiner spezifischen Umgebung begrenzt. Aber selbst die mundane Sphäre als physische Ganzheit wird von den allgemeinen Naturgesetzen durchdrungen und eingeschlossen. Deshalb muss das Etwas, das alle überschreitet und ausklammert, das sich von diesen entfernt, „übernatürlich“, ja „überweltlich“ sein.

> Hat sich der Mensch […] einmal aus der gesamten Natur *heraus*gestellt und sie zu einem Gegenstand gemacht, so muss er sich gleichsam erschauend umwenden und fragen „Wo stehe ich denn selbst?“, „Was ist denn mein Standort?“ Er kann nicht mehr eigentlich sagen „Ich bin ein Teil der Welt, bin von ihr umschlossen“ – denn das aktuale Sein seines Geistes und seiner Position

[16] M. Scheler, *Zur Konstitution des Menschen*, *GW* XII, 130.

[17] *Ebd*., 68.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

ist sogar den Formen des Seins dieser „Welt“ im Raum und Zeit überlegen.[18]

6) Off limits

Wie ist dann Überweltlichkeit zu deuten, etwa als Bereicherung einer und derselben Welt oder als Befreiung aus der Welt? Ist der Geist kosmisch, noch im Universum, oder außerhalb von diesem? Es ist zu bezweifeln, dass Welt und Überwelt, kosmische und metakosmische Dimension so einfach aufeinander abzustimmen sind. Zumindest ist Schelers Ausdrucksweise missverständlich. Im oben zitierten Passus scheint die Trennung beispielsweise ziemlich klar. An anderen Stellen, z.B. jenen über den Mikro-Makrokosmos, scheint aber die absolute Einzigartigkeit der Welt vorzuherrschen. Einerseits erscheint die Dreiheit Welt-Geist-Gott unlösbar, andererseits notwendig gelöst – noch genauer: zu lösen – wegen des mundanen Anklangs, den das Wort „Welt“ affiziert. Es handelt sich um keinen Zufall, denn der Geist ist eine klassische *crux philosophorum*, und insbesondere der Scheler-Interpreten.[19] Die Beziehung Geist-Welt wird bei Scheler komplizierter, weil er Welt und Weltgrund, kosmologische und theologische, und dazu noch anthropologische Dimension überschneidet. Viele Seiten Schelers ergehen sich in Theoremen und onto-anthropo-theologischen, wenn nicht sogar mythologischen Elukubrationen. Es ist schwierig, Scheler auf diesem Weg zu folgen, aber es versteht sich, dass es sich um ein theoretisches Bedürfnis handelt. Existentielle Fragen, metaphysische Ideen, logische Paradoxe, bestimmte Befindlichkeiten, ästhetische oder moralische Bewertungen, reißen oft die Grenzen des gesunden Verstandes auf, führen uns über das Gewöhnliche hinaus. Die philosophische Herausforderung besteht gerade darin, diesen *off limits*-Raum zu betreten, ohne aber irrationale Reden zu schwingen. Wovon man nicht sprechen kann, darüber

[18] *Ebd*., 68.

[19] Vgl. F. Hammer, *Theonome Anthropologie. Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972; W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998; W. Henckmann, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, «Discipline Filosofiche», XII (2002), 63-90; S. Liccioli, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, «Humana.Mente», 7 (2008), 78-103; G. Cusinato, *La totalità incompiuta*, Milano 2008.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

muss man *nicht* schweigen, sondern die richtigen Worte finden.

Wenn wir von Welt sprechen, bewegen wir uns auf einer kosmologischen Ebene und müssen uns mit metaphysischen Themen auseinandersetzen (Grund, Ursprung, Ganzheit, Zeit, Raum, Unendlichkeit…), ohne dass wir die anthropologische Ebene verlassen und zum anderen ohne jene Themen auf anthropologische Projektionen zu reduzieren. Und das verlangt Scheler mit gutem Recht. Doch die unmittelbare Einführung Gottes (als absolutes Sein, Weltgrund, werdende Allheit; die Welt als *corpus Christi*, universale Gemeinschaft; der Mensch als Mitverwirklicher Gottes, als Selbstdeifizierung usw.) in diese schon riskante Herausforderung, droht den ganzen Diskurs zu verwirren.

7) Person, kosmogonisch

Trotz aller Bedenken hat der metaphysische Ansatz Schelers einen faszinierend kosmogonischen Zug. Ich deute hier kurz auf diesen Zug an, ohne die ihn stützenden Theologumena weiter zu kommentieren. Dank dieser kosmogonischen Perspektive hat das Ganze keinen extensionalen, sondern vielmehr einen intensiven Sinn, der mit der Unbestimmtheit der menschlichen Natur zu tun hat. Die uralte Romantik des bestirnten Himmels, der uralte Terror der Naturmächte, aber zugleich auch ihre Bewunderung, die uralte Erzählungen des Weltursprungs sind nur einige eloquente Befunde des involvierenden Charakters der Beziehung Welt-Mensch. Personen *werden*, sie sind Kraftzentren in rastloser Bewegung, auf der Suche, strebend, sehnend nach... Und irgendwie birgt das Unermessliche des Weltraums den Schlüssel dieser unfassbaren Unruhe.[20]

Menschensein ist eine Aufgabe, ein persönliches und generationelles Drama. Ihr Leben bewältigend weben Millionen von Individuen, Tausende von Gesellschaften in jeden Augenblick das symbolische Netz des Geistigen. Aber auch in diesem Netz, wo die Welt als Ganzes hindurchscheinen sollte, erscheinen dennoch nur ihre Teile, ihre regionalen (sinnlichen, emotionalen, logischen, künstlerischen) Artikulationen, obwohl sich der Ganzheitssinn, wie ein subkutaner Strom durch alle Regionen hindurchzieht. Die Philosophie hilft dabei, diesen athematischen Sinn ans Licht zu bringen, indem sie die Relationen zwischen

[20] Vgl. R. Kühn, *Individuationsprinzip als Sein und Leben*, Stuttgart 2006.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

Mikro- und Makrokosmos aufzeigt: als Akt-Gefüge ist eine Person eine kleine Welt; als mit der Person korrelierendes Objektsystem ist das Geschehen eine Welt. «Jede Welt aber ist gleichsam eine konkrete Welt nur und nur als Welt einer Person». Dank eines Wesenzusammenhangs zwischen Person und Welt entspricht jeder Person eine Welt und jede Welt einer Person, da «der Gehalt des Weltseins selbst für jede Person ein anderer und anderer ist».[21] Diese frühen Behauptungen Schelers fußten auf einer strengen Korrespondenz zwischen Akten und eidetischer Struktur der Seinsregionen. Die Korrespondenz erklärt sich dann später eher als dynamischer Vorgang, als Kampf zwischen Leben und Geist, Idealem und Wirklichem, sinnstiftendem Telos und blindem Drang. Dieser Gegensatz nimmt oft genau die Form eines Kampfes zwischen Mensch und Welt an; aber eigentlich handelt es sich immer um ein reziprokes – und doch riskantes, weil ohne einen prädeterminierten Ausgleich – Ineinandergreifen. Ohne Welt ist der Mensch undenkbar. Ohne Menschen, ohne den winzigen Funken des Selbstbewussteins, ist die unermessliche Makrowelt keine Welt, sondern *series rerum*.

> Die Ideen sind nicht „vor", nicht „in" und nicht „nach" den Dingen, sondern mit ihnen und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (*creatio continua*), im ewigen Geist erzeugt. Darum ist unser Mitvollzug dieser Akte nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres *Mit*hervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewige Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst heraus.[22]

Die Welt steht also in einer strukturellen Beziehung zur persönlichen Erfahrung. Ganzheit und Person sind in ein und derselben Kosmogonie miteinander verwoben, welche dem Schaffen und Wachsen wie dem Nichts und Scheitern offen steht. Anthropologische Unbestimmtheit und kosmische Unermesslichkeit spiegeln sich gegenseitig wider, im Drang zur Vollendung und bei Gefahr einer Zerstörung. Scheler sagt nicht sehr viel über diese Gefahren, diese negativen Aspekte; sie sind aber in der Logik der kosmogonischen Analogie notwendig beinhal-

[21] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *GW* II, 405.

[22] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 40.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

tet. Andererseits untermauert das Bestehen Schelers auf der geistigen Kampfsemantik, ja auf der existentiellen Figur des Einsatzes diesen Schluss. Die Offenheit der Welt bedeutet Offenbarung, aber auch Spaltung der Ganzheit, die damit keine All-Einheit und auch kein dialektisch geordneter Gesamtvorgang ist. Der Geist kann ohnmächtig, die Welt geschlossen bleiben. Die Verbindung von beiden kann auseinanderfallen; der Ausgleich kann scheitern.

8) Person, Einsatz

Die Biographie als Kosmogonie, die Kosmogonie als Biographie. Mensch und Welt als *creatio continua*. Was soll das? Es sollte unsere theoretische Aufmerksamkeit für das Phänomen Welt in seiner ganzen Breite wachhalten; und es sollte unser Leben holistisch betrachten – besser: gestalten *lernen*, was wiederum bedeutet: Lebenspraxis, eine tägliche Arbeit an sich selbst (Bildung) und eine bewusstere, empfindlichere Relation mit Dingen, Leuten, Räumen, Tatsachen, Ideen, also mit… der Welt! Was passiert, wie transformiert sich mein Leben, wenn ich *lerne*, es als ein allumfassendes Gefüge zu sehen, wie einen Roman im Entstehen (Drama heißt eben Handlung, Plot), in dem sich das, was ich tue und dem ich begegne in einem labyrinthischen, und dennoch einzigen Polyptychon verknüpft? Was würde passieren, wenn jeder so was machen könnte und alle Völker dazu angeregt wären? Es könnte passieren, dass lose, verstreute, oft widersprüchliche Teile unseres Alltags, eine interessantere und motivierendere Physiognomie annehmen; es könnte also passieren, dass sich unser Leben weniger schizophren, unsere Persönlichkeit weniger borderline, befriedigender werden würde. Wir hätten ein solideres Gerüst, um Drohungen und positiven Möglichkeiten unserer mundialen Zeit entgegenzugehen.

Der besondere Verdienst von Schelers Weltbegriff scheint mir eben darin zu liegen, dass er eine wahrhaft kosmologische Auffassung vertritt, die die Verklammerung der menschlichen Seinsweise mit dem menschlichen Organismus, der ganzen Natur und schließlich mit dem Universum selbst berücksichtigt. Andererseits hebt er ebenso stark den persönlichen, d.h. den plastischen, innovationsfähigen, also echt geschichtlich-existentiellen (kosmogonischen) Aspekt der Kosmologie hervor, und zwar wesentlich mehr als Autoren wie Husserl und Hei-

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

degger, um wieder die zwei Eingangsfiguren der Weltreflexion im 20. Jahrhundert vergleichsweise zu nennen. Trotz einiger Zweideutigkeiten und mythisch-spekulativer Exzesse bleibt die philosophische Kosmologie Schelers eine Anthropologie, das heißt eine Reflexion über die Lebenskunst. Eine Person ist kein Dasein und kein Subjekt, sondern sie ist immer dieser oder jener Mensch, der heute, gestern und morgen sein Leben führen muss. «Der Mensch kann sich zu seiner Person nur aktiv sammeln»:[23] ohne Ganzheitsinn, ohne eine mitziehende kosmologische Weltanschauung, ist aber das Aktivsein ein kompulsives Herumtappen, die Person ein eingekehrtes Ego, die Welt ein äußeres Hindernis oder ein ausnutzbares Mittel.

In dieser Perspektive kann die Weltlichkeit nicht nur eine theoretische Kategorie sein, sondern Verhaltenslehre, Lebensschule, Zivilisationsprozess: pragmatische Anthropologie für Weltbewohner. Und dabei kommt die Bildung ins Spiel, die individuelle Arbeit an sich selbst und die kollektive Arbeit an den nunmehr globalen Koexistenzformen. Der Mensch

> ist nicht ein Faktum, sondern nur eine mögliche *Prozessrichtung* und zugleich für das Naturwesen Mensch eine ewige *Aufgabe*, ein ewiges leuchtendes Ziel. Ja, es „gibt" in diesem Sinne keinen Mensch als Ding – auch nur als relativ konstantes Ding –, sondern es gibt nur eine ewige *mögliche*, in jedem Zeitpunkte frei zu vollziehende *Humanisierung*, eine auch in historischer Zeit nie ruhende Mensch*werdung* – oft mit gewaltigen Rückschlägen in relative Vertierung.[24]

Wenn eine breite persönliche Entwicklung gegeben ist, wenn das Netz der eigenen emotionalen, imaginativen, axiologischen Erlebnisse ausreichend entwickelt ist, dann ändert sich der Intensitätsgrad unseres Lebens: es wird zu einer ganzen Welt. Ein Gefühl, ein Ereignis, eine Erkenntnis, eine Beziehung: Es sind kurzum die sich im Leben bietenden Gelegenheiten und die Arbeit an uns selbst, die das Bedürfnis auslösen, die eigene Sichtweise und Erfahrung der Dinge zu erweitern.

---

[23] M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, *GW* IX, 83.

[24] M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, *GW* IX, 97. Vgl. S. Schneck, *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Amsterdam 2002; G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

Der Konflikt, der zwischen Alltag und Metaphysik, Geist und Leben entsteht, gehört zur Weltoffenheit, er ist das Zeichen eines dramatischen Ausdehnungsprozesses der eigenen Persönlichkeit. Das Bedürfnis, eine Lösung für diesen Konflikt, ein Gleichgewicht zu finden, gehört ebenfalls zu diesem Prozess. Es geht also nicht um einen Kontrast, der die Alltagswelt oder das Impulsleben verneint, sondern um einen, der diese intensivieren und bereichern will. Die kosmische Dimension weist die mundane Dimension keineswegs zurück, sie unterstützt diese vielmehr, damit sie nicht zu einem bloßen Schauplatz der selbstzentrierten Angelegenheiten und zum Rohstoff unserer Bedürfnisse verkümmert. Aus einer *nur* mundanen, *nur* egoistischen, *nur* anthropozentrischen Sichtweise erscheint dagegen der kosmische Sinn als Verneinung der Wirklichkeit, als romantische Phantasie oder als geschmackloses intellektuelles Spiel.

Erkennend und handelnd, vertikal (in der Natur) und horizontal (in der Geschichte) mit-wirkend, kann also der Mensch zur *copula mundi* werden, aber wenn dieser Schritt fehlschlägt, dann kann sich auch die Welt nicht retten. Wenn der kosmologische Sinn erlischt, bleibt nur eine Realität mit um ihr Überleben Kämpfenden, aber keine Ganzheit bestehen. Dieser Personalismus ist nicht gleichbedeutend mit Subjektivismus oder Anthropozentrismus, gerade weil es im Menschen einen transzendenten Faktor gibt, der über das Ich und unsere Spezies hinausgeht. Die Begriffsfigur, die diesen Faktor am besten ausdrückt, ist die Offenheit. Das, was in dieser Offenheit erscheint, ist die Welt. Subjektivismus, Anthropozentrismus, Egoismus sind dagegen Figuren der Geschlossenheit, Deprivation, also der Weltarmut bis hin zur Tierwerdung und Weltlosigkeit. Das bedeutet, dass die menschliche Form von Erfahrung, die Weltlichkeit, nicht ein für alle Mal gegeben, keine feststehende Ausstattung, kein Mechanismus ist. Sie ist vielmehr eine Fähigkeit, die es auf individueller Ebene und auf der Ebene der Spezies zu kultivieren, zu entwickeln gilt. «Der Mensch muss wieder neu lernen, die große Solidarität aller Lebewesen untereinander im Alleben [...] zu erfassen. Und er muss diese Weltverbundenheit nicht wie eine bloße Lehre aufnehmen, sondern sie lebendig erfassen und sie äußerlich und innerlich betätigen».[25] Mit der Menschwerdung verändert sich auch

[25] M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, *GW* IX, 162.

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

die Weltoffenheit, zum Besseren oder zum Schlechteren. Nicht nur die Weltbilder, sondern der Intensitätsgrad der Welterfahrung ändern sich. Wir können zum Beispiel behaupten, dass das Weltraumzeitalter für die Mehrheit der Menschen nicht welthafter, gar kosmischer angelegt ist als die völlig irdische Frühgeschichte.

Der Kosmos ist diese unsere Mikrowelt (meine, deine, ihre), die in einer immer weitläufigeren, undeutlicheren und rätselhafteren Verkettung gefühlt und gedacht wird; dieses Fühlen und Denken verlangen aber kultiviert zu sein, und zwar nicht nur theoretisch. Leben allein und auch eine Ausbildung in Physik oder Philosophie reicht aber nicht aus, um Weltoffenheit zu haben. Es ist vielmehr eine ganze Reihe von Verhaltensweisen, Handlungen, ethischen, politischen und kulturellen *Entscheidungen* nötig, die unsere Existenz und die der Erde betreffen. Somit ist es kein Zufall, wenn das Schlüsselwort, mit dem das letzte von Scheler publizierte Werk schließt, *Einsatz* heißt: «Erst im Einsatz der Person selbst ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des Durch-sich-Seienden auch zu wissen».[26]

Abstract

Is a philosophical cosmology still possible today? It is not only possible, but even necessary, as we live in the global age and need to explain what "world" and "cosmopolitanism" deeply mean. Sketching these issues, the paper illustrates some crucial aspects of Scheler's *Weltoffenheit*, a formula which both helps to renew the paradigm of *Great Chain of Being* and to understand our dramatic worldness. In this context emerges the key role of the Person in his "cosmogonic" commitment to improve our coexistence on the Earth.

[26] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 71. «So ist moderne Metaphysik nicht mehr Kosmologie und Gegenstandmetaphysik, sondern Metanthropologie und Aktmetaphysik. […] Der einzige Zugang zu Gott ist daher nicht theoretische, d.h. vergegenständliche Betrachtung, sondern persönlicher aktiver Einsatz des Menschen […]» (*Philosophische Weltanschauung*, *GW* IX, 83).

© 2015 Marco Russo
doi: /10.13136/thau.v3i0.42

Luigina Mortari

THE PRACTICE OF SELF-UNDERSTANDING

Table of Contents: *1) The emotional side of the life of the mind; 1.1) The culture of feeling; 1.2) Reflecting on feeling; 2) Affective self-understanding; 2.1) The subject of affective self-understanding; 2.2) Method of the self-understanding process; 2.3) Reflection which transforms; 2.4) The logos of feeling; 2.5) The life feeling; 3) For a possible transformation.*

1) The emotional side of the life of the mind

Where there is life there is movement, vibration, bustle. If we activate the mind's view, we discover that our inner space is never still, nor empty, nor silent: inevitably, we find ourselves caught up in thinking, just as we inevitably feel ourselves feeling.

We always find ourselves in a lived experience, even when we seem not to notice any quality. Following Stein, we can venture into a mental experiment: now, but then, if I only stop to think, I feel myself in a precise condition: I can feel the pleasure of thinking, or the effort of building thoughts.[1] And, if I do not interrupt reflective thinking immediately to re-immerse myself in writing, I can feel even more: I can grasp a sense of the background from far away that is lasting, and will also continue even when I have finished writing: it may be a sense of tranquillity that smells of the well-being that binds us to the things of the world, or a corrosive fear of being, of coping with the maximally difficult task of becoming one's own being that is able to simply be, which feels encrusted in the tissues of the soul, almost dulling them. This feeling of background that I grasp when I stop thinking of descending into the life of the mind: it does not come to me as if it began at that moment, but as already previously present, even if I am only aware of it now.[2] And I am aware of it like something is before me objectively, that is, as a given, that was there before. If we have thoughts gathered on continuing feeling, we can have the impression of perceiving our existential profile

[1] E. Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities* in *The Collected Works of Edith Stein*, vol. VII (transl. by M.C. Baseheart and M. Sawicki), Washington 2000.

[2] *Ibidem*.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

and, compared with this feeling that lasts, occasional feelings may appear to lose colour, to fade. Then, when I turn away from thinking the lived experience while it is happening and reflect on this cognitive experience, I cannot fail to note that I am always in an emotional situation.

When we consider the life of the mind, it is easy to make it coincide with its intellectual side, as if the side of feeling was non-existent. However, «the heart is the true centre of life», with this term indicating not a bodily organ but the emotional side of the life of the mind, «the intimate of the soul».[3] Stein states that our soul is naturally full of feelings such that one replaces the other and keeps our heart in constant motion, often in turmoil and unrest.[4] The importance of the existence of affective life is so great that the globality of the lived experience is strongly influenced by feeling:

> They are the sentiments that often occur in our soul, what is happening to us in every sense. They happen to us in the sense that they plague us, they sometimes pierce us, pass and go on. They possess a fleeting, mobile, fluid character. And all that is fluid is expansive and intrusive, it tends to occupy space... Feelings are like this; they extend for the whole time of consciousness and touch everything that happens in it; nothing escapes feelings, whole groups of thoughts, series of perceptions, even the memory remains touched.[5]

Feelings are therefore not transient and superficial phenomena, but are co-essential to cognitive life: they are not a fleeting phenomenon that accompanies our thoughts and will, nor a mere stimulus that causes them, nor a sole state of fact, to which, in one way or another, we resign ourselves;[6] they accompany cognitive phenomena like hail in the storm.[7] Feeling is what makes you feel life, where it is and where it is

[3] E. Stein, *Finite and eternal being. An attempt at an ascent to the meaning of being*, Washington 2002, 437.

[4] E. Stein, *In der Kraft des Kreuzes*, Freiburg im Breisgau 1980.

[5] M. Zambrano, *Per l'amore e per la libertà*, Genova/Milano 2008, 74. Translated by the author.

[6] M. Heidegger, *What is metaphysics?*, New York 1993, 89-110.

[7] M. Heidegger, *Being and time: A translation of Sein und Zeit*, New York 2010.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

not, or where it is not yet.[8] Therefore it performs an ontological function of revelation.

According to the Heideggerian thesis of emotional situation or emotional tone, it is a fundamental existential phenomenon, because the human as an existing being is always in an emotional state, which goes from the pole of depression to that of euphoria, passing through anxiety and inertia, the sense of security and insecurity, of anxiety and of serenity. With phenomenological analysis, the emotional dimension is in fact constitutive of *Dasein*, in the sense that existing is always emotionally toned, to the point where it could be said that emotional tonality assails us. Feelings are such essential parts of living that they permeate the entire flow of the mind and colour everything they touch, every act of thought with their quality: perceiving as reflecting, conjecturing as remembering. Nothing escapes feelings because the emotional situation is that to which *Dasein* is delivered.

This vision of the quality of inner experience as being always emotionally connoted is contrary to the perception of common sense, which tends to consider only those states of being that become evident to consciousness as emotional phenomena because they constitute a significant change of the ordinary state, such as cheerfulness or sadness, elation or anguish, joy or depressive melancholy. In the ways of ordinary experience, the experiences that do not cause perceptible changes in bodily state are seized in a totally vague manner.[9] The quality of feelings is that of being fluid and hard to grasp, invisible to consciousness, even if touched by them in the deepest tissues. As a result it is difficult to notice that the soul is always imbued with feeling, especially when it comes to almost imperceptible emotions, such as a certain indifferent inertia in daily life or the subtle melancholy that accompanies certain actions.

Feelings are fluid, have a light consistency and thus permeate, even if not felt, the flesh of the soul. But theirs is always a heavy lightness, which is seriously felt in the interior experience. In fact these emotional tonalities, which the subject struggles to grasp because it lives

[8] M. Zambrano, *Notas de un método*, Madrid 1989.

[9] M. Scheler, *Ordo Amoris*, in *Selected Philosophical Essays*, transl. by D. Lachterman, Evanston 1973.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

immersed in them, although not easily perceptible, have an ontogenetic consistency because they qualify our way of being; that is, they make us decide how to relate with the world. Moods are a feeling a person lives in, what he expresses his ontological peculiarity in;[10] these not only announce «the actual vital state of the person»,[11] constituting themselves as indicators of vital energy, but have the power to influence existential choices because they orient us in a particular direction.

In some cases the effect that emotions have on being is that of causing a slight change of direction, a displacement of existential orientation which does not, however, significantly change the person's being and thus can be re-encompassed and modified because it remains at a fairly superficial level of being. On the other hand, there are cases in which despite their inherent fluidity, certain feelings come to be encrusted on the walls of the soul, with the effect of heavily conditioning the way of being, which is thus marked by the quality of those feelings, and thus de facto always unbalanced on a precise tonality of feeling.

Therefore, the performative potential of emotional life constitutes a substantial issue to think about; precisely because of the importance that it has for being itself, a proper understanding of emotional phenomena is made necessary.

1.1) The culture of feeling

Since ancient times it has been known how essential feeling is for the life of the mind.

In biblical anthropology, the heart is the seat of intelligence, to the extent that it has *Qoheleth* (*Ecclesiastes*) say that by seeking all that happens under heaven with wisdom, he has consecrated his heart, because the heart is the seat of thought. In fact, he repeats several times: «I thought in my heart».

The importance of feeling, and precisely the idea of the heart as the generator of a feeling that thinks, is widely present in the culture of the Gospels. Matthew states that the essential teachings are things that are

[10] E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, in *Edith Steins Werke*, vol. XIII, Freiburg 1991.

[11] R. De Monticelli, *L'allegria della mente*, Milano 2004, 63. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

sown in the heart[12] and therefore, a serious problem occurs when the heart "has hardened" because «they would not understand with their heart».[13] Great actions are always preceded by decisions in which sentiment plays a decisive role; in fact, when Jesus decides to perform the miracle of the multiplication of the fish, he does so because he feels compassion [*esplanchnizomai*][14] for the crowd. And again it is compassion that pushes the Samaritan to take care of the other. When we listen to the word, the one that pronounces essential things, it is held guarded in the heart. This is what Mary does: after listening to the shepherds, she «kept all these things and pondered them in her heart».[15] Essential thought is thus what happens in the heart and vice versa, it is the heart that helps in the art of living what it thinks.

It should not be forgotten that to begin his journey, Dante required the presence of Lucia to stir his heart, setting him off on his path. It is impossible to take the path of searching for the meaning of life without the heart's participation. Dante assigns feeling a primary function at the ontological level because, when he writes «the love that moves the sun and other stars»,[16] he identifies in the sentiment of love that which moves the world, that which gives life.

Even earlier we find Plotinus conceptualising an «intelligence that loves» [*nous eron*], which would be explained in a «receptive intuition» of the essence of the object.[17] It is an obscure but interesting observation that this intelligence always possesses thinking but also not thinking [*to me noein*];[18] that is, thought that does not follow the rules of ordinary intelligence. Beyond the fact that because the way in which Plotinus describes this intelligence seems very close to the thought of the mystics, because it hypothesises the possibility of a contemplative fusion with the object, what interests us in this conceptualisation is foreseeing a dif-

[12] Matthew, 13, 19.

[13] Matthew, 13, 15.

[14] Matthew, 13, 32

[15] Luke, 2, 18.

[16] D. Alighieri, *Divina Commedia,* Paradiso, Canto XXXIII, v. 145. Translated by the author.

[17] Plotinus, *Ennead* VI, 6,7,24.

[18] Plotinus, *Ennead* VI, 6,7,30.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

ferent thinking, which suggests the idea of poetic reason, about which however it is very difficult, almost impossible, to talk.[19]

If feeling is that in which all things find connection, the glue that holds together different moments and levels of experience, then for developing that heuristic capacity that knows how to be with the complexity of reality, intelligence cannot fail to take advantage of the view of feeling.

With time, however, our culture has proceeded to affirm a negative conception of affections, considered as an encumbrance, the presence of which had to be anaesthetised as much as possible for ensuring an effective and efficient existential posture. For this reason, attention has long been directed almost exclusively to the phenomena of knowing and willing.[20]

Only in recent decades has the cultural attitude towards the sphere of emotions changed, because we tend to no longer regard them as irrational components, but as intelligent aspects of life. This new interpretive paradigm can be said to have penetrated every sphere of investigation and reflection taking place in various professional fields, even those that have always been most hostile to emotional life.[21]

In place of a neutral, emotionally aseptic cognition, today we tend to conceive of live thinking as emotionally dense thinking because if emotions are in need of thought to illuminate experience, thought without emotions would be unable to penetrate reality. For Heidegger, pure intuition – assuming it is a truly viable cognitive act – would fail to penetrate the most intimate structures of lived experience as, on the other hand, it would be possible with thinking that activates the dimension

[19] M. Zambrano, *Note di un metodo*, Napoli, 2003, 130.

[20] M. Heidegger, *History of the concept of time: Prolegomena*, Bloomington 1992.

[21] A substantial part of the psychoanalytic community currently considers feeling as a precious element, a resource to be valued and used wisely. Even epistemology, which has long theorised a neutral mode of heuristic acts because it was considered a condition for acquiring objective knowledge, now acknowledges the legitimacy of what is defined as passionate knowing; however, this does not result in authorising the spread of the emotions in the interaction with the other and generally in the action of seeking, because affectivity becomes an effective instrument that reinforces the knowledge of things if it is accompanied by the reflection that examines what happens in the mind and in the relationship with the world.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

of feeling. A «purely rational knowledge» with no «inner feeling»[22] remains nailed to the surface of things, incapable of a profound understanding of human events.

As to the positive revaluation of feeling, Heidegger recognises the merit of phenomenology (Max Scheler and Edith Stein proved to be careful analysts of feeling), but notes that Aristotle must be credited with the first systematic hermeneutics of the world of affections.

It was Martha Nussbaum who developed the Aristotelian position in an original and analytically detailed way, highlighting the contribution of Aristotle starting from a contrastive relationship with the position taken by Plato. For Plato, the possibility of reaching epistemically rigorous practical wisdom required elimination, or at least reduction, of the force exerted by affections, because they are considered the source of uncontrollable dangers. On the other hand, Aristotle not only opposes this negative evaluation of emotions, but considers sensitivity to the real that emotions are capable of an important and necessary element for good practical deliberation.[23] The cognitive act of choice is described as an act which is intellectual and emotional at the same time. Emotional sensitivity is considered as providing an essential contribution to the deliberative act, because it enables highlighting ethically relevant characteristics of the phenomenon in question.[24] Depriving the practical intellect of the contribution of affection means losing many elements that are useful for properly orienting practice.

However, because of the contribution they can make to the understanding of experience, in reassessing emotions we must be careful not to fall into that position, opposite to a devaluating one, which would lead to placing unconditional trust in feeling. Every view of things is always partial because it moves from a balustrade of presuppositions. For this reason, however, in adopting the Aristotelian position it is necessary to bear in mind that certain emotions can be an obstacle to acting properly. A vivid example of the erroneous power of certain passions can be found in *The Trojan Women* by Euripides, where it says that to

[22] E. Stein, *Finite and eternal being…*, 550.

[23] M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 2001.

[24] *Ibid*.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

have pushed the Achaeans to an unacceptable cruelty is being unthinkingly entrusted to an unfounded fear that has clouded reason, and, says Hecuba, «the fear of those who fear without just cause is not commendable».[25] There are negative feelings that weigh heavily on the ways of acting. Negative feelings are those that interrupt good relationality with others, with the world; negative feelings are those that cause suffering in relationships, those that trigger actions which threaten, up to the point of destroying, the good quality of living. We live based on relationships, and marking relations with negativity means compromising the quality of life.

Emotions are useful for thinking, becoming instruments of intelligence of the real when they are the subject of a reflective analysis which includes the essential quality of them. Simply being in an emotional state does not permit clarification of the situation. According to Zambrano, conduct, contrary to a widespread error, is not supported from the exterior but rather from the interior of the person, and, in the case of feelings, from the most intimate part of this interior.[26] The greatest threat to a person's being is in those pressures on living which emanate from inside without becoming manifest, without showing their face. Certain feelings are like stones of slavery that we carry around without being aware of the power they have over us: they consume energy, press upon the soul, and decide the direction of that journey which is life. Engaging in the discipline of self-inquiry means choosing an attentive living, that which does not permit moving by what is not known and has not been freely chosen. For the sake of one's own freedom of a life lived consciously, education for the self-understanding of emotional life is decisive.

1.2) Reflecting on feeling

Affections are considered a resource, but to be so it is necessary to know them. Listening to one's affections helps to build a deeper sense of reality, develop a more sophisticated understanding of our own experience.

If only we stop to think about our existential situation, we cannot

[25] Euripides, *Troades* 1165-1166.

[26] Cf. Zambrano, *Filosofía y Educación. Manuscritos*, Málaga 2007.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

fail to find ourselves emotionally placed, that is, surrendered to the sentiment of our situation; for this reason, we can speak of evidence of the emotional situation. But feeling oneself in an emotional situation should not be confused with reflective understanding.

> A weariness can be present (perhaps betray itself to others through my exterior), without my knowing anything about it myself. In a state of excitement or during intense activity I am completely given over, consciousness of how I am doing might not even occur to me.[27]

Feeling oneself is being immersed, being thoughtless, like fish swimming in water. Compared with this state of immediate "situational self-sentiment", we can decide on the practice of self-clarification consisting in reflective awareness: that awareness that makes the person the first and last guardian of his/her conduct. To gain awareness with respect to one's way of *Dasein* requires the subject to stop and think about his/her emotional situation in order to understand it.

The search for reflective knowledge of our inner being transforms us from simply living beings, that is, unthinkingly plunged into the flow of life, into existing subjects who answer the call to understand how and when one lives. Engaging in a phenomenology of affective life means understanding how one shows the fatigue of living or the joy of being, the sense of pleasure for experiences lived or the inner inertia that freezes the soul, which gives rise to a certain feeling, and what effects it has on my way of relating to myself, to others and to the world. When passions are not accompanied by reflection one becomes a slave to them, while exercise of reflective discipline has a purification effect with respect to the tendency to let oneself be dominated, and makes it possible to gain an adequate capacity of temperance.[28] It is perhaps no accident that in *Phaedo*, to indicate reflective thinking, Plato uses the term "*phronesis*" which simultaneously indicates thought and wisdom; therefore, there is thinking that is not reasoning, but thoughtful reflecting which, by taking care (because *phrontizein* indicates both thinking and reflecting as well as taking care and worrying) of the object, can

[27] E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1970, 18. Translated by the author.

[28] Plato, *Phaedo*, 69b-c.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

generate wisdom.

Living the affective dimension consciously helps to be in reality in a more vivid and penetrating way, can positively resolve those energies that would be used to ward off affections, and reduce the risk of impulsive forms of behaviour, because impulsive reactions are also the result of poor education in self-reflection.

But in order to postulate a process of understanding of affective life, a fundamental presupposition is the assessment of whether this has the traits necessary for being subjected to a process of analysis or whether it is a matter that is so unstable and elusive that it cannot be grasped rationally in its essential quality. According to Hannah Arendt, work regarding reflection on emotional experiences would be impractical; she argues that feelings and passions cannot become part of the world of appearances as they do with thought, which becomes visible in language. That part of emotional experiences which is made manifest in the world would be only what is processed by the operations of thought; in other words, the emotions that I feel cannot show themselves in their own essence, but are altered by the reflective process that works to make them thinkable.[29]

Arendt's thesis about the impossibility of access to the essential quality of affective life rests on an extra-cognitive view of emotional experiences. If affective life is conceived as a flow of experiences that have nothing in common with cognitive life, it is difficult to imagine a process of understanding, because cognition would struggle to grasp the quid of something absolutely foreign to it. On the other hand, if we refer, as suggested by Nussbaum, to the neo-Stoic theory of emotions, the possibility opens up of understanding emotional experiences because these are assigned a core of cognitive substance.[30]

Neo-Stoic theory recovers a fundamental thesis of Hellenistic philosophies, according to which emotional experiences are not irrational impulses which drag the being of a person regardless of his/her beliefs, but have a cognitive dimension by being closely linked to the beliefs that are fundamental for the person, that is, the ethical convictions that

[29] H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York 1978, 32.

[30] Cf. M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

define what has importance and what does not.[31] For example, evaluating the qualities of a person as excellent reawakens in the evaluated subject admiration for him/her; faced with a situation that the mind evaluates as threatening triggers fear; evaluating a lived experience we have devoted much of our energy to as a failure generates a sense of discouragement which can result in an impairment of one's capacity, which translates easily into a decrease in self-esteem.

According to Epictetus, there is a judgment behind every action, whether it be inner or social;[32] if certain things do not result a certain way as a consequence of our elaborated evaluations of the events' meanings, we will not undertake certain actions.[33] «When one irritates you, know that it is your opinion that has irritated you. In the first place, do not allow yourself to be carried away by your impressions».[34] Emotions, feelings, emotional tonalities and passions can be irrational when the convictions they are based on are false or unjustified, they are not irrational in the sense that they lack cognitive components.

Exponents of the phenomenological school who have addressed the issue of emotional life in general share the thesis of the cognitive substance of emotional life; specifically, Dietrich von Hildebrand argues that every attitude, and generally every cognitive act of some importance for a person, depends on the attribution of values given to the object in reference, or by their position on the value scale. If one accepts this concept, then that on which thought should first be concentrated are the scales of value that constitute our reference in order to carefully examine their adequacy, but also the cognitive acts through which these scales change over time.

Developing the interest that phenomenology has shown for emotional life, Edith Stein also gives voice to this cognitive view of emotions, arguing that sentiment is a state of "I" that moves its vital flow and takes the strength to move a person from always being connected to a value: to each value corresponds an act of sentiment in which the

---

31 *Ibid*.

32 Epictetus, *Discourses*, I, 11, 30-33. Translated by the author.

33 *Ibid*., I, 11,37. Translated by the author.

34 Epictetus, *Manual*, 20. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

latter comes to adequate givenness.[35] The essence of feelings – meaning essentially the qualities that apply necessarily to one thing, and without which they could not be – would therefore be founded on values and as such «play the role of forces that flow in the activity of reason».[36] From this theory, it can be assumed that the intensity with which a sentiment is lived, and therefore the influence it exerts on a person's being, is directly proportional to the place that that value, of which sentiment is an expression, occupies in the axiological hierarchy of the person. In other words, the more a value is important for a person, the greater the force exerted by the sentiment connected to it, because «the depth of sentiment felt depends on the height of the value felt, as its strength and its specific colouring depend on the particular nature of that value».[37]

A feeling's driving force depends on the type of value it is connected to,[38] that is, that push to action that feelings are capable of triggering, awakening an act of will in the subject. If I rate an experience as positive for my being, I can feel a sense of joy which, depending on the type of value the evaluation is connected to, has a force capable of enabling the intention to nurture other kinds of operational experiences. It is in this precise sense – that is, the dependence on an evaluation – that one can say that the feeling is not irrational. In other words, precisely because the feeling incorporates ideas of value, emotional life cannot

35 Cf. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*...

36 E. Stein, *Beiträge zur philosophischen*…, 106. Translated by the author.

37 *Ibid*., 68. Translated by the author. I can recognise the value of a work of art, but without this arousing enthusiasm and aesthetic pleasure in me: this is a sign that the aesthetic value has no sufficient vital importance for me to change the quality of my emotional lived experiences. I can recognise an act of injustice and identify its effects of suffering on certain people without, however, being able to be sufficiently indignant to decide to act: this is a sign that justice does not occupy a prominent place in my scale of values. If the person is a slave to a deceptive view of his/her scale of values, it is precisely his/her own analysis of lived experiences that helps to clarify the actual axiological importance of certain beliefs. Because moral sentiments depend on their axiological coordinates, in the sense that the vital force of a sentiment depends on the vital force of the axiological content to which this sentiment is connected, and because the vital force of a value depends on the position it occupies on our axiological scale, then the self-training action on moral sentiments requires careful reflection on its axiological architecture.

38 *Ibid*.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

be considered the seat of confused states, of obscure and indeterminate fermentations on which reason cannot intervene, but since the feeling is the expression of the options of value on it, the thought can act by working on the axiological coordinates.[39]

To say that the feeling is rational, in that it incorporates a cognitive nucleus, does not authorise it to always and in any case be attributed a positive value as, however, the concept of "intelligence of emotions" in fashion today seems to imply, because the positive or negative value of the way of being depends on how the mind has come to consent to a value or a certain scale of values. In fact, there are values that we absorb from the environment without adequate considered reflection, or certain values which, even if they receive consent following a critical analysis, over time become cognitive crystallised elements that we apply almost automatically without dedicating ourselves to an adequately rigorous verification of their validity; when the feeling depends on this type of value, which see a person as passively subject to them, one cannot talk about intelligence of feeling, which is instead a quality that is appropriate for a sentiment when it arises from an evaluative act dependent on reference of the mind to profoundly meditated values.

Against this background, it can be asserted that working to identify the hierarchy of one's values and identify the quality of the feelings related to them is to profoundly understand the dynamics of one's emotional life. If one agrees to think that the individual identity of a person, what shapes one's essential depth, is given by one's value preferences, then focusing the attention of the process of self-inquiry on what one really cares about means finding a way to access the depths of one's being. Outlining the profile of one's "ordo amoris", that is, those rules of preferring and postponing certain values that go to configure the view of the world, and with it to determine the manner of one's being,[40] thus become the heart of the self-care process.[41]

---

[39] On this respect, cf. M. Scheler, *Ordo Amoris*…

[40] *Ibid*.

[41] For those who embrace a realistic perspective, *ordo amoris* is that nucleus of order that the mind can grasp because it would be imprinted in things; Scheler speaks of «values that are valid independently of the particular form of these goods» (*ibid*., 123) and «the dignity of existing love» (*ibid*., 119) accessible to a mind that knows how to order acts of knowledge in a fair manner, because the order of things would be «hid-

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

If we conceive the order of values as something without which life would be impoverished, then attention to one's axiological horizon constitutes an existential primacy. In a culture like ours, where economic and commercial logic has the power to disqualify values exactly like the natural mechanical view disqualifies intuitive sensible qualities,[42] the path of self-education suggested here of working above all to shape one's own order of values may seem vain, but the paideia has always been an outdated discourse, forced – as Socrates has shown us – to structure itself as a radically critical orientation with respect to prevailing idols. Faced with what in some cases is emerging as excessive activeness towards doing things to gain power, the self-training process can help find meaning and direction in one's own becoming to orient oneself to deal in a thoughtful way with that order of values which determine the quality of one's being, so as to avoid as far as possible that disorder in the things of sentiment that is at the root of the disorder of existence.[43]

In line with the neo-Stoic and phenomenological views of emotional life, we find that psychological perspective which is qualified as the "cognitive theory of emotions", according to which emotions have a cognitive substance, which would consist of the evaluations that the subject provides of the events and phenomena of lived experiences.[44]

---

den at first, but subject to discovery» (M. Scheler, *Ordo Amoris* …, 118). On the other hand, for a constructivist, like every cognitive act, even that which presides over the formation of its axiological order is a constructive act, and thus always limited by the barrier of ideas with which the subject thinks and knows. If the limit of constructivism is to imply the risk of a radical relativism if it is not adequately meditated, the limit of realism is to imply that an isomorphic view of that axiological structure which «is the core of the world-order» is accessible to the human mind (*ibid*., 110). If not critically meditated, at the individual level the realist thesis produces the presumption of knowing with certainty the order of value of things, and at the collective level, certain fundamentalisms that prevent the creation of constructive relations between different perspectives. When the mind believes that it has achieved the view of an objective order of values, there is a stagnation of spiritual becoming, which can degenerate into madness, enveloping and inhibiting thinking in an unfounded presumption of knowledge. Good self-care cannot therefore disregard an epistemological reflection, which is implemented as radical thinking of the real possibilities of human reason.

42 Cf. M. Scheler, *The Idols of Self-Knowledge*…

43 Cf. M. Scheler, *Ordo Amoris*…

44 K. Oatley, *Best Laid Schemes. The Psychology of Emotions*, Cambridge 1992, 64.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

According to this cognitive perspective, fear, for example, would arise as a result of the evaluation of a situation as threatening; joy would be possible when the subject evaluates an event as a generator of well-being; indignation, which can be considered a moral sentiment, is the consequence of evaluating an event as unfair and intolerable. The so-called moral feelings are those in which the essence of cognitive emotional life is captured most lucidly, but on careful phenomenological analysis of emotional experiences, the feelings that are less elaborated on a rational level, that is, those emotions that seem to be a mere response to external events, also reveal a cognitive content.

According to Oatley, «an underlying mental state is the core of an emotion. In common with most mental states, only limited aspects of it are conscious».[45] While Frijda considers emotion a complex consisting of coding the event, evaluating its relevance, evaluating its meaning, preparing for action and action,[46] Oatley suggests considering emotion as a mental state of preparation for action based on an evaluation which, for being understood in its essential quality, in addition to identification of the underlying evaluation may involve, a phenomenological analysis of how it manifests itself, but must be separated from the consideration of other aspects: conditions of activation, accompanying elements and sequences of action.[47]

Given that the evaluative act which accompanies the onset of an emotion foreshadows the possibility of actions that unfold in the subject's conscience, it is essential to learn to understand the quality of the acts of evaluation, going back as far as possible to the setting of often implicit criteria which act as a tacit backdrop to decisions. It is this pro-

[45] *Ibid*., 20. In fact, for phenomenological analysis, emotional lived experiences are very complex: they often involve a physical modification that involves the autonomous nervous system and other physiological processes; they become visible through corporeal changes (facial modifications, tones of voice, physical postures); they can result in a focusing of attention on the lived experience which almost completely absorbs the attention; etc. (*ibid*.). The attention given here to the cognitive side of emotional life rests on the assumption that, in order to verify a process of self-understanding, the subject must focus their attention on the evaluative core, because not only the quality of emotion, but also the decision of the action that it entails depend on the evaluation of the lived event.

[46] N.H. Frijda, *The emotions*, Cambridge 1986.

[47] Cf. K. Oatley, *Best Laid Schemes*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

cess of understanding cognitive processes that accompany emotional experiences which can enable acquisition of self-knowledge, understood as awareness of one's existential ways.

Discursive psychology, which deals with emotions as «entities psychologically equivalent to statements», also strengthens the argument according to which the understanding of emotions involves understanding the underlying cognitive core.[48] That is, emotions are conceived as overt expressions of judgments and, in many cases, though not all, are also ways to create certain social acts.[49] If the emotional phenomenon implies a cognitive phenomenon, that is, if the quality of feeling that we experience is always connected to a specific cognitive content, which generally presents itself in terms of an assessment of the event that the subject is experiencing, then we can assume that it is also possible to intervene in transformative terms on the emotional dimension, because working on changing cognition would result in a modification of the emotional lived experience.

Precisely by studying the theme of emotions from a neo-Stoic and cognitive perspective and situating this analysis within a reflection on self-care that has ancient philosophies as a matrix, the decisive importance of evaluations of emotional life's dynamics is highlighted. The way in which we are depends on the evaluations that we formulate with respect to both external and internal events. Keeping the evaluative acts that we elaborate under the watchful view of thought and trying to figure out which theories they are based on, and thus what implications they have on our quality of life, constitute an essential, if not primary, cognitive commitment. A commitment that has positive effects on being if continued over time, if one is persevering, honest in analysing and radical in pursuing a true knowledge of the quality of the experiential phenomenality examined.[50]

---

[48] R. Harré, G. Gillet, *The Discursive Mind*, New York 1994, 146.

[49] *Ibid*.

[50] The thesis according to which working reflectively on the cognitive core of emotions can cause changes in the way of feeling can be accused of rationalism. The risk of an overestimation of the possibilities of reason is certainly possible, given that rationalism is something that we have in the blood in a much deeper way than we believe (Cf. M. Scheler, *Ordo Amoris*…); however, one cannot fail to appeal to cognitive resources because this would mean treating the emotional side of the experience

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

2) Affective self-understanding

2.1) The subject of affective self-understanding

Focusing on the essence of the process of self-understanding emotional life means specifying: *what* to consider and *how* to develop analysis.

One could avoid considering the first question if they were to assume that a good practice of self-inquiry should consider an entire emotional life as the subject. Total self-clarification would certainly fully achieve the objectives of the process of self-understanding, but this would be an immeasurable objective for human reason and fixing oneself immeasurable objectives means risking not attaining any glimmer of understanding and remaining unaware of oneself. It makes more sense to identify the issues that seem most significant to focus attention on in the entire geography of emotional life.

However, before addressing this question, it is necessary to specify that when we enter the field of affective life, we come up against the difficulty of finding different uses of terms that refer to different conceptualisations. Finding a common categorisation of the various affective phenomena is therefore impossible; of course it is not always easy to establish a clear boundary between the various affective experiences because «the distinctions are slippery, and some cases may be genuinely indetermined».[51] Emotions, feelings, moods or affective tonalities and passions are words which identify phenomena that are not always clearly distinct from one another; further, in some texts the word "emotion" is used to indicate what in other texts is indicated by the word "feelings", and in other cases "feelings" are made to match "moods".

Despite the limits of any possible attempt to make a perspicuous distinction functional, some reflection that facilitates a phenomenological analysis of emotional experience is useful.[52]

---

as something absolutely ungovernable. Therefore, without falling into false rationalistic illusions, and knowing that we are allowed only a few crumbs of sovereignty over *Dasein*, and on the condition of the compelling task of thinking, it is a question of cultivating the transformative potential that thinking can have on being.

[51] M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge 2001, 9, footnote 7.

[52] Although it is impossible to make clear distinctions among emotional experiences, it may be useful to attempt a categorisation, to be assumed as always provisional, because this helps to bring order to the discussion. The categorisation proposed here uses

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

Depending on the implications that the emotional experiences can have on the quality of *Dasein*, it is possible to distinguish between a *positive feeling* and a *negative feeling* (this is a distinction found in

---

the following criteria to discriminate the quality of the different types of affective lived experiences: the presence of a well-identifiable event that causes the lived experience; the fact that the emotional lived experience has a subject to refer to; the possible presence of a direction of being that feeling tends towards.

It can be assumed that the expression *emotional tonality* indicates a feeling which connotes, like a climate, the soul, without an identifiable object and definite direction with which this feeling directs the soul. Tonalities are moods devoid of purpose (*ibid*.). Those which Scheler calls "spiritual feelings", that is, for example, melancholy and bliss (Cf. M. Scheler, *Ordo Amoris*…, 77), can be considered emotional tonalities.

The term *emotion* may indicate a feeling that is unexpected and of variable duration, which is manifested as a result of a well-identifiable event. Emotions always involve a deliberate thought, a thought that is directed to an object, for which a form of evaluation is performed (Cf. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought* ...). An object emotion refers to is thus identifiable, but not a precise directionality; it can be said, in Heideggerian terms, that emotion has a very specific "whence", but not a "where" the subject intentionally heads towards.

Sentiment is a feeling based on a precise evaluation with respect to something and with its significant duration; it may be *intentional* when a precise object it refers to is identifiable: you have admiration for a person, or are thankful for something; it may be *tensional* when it holds the mind directed towards the open: tensional hope is not oriented towards something specific (hoping for), but is a sentiment that keeps the being open to the possibility of becoming in full (hoping in).

Assuming the Platonic point of view, *passion* may be defined as an excessive and disturbing sentiment which, by triggering negative behaviour – such as wars and struggles with others (*Phaedo,* 66c) – breaks the state of well-being and causes suffering. Precisely because passions are feelings that trouble the soul, one of the virtues to be cultivated to give shape to a good life is temperance, which consists in being able to suppress the source of passions and moderate them (*Phaedo*, 68c). Passions originate from disorganised desires or extreme fears that lead to excesses and condition the soul, making the subject that lives them passive; they unbalance the soul because they are an excess, an exaggeration, which occurs when the feeling becomes detached from reflective thinking that contains, gives measure; in this sense, passions can be defined as sentiments that have been subtracted from the regulatory and containing function of reflective reason. De Monticelli defines as «habitual folds of the will» (R. De Monticelli (ed.), *La persona: apparenza e* realtà, Milano 2000, XLIX) those which have a disturbing effect because not always in harmony with the value preferences in which we recognise ourselves or wish to recognise ourselves. This definition does not exclude a positive use of the term "passion", which occurs when such a word is indicated with a vital tension, a more dynamic energy capable of moving the subject's being towards something that is evaluated as particularly valuable: for this reason, we can talk about passion for thinking, passion for politics, passion for art, etc.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

many authors: e.g. Heidegger and Zambrano): positive feelings are those that are good for the soul by allowing one to pleasantly be in relationships: negative feelings are those that hinder the possibility of a good relationship with oneself and others. Then there are those that Simone Weil defines as low sentiments such as envy, resentment and bitterness, which are nothing but degraded energy which, while drying up the life of the mind, pollutes one's relational space generating unnecessary suffering.[53]

As for the function that they perform with respect to being, we can say that positive feelings and moods certainly feed the full flowering of the human, while negative feelings disturb the state of well-being and yet can constitute positive experiences for one's existential implementation if they become the subject of a conscious and critical reworking from which to gain attitudes that are constructively oriented toward existence; low feelings, on the other hand, always perform a negative function because they unnecessarily consume inner energy with the frequent result of degrading interpersonal relationships.

If we follow the thoughts of Heidegger and Stein, we cannot fail to examine moods among emotional phenomena, because they are considered capable of indicating the colouring of a person's emotional life; feelings and passions are no less important because they have the strength to direct the way of Dasein in precise directions. If an analysis of emotional tonality tells me how I am, that of feelings tells me something about my fundamental orientation, my tensions and my relational consistency, while analysis of passions gives me an idea of what keeps me in tension or unbalances me, or makes me suffer because it puts me in excess.

Stein also suggests distinguishing emotional experiences depending on the degree of depth in which they are found in our being, because this would be deployed in the most intimate and deep parts and the most external and superficial parts. Stein identifies the soul at a person's centre and states that the feelings that arise in the soul are deep feelings that invade the whole being, while the feelings that do not stem from these depths would be peripheral and as such would not qualify the person.[54]

[53] S. Weil, *Cahiers, II*, Paris 1972.

[54] Cf. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*...

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

The moods and feelings that develop in the depth of the soul, where the thoughts that qualify the intimate essence of spiritual life are harboured, are defined as fundamental because the individual peculiarities of a person are expressed in them.[55] Von Hildebrand defines as "deep" all that which not only develops in a person's depth but which has a greater weight than the rest.[56] Nussbaum develops a similar distinction when she establishes a difference between: *background emotions* and *situational emotions*.[57]

The same emotion can be background or situational. We can live a restless sweetness of short duration because it is linked to a well-defined event, such as the slow flocking of snow which muffles the noise of the world or the dispersing of cherry tree petals in an aqueous wind, or we may feel the same quality of unease permeating the soul in depth and accompanying our every thought. We can live a superficial cheerfulness that does not leave footprints on being, or feel ourselves permeated by spiritual cheerfulness that comes from the heart of the mind. We can feel bitter about something that has struck us without this experience lasting, to the extent that other emotional tonalities immediately gain the upper hand in the mind, or can happen to make the whole soul feel bitter and from this bitterness trace the generative matrix in a suffered evaluation of our living that has come to take root in the tissues of the mind. There are times when the background lived experiences are so intense that they flood the entire interior space up to colouring every other peripheral lived experience.

Background emotions are those attached to the flesh of the soul and characterise us as such, that is, they express our essential emotional quality; situational emotions are those related to particular, more or less improvised experiences, and do not go to touch the core of our most vital beliefs. If we accept this distinction then an essential part of the process of self-understanding should be aimed at identifying those ways of feeling that identify us, and among them identify those which are fun-

[55] *Ibid*.

[56] D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme,* «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V (1922), 462-486.

[57] Cf. M. C. Nussbaum. *Upheavals of Thought…*

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

damental or underlying that we find ourselves living with most intensity and continuity. Identifying fundamental feelings is to grasp one's affective colouring, because essential experiences bear the imprint of the individual characteristic.[58] Grasping essential states and distinguishing them from situational states is not easy, but being able to understand what they are and the quality of background feelings means going back to one's essential individual qualities.

It can be assumed that there exists in each of us a *heart of the life of the mind*, whose substance is given by our core beliefs and the feeling that accompanies them. Trying to identify fundamental feelings then means trying to approximate ourselves to the innermost core of the heart of the mind, where convictions about what has value in life are gathered, and this work of gradual approximation to the living core of our inner life is the path to take to reach that self-understanding, which alone is capable of throwing some light on that tangled matter which is our being.

But questioning oneself about what to investigate opens up other issues; for example, one cannot avoid thinking about whether to distribute attention to every sentiment, or choose between the positive sentiments that do good or the negative ones that disturb the possibility of good essential implementation.[59] If one looks at the relationship that the mind establishes with positive feelings and emotional tonalities, they do not result in constituting a pressing investigative concern because, precisely to the extent that they are lived in a positive way, they do not interrogate the mind in a problematic way that makes it necessary to dedicate efforts for understanding them. If one performs a phenomenological analysis of the experiences of positive feeling, one realises that

[58] Cf. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*...

[59] Any distinction that can be made with respect to emotional life should nevertheless be taken with caution because it is impossible to distinguish a priori the ontological quality of an emotional lived experience, be it a tonality or a sentiment; the quality of a lived experience depends on the situation in which it occurs and the entire affective experience of a person. If placed within an experience of life in which interior security and trust are the dominant traits, a lived experience of suffering, however sharp and piercing it is, has less negative effects on the sense of self than a lived experience of not particularly acute suffering that is situated in an experiential history where positive feeling is rare and short-lived. Like every other aspect of life, the emotional aspect is also situated and as such should be investigated and understood.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

the subject lives there without feeling the need to think of them, but in doing so lets cheerfulness, happiness, moments of luck and detection of beauty pass, without extracting the necessary experience from them, which would perhaps permit identification and the nurturing of those ways of being that constitute the generative matrix of this feeling, grabbing that grain of knowledge that would fertilise all life.[60] Investigating them would therefore be necessary for understanding where they originate from, which experiential directions they generate, and what ways of inner and relational acting create life contexts that facilitate such experiences.

However, the fact that positive emotional experiences are particularly difficult to investigate must be considered, as when we experience them we are immersed in them as much as possible, because it is as if we notice that activating an analytical view would have the effect of interrupting or reducing the intensity with which we feel them. Under the analytic action of reflection, the flow of inner experience is changed; when, for example, joy becomes the subject of reflection, the quality of this positive feeling is compromised, because lived experience evaporates under the eye of reflection.[61] Precisely because it involves an interruption of the free flow of being, the reflective act interrupts letting oneself live in joy and this feeling, becoming the subject of a thoughtful view, suffers a decrease in intensity. Simone Weil writes that «there are joys – and they are the most valuable – which, imagined, are very pale, all their value is in their presence».[62] It seems that positive feelings are almost damaged by reflection, because reflection interrupts lived experience and thus interrupts the pleasure of savouring situations that make one feel good. It is no coincidence that when asked to describe emotional life, everyone lingers on problematic lived experiences, not on the good ones, for which they seem to have no words to express them; in fact, when they happen to live them, they are immersed in them with an a-conscious pleasure.

On the other hand, conscience tends to flee from low feelings be-

60 Cfr. M. Zambrano, *Notas de un método*….

61 E. Husserl, *Ideas: General introduction to pure phenomenology*, London/New York 2012.

62 S. Weil, *Cahiers*…, 78. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

cause they disturb our identity; there is a tendency to avoid them, without realising that when we try to avoid or resist them, we end up increasingly sinking into them. The first condition for facing them is not to flee to the periphery of ourselves, but to accept the lived experience that grabs us, even if this causes suffering; we need to stay inside the situation, listening to what happens to us, and accompany our decision to stay anchored to ourselves with commitment to reflection. With respect to them, therefore, that critical attention necessary for identifying the generative dynamics and performative effects must be activated with an effort of will.

On the other hand, negative feelings impose themselves vividly on consciousness, making the need to understand what is happening felt. Precisely because negative feelings bring the inner sense of well-being into crisis, self-understanding with respect to them becomes essential. The need to understand is compelling in the face of suffering: from the most bearable inner restlessness to the most excruciating despair, from the discomfort caused by restlessness that does not leave the soul tranquil even for a moment, to the depression that makes life feel distant and alien while within us. One wishes to live joy as intensely as possible without anything affecting the pure lived experience, when on the other hand with the experience of pain, pain of the mind, the need for understanding inevitably engages thinking.

Pain in the body hurts, but pain of the mind also hurts. This heavy and silent pain stems from the labour in thought, that radical thought which wonders about the meaning of *Dasein*, the same thought from which we then ask for comfort. When thinking about the shape of our happening, we feel submerged in the time that passes without being able to grasp appropriate forms of lasting consistency; when we see our search efforts vanish without having the time to translate them into something with a certain stability, then the pain of living is rampant in the mind. It is a pain that can work so deeply in the soul as to anaesthetise the desire to exist. It is an intangible sentiment that is dry and silent but heavy in its performative force. It can creep slowly into the tissues of the mind, like the slow falling of a drop on another, but then when the soul notices its presence, it is as if a wave drowns it, leaving it breathless. When the full weight of *Dasein* is felt in pain, the suffering

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

is embodied in the tissues of the mind to such a point that one has the perception of being faced with an irreversible situation, from which it seems impossible to escape.

The force exerted by pain is such that it is like being gripped in a vice, and under its weight one notices what is happening deep within: the work of pain weakens the energies of the mind and in this weakness it has a tendency to loosen, if not stop altogether, relationships with things and with others. The world becomes distant: it seems impossible to be able to touch things, and other people become intangible, as if they belonged to another world; it is then that the experience of pain becomes one with that of feeling isolated. In some cases, isolation is deliberately sought because the lack of energy makes us desire a kind of stillness of the soul which would be impossible to live in relationships, insofar as they continuously fuel existence by calling on the subject to act, or at least react. The immobility which is reached in succumbing to pain is not, however, the relaxed tranquillity to which we aspire, but a shrivelling up of the soul into itself. In this sense, isolation only serves to exacerbate the weakness of the mind, which becomes increasingly helpless when faced with pain, in a spiral that is hard to stop.

Given its relational ontological substance, in order to face pain the human being firstly needs good relationships, those that help the mind find the energy to go back to breathing life. For this it is needed to belong to a community that is qualified as being able to take care, a community of relationships that remain as a network even for those seeking *isolation*. However, we do not always have a chance to anchor ourselves to a good relational soil, and even when this happens it is not sufficient to rely on others, we need to seek the strength to get back on track within ourselves. For this it is essential to focus attention on pain in order to understand what is happening. Exercising the discipline of reflection should keep the soul aroused enough to gain consciousness of the role that pain plays. Understanding what is happening certainly does not eliminate pain, but it can reduce its piercing power, because thought is action and as such has effects on the life of the mind. Observing what happens to us internally and becoming aware of the dynamics of inner life has transformative effects, because it puts us in a situation of self-presence and being present with oneself develops a force that

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

dampens the often devastating and annihilating power of the most painful feelings.

The entire sphere of feelings that colour experience would ask to be the subject of the self-inquiry process, but intense attention should be paid to those that Stein calls «life feelings»,[63] that is, those that qualify the way of feeling ourselves with respect to the world, such as fatigue and freshness. Much depends on these vital feelings, because when we feel tired, tired of living, then our Dasein tends to slouch lazily and has a tendency to fall back into itself almost without wanting to touch things, because every movement of living costs too much in terms of vital energy; on the other hand, when we feel freshness in the soul, force for Dasein comes to life and every lived experience assumes a colouration of pleasing vigour. While fatigue pushes the subject to withdrawal from the world, and even from him/herself if it were possible, freshness is a continuous source of vigour that a continuous force for the movement of existence flows from. In both these polarities of vital feeling the force is equally intense, with the difference that in the case of fatigue force is oriented defensively while in the case of freshness it follows an expansive line and is open towards the world.

Focusing attention on the life of the mind to grasp the fundamental emotional qualities, those which decide the tonalities of our being, allows us to go back to our essential core, to our inner essence. Devoting thinking to vital feelings is understanding what feeds them and what hinders them, and this kind of understanding is important because gaining some clarity on the connection existing between certain events and vital feeling can facilitate a more vigilant direction of oneself. In this sense, the effort to understand is a form of virtue, because it allows us to identify what to avoid and what to cultivate in the search for the soul's well-being.

2.2) Method of the self-understanding process

To enjoy access to the quality of the emotional phenomenon, phenomenology suggests the most appropriate method, which consists in observing and describing the phenomenon as it is manifested. The feeling appears, has its own way of manifesting itself to the conscience

[63] E. Stein, *Philosophy of Psychology*…, 34.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

and, like everything that appears, it also makes that givenness available to the thought, which is the essential material for understanding. Describing this phenomenality means saying *how* I perceive myself, while alive is an emotional state and therefore how I perceive myself physically but also in the soul.

The essence of feeling is never fully revealed, what remain hidden are «the whence and whither» of feeling,[64] that is where that precise emotional state originated and which way of being in the world it leads toward. In order to acquire adequate knowledge of these aspects of emotional phenomenality which tend to remain concealed, it is necessary to apply the phenomenological principle of transcendence, that principle which seeks to go beyond the evidence to facilitate insight on aspects that are not immediately manifest; in reality, nothing can ever be taken with one blow in its entirety because the appearance of the real always leaves something hidden. The principle of transcendence, read in the light of cognitive psychology and neo-Stoic theory of emotions, calls for seeking the cognitive content feeling is anchored to and understanding which way of being it tends to orient a person towards.

The description may be structured in four directions:[65] (a) decipher how the emotion is felt physically (e.g. the exaltation involves physical agitation); (b) describe the typical expression with which that emotion is manifested, is externally manifested, thus becoming a socially recognisable phenomenon (e.g. exaltation can be expressed by laughing or crying, hopping, clenching the fists); (c) identify the cognitive content, which is often a judgment or evaluation, that underlies the emotion (e.g. an emotion of elation implies the judgment that something particularly beautiful has happened for which the subject has some responsibility); (d) nominate the social act which the expression of emotion follows, that is, the illocutionary force of what is said or done (e.g. exaltation can express the social act of self-congratulation, of showing others the success obtained). To these directions of inquiry a fifth could be added which is particularly significant on the existential level; it calls for (e) identifying the possible performative power of emotion on its way of being, and then assessing whether and to what extent this emotional ex-

64 M. Heidegger, *Being and time*…, 131.

65 R. Harré, G. Gillet, *The Discursive Mind*…, 167-171.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

perience with its cognitive correlate helps to give a good, positive feeling, or a negative, problematic orientation to the experience.

Placing attention on the corporeal dimension of feeling is important because emotional lived experiences have a somatic translation: when I grieve my heart aches, fear makes it tremble, it warms up with sympathy, it opens up when I experience joy and instead stiffens when I feel anger. However, although emotional experiences tend to overflow in the body, this does not always happen; for this reason, the first step of the analysis process should be taken as a possible but not necessarily constitutive indication; rather, it is necessary to ask oneself more generally, and thus in a less binding way, to describe how the feeling manifests itself without immediately focusing thought on the corporeal dimension. In fact, when a thought thinks it may be grasped in its corporeal dimension, but also as a cognitive phenomenon, whose way of revealing itself to reflective attention is such as to not make the corporeal dimension immediately significant, only becoming so later.

There is a restlessness of *Dasein* that is felt in the body, like agitation and muscle tension, like a trembling in the stomach that leads to shortness of breath; and there is a restlessness that is felt in the mind, when thoughts do not know how to stop and frantically pile up and curl up on each other, producing an internal disorder that may atrophise the breath of the mind. There is a sensible pleasure that is felt in the relaxation of the body and perception of relaxed and tension-free muscles. And there is a pleasure of *Dasein* which is experienced in the mind when you feel something significant coming from your thoughts that you find consistency in; it is that pleasure which makes your being open itself up to things.

Assuming an intellectual feeling does not mean presupposing that the corporeal dimension must be perceived as something other than cognitive, because mind and body always go together; however, the intensity with which one aspect or the other manifests itself can vary and in this way capture reflective attention differently. The experiencing of an intellectual feeling, of suffering or joy that seems to have no connection with the corporeal dimension, is not without evidence, and it is precisely this incorporeal feeling that makes us aware of the immaterial essence of a part of our being. However, it is Plato, who theo-

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

rised the fissure between body and soul to remind us not to venture onto the slippery terrain of dualist ontology. When, in fact, he describes the state of the soul when it is faced with something admirable because of its beauty, it is represented as something not at all immaterial, because it is a soul of flesh that is let go by a thrill and by a warmth that melts its most hardened parts.[66] The flesh of the soul, moistened and heated by the sight of beauty, «ceases to mourn and rejoices»,[67] and rejoicing causes the wings to germinate that will lift it high.

The human being breathes its essence in a spiritual way,[68] but it is a spiritual life immersed in matter: in this sense, the soul has a body. Spiritual energy has a corporeal substance: where there is a soul there is a human body, and where there is a human body there is a soul.[69] A spiritual being without a body would be a pure spirit, not a soul.

2.3) Reflection which transforms

A good phenomenological description is one that analyses each dimension of feeling, each of which is considered with respect to the others in reciprocal intimate correlations. A vivid example of this type of description is offered by Edith Stein:

> If I feel myself to be weary, then the current of life seems to stagnate, as it were. It creeps along sluggishly, and everything that's occurring in the different sensory fields is involved in it. The colours are sort of colourless, the tones are hollow, and every impression – each datum that is registered with the life stream against its will, so to speak – is painful, unpleasant. Every colour, every tone, every touch, hurts. If the weariness subsides, then a shift enters the other spheres as well. And the moment when the weariness changes into vigour, the current starts to pump briskly, it surges forward unrestrainedly. Everything that is emerging in it carries the breath of vigour and joyfulness.[70]

What is always necessary to pursue is a pure phenomenological de-

[66] Plato, *Phaedrus*, 251a-e. Translated by the author.

[67] *Ibid*., 251d. Translated by the author.

[68] E. Stein *Finite and eternal being*…, 430.

[69] *Ibid*., 445,

[70] E. Stein, *Philosophy of Psychology*…, 14-15.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

scription, pure in the sense that it abides by the evidence that the reflective view captures, setting aside any tendency to seek explanations that imply acceptance of metaphysical presuppositions, and as such empirically unverifiable – as is, for example, Stein's hypostatisation of an original predisposition which would imbed a qualitative irrevocable last moment that would identify in a stable manner, and therefore not evolutionary, the essence of the person.[71]

No matter how much it is practised with rigour, the description of emotional life is not devoid of self-deception. Forms of self-delusion are also possible in the analysis of emotional lived experiences. It may happen that we want to dwell on a superficial sentiment that gives us pleasure in feeling it and try to hide deep sentiments whose awareness disturbs the conscience. Being capable of applying the phenomenological principle of transcendence also means having the courage to take a view «behind the periphery of our consciousness»[72] and keep it focused also on those sides of oneself that one would not want to grasp. When we are aware of a sentiment or a passion that we evaluate as intolerable with the image that we have built for ourselves, it may happen that we look away and minimise the weight of its presence in inner life. It is the movements of thinking that build light areas and dark areas in the life of the mind. Inability to accept the profile of one's feeling renders each effort of inner examination void. No technique for analysing the inner world can substitute the virtue of honesty, which makes us keep attention alive on the feelings that we do not want to feel and thus on the underlying cognitive content.[73]

---

[71] Cf. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*...

[72] M. Scheler, *The Idols of Self-Knowledge*…, 61.

[73] Describing, although qualified as a silent act confined in the space of our individual mind, is a linguistic act and thus uses words. It is with words that we give voice to emotional states and the underlying cognitive nuclei. However, it is precisely in the use of language that a difficulty occurs, because ours is a language of the external world, a spatial language (*ibid*.). Because saying performs not only a denotative but also structuring function with respect to the phenomena that it nominates, then it becomes essential to meditate on the words that are used to find the ones that are able to say the specific quality of a lived experience, rather than subsuming it within conceptualisations that are unable to pronounce its essence. It is not just a question of avoiding the use of words too full of meanings that would obscure the quality of the datum, but also of seeking new words or an unusual use of them, because a lived

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

The effect produced by the practice of self-description should be considered because on the one hand, reflective attention has the effect of decreasing and softening the intensity of the experience from the moment that in order to be observed it has to be placed at a distance from itself, and on the other, it introduces a level of self-awareness that increases the intensity of feeling, making it more vivid to the inner view, with the effect of generating almost another way of feeling. It may happen that when, in the middle of an action, even a brief glance is allowed to fall on the space of the mind, we feel a great interior uproar, a simultaneous exchange of different emotional sounds. When, in order not to feel overwhelmed by this chaos, we take the time for contemplative thinking and we are inclined to an act of reflection on lived experiences, it is possible to feel the uproar disappear and the lived experiences to become so barely noticeable that we seem to be unable to capture our emotional consistency. The vanishing of the consistency of the lived experience under the gaze of reflection seems to occur above all with respect to situational emotions, but when emotional tones related to fundamental cognitive experiences – those related to the core of their "ordo amoris" – are the subject of attention, then the reflection has the effect of intensifying their consistency.

In this way, it so happens that describing a lived experience of happiness increases the sense of pleasure, as if there were a second-rate happiness that had found the opportunity to live this way of feeling; on the other hand, describing an experience of anxiety may intensify the sense of unease that this problematic emotional tonality produces, precisely because the awareness that reveals the essence of the disturbing lived experience highlights all its complexity at the existential level. Reflective attention to feeling is as if another level of emotional life would be generated which, precisely because it is subsequent to self-inquiry that

experience for which there is no specific word or the particular quality of a lived experience for which there is only a verbal meaning that is totally general or undifferentiated, is mostly not even perceived by the individual who experiences it (*ibid*.). Phenomenological analysis then becomes one with work on words, which calls for the activation of a poetic posture, because it is precisely up to poetry to seek those words and combinations of signs which know how to say that which was until then opaque or unspeakable. Looking for the words that also know how to give voice to the finer nuances only serves to enhance the ability of self-examination.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

produces a vivid and perspicuous view of the lived experience, constitutes an experience with a different essence. Therefore, reflection does not stop the feeling by dissolving it, but changes its perceived quality.[74]

If the intensification of the quality of the lived experience is pleasant when the reflective act concerns a positive feeling, it may be perceived as a problem with a negative feeling, because making it more vivid could create suffering that is perceived as being heavier. Stein, an expert of deep depressive states explains this condition as a state of division between the life one lives and one's profound being.[75] Discovering ourselves as such through the self-inquiry process, thus coming to find ourselves in front of the perception of not being able to live our essential part, our existential preferences, because we are forced beneath inauthentic semblances, may create a lived experience of intimate and heart-breaking suffering that is more painful to bear than the depression itself. This perception could lead to avoiding reflective practice and even to trying to mute the feeling. However, it is necessary to learn to resist this temptation because the experience of reflection, with all the complexity that it can bring with it, such as the intensification of lived experiences of suffering, is existentially important because, without the thinking that is gathered on the lived experience, certain feelings would not be enjoyed in full. It is also ethically essential for developing a conscious positioning with respect to emotional life, which no one should claim to cancel. All feeling should be safeguarded, even that

[74] With respect to this question, Max Scheler assumes a different position when he states: «Not because we pay more attention to our emotional states, or take them into greater consideration, do we feel them more – on the contrary, the attention has the consequence of dissolving sentiments... Attention as such does not make sentiments richer and more lively, as happens for the contents of representation, on the contrary it destroys them» (*ibid*., 63). In actual fact, a phenomenology of emotional lived experiences shows that when we dedicate attention to feeling, while attention certainly does not have the power to change the quality of the emotional lived experience, it has the effect of making it more vivid by allowing the emergence of mental content, which when brought to mind has the power to revive the emotional lived experience reflected upon, albeit in a different way from the original experience. If it were true that attention destroys sentiments, then no one would experience the need to take refuge in acts of repression, which distract thinking from certain emotional states. Nothing is destroyed by paying attention to pain; rather, under the gaze of reflection, boundaries seem to be sharper.

[75] R. De Monticelli, *L'allegria della mente*…, 97. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

which, by revealing inconsistencies, omissions and excesses, warns us of the weaknesses of our form of life, because the seeing and accepting of what happens to us is the necessary condition, even though insufficient, for finding those paths along which to make our being flourish.[76]

However, for this tiring work of acceptance to be no more than simple remission to present being, but an opening to follow up on, the willingness to accept ourselves should be hinged on that work of thinking which remains focused on two essential questions: the Ortegan "what to do?", that is, how to shape our lives, and that suggested by Steinian reflections which ask "from what depth of our being do we live?"; while the first is at the root of the choices which orient acting, the search for our own ways of existential implementation, the second is at the origin of reflective meditation with which we stop on our way to evaluate which path to take in order to continue the way of living.

2.4) The logos of feeling

From the point of view of neostic theory, the heart of understanding of affective life consists in going back to the cognitive acts which are at the root of emotional lived experiences. From which cognitive act does that bitterness which I feel constantly colouring the soul come? It can be an accurate view of life but, if so, it would be necessary to rebuild it and then figure out how it developed, and evaluate whether it makes sense and whether it is fair to keep it in the heart of the mind. When I feel lack of confidence, not in anything in particular but in life itself, can I understand through what evaluation of things this lack is generated? And what assumptions are the basis of this evaluation? And in what ways are they rooted in the most intimate spaces of the mind?

If the description of phenomenality with which feeling is offered to our view calls for the analytical cognitive act to comply with the evidence, going back to the cognitive content and the underlying evaluation requires making the principle of transcendence operational; that is, going beyond what appears while letting oneself be guided by the ways of the evident givenness of the lived experience. If applying the principle of transcendence is always difficult, it is even more so when applied to the fluid material of lived experiences. Because the material of the

[76] Cf. M. Zambrano, *Notas de un método*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

life of the mind is a reality fluid enough to appear inconsistent, there are many forms of self-deception into which the process of self-examination can fall. We deceive ourselves when hasty analysis ends up building ghostly cognitive scenarios, when instead it would be essential to take the time for an analysis that is not only expanded over time, but also honest and capable of unravelling the lived experiences of feeling in order to enter the cognitive core that really moves them.

According to Plato, true knowledge is going around things.[77] But the possibility for the mind to follow a circular motion, which makes it possible to go several times around the thing, performing that sacred number of revolutions required to develop a perspicuous view of its essential quality, is possible only if the subject of knowledge is something stable, something like the entities described by Plato always are; however, things subject to becoming, those that change over time, cannot be investigated easily.[78]

Emotional life is continuous becoming and as such, according to Platonic epistemology, would not be one of the things knowable, giving legitimacy to the Arendtian objection according to which thought sees only what it builds in the act of considering lived experiences. However, if we admit the existence of fundamental background feelings which, even though showing nuances that are sometimes different, present themselves with a certain uniformity, it is also possible for the sphere of emotions to repeatedly reiterate a reflective act on an object that maintains its continuous quality over time.

It is necessary to dwell on the heuristic concept of revolving around something to adapt it to the delicate matter of feeling. Revolving around should not be understood as an obsessive motion that prepares the mind to conquer the object; in *Phaedrus*, revolving around is a passive act: souls «stop straight on the vault of heaven and in this position circular motion makes them turn and they contemplate».[79] In this Platonic view of knowing is all the passivity of the contemplative act, that passivity which is required to configure a delicate way for approaching the fragile consistency of emotional lived experiences. Knowing requires pas-

[77] Plato, *Phaedrus*, 248a. Transalted by the author.

[78] *Ibid*., 247e. Transalted by the author.

[79] *Ibid*., 247c. Transalted by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

sivity, being led around the thing that the mind, receptively disposed, welcomes the givenness with which the phenomenon offers itself to be seen. Knowing the phenomenon without the imposition of its extraneous logic means letting the appearance appear so that sight can receive it in exactly the way that it is offered. Just like everything tends to a contact, so every phenomenon, even the most insubstantial and immaterial like feeling, manifests its essence in a givenness that the mind must learn to accept. And the gesture of the mind that lets itself be turned around the thing is receptive and concentrated attention, like the wide-open eyes of a child capable of admiration. Only continuous attention oriented by the passion of understanding has the possibility of grasping, though never entirely, interior becoming while it is happening. That fluent and constantly changing reality which is the flow of emotional lived experiences would require unlimited attention, that sustained view that knows no yielding to digression; not, however, a view that is structured in the form of a violent imposition, but that viewing which is like the oblique ray of auroral light, that edge where the light itself trembles.[80]

But precisely because, unlike the Platonic essences which do not know the wear of time, the lived experience is a continuous flow, fundamental sentiments require an investigation that is not only circular but also linear; an investigation that moves along the conscience's internal time line following the evolutionary development of a sentiment and that of its underlying cognitive content because, like feeling, thinking continually changes in relation to the evaluation of meaning that the mind develops with respect to the lived experience.

Analysis of emotional life is therefore a complex spiritual practice because it requires that different heuristics acts be performed: the observing that goes around (circular motion) and the observing of becoming over time (linear motion). The need to differentiate the way to investigate is also evident when analysing superficial – that is, peripheral and short-lived – feelings, and this in view of the fact that all lived experiences are strung together in a stream of thinking and feeling that knows no solutions of continuity.

An act of feeling is to be considered not as an event that is defined and can be delimited – that is, to be described through an analysis that

[80] Cf. M. Zambrano, *De la aurora*, Madrid 1986.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

separates inner life into discrete acts – but as a wave of the current of lived experience,[81] a wave whose structuring dynamism on our Dasein can only be understood if considered in connection with its before and after. Therefore, in order to permit adequate knowledge, description should never be implemented as a description of a finite moment, but of a flow of emotional waves, and as such requires a long time for conscience's internal concentration.[82]

Precisely because it requires long internal concentration, which considers every moment of the life of the mind in its intimate relationship with the before and after of the inner flow, it is difficult for understanding to arrive quickly, according to our expectations, while it is easy to experience prolonged moments of opacity. In these situations it is necessary to not be gripped by the anxiety of reaching a rapid rational conclusion. There are complicated and enveloping lived experiences for which it is useless to expect short-term solutions. Learning to remain in composed expectation of the lived experience that happens without demanding anything is essential for exercising that spiritual practice of passivity which is capable of preparing the mind for a vivid and deep understanding of things alone.

Another important fact to consider is the different tension of feeling.[83] There is a weariness of mind that is shallow enough to leave it open to the world, and therefore receptive and responsive with respect to the stresses that come from others and from things, and there is a weariness of the mind that makes us feel our internal energies so exhausted as to almost annihilate every level of our sensitivity. Because the differences in intensity are qualitative differences of being, it is important to know how to identify them and then go back to their generative matrices; it would be difficult to distinguish all the nuances of intensity of the tension of feeling, but through a disciplined practice of meditation it is possible to learn to identify the gradations of one's affective life.

---

[81] Cf. E. Stein, *Philosophy of Psychology* …

[82] Precisely because knowledge is never an isomorphic representation of the phenomenon that it investigates, but a process of building scenarios, the reflective act that identifies a lived experience is a constructive act of the mind that defines boundaries where the phenomena have the characteristic of not having precise boundaries. The quality of the cognitive act should be taken into account.

[83] Cf. E. Stein, *Philosophy of Psychology* …

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

It is not irrelevant that «the more intense the experiencing, the more luminous and alert is the consciousness of it»,[84] because while the first level of consciousness – feeling ourselves feeling – intensifies as if alerted by the tension with which we are living, reflection on the other hand struggles to find space. The hard part in the effort to understand emotional life consists precisely in the fact that the more intense lived experiences are and the more difficult it is for the person to carve out a reflective space, the greater the intensiveness of the act of thinking required. But the gain that comes from this reflective work is then evident, because the more you reflect, the more self-consciousness takes shape, and the clearer and more awake consciousness is, the more intense living is.

Given the extensiveness with which ordinary thinking tends to use the category of causality, the process of understanding lived experiences also tends to be subjected to the application of that category. When weariness is felt in the soul it is easy to look for that event to be identified as a cause or establish a causal connection between weariness and the inability at that time to pay attention. Although reasoning of the causal type must be used with caution for explaining lived experiences, and generally for the human experience, it nevertheless seems that certain connections which are identified are legitimate. Perhaps the epistemological problem lies not so much in introducing or in causal explanations, but in the fact of seeking a not so much causal-linear, but rather multi-factorial explanation, and then possibly looking for connections between probabilistic-type events. It is possible that through a careful analysis of the flow of lived experiences one comes to identify those which can be defined as *evident connections,* which reliably take into account the reasons for which the soul finds itself living certain lived experiences; in such a case it would have elements available for rethinking how to give shape to one's *Dasein*. But precisely because it is difficult to find «essential connections»,[85] it is necessary to be cautious in formulating explanations, because when sure evidence is missing there is a risk of building ghostly landscapes that can lead one to decide on disordered actions.

[84] *Ibid*., 18.

[85] E. Stein, *Philosophy of Psychology*…, 37.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

2.5) The life feeling

Intensive thinking concentrated in the process of self-inquiry is all the more able to describe and understand lived experiences the more the mind has what Stein calls "life feeling".[86] Because, as Aristotle explains, characterising the essence of the life of the mind are not only actions [*praxeis*], but also energies [*energeias*], those dynamic forces that make acts of existing possible.[87] If we conceive vital force as that reserve of energy necessary for every act of existence and that which nourishes vital feelings, then the process of self-understanding should dedicate intense attention to it. Vital force is the spiritual energy that maintains the flow of psychic life, and if, as Stein claims, lived experiences are fed by it, it is also true, however, from a phenomenology of experience that it takes force from lived experiences themselves and that reciprocally, positive feeling feeds vital force.[88] Activating the reflective view, we can see how vital force is consumed in the course of an activity, such as when you are busy thinking but, in turn draws nourishment from the activity that makes it possible when the person perceives that he/she gains in being from dedicating him/herself to thinking that content or structuring mental activity in a certain direction.

There are emotional lived experiences, like negative ones and those passionate ones which unbalance the life of the mind, which absorb the vital force and leave us exhausted; there are positive lived experiences such as certain emotions that we live quite by chance or some good feelings that we cultivate intentionally, which instead give vigour to the mind. The feelings that feed the vital force are those essential to living like the air we breathe: trust and hope. Where there is trust and hope there is vital force and vice versa, the vital force is essential for feeling hope and confidence; given that the morphogenetic law of life is manifested in a circular happening where each element is in a relationship of evolutionary co-dependency with others, where there is strength, a sense of vigour, it is easier to cultivate a positive feeling. Finding the source from which to draw hope and confidence is one and the same

[86] E. Stein, *Das Kreuz wie eine Krone tragen: vom Geheimnis des inneren Lebens*, Zürich/Düsseldorf 1997.

[87] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 8, 1098b 15-16.

[88] Cf. E. Stein, *Philosophy of Psychology*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

with nourishing the soul with vital force, that which alone makes these feelings resistant to the often difficult and painful shocks of experience.

The life of the soul implies a continuous consumption of vital force, but this consumption, when it is accompanied by the practice of self-inquiry guided by the intention to take care of oneself, generates existential ways that germinate sources of energy from which the soul always receives new vital force. Living composed in profundity means accessing the source of the vital force of the soul and looking for the way to nurture it so that it is a generative matrix of good forms of being. It is not necessarily the big things, the events of great importance that give nourishment to the soul or remove energy from it, but also the small things, the small gestures. Striving to know the sources of the quality of our being is to know oneself.

The vital force's quality conditions the life of the mind, but in turn is conditioned by the type of cognitive activity carried out and the emotional experiences that accompany it. The vital force can stretch out along a continuum of degrees of vitality ranging from freshness, which is the sense of vigour, to weariness which can become lassitude, and the lived experiences of the mind combine to determine the quality and intensity of spiritual energy according to a morphogenetic recursive-type reciprocation. Monitoring the condition of our vital force is essential for the quality of existence and if we assume that this condition is related to the quality of mental lived experiences, then identifying which cognitive and emotional lived experiences consume it and which feed it becomes a priority for being able to find the right direction of self-care.

As with any cognitive activity, also in this case we may happen to deceive ourselves, and this happens when the thought, instead of faithfully describing the modes of givenness of the vital force, allows itself to be conditioned by tacitly nourished illusions. A second reflection then becomes necessary, which is not directed to the content of the thinking, but deals with the ways of givenness of the reflective act for implementing «a critical epistemology of inner perception».[89]

The job of analytical description of one's lived experiences outlined here constitutes that phenomenology of inner experience which is the indispensable condition for every act of self-understanding. Under-

[89] *Ibid*., 171.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

standing emotional life does not mean building classification tables of emotions, feelings and passions, but understanding the connection between emotional phenomena and the fundamental movement of *Dasein*.

Understanding is adequate if it avoids relying on atomistic logic with a modern mould, which considers things always distinct and separate from each other, and identifies the origin of an emotional state either in the environment or in the inner being, as if it were possible to think of a subject distinct from its environment when, in fact, being always happens *in relation* with others, because relationships are the substance of the human condition. Therefore, seeking to understand where an emotional situation comes from and where it leads calls for understanding which world of meanings permeates the relational exchange in which the subject finds him/herself.

Precisely because of the ontological primacy of the relational dimension, the analysis of the feeling we have for others assumes a supporting function. It may happen that, behind the mask of our own narcissistic vision, we are unable to see the real quality of our relational feelings. We tend to trace in ourselves those that are acceptable to the community of belonging, thus building for ourselves that sort of self-deception which then results in an inauthenticity of living with others. «A long and critical confrontation is always necessary before we can make our own feelings clear»,[90] revealing the emotional constructions with which we deceive ourselves about our way of being.

Carefully examining the relational feeling also seeking to understand which of the feelings we attribute to each other are really just projections of ourselves, and then understanding what our real empathetic capacity is; that capacity which is developed in authentically feeling the quality of the feeling of the other while respecting, however, the status of extraneousness of the other to us. «[E]motional blindness»[91] has serious implications on one's *Dasein*, because it prevents not only a frank glance at oneself but also the possibility of establishing good relations with others, those that help us to grow.

The need for understanding the emotional dimension of Dasein lies in the fact that, given the performative potential of affective lived ex-

[90] M. Scheler, *The Idols of Self-Knowledge…*, 65.

[91] *Ibid.*, 64.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

periences with respect to the way of being with others in the world, the passing from an unthinking condition to a reflective consciousness enables the gaining of a conscious, self-clarifying existential positionality. What, in fact, the soul feels the need for is that kind of awareness which accompanies the meeting with its own being. This awareness is a condition for gaining an unrestrained view, which does not exist when we stay rigidly trapped in unthinking living. Lack of thinking means ignorance of oneself and ignorance becomes immobility which results in non-transcendence.[92] Self-understanding is to transcend, to flow consciously in being.

But beyond reflection which is understanding, which has been discussed so far, there is also a reflection that is directly functional to planning one's own acting; this is what can be defined as *anticipatory reflection*, because an emotional lived experience tries to anticipate the possible consequences on the plan of acting in the event that one decides to consent to it. Only after carefully weighing the possible consequences of an emotional orientation of Dasein should how to act be decided, that is, whether to adhere to it or not.[93] Ideas, not just those explicitly normative, but also those that are descriptive, exert a performative force. Reflection that carries the quality of this force as evidence to consciousness reduces the performative power of ideas, which acts tacitly; it is therefore with reflection that you can earn that freedom of self mentioned by Epictetus when he suggests not being carried away by ideas, but to wait and concede postponing before acting.[94]

Reflection not only plays a hermeneutic function, which consists of understanding the quality of a cognitive act and an emotional lived experience, but also a programmatic function when it provides the elements for exercising that reflective judgment which determines what is fair and what is not, what is right and what is not, what is beautiful and what is not. Reflection that seeks to anticipate what may be the consequences of adhering or not to an orientation of feeling, and weighing the implications for the person and the world in which he/she lives for each of them is essential for preparing a reasoned decision, because first

92 Cf. M. Zambrano, *De la aurora*…

93 Cf. Epictetus, *Manual*…

94 *Ibid*., 34.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

you have to «examine the premises and consequences, then take action».[95] When you come to a decision without adequate time for reflection, even if the orientation taken is correct, there is the risk of embarking on adventures that cannot be sustained by your vital force; however, in order for an undertaking to nourish Dasein, it is necessary to dedicate yourself to it with all your soul,[96] which is a condition that occurs only after careful reflective evaluation in preparation for a measured action.

If it is true that the soul has a reason,[97] it is precisely in the practice of self-training that a right, just reason is sought because there is no wisdom without a just logos [*ho orthos logos*] Aristotle, that which gives measure to the movement of being.[98]

But cultivating a good reason takes time, in the sense that self-inquiry practices must be exercised to the point of becoming structuring parts of the self, turning into «flesh and blood»[99]. The thought that thinks the feeling helps us if it becomes a discipline stubbornly cultivated over time, learning to stay at length with ourselves, and not a technique that we learn to exercise only when an urgent need is felt. Thinking becomes effective in the treatment of the emotional self when it becomes a practice implemented systematically for learning our existential quality. When not working to take care of our own inner life in ordinary time, even if certain cognitive exercises seem totally useless, we cannot expect that in difficult times, when certain negative feelings are rampant in the soul or pain bursts inside us, facing up to that pain requires knowing how to look at ourselves in depth, to be with ourselves so intensely as to be able to hold together the pieces of the experience, then it is hard to find the style of thinking and that cognitive force necessary to have a good and just mastery of the situation. The sense of the practice of self-care consists of modelling the interior dispositions that prepare us to face up to the difficult unpredictability of experience. According to Plutarch, who assigns an important performative force to thought, if we do not prepare in advance by cultivating cognitive prac-

95 *Ibid*., 29.

96 *Ibid*., 21.

97 DK B115.

98 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 1, 1138b 29.

99 E. Stein, *Finite and eternal being*…, 438.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

tices that will become habitual instruments, it is difficult to deal with disturbing thoughts and emotions when they are rampant in the soul like a storm at sea.[100] If it is agreed that the cultivation of certain provisions of mind consent keeping «the source of inner serenity» alive, then an essential task of self-education consists of exercising ourselves gradually, but continuously, to take care of our inner life.[101]

3) For a possible transformation

It is precisely human to seek a good quality of life and consequently not bear the condition of missing what is good.[102] However, not all emotional situations contribute to the promotion of spiritual well-being; there are affective states that make us feel bad. Heidegger, who certainly does not approve pf the categorisation of emotional states, nevertheless mentions the distinction between feelings that exalt and those that depress.[103] Negative lived experiences are those that erode the pleasure of living, that hamper the search for well-being; with respect to them it is therefore natural that the subject tries to perform transformations on his/her way of being. Therefore it responds to a human being's original direction of performing transformations on his or her existential force such as to make it more capable of feeding positive ways of being.

The problem lies in understanding what prevents the full realisation of one's existential possibilities in order to «discover the appropriate remedy».[104] This question is answered by the neo-Stoic thesis, according to which precisely because convictions are part of the substance of feeling, starting from which those evaluations of experience are expressed that give rise to precise emotional experiences, then transformative action on one's emotional profile is possible by working on the ideas underlying it.

This work is not easy, because there are internalised beliefs at such a deep level that, first of all, it is difficult to locate them and then, even

[100] Plutarch, *De Serenitate*, 1.

[101] *Ibid*., 4.

[102] Epictetus, *Discourses*, I, 27,12. Translated by the author.

[103] Cf. M. Heidegger, *What is metaphysics*…

[104] Epictetus, *Discourses*, I, 27,6. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

without assuming radical changes, it is equally difficult to set a process of critical reflection in motion. In the life of the mind there is perhaps no element inaccessible to rational argument – except for certain lived experiences such as those that are religious and mystical and animated by an intelligence different from that which presides over ordinary life – but to be effective the work of thought must patiently seek adequate access to the most intimate spheres of being. In expressing the work of thought, the metaphor of "digging deep" is often used, but this radical action which evokes something violent is not suitable for that delicate part which is the heart of the life of the mind, which calls for being approached cautiously, without interventional intentions because it requires attention moved by respect. The most intimate parts of the soul, those in which the person breathes his/her spiritual essence, must be approached with delicacy, "gently" says Zambrano, with a thought that must be like the water of mercy and the light of understanding: the water that dissolves inner tensions and the knots of feeling "encysted" in the soul, and the light that illuminates and covers the most intimate areas.[105]

Stoic philosophy suggested the systematic use of so-called canons, that is, icastic maxims which, as the subject of constant meditating attention, would allow control of passions. These canons or maxims have the form of synthetic arguments that the subject should repeat to itself to the point of making them become automatisms for the mind and when a maxim becomes an automatism, it would enable control of the emotional phenomena that create disorder for experience.[106] Epictetus indicates that it is essential to learn to control the evaluations that we provide of events: it is not the actions we suffer that make us feel offended or upset but the evaluations we formulate of them, so when we feel a negative sentiment we should indicate to the mind that our evaluation caused it: «try, therefore, in the first place, not to be hurried away with the appearance. For if you once gain time and respite, you will more easily command yourself».[107]

Given that our feeling, and with it our acting, depends on the eval-

[105] Cf. M. Zambrano, *Filosofía y Educación*….

[106] P. Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris 2002.

[107] Epictetus, *Manual*…, 20. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

uations that the subject defines with respect to the experience, then according to Epictetus, the task which reason is called on to perform is, because of its capacity to reflect on itself and thus approve and disapprove itself, to analyse the criteria that guide the evaluation process in such a way as to deactivate those that trigger misjudgements.[108]

The indication of activating the epoché comes from the phenomenology of that submerged continent which is our emotional life. Precisely because the feeling has a nucleus of thought, insofar as it rests on an evaluation, when the urgency is felt to render a negative sentiment inoperative, we can, if not neutralise, decrease the strength of an emotional tonality or a sentiment by devaluing the beliefs on which that feeling feeds.[109] Excluding an evaluation means rendering it ineffective. To render an evaluation ineffective it is necessary to deny approval; in this way it is excluded, its possibility of acting on the life of the mind is suspended; this gesture is the epoché.[110] When we are confronted with a negative evaluation of an event and in giving approval cannot avoid succumbing to a disturbing emotional experience, we may decide to suspend the approval of that evaluation and give ourselves time for a meditated reflection, with the effect of silencing at least temporarily that feeling which unbalances the soul, and regaining sufficient sovereignty over our *Dasein*. This action of suspension of approval is completely different from fighting against a sentiment; excluding has the quality of a non-violent inner action, which would have the ability to at least temporarily maintain the interior climate, allowing time for preparing to face events with a better balance than what is experienced when falling prey to a negative feeling.

Regarding the need to work upon ourselves to change, Heidegger suggests that a technique can be defined for emotional life, which consists in not trying to free ourselves from a negative emotional tonality by focusing on it, but by cultivating the opposite tonality.[111] The ancient Stoic principle by which to counter a habit you must cultivate the op-

[108] Epictetus, *Discourses*, I, 1,1. Translated by the author

[109] Cf. E. Stein, *Philosophy of Psychology*…

[110] *Ibid*.

[111] Cf. M. Heidegger, *Being and time*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

posite habit is echoed in this technique of the self.[112] If we interpret this emotional technique in the light of the cognitive theory of emotions, the result is that for cultivating an opposite tonality it is necessary to bring attention and give approval to the cognitive content of a sign that differs from those incorporated in the emotion that we would want, if not deactivating them completely, at least devaluing or weakening them. «When our eyes are wounded by too dazzling a light, we refresh them with the tints and hues of flowers and grass»;[113] we should do the same with thought – instead of keeping it fixed on what produces pain, make it consider something else: pay attention to other possible landscapes of thinking for cultivating other emotional geographies.

But it so happens that there are feelings which, while essential to a good quality of life, we do not know how to cultivate, because we almost do not notice them among the possibilities of feeling, as if we lacked the education to consider them. One of these is the «sense of gratitude».[114] Knowing how to express gratitude to something else, to the material and spiritual good that lights up the vital energy of our being, is a movement of the soul that has the effect of reconciling us with the world. Faced with the sense of anxiety that can harpoon the soul when the effort of living seems unsustainable, Plutarch suggests cultivating the capacity to have gratitude for life [*charin echein*].[115] Being capable of gratitude relaxes the soul and almost seems to make it capable of touching things.[116]

[112] Epictetus, *Discourses,* I, 27,6. Translated by the author

[113] Plutarch, *De Serenitate*, 8.

[114] Epictetus, *Discourses*, I, 6,1. Translated by the author.

[115] Plutarch, *De Serenitate*, 1.

[116] If we follow the reflections of Epictetus (*Discourses*, I, 6, 19-22), it would seem that it is the exercise of contemplation of the things of the world and of phenomena that happen which generate the capacity of gratitude. Contemplation is an act of the mind everyone should dedicate him/herself to because a quality of the human condition is that of being spectators. The culture of modernity has enhanced doing, up to considering the manipulation of things at the top of the hierarchy, forgetting that the quality of our being also requires passivity, receptivity. When the position of the spectator, and with it the exercise of the capacity to contemplate, is considered in philosophy, among all the senses sight is given priority; but fully exercising the position of the spectator requires activating all the senses, because there are things that demand to be seen, others heard, others smelt, others touched, and still others enjoyed. It is the

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

The important role assigned to thinking is evident in these indications of spiritual practices; it is a perspective that gives voice to trust in the capacity of reason to let the person acquire some form, albeit weak, of sovereignty over experience. This is an ancient perspective, which we find well expressed by Plotinus when he states that unforeseen events the becoming of things has in store for us can be contrasted with virtue, «making external blows less strong with great thoughts».[117] Epictetus also invested much in reason, because if it is not the facts in themselves that cause turmoil but «the judgments which men pronounce on facts», then the essential thing to care for are the representations that structure cognitive life.[118]

But you cannot, however, silence the limits of an overestimation of the strength of the mind. This is evident precisely when we feel the urgency of transforming certain feelings, such as fear of being or the anxiety resulting from the fear of not being able to be our own possible being. We are a series of possibilities, but possibility is not already being. When we discover ourselves called on to become our possible being, we may experience this task as overwhelming and feel harpooned by the fear of not answering the call of *Dasein*. Then the ontological sentiment of fear of being can dry up the vital force and create disorder in movements of existing. From the perspective of Heidegger indicated above, finding a remedy to the fear-of-being means focusing attention on another sentiment, confidence-in-becoming. Confidence in becoming is essential because it relaxes the soul.

The burgeoning of this sentiment in the soul is not, however, attributable solely to the job of thought. It is a sentiment of vital importance and, like everything that is essential, it also has something to do with the essence of the human condition which is relational; this means that confidence is an asset that we learn by experience from live relationships with other people, those who can testify gestures and words of confidence vividly. Feeling a look of confidence on us from people who are important to us allows us to learn to have confidence.

---

exercise of each sensory direction that produces the sense of real-being in which we feel ourselves in the world.

[117] Plotinus, *Ennead* II, 9, 18. Translated by the author.

[118] Epictetus, *Manual*, 5-6. Translated by the author.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

Although the living experience is essential – but not enough to experience relations permeated by a confident style of being in the world because they generate this sentiment in us – there is always a need for thought, because only with thought can the lived experience become an experience from which we learn, but the thought capable of generating something different is never abstract but rooted in lived experience.

Any rationalist and rationalising prospect must therefore be taken critically, because we know from experience how fragile the strength of the mind is, how the good of things depends not only on thought and vital force, but on a whole series of environmental conditions, first of which are relational conditions; however, without placing too many expectations in that doing which belongs precisely to thought, the importance that spiritual strength can have when well cultivated cannot be denied.

However, in precisely the moment when we attribute transformative responsibility to thinking, it is necessary to distance ourselves from any easy illusions about the adjustability of affections.

One of the myths that marks certain theories about the intelligence of emotions is that of leading the subject to gain full mastery of self, a form of sovereignty, especially compared with his/her emotional world, making the person impervious to external events.

Although, depending on the intensity and continuity with which it is practised, the process of emotional self-understanding can make it possible to limit our dependence on emotional lived experiences to gain inner control, it is still necessary to avoid any managerial interpretation of our relationship with emotional life; this is because emotions and feelings are not things on hand that can be used and managed as with things, but are living elements which, although they may undergo transformation processes as a result of a practice of self-training, fortunately elude any managerial action. Stein herself, although attaching great importance to the practice of self-knowledge and conceiving the darkness of the soul as something that can be clarified by reason, argues that the light of self-knowledge should not be overestimated. However, Stein considers gaining mastery of self possible if the soul decides to turn its attention to a different world and direct its view to a realm other than

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

the natural world in which it is located, towards the divine.[119] This interpretation of the process of self-education recalls the one expressed by Socrates in *Alcibiades* – in a part of the text where,[120] however, doubts have been expressed concerning its authenticity – in which the philosopher explains to his pupil that the soul can know itself only if it turns its view to the divine.

Without slipping towards the transcendent, we can instead reaffirm the value, albeit partial, of the process of self-inquiry, where the mind is focused on self; however, a self that is thought of as embodied and relational, that breathes in the world of things and men. What a mind attentive to its happening and dedicated to seek self-knowledge can do is to seek as deep as possible an understanding of affective life by adopting a lens that is as analytical as possible, but without claiming to programme emotional life.

Furthermore, the knowledge that can be gained will always be partial, because affections are complex material for human reason and always only a part of it reaches the conscious level. More than one feeling may simultaneously trigger a way of being; these feelings can be generated by different internal actions, making it difficult for the mind to go back to the full range of feelings under way. And even when reflective attention manages to grasp a certain level of complexity of inner life and identify the way in which the driving force of feeling about the person's decisions works, other motors of the soul can operate in the shadows, remaining in the background, but producing a no less intensive acting force on conscious feelings.[121] Therefore, complete and constant contact with deep lived experiences, and thus fortunately also the possibility of control of inner life, remains impractical. While on one hand this inaccessibility to the heart of the life of the mind is a sign of weakness of the instruments of reason, on the other hand it also signals that intangibility of the depth of affective life that saves us from unacceptable manipulation.

However limited understanding of emotional life may be, there remains the undisputed need for self-education of feeling for reaching

[119] Cf. E. Stein, *Das Kreuz wie eine Krone*...

[120] Plato, *Alcibiades*, 133c 8-17.

[121] E. Stein, *Philosophy of Psychology* ..., 203.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

that inner condition which Zambrano calls «a firm heart», which knows how to assist thought in its hardest work: seeking horizons of sense when every measure of living seems to be missing, designing rhythms and directions of existence even when disorientation seems to prevail. Education for cultivating a firm heart should start as soon as possible, teaching the child, training him, to support himself with his heart, in the momentary emptiness of the mind, in front of the enigmatic situations that life will present.[122]

This type of education is also bound to cultivating firm thought, that which knows how to cope with the devitalising feeling, like the fear of being, of being nailed to ourselves, into which we can feel we are sinking.

However, precisely because we are our thoughts and our feelings, the process of self-inquiry calls for having tact, for proceeding gently. In dealing with inner life, in the search for self-knowledge to understand the vital movement of thought and feeling, there is a need for not just one method – describing in detail while remaining faithful to the mode of givenness of the life of the mind – nor for only cultivating skills – such as intense and continued interior concentration – but also a certain way of dealing with the delicate material that is flows inside. Treat it gently. It is perhaps no coincidence that the soul has been given the name of an insect as delicate as the butterfly, because *psyche* indicates both the soul and the butterfly. When you get too close to the wings of a butterfly and touch them, you ruin that work of art which are its designs and which, once touched are nothing more than dust on your fingers; the same happens with the soul. The action of knowing always raises ethical issues, but even more so when dealing with the intimate essence of the person; in this case there is a need for delicate ethics.

Delicacy is a virtue which allows you to treat things adequately, with respect: do not try to grasp, to manage, but try to approach things with tact. Axiological criteria which are relied on to give a sense of direction to one's path can be traced back to the roots of the cognitive core that characterises every emotional experience; precisely because the criteria that express the principles of value are a matter of ontogenetic value, that virtue of delicacy which cannot be separated from the virtue of humility is extremely necessary; this latter virtue is expressed in knowing

[122] Cf. M. Zambrano, *Notas de un método*…

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

all the limits of one's process of self-understanding and therefore the fragility of knowledge that we are building of ourselves.

The reflective thinking that responds to the principle of knowing oneself is not easy to practice, not only because of the cognitive commitment it requires, along with the choice, which that commitment necessarily presupposes, to terminate adhesion to doing for carving out a space for a break from ordinary involvement, but also because radical thinking- that which is genuinely reflective – cannot fail to awaken awareness of the fragility of one's being. When this awareness takes hold of the mind, there are two possible reactions: either to persist in the practice of self-inquiry because, even though feeling bewildered, one feels the search for the sense of *Dasein* inevitable, or to avoid the commitment to thinking in order to avoid the sense of disorientation experienced. If it is assumed that the first reaction is the one to be taken, then with respect to one's fragility being extended from moment to moment without having any certainty about the future state of being, the essential condition for continuing to exercise reflective thinking is on the one hand acceptance of one's ontological frailty and on the other intimate adherence to the self-education principle of taking care of oneself.

When the mind takes care of itself, takes care of thinking and feeling, then rivers of living water flow from it.[123] But although essential, too many expectations cannot be invested in self-care, we cannot wait for it to provide us with the opportunity of living a full life and of reaching the pinnacle of one's being,[124] which is a state that, because of its perfection, does not belong to the human condition. Nothing safeguards against the possibility of experiencing those dark nights in which the soul seems to slip into insurmountable abysses. However, even if nothing protects us from that painful knowledge of one's ontological frailty, it is precisely self-care which can provide the instruments necessary for finding glimpses of light even in the most difficult moments, thus safeguarding the health of the soul and the desire to give implementing fullness to one's existence.

[123] Cf. E. Stein, *In der Kraft des Kreuzes...*

[124] *Ibid*.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

Reference list

Alighieri, D. *Commedia di Dante Alighieri: Paradiso* (ed. Nicolò Tommaseo), 1969.

Arendt H., *The Life of the Mind*, New York, 1978.

Aristotele [Aristotle], *Etica Nicomachea*, Milano, 1993.

De Monticelli, R., *L'allegria della mente*, Milano, 2004.

Epitteto [Epictetus], *Diatribe* [*Discourses*], Milano, 1982.

Epitteto [Epictetus], *Manuale [Manual]*, Milano, 2000.

Eraclito [Heraclitus], *Eraclito. Frammenti* (ed. M. Marcovich), Firenze, 1978.

Frijda N.H., *The emotions*, Cambridge, 1986.

Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 [*Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002).

Harré, R. & G. Gillet R., *The Discursive Mind*, New York, 1994.

Heidegger M., *History of the concept of time: Prolegomena* (Vol. 717), Bloomington, 1992.

Heidegger M., *What is metaphysics*?, New York, 1993.

Heidegger M., *Being and time: A translation of Sein und Zeit*, New York, 2010.

Husserl E., *Ideas: General introduction to pure phenomenology,* London & New York, 2012.

Nussbaum M. C., *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Vol. 2), Cambridge, 2001.

Nussbaum M. C., *Upheavals of Thought*, Cambridge, 2001.

Oatley K., *Best Laid Schemes. The Psychology of Emotions*, Cambridge, 1992.

Platone [Plato], *Platone: tutti gli scritti* [*Plato complete works*], Milano, 2000.

Plotino [Plotinus], *Enneadi*, Milano, 2000.

Plutarco [Plutarch], *La serenità* [The serenity], Pordenone, 1994.

Scheler M., *Ordo Amoris*, in *Selected Philosophical Essays*, (tr. D. Lachterman), Evanston, 1973.

Scheler M., *The Idols of Self-Knowledge*, in *Selected Philosophical Essays* (tr. D. Lachterman), Evanston, 1973.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

Stein E., *La mistica della croce*, Roma 1991 [*In der Kraft des Kreuzes*, Freiburg im Breisgau 1980].

Stein E., *Il mistero della vita interiore*, Brescia 1997, [*Das Kreuz wie eine Krone tragen: vom Geheimnis des inneren Lebens*, Zürich e Düsseldorf: Benziger Verlag, 1997].

Stein E., *La causalità psichica*, in R. De Monticelli (Ed.). *La persona: apparenza e realtà*, Milano, 2000, 159-203.

Stein E., *Philosophy of Psychology and the Humanities* in *The Collected Works of Edith Stein*, vol. VII (trad. Mary Catharine Baseheart and Marianne Sawicki), Washington, 2000.

Stein E., *Introduzione alla filosofia*, Roma 2001 [*Einführung in die Philosophie*, in *Edith Steins Werke*, vol. XIII, Freiburg 1991].

Stein E., *Finite and eternal being. An attempt at an ascent to the meaning of being,* Washington, 2002.

Hildebrand D. von,. *Differenti tipi di profondità personale e loro relazioni reciproche* [Different kinds of personal depth and their mutual relationship], in R. De Monticelli (Ed.), *La persona: apparenza e realtà*, Milano, 2000, 71-98.

Weil S., *Cahiers, II*, Paris, 1972.

Zambrano M., *Note di un metodo*, Napoli 2003 [*Notas de un método*, Madrid 1989].

Zambrano M., *L'aurora*, Genova 2000 [*De la aurora*, Madrid 1986].

Zambrano M., *Per l'amore e per la libertà* Genova-Milano, 2008 [*Filosofía y Educación. Manuscritos*, Málaga 2007].

Abstract

To shed new light on the importance of self-care, it is fundamental to pinpoint the role of the emotional life for this process of self-inquiry. The action of knowing raises ethical issues, even more when dealing with the intimate essence of the person; respecting a delicate ethics is the ground for dealing with such investigation. After an analysis of philosophical and spiritual examples which focus on feelings and affective education, I provide a phenomenological account that introduces some methods for self-understanding and a possible self-transformation.

© 2015 Luigina Mortari
doi: /10.13136/thau.v3i0.60

Daniele Bruzzone[1]

MAX SCHELER'S CONCEPT OF *BILDUNG* AND THE AFFECTIVE CORE OF EDUCATION

Table of Contents: *1) Education as* Bildung *and the "eternal task" of humanization; 2) The primacy of the emotional life: sad passions, strong emotions and sentimental illiteracy; 3) To make a person you need a person: the theory of exemplarity and the education of educators*.

Max Scheler's work is not only an extraordinary milestone for philosophy and philosophical anthropology, but a meaningful contribution to pedagogy and philosophy of education too: it contains, in effect, some important insights about a number of educational questions that are still open and crucial for our time.

In this paper I will briefly outline three fundamental aims: 1) redefining the essence and the primary purpose of educational activity on the basis of Scheler's notion of *Bildung*; 2) reaffirming the key role of affective education in the light of Scheler's phenomenology of emotional life; 3) reconsidering the educators' personal and professional training, given Scheler's theory of the "exemplars of persons".

I therefore mainly refer to Scheler's writings from the period 1925 to 1928 (from *Die Formen des Wissens* [1925] to *Der Mensch im Weltalter des Augleichs* [1927] but I also draw on *Ordo amoris* [1914-1916], *Formalismus in der Ethik* [1913-1916], and *Vorbilder und Führer* [1911-1921].

1) Education as Bildung *and the "eternal task" of humanization*

> *Whoever has the* ordo amoris *of a man has the man himself*. He has for the man as moral subject what the crystallization is for the crystal. He sees through him as far as one possibly can. He sees before him the constantly simple and basic lines of his heart [...]; and *heart* deserves to be called the core of man as a spiritual being much more than knowing and willing do.[2]

[1] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

[2] M. Scheler, *Ordo amoris*, *GW* X, 348.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

Scheler wrote these words in 1916. In the same essay, he defined the *ordo amoris* as «a spiritual model of the primary source which secretly nourishes everything emanating from this man; [...] in space his *moral environment*, in time his *fate*».[3] It is clear that what Scheler refers to as *ordo amoris* is not only a given personal structure (defining who a person *is*) but also the basis on which personality develops (determining in a certain sense who a person *may become*). The *ordo amoris* therefore (though it is essentially a hierarchy of preferences and aversions) is not static but dynamic in its essence. Scheler himself specified that it was not rigid, like a statue, but «a unified totality solely consisting of developments, processes and acts».[4] This «order of the heart»[5] constitutes the axiological identity, the unique "face" of an individual, which evolves over time and defines *a priori* the range of possible experience for each given set of circumstances that presents itself.

What was defined as *ordo amoris* in this early work, by 1925 had become *Bildung*. By *Bildung*, Scheler understands a personal structure, which determines a particular existential style. Like the *ordo amoris*, *Bildung* too represents «an individualized form and pattern within whose boundaries all the free spiritual acts of an individual take place, but which also directs and orients the manifestations of the psychophysical life [...], all of this individual's behaviours».[6]

This is a pedagogical matter *par excellence*: the issue, that is, of education as «form and process of the personal spirit».[7] The human being is not, in fact, a preconstituted form or essence to be realized, but is constituted in the very act of taking on a form, of «making himself into a person».[8]

Scheler seems to be aware of the fact that just as becoming a person may be oriented in a positive and formative way, it may also take de-formative and oppressive directions. This arises when the educa-

3 *Ibid*.

4 M. Scheler, *Die Formen des Wissens*, *GW* IX, 90.

5 R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003.

6 M. Scheler, *Die Formen des Wissens*, *GW* IX, 90.

7 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik, GW* II, 18.

8 D. Bruzzone, *Farsi persona. Lo sguardo fenomenologico e l'enigma della formazione*, Milano 2012.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

tional process implies constriction and dependency, lack of autonomy, or anonimous *standardization*: "shadows"[9] which are present – more or less latently – in our educational institutions (family, school, etc.). In contrast, true education provokes authenticity and *diversification*.

There is no doubt that all individuals are influenced from birth (and perhaps even from conception) by a series of circumstances that have preceded them and that orient their desires and will. Their personal «fate» (*Schicksal*) in a certain sense predefines the limits of their experience and possible development. This is what Scheler describes as the «functionalization of primary axiological objects».[10] The challenging and obstacle-ridden path begins here: with the gradual and demanding acquisition of one's own way of looking at things. And while education – it must be admitted – can play an emancipatory role, it can also be terribly inhibiting, although people are not always consciously aware of it.

The human spirit is able to free itself from this dependency, thanks to that particular «metaphysical bent» (*metaphysische Hang*) which makes it seek untiringly for that which goes beyond the "here and now" and, in the final analysis, for the Absolute. It is thanks to this insatiable thirst that individuals are able to transcend the limits that fate has mapped out for them and to become the authors of their own existences. The educational process coincides exactly with this enterprise, which in truth is never-ending, given that the human being is by definition an «uncompleted totality».[11]

2) The primacy of the emotional life: sad passions, strong emotions and sentimental illiteracy

However, it is possible for this inclination to weaken and be lost. When humanity eludes itself that it has satisfied its thirst for knowledge and love via some finite good, then the quest comes to a halt and human development (at both the individual and the societal levels) is

[9] V. Iori, D. Bruzzone (a cura di), *Le ombre dell'educazione. Ambivalenze, impliciti, paradossi,* Milano 2015.

[10] M. Scheler, *Ordo amoris*, *GW* X, 350.

[11] G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, 2008.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

interrupted. Scheler terms this blockage «infatuation» (*Vergaffung*).[12] Now it appears to me that in our own era we can detect signs of this dangerous phenomenon, which not only obscures the meaning of human existence, but also prevents people from developing, flourishing and – ultimately – from being happy. I will only mention some features of the emotional life of our times, with particular reference to teenagers and young people, who – as always – represent a sort of vanguard of our society, allowing us to identify in advance both society's positive potential *and* its suffering and contradictions.

The emotional life, obscured by centuries of neglect, largely remains an unknown territory to be reclaimed and explored. For the younger generations in particular the emotional universe is top of mind but, at the same time, an inscrutable enigma. The exaltation of euphoria and the entertainment industry keep young people in a state of intermittent dis-traction that prevents them from cultivating their inner life. Movies and videogames offer "strong" emotions that help youngsters escape from the emotional desert of indifference and apathy. Substance abuse, high-risk behaviours, the stimulation of speed, extreme adventures and deafening music provide surges of adrenalin to those who, for the most part, need thrills to rouse themselves from boredom, the «formless feeling»[13] of the absence of any feeling.

TV series and reality shows sensationalized emotions for their audiences, amplifying the "peep show" dimension of emotion. These forms of television (now practically the sole and uncontrasted "teachers" of emotion, given the absconding of both schools and families) ex-pose intimacy, trivializing it and shamelessly sacrificing modesty on the altar of audience share. However, emotionalist rhetoric and the exploitation of affect as a consumer commodity[14] lead the intimate sphere to be colonized from the outside and manipulated.

In the same way, intimacy is made public in the window displays of the social networks, on which even the concept of "*friendship*" no longer necessarily corresponds to a loyal and mutual form of relationship, but rather to the randomness of "*contacts*". This type of superficial and

[12] M. Scheler, *Ordo amoris*, *GW* X, 360-361.

[13] V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris 1963, 73.

[14] E. Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism,* Cambridge 2007.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

«liquid bonds»[15] carries through with the crisis of feeling at the social level: the new trend of emotional contagion, heightened by the sensationalism of the media, that rarely translates into true empathy; and the gregariousness and new forms of tribalism in which many fragile identities seek refuge, that are not underpinned by authentic solidarity.

Increasingly unable to recognise the subtleties of feeling and to experience the emotional qualities of unease or melancholy, young people fall ever more frequently into anxious and depressive states, which are nothing else but the pathological degeneration of restless and melancholic moods. This does not point up an unprecedented clinical phenomenon, but rather a widespread *sentimental illiteracy*. As Umberto Galimberti would put it: «the emotional world lives within them unbeknownst to them, like an unknown guest to whom they are not even able to give a name».[16] Indeed, this lack of a suitable lexicon means that in posts and text messages the communication of feelings is reduced to a small number of schematic and childish "*emoticons*".

This incapacity to express and communicate emotions sometimes finds release in forms of uncontrolled aggression (think of the growing phenomenon of the bullying of weaker subjects such as women, those with disabilities, immigrants, homosexuals, etc.). In these cases, violence manifests as a way of acting out insufficiently processed emotions such as anger, frustration, feelings of inadequacy or fear – but also as a symptom of a growing dis-connection among behaviour, reason and emotion: «the heart is not in tune with thought nor thought with action».[17]

The affective life of our times displays a key imbalance: between the *proliferation of emotions*, on the one hand, and the *drying up of feelings*, on the other. An acute observation of Michel Lacroix helps us to grasp the issue:

> It is significant that contemporary man is more interested in emotion, which is explosive in nature, than in feeling, which tends to be more enduring. For that matter, in the field of emotions, he neglects those that could enrich his soul in favour of those that

[15] Z. Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge 2003.

[16] U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2007, 45.

[17] *Ibid*., 51.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

> are simply arousing. He prefers shocking emotions, in the order of the yell, to contemplative emotions, in the order of the sigh. He seeks out situations that generate strong sensations. He needs to be shaken by strong emotions, stunned by hysteriform activities, amazed by previously unexperienced and powerful impressions. His affective life is made up of movement rather than quiet, of action rather than contemplation.[18]

Ultimately, this choice is underpinned by easily identifiable criteria. For example, that of immediacy: emotions arise rapidly and demand to be expressed, feelings grow slowly and ask to be cultivated; this obviously favours one at the expense of the other, in an era in which the fast-moving is valued more highly than the long-lasting. The *excess of emotions*, therefore, serves to fill a *vacuum of feelings*. And conversely: the superficial emotionalism generally corresponds to a weakening of sensibility, and the "bulimia" of strong sensations is often associated with a lacking of deep feelings.

This «cult of the emotion» is also related to the sense of insignificance and widespread feeling of meaninglessness that characterize our society.[19] This is the argument put forward in a book by Benasayag and Schmit that has enjoyed considerable success in recent years:[20] when humanity feels itself to be overwhelmed by dynamics outside of its control, as the victim of vertiginous and unstoppable change and as faced with a future no longer experienced as a *promise* but as a *threat*, then the «sad passions» of impotence and discouragement take over. The pursuit of strong emotions is nothing other than an attempt to escape the "vicegrip" of these deadly feelings.

There would seem to be a close, almost causal, relationship between the onset of the *sad passions* and the quest for *strong emotions*. Perhaps Nietzsche had already had this insight when he wrote: «Ours is an era of overexcitement, and for this very reason it is not an era of passion; it constantly overheats because it does not feel warm – ultimately it is

---

[18] M. Lacroix, *Le culte de l'émotion*, Paris 2001, 8-9.

[19] V.E. Frankl, *The Feeling of Meaninglessness. A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*, Milwaukee 2010.

[20] M. Benasayag, G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psichique et crise social*, Paris 2003.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

cold».[21] This contrast expresses the paradoxical condition of a humanity that courts extreme moods (albeit temporarily) because it is no longer moved by anything at a deep level. This frustration springing from the deeper levels of the affective life tends to be compensated – or over-compensated – for, by investment in the more superficial levels.

And in front of this scenario, what does education do? It pursues, in most cases, soulless intellectualism and technologism; and even when it addresses the emotional life, it does so by treating it as an "intervening variable" that can facilitate or hinder the learning process, but certainly not as the essential component of personal life. However, caring for the emotional life is not a secondary aspect of, or an adjunct to, education. If, like Roberta De Monticelli, we believe that «a person's maturity is ultimately the maturity of the way they feel»,[22] then we can only conclude that education (in contrast with all cognitivist or behaviourist interpretations of it) is an event that is essentially *affective* in nature.

Not that educational science does not deal with emotions. But it follows mostly a psychologistic and therapeutistic approach to the emotional dimension, which in recent decades has led to a greater emphasis on the subjective aspect of *wellbeing* than on the trans-subjective one of the *being good*. In other words, one thing is to care about emotions as a contingent but not a key factor in education, and quite another thing to make emotions and feelings the very object of education.

Some time ago I read that educating the capability to feel is the same thing as «educating the intellect less»:[23] this may be true if we understand this statement not in the sense of impoverishing knowledge by detracting something from it (making education *less* intellectual), but rather in the sense of enriching it by adding something to it (making it *not only* intellectual). And in this regard our tradition, despite its exasperated intellectualism, is not lacking in key voices. Masters in this field are those whom Scheler calls «the discoverers of feeling»:[24] those

---

[21] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884* (*Werke* VII/1), Berlin 1988, 82-83 (Fragm. n. 248).

[22] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, 77.

[23] P. Mottana, *Formare ai sentimenti*, in F. Cambi (a cura di), *Nel conflitto delle emozioni. Prospettive pedagogiche*, Roma 1998, 123.

[24] M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* [1912], *GW* III, 283.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

who, given their in-depth knowledge of themselves, were able to give voice to and put into words the most intimate and elevated experiences of the human heart. So that others, through them, could in turn, get to know themselves better. Scheler mentions St. Francis, Rousseau and Goethe. But we could add more recent names: artists, writers – and above all poets. Hölderlin asked: «Why poets in a hollow age?».[25] Well: if by hollowness we mean a hollowness of feeling, then today more than ever we need poetry, music, theatre – and all that which, as Martha Nussbaum says, can help us to «cultivate humanity».[26]

Only this knowledge of the human, which is emblematically contained in the classics of literature and art, can allow individuals to find themselves and to avoid the pervasive influence of the mass media, the dictates of fashion and the uniforming power of common sense. Every man, as Scheler says, tends

> to live more in the others than in himself; more in the community than in his own individual self. [...] Only very slowly does he raise his mental head, as it were, above this stream flooding over it, and finds himself as a being who also, at times, has feelings, ideas and tendencies of his own.[27]

3) To make a person you need a person: the theory of exemplarity and the education of educators

Nonetheless, the authentic educational process does not coincide with the subject's Promethean striving for self-affirmation and self-actualization. Scheler explains that the *Bildung* «is not a self-directed narcissistic intention»,[28] but it represents rather the opposite of any attempt of self-enjoyment. Viktor Frankl would say, in this regard, that «only in so far as one somehow transcends himself, he also actualizes himself».[29] That is to say: full self-actualization cannot be directly and in-

[25] F. Hölderlin, *Brot und Wein*, in *Gedichte*, Frankfurt a. M. 1984, 118.

[26] M. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education,* Cambridge 1998.

[27] M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1923], *GW* VII, 241.

[28] M. Scheler, *Die Formen des Wissens*, *GW* IX, 104.

[29] V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (*Gesammelte Werke* IV), Wien 2011, 471.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

tentionally pursued, but may only be attained as a consequence of that self-transcendence and world-openness that is inherent to the acts of knowing and loving. The underlying principle is that, along evangelical lines, «only those who wish to *lose themselves* in a noble cause or in some form of authentic communion [...] become *themselves*».[30]

This means that authentic self-actualization does not come about by narcissistically retreating into oneself or by solipsism, but through engagement and commitment. This is also because the *ordo amoris* is not solely an individual affective order, but also a cosmic axiological order. Thus the right way to feel is not subjectivistic and arbitrary. And a person's affective maturity will only be realized to the extent that they open up to the world and accept an order that transcends them. Subjectivism and narcissism represent, conversely, a deviance from the native self-transcendence of the spirit. They are, we might say, the symptoms of the *désordre du cœur* afflicting our times.

But *how* can this distortion be corrected? Scheler's answer is very clear: the only thing that can help *a person* to become a person is *another person*. Not any random person, obviously, but a person who can act as an «example» (*Vorbild*). Only in the encounter with an exemplary person can an individual recover the primordial «rectitude» of feeling. Encountering an exemplary model has the power to "correct" or "rectify" the *Bildung* of an individual who has lost track of the primitive directions of meaning and has solipsistically withdrawn into himself. As in the Western philosophical tradition, from Plato onwards, here too we are talking about a sort of *conversion* of the intellect and of the heart. However, this existential transformation (*Umbildung*), does not take place by virtue of abstract and universal moral principles, but only in the live presence of a *master*. By master, we do not mean one who teaches, or who simply transmits knowledge, or – even less – someone to be slavishly imitated. Masters are not conceded the status of master because they *are* perfect, but because they are *oriented* towards perfection; not because they have already reached the destination, but because they are on their way. Thus – by fulfilling it themselves – these examples reignite in their pupils a non-possessive and non-egocentric love of the world. And this "lighting up" (*Einschaltung*) from Plutarch

[30] M. Scheler, *Die Formen des Wissens*, *GW* IX, 104.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

onwards («Youths are not vessels to be filled but fires to be kindled») represents the noblest aim of educational activity.

According to Scheler, these exemplary persons «teach us to know our true *powers* and how to use them».[31] Therefore their task is to help us acquire the instruments that we need to become active constructors of our own existence.

However, this raises another question: can our educational systems (above all schools and universities) be the places of this kind of education? Or are they only places of learning? I am not sure of the answer. If the answer is "no" (school only teaches, it is life that educates) then nothing of what I have said so far is very meaningful. But if there is a chance for the answer to be "yes" (school is, or should be or could become, a place for education), then I believe that we should radically reconsider a number of aspects. I will only flag two of the most important of these:

- first, the structure of the curriculum: up to now, we have had a curriculum focused on *knowledge*, while we have never had a curriculum focused on *conscience*. The criterion driving the curriculum is a systematic approach to bodies of knowledge and disciplines; its focal point is the *objects* of teaching rather than the *subjects* of learning; its main aim is the appropriation of *contents*, not the self-appropriation of *processes*. Is it possible to imagine an «anthropological curriculum»[32] that truly places the person at its centre? How would the curriculum change if we seriously took this principle on board?

- second, the training of teachers: I would prefer to say the *training of educators*, because as long as those working in the educational system think of themselves as "teachers", their primary goal is going to remain the one of transmitting knowledge, as opposed to developing conscience. But all the great educationalists (Paulo Freire, for instance) teach us that if we can make the leap from knowledge transmission to «conscientization»,[33] then education will have some chance of regenerating humanity.

Scheler emphasizes the fact that true educators are examples capable

[31] *Ibid*., 105.

[32] L. Guasti, *Curricolo e riforma della scuola,* Brescia 1998, 161.

[33] P. Freire, *Pedagogia do oprimido,* Rio de Janeiro 2006.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

of leading those who follow them not to imitate them but to find themselves. Either education helps us discover our own "individual destiny" or it is not useful at all. Scheler calls this destiny «vocation» (*Berufung*).[34] I believe this term to be of great importance, because we have forgotten – preoccupied as we are with measuring performance and outcomes – that the essence of education consists of revealing a vocation; and that for this to be the case, education itself should not be viewed as a "job" – that is to say as a *professional performance* – but first of all as a *personal attitude*. We are not educators by gift, nor by virtue of an academic qualification, and least of all on the basis of a conferred role: we become educators to the degree that we cultivate, first and foremost in ourselves, the willingness to learn and change, the openness to experience, the search for meaning and some confidence in the future.

The professionalization and "scientification" of education has undoubtedly offered benefits, but it also bears risks: for example, that of reducing education to a *technical* task and losing sight of its *existential* roots. There are *personal* dimensions in education, that represent equally *professional* and indispensable dimensions. If educators, in both their basic and ongoing training, do not acquire the aptitude and the tools for working on themselves, they risk fostering an illusion that is naïve and even dangerous: namely, that the work of an educator can be reduced to a *doing* that can be more or less effective, without challenging his or her way of *being*. In this regard, the self-care tradition, recently revisited by Luigina Mortari,[35] is still extremely salient.

Educational work, in its truest essence, has nothing to do with theories, protocols, methodologies and evaluation grids, but with that mysterious power that some people have to arouse in others the desire to learn, grow and change. The quality of the educator's personal presence, from this perspective, is crucial. In the words of Edith Stein, «it may happen that something springs from a human being [...] and enters in me».[36] So that if that person's way of being is full of energy and

[34] F. Valbusa, *Vocazione e* Bildung*: fenomenologia del "divenir se stessi*", «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», dicembre 2013 (http://mondodomani.org/dialegesthai).

[35] L. Mortari, *Aver cura di sé*, Milano 2009.

[36] E. Stein, *Der Aufbau der mensclichen Person. Vorlesung zur philosophischen An-*

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

freshness, it will strengthen and revitalize my spiritual activity. This interior force, this personal energy, this unique charisma that emanates from the inside of some people like a wave of confidence in and love of life or an echo of the good within, is «something similar to the light and heat that in springtime cause nature to reawaken».[37] Vice versa, an insignificant, inconsistent or even incoherent presence can nullify educational efforts, if it does not actually exercise a negative influence, as Roberta De Monticelli says: «the fact that educators are personally mediocre [...] along with the fact that they detain the "power of the keys" can wreak terrible harm to a sensibility that is ripe for development».[38]

I would like to focus for a moment on this «power of the keys», because the personal dimensions (even though they often remain implicit and fail to be thematised) have immense educational power – both positive and negative. But if this is the most powerful factor in education, than we must admit that, in the education of educators, we are not doing enough. On the contrary, we are likely at risk of completely overlooking this dimension.

This is the paradox of all educational relationships: they are encounters with a significant *other* that become opportunities to develop a more intimate and authentic relationship with *oneself*. However, this paradox also holds in reverse: if an educator don't have an authentic relationship with himself, it will be very difficult for him to help others, in turn, to have a relationship with themselves. The damage caused by a lack of self-knowledge by educators is incalculable.

I would thus like to conclude with a page from *The Little Virtues* by Natalia Ginzburg. This passage is addressed to parents in particular, but I feel that all educators should read and meditate on it. It says that if we want to help someone find their vocation, we need to have first found our own:

> And if we ourselves have a vocation, if we have not betrayed it, if over the years we have continued to love it, to serve it passionately, we are able to keep all sense of ownership out of our love for our children. But if on the other hand we do not have a

thropologie (*Gesamtausgabe* XIV), Freiburg 2004, 112.

[37] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, 170.

[38] *Ibid*., 168.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

> vocation, or if we have abandoned it or betrayed it, [...] then we cling to our children as a shipwrecked mariner clings to a tree trunk, we eagerly demand that they give us back everything that we have given them, [...] that they get out of life everything we have missed: we want them to be entirely our creation [...] But if we have a vocation, if we have not denied or betrayed it, then we can let them develop quietly away from us, surrounded by the shadows and space that the development of a vocation, the development of an existence needs. This is perhaps the one real chance we have of giving them some kind of help in their search for a vocation: to have a vocation ourselves, to know it, to love it and serve it passionately.[39]

Abstract

In recent years, the world of education has displayed renewed interest in the theme of emotions and emotional education. The notion of "emotional intelligence" has spread to many different fields, from school to work, and this has rescued the affective sphere from its longstanding position of inferiority. However, the main focus of this interest in emotion seems to be on self-exploration and self-expression, and while this helps to develop greater self-awareness, on the other hand it reduces the emotional life to its subjective and psychological dimensions. In contrast, phenomenology takes into account the intentionality of emotions and feelings as well as their key role in constituting the world and configuring existence. Thus, by recuperating the link between emotions and values, Max Scheler's contribution is to allow education (and the education of educators) to be firmly situated within an ethical framework, saving it from being undermined by the emotionalism and narcissism that are currently so widespread. In this way, the younger generations, who today oscillate dangerously between the quest for "strong emotions" and the syndrome of the "sad passions", may once more find a path towards affective growth understood as a necessary condition for authentic existence.

[39] N. Ginzburg, *Le piccole virtù*, Torino 1993, 135-136.

© 2015 Daniele Bruzzone
doi: /10.13136/thau.v3i0.41

MICHELE AVERCHI[1]

THE ROLE OF IDLENESS IN *BILDUNG* A SCHELERIAN VIEW

TABLE OF CONTENTS: *1) A meaning shift in idleness; 2) Idleness and modern worldview; 3) Idleness and Ressentiment; 4) Idleness and positive thinking; 5) Idleness and* Bildung*: a culture struggle; 6) Bentham and Schiller on idleness and education; 7) Idleness and* Bildung*: A return to the classics?; 8) Pieper: Contemplation as a power of the soul; 9) Scheler: inactivity as distinctive human possibility; 10) Conclusion*.

1) A meaning shift in idleness

THE word "idleness" underwent a meaning shift in the course of history.

The primary meaning of "idleness" is "vanity". The word "idle" comes from Old English "ìdel" which means "empty, useless, vain". The same root has evolved into the German "Eitelkeit", vanity. In Wycliffe's Bible, the expression «the earth was idle and void» (Gn 1:2) means that the earth was still empty. Note that this primary meaning, in itself, is *not* necessarily connected with the idea of inactivity. In fact, we can have "idle actions" and "idle talk" (as Macquarie's and Robinson's translation of Heidegger's "Gerede" in *Being and Time* suggests). A secondary meaning ("groundlessness") and a tertiary meaning ("silliness") evolved further from the first one. The fourth meaning, "the state or condition of being unoccupied" is now the ordinary sense of the word "idleness". The meaning of "idleness" has shifted from "vanity" to "inactivity." In some cases, the two senses are both present, as in Shakespeare's *Antony and Cleopatra*: «Pompey thrives in our idleness», here arguably with a predominance of the sense "inactivity". The connection between the meaning "vanity" and the meaning "inactivity" is given by the idea that being inactive is being useless. This idea might sound very straightforward for our contemporary mindset, but it does not belong to the original meaning of the word. According to the original meaning, one could well be very busy *and* very idle, if busy

[1] The Catholic University of America, averchi@cua.edu

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

in vain. This possibility is excluded by the contemporary use of "idleness", which implies the equation "inactivity=uselessness" and maybe even "activity=usefulness".

Contrary to the claim that «the modern valuation and leisure differs from that of Antiquity and the Middle Ages»,[2] Vickers convincingly argues that the Latin word "otium" is ambivalent, oscillating between the positive sense of "free time, leisure" and the negative sense of "easy life, neglect of duty". He also argues that the majority of uses of the word "otium", from the Antiquity to the Middle Ages, up to the Renaissance, has a negative connotation. According to him, «the fear of idleness in Europe up to the eighteenth century was so strong that *otium* could only be accepted if strongly qualified as *honestum*».[3] Similar considerations can be extended to the word "idleness". The *Layamon's Brut* (around 1200) says that «idleness makes a knight neglect his duty, idleness prepares the way for many evil deeds». Here, "idleness" in the sense of "inactivity" clearly has a negative connotation. The *King James Bible* (1611) praises the good wife because she «eateth not the bread of idlenesse». These examples suggest that the use of "idleness" for "inactivity", as much as its negative connotation, are not a recent phenomenon.

A shift in emphasis from the meaning "vanity" to the meaning "inactivity" does, however, take place for "idleness". What is left out with this shift is the idea that "idle" and "vain" do not just belong to inactivity, but rather to everything which is useless, including useless activity. The contemporary usage identifies *tout court* "inactivity" and "uselessness".

2) Idleness and modern worldview

The shift in emphasis among the different meanings of "idleness" correlates with a social and cultural shift taking place in the modern and contemporary age. Several authors, including Marx, Weber, Foucault and Scheler, have argued that a new organization of work and a new work ethics are among the main tenets of the modern age. The modern organization of work is characterized by division of labour and spe-

[2] J. Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, South Bend 1998, 27.

[3] B. Vicker, *Leisure and Idleness in the Renaissance: the ambivalence of otium*, «Renaissance Studies», 4/2 (1990), 153.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

cialization, as it is the case of manufacturers and factories. The modern work ethic is characterized by competition and a constant striving for higher achievements. The modern worldview has been characterized by a more negative view of inactivity than has ever been noted in history. Inactivity is seen as "idleness" *tout court*, as uselessness and waste. Not being busy is *per se* being "idle", that is, being empty and vain.

In *Madness and Civilization*, Foucault has argued that a severe attitude towards inactivity is an essential feature of a «new sensibility to poverty and to the duties of assistance, new forms of reaction to the economic problems of unemployment and idleness, a new ethic of work, and also the dream of a city where moral obligation was joined to civil law, within the authoritarian forms of constraint»[4] dawning at the beginning of modernity. Confinement, a massive phenomenon in eighteenth-century Europe, is rooted in a condemnation of inactivity as idleness. The royal edict for the creation of the Hospital General in Paris, for instance, sets the goal to prevent «idleness as the source of all disorders».[5] According to Foucault, confinement is an answer to a generalized economic crisis, in itself brought about by profound changes in the organization of society. Already Marx had shown in *Das Kapital* that the early stages of capitalistic production in the modern era had caused the appearance of a mass of unemployed workers and a «new class of beggars and vagabonds».[6] Confinement of the idle and the unemployed played a double role: it was meant both to reabsorb unemployment and to control cost productions. The inmates were forced to work, and to work productively. There is a complex interaction between the modern rise of the capitalistic mode of production and the institutional repression of idleness. The expropriation of agricultural producers brings a new class of unemployed into existence, and confinement forces these unemployed to be absorbed into the new organization of labor in manufacturing.

A shift in values and in ethics corresponds to the new organization of labour. Foucault argues that: «In the Middle Ages, the great sin, radix malorum omnium, was pride, Superbia. According to Johan Huizinga,

4 M. Foucault, *Madness and Civilization*, New York 1988, 27.

5 *Ibid*., 28.

6 F. Engels, K. Marx, *Collected Works, Vol. 35*, London 1996.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

there was a time, at the dawn of the Renaissance, when the supreme sin assumed the aspect of Avarice, Dante's *cieca cupidigia*. All the seventeenth-century texts, on the contrary, announced the infernal triumph of Sloth: it was sloth which led the round of the vices and swept them on».[7] Idleness is now taken to be the root of all evil. Confinement has an ethical meaning, because it will force the idle to work. According to this sensibility, «idleness is rebellion – the worst form of all, in a sense: it waits for nature to be generous as in the innocence of Eden».[8] The change in the organization of labour and the shift in ethics result in a severe attitude towards inactivity, which is now as "idleness", vanity and uselessness, *par excellence*. This new sensibility is mirrored in the shift of emphasis from the first to the fourth meaning of "idleness".

3) Idleness and Ressentiment

A more articulated account of the modern attitude towards idleness is offered by Max Scheler in his book *Ressentiment*. Scheler provides a phenomenological analysis of resentment as a mood that can permeate the life of individuals or groups. Scheler also argues that resentment is an important component of our modern worldview. With "worldview", he means «a structure according to which a race, a people or a period apprehends the world. Those who share a certain "worldview" may be unaware of it. It is sufficient that given reality is structured and accented in accordance with this worldview».[9] According to Scheler, the emergence of resentment as a feature of our modern worldview is correlated with the rise of a capitalistic organization of labour, and with new forms of religious works ethics, in particular with Calvinism. Being a result of this process, our worldview is saturated with a hostility towards life, and with a negative attitude towards idleness and leisure. Let's consider Scheler's analysis more closely.

Scheler starts by claiming that «the origin of resentment is connected with a tendency to make comparisons between others and oneself».[10] In modern society, characterized by free market and social mobility,

7 M. Foucault, *Madness and Civilization,* 33.

8 *Ibid*.

9 M. Scheler, *Ressentiment*, New York 1972, 193.

10 *Ibid*., 53.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

this tendency becomes endemic: «the "system of free competition" will become the soul of this society».[11] Such attitude is completely lacking in pre-modern societies: «[…] such periods are dominated by the idea that everyone has his "place" which has been assigned to him by God and nature and in which he has his personal duty to fulfill».[12] In modern society, instead aspirations are intrinsically boundless. As a result, the structure of enjoyment is different. We enjoy objects insofar as they are commodities, we love having things because they have a monetary value: «our enjoyment […] is now limited to those objects which are most immediately recognized as unity of commodity value».[13] Owning commodities becomes a sign of social status.

In spite of the appearances, the achievement-oriented mindset of modern men expresses a *negative* attitude towards life:

> the specifically modern urge to work (the unbridled urge for acquisition, unlimited by need, is nothing but its consequence) is by no means due to a way of thinking and feeling which affirms life and the world […]. It grew primarily on the soil of somber Calvinism, which is hostile to pleasure.[14]

In the fifth chapter of the book, Scheler explicitly addresses the value shifts taking place in modern morality. In particular, in the third part of the chapter, he discusses the elevation of the value of utility above the value of life. According to Scheler, the elevation of utility over life is an outcome of the resentful mindset brought about by a social system of competition. Scheler makes two general points here. The first one concerns the relation between utility and pleasure. In every civilization, utility is subordinated to pleasure, that is, to an intensification of life. This is captured by Aristotle's famous idea that we work in order to be at leisure. Pleasure is itself subordinated to higher values, as the sacred, but it can never be subordinated to utility, as it would turn a mean into an end. It would be absurd to be at leisure in order to work. «Nevertheless it has become a rule of modern morality that useful work is better

[11] *Ibid*., 56.

[12] *Ibid*.

[13] *Ibid*., 57.

[14] *Ibid*., 193-4.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

than the enjoyment of pleasure».[15] While ancient ascetism aimed at an intensification of life, modern hard-working utilitarian ascetism subordinates pleasure to life. «The result is that those who put in the greatest amount of useful work, thus taking possession of the external means for enjoyment, are least capable of using them».[16] The proliferation of entertainments in modern society corresponds to a deadening of the function and cultivation of enjoyment: «extremely merry things, viewed by extremely sad people who do not know what to do with them: that is the 'meaning' of our metropolitan "culture" of entertainment».[17]

Some remarks offered in an article published by *The Economist* on December 20th, 2014 seem to support Scheler's point:

> Thirty years ago low-paid, blue-collar workers were more likely to punch in a long day than their professional counterparts. […]. But nowadays professionals everywhere are twice as likely to work long hours as their less-educated peers. Few would think of sparing time for nine holes of golf, much less 18.[18]

In this mindset, not being idle is increasingly perceived as an indicator of social status: «If leisureliness was once a badge of honour […] then busyness – and even stressful feelings of time scarcity – has become that badge now».[19]

4) Idleness and positive thinking

The second point made by Scheler concerns the relation between utility values and vital values. In the modern mindset, life is no more seen as a value in itself. Rather, existence must be justified by its *usefulness* for a wider community. The value of life is subordinated to the value of utility. Before, life was seen as embodying higher values than utility. Now, a «pure expression of life is only ballast and evil luxury».[20] Recall here the meaning shift of "idleness", and Foucault's remark about

[15] *Ibid*., 152.

[16] *Ibid*., 153.

[17] *Ibid*., 154.

[18] *The Economist*, December 20th, 2014.

[19] *Ibid*.

[20] M. Scheler, *Ressentiment*…, 159.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

idleness as the worst evil. Existing without achieving anything useful is seen as the worst form of "idleness", that is, as vanity. As a result, modern men are not able to understand the meaning of techniques for the intensification of life, as delivered by traditional forms of ascetism, exercise, tournament etc. Those techniques were meant as an exercise of vital functions for the sake of life, but modern men do everything for the sake of work. The value of leisure is degraded: «true seriousness pertains to business and work alone, and all the rest is only fun. Even modern sports are nothing but recreation from work».[21] Alternatively, techniques of life are subordinated to the higher value of utility, for instance in terms of increased endurance and productivity at work.

Barbara Ehrenreich's recent book *Bright-Sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking has Undermined America* provides an updated case for Scheler's claims. Ehrenreich tackles "positivity", which she takes to be an important component of the reputation and self-image of Americans: «being positive […] seems to be ingrained in our national character».[22] On the surface, the positive thinking of contemporary Americans would seem offer a counter-claim to Scheler's remarks about the subordination of life to utility in modern society. Ehrenreich, however, argues that appearances can be deceiving. In her view, positive thinking is an ideology composed by two elements: 1) the positive thought «which can be summarized as: Things are pretty good right now […] and things are going to get a lot better»,[23] 2) the practice of thinking in a positive way. This practice works under the assumption that «if you expect things to get better, they will».[24] According to Ehrenreich, these two elements suggest that the core attitude of the contemporary American mindset is all but positive: «there is anxiety, as you can see, right here in the heart of American positive thinking».[25] Positive thinking is a constant effort to convince oneself that things are going to be good. The need for such an effort points to the

[21] *Ibid*., 160.

[22] B. Ehrenreich, *Bright-Sided. How the Relentless Promotion of Positive Thinking has Undermined America*, New York 2009, 24.

[23] *Ibid*., 29.

[24] *Ibid*.

[25] *Ibid*., 31.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

necessity of overcoming a constant feeling of anxiety. «The practice of positive thinking is an effort to pump up this belief in the face of much contradictory evidence».[26] Positive thinking is an ideology because it is a form of self-deceiving, originating in anxiety. Even without quoting him, Ehrenreich seems to parallel Scheler in characterizing the contemporary mindset in terms of a negative attitude towards life. Moreover, positive thinking as an ideology is functional to capitalism in different ways. Despite appearances, Ehrenreich sees a continuity between the «grim and punitive outlook of the "Calvinist"»[27] Weber and Scheler talk about, and positive thinking. Firstly, positive thinking encourages individuals to want more, to consume more, by making them thinking that they *deserve* more and that they can have it if they just try. Secondly, positive thinking works as an apology for market economy. It tells people that they are guilty for their own failure: «if your business fails or your job is eliminated, it must because you didn't try hard enough».[28] Thirdly, positive thinking promotes an industry in its own right, promoting books, DVDs and several other sorts of products. In Scheler's words, positive thinking presents itself as a technique for life, functional to enjoy life more fully. In fact, it works as an ideology functional to subordinate life to utility and capitalism. Positive thinking reveals itself as extremely far from a positive appreciation of leisure and idleness, because it fails to see a value in life as such. Even when it promotes methods for relaxing and overcoming stress, it is functional to a further increase in activity and productivity.

5) Idleness and Bildung*: a culture struggle*

Scheler argues that the rise of the modern worldview is at the origin of a peculiar hierarchy of values. The material and spiritual driving forces of modernity push towards a subordination of the values of life to the values of utility. This new axiological configuration, in its turn, is at the origin of the straightforward identification between "idleness" and "inactivity". According to Scheler, in this way, a new image of man is brought into existence: man is the *homo faber*, the total worker. A new

[26] *Ibid*.

[27] *Ibid*., 35.

[28] *Ibid*., 36.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

image of man is destined to have a profound impact on education, education being the process of full development of human potentiality. The German word *Bildung* adequately captures the essence of education in terms of a "formation" aiming to a final form (*Bild*). A different image (*Bild*) of man implies a different understanding of education (*Bildung*).

In a late manuscript Scheler remarks: «that tremendous reality of modern work nowadays lays claim to reconfigure the very philosophical essential idea of man that has been uncontroversial for centuries».[29] According to the new view, man is not "homo sapiens", but rather "homo faber", the "working being" (*Arbeitswesen*), the being which builds tools, perpetually active. This new idea of man has an impact on our understanding of the relation between work and knowledge. Thus, it also impacts education. Scheler, for example, raises the question: do we study physics and astronomy in order to build better machines, or do we build machines so that some people might have *free time* to study the stars «without any practical interest?».[30] It is telling that the two views on work and knowledge diverge about the value of free time and leisurely occupations. According to the modern worldview identified by Scheler, an occupation without practical interest, as in studying the stars for the sake of itself, would be "idle." The question about the relationship between work and knowledge concerns the meaning of intellectual culture as such: does intellectual culture have a value in itself, so that the meaning of work is mostly to «provide more and more leisure, and inner freedom from the constraints of the necessities of life?»,[31] or is intellectual culture just a mean for more productivity? According to Scheler, different answers to these questions lead to a genuine cultural struggle (*Kulturkampf*).

Writing around the same time as Scheler, Max Weber had some important remarks on this "culture struggle" on schooling and education. He interpreted the struggle in terms of a conflict between the "cultivated man" type and the "specialist" type. For the "cultivated man" type, the goal of education is a quality of life conduct. For the "specialist" type, the goal of education is a specialized training in some expertise.

[29] *GW* VIII, 448.

[30] *GW* VIII, 449.

[31] *Ibid*.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

According to Weber,

> behind all the present discussions about the basic questions of the educational system there lurks decisively the struggle of the "specialist" type of man against the older type of the "cultivated man", a struggle conditioned by […] the ever-increasing importance of experts and specialised knowledge».[32] In Weber's words, «this struggle affects the most intimate aspects of personal culture.[33]

To sum up: The modern worldview conveys a new image of man as a "working being". The goal of education becomes a training in some expertise for working, rather than a quality of life conduct. Everything in life and education is seen as functional to work. Leisure and idleness are either a mean to more work, or a waste. Neither do they play a role in the formation of human beings (*Bildung*), nor in the definition of what a human being is. As Vickers points out, it is not that pre-modern cultures had an unqualified appreciation for idleness. In this sense, Josef Pieper's praise for the centrality of leisure in classic and medieval culture might have something of an idealization of the past. However, it seems accurate to state that those cultures had some place for a positive view on idleness, and that they considered it an important part of being a human being, so that it was also part of their education.

6) Bentham and Schiller on idleness and education

In his book *Idleness, Contemplation and the Aesthetic, 1750-1830*, Richard Adelman provides a relevant case study in this culture struggle on education. He starts with an analysis of Adam Smith's *The Wealth of Nations*, in order to show that Smith had thought about the impact of the division of labour on the formation of human beings. Following Rousseau, Smith was aware that the division of labour could stand in the way of a full human development. Smith senses that the rise of the capitalistic mode of production is going to have long-lasting effects on culture and society. Adelman, then, contrasts two opposite models of education: Bentham and Schiller's. The two models can be seen as iconic representatives of two opposite stances in the culture struggle

[32] M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley/Los Angeles/London 1978, 1002.

[33] *Ibid*.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

about the image of man. Bentham, whom Scheler mentions in his *Ressentiment* book, proposes and idea of education functional to the needs of modern production, and to the formation of "total workers". Schiller, in his turn, sees in education a necessary counterweight to the alienation brought about by modern working society.

Unsurprisingly, once again idleness is the bone of contention. According to Adelman, both Bentham's and Schiller's educational aims revolve around the idea of "idle thought". For Bentham idleness is a dangerous malaise, which must be uprooted. Bentham's ideas offer a vivid example for Foucault's and Scheler's analyses on the repression of idleness in modern society. For Schiller, instead, an incapacity for idleness will lead labourers to «become stunted and lopsided, able only to work at they repetitive tasks rather than interact with their fellow men».[34] Bentham and Schiller's view on education seem to literally embody the ambiguity of the world "idleness": emptiness and vanity on one hand, leisure and rest on the other.

Bentham opens his pedagogical work *Chrestomatia* with a definition of the word *ennui*, which he defines as follows: «a species of pain. It is a "state of uneasiness" brought on by a lack of occupation and the mental inactivity such a physical state engenders».[35] Thus, inactivity brings about a peculiar kind of pain. According to Bentham, the first goal of education is to provide security against *ennui*. In fact, he considers *ennui* at the root of all evil and all vices. Education aims at "avocation", that is, a constant avoidance of idleness. Adelman remarks:

> We might say that Bentham is constructing a portrait of human activity in which all occupations slide into pain and vacancy, a portrait in which man must be constantly wary of his level of activity and the duration for which he has been engaged in it, if he is to avoid a mixture of misery and inertia.[36]

Education in school must keep pupils busy with the greatest variety of activities. The long-lasting effect of education will be to prepare the

[34] R. Adelman, *Idleness, Contemplation and the Aesthetic*, 1750-1830, Cambridge 2011, 7.

[35] *Ibid*., 47.

[36] *Ibid*., 49.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

pupils to a rewarding life of labor: «the "more things" the pupil is "more or less acquainted with, the more things" he or she "is fit for" and the "better chance" he or she has of "meeting with some *occupation*"».[37]

In his *On the Aesthetic Education of Man*, Schiller sketches a completely opposite project of education, and claims that utility is «the great idol of our age, to which all powers are in thrall and to which all talent must pay homage».[38] According to Schiller, the progress and specialization of modern society is at the origin of a fragmentation in human life, which prevents the formation of a harmonic human being. In a telling passage, Schiller remarks:

> Everlastingly chained to a single little fragment of the Whole, man himself develops into nothing but a fragment; everlastingly in his ear the monotonous sound of the wheel that he turns, he never develops the harmony of his being, and instead of putting the stamp of humanity upon his own nature, he becomes nothing more than the imprint of his occupation or of his specialized knowledge.[39]

An effect of this fragmentation is an imbalance in the development of the different human skills, as in the case of over-thinking (*Vernünftelei*). The solution to this incomplete human development lies in an education revolving around a peculiar tendency in human beings, the play-drive (*Spieltrieb*). Thus, leisure and idleness have a central role in the formation of a harmonic human being. In a famous passage, Schiller remarks: «man only plays when in the full meaning of the word he is a man, and *he is only completely a man when he plays*».[40] In leisurely activities, a harmonic interplay between reason and the senses takes place. A key role is played by the disinterested contemplation of beauty. Adelman comments: «By means of the physical sight of what is beautiful, man is […] led to a sort of negative freedom, a temporary deliverance from restraint».[41] Remember Scheler's remark that the modern mindset sub-

[37] *Ibid*., 52.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*., 53.

[40] *Ibid*., 58.

[41] *Ibid*.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

ordinates life to utility. Here Schiller claims that leisure and contemplation are crucial in the formation of human beings, because they provide moments of freedom from the constraints of everyday activity. Idleness is an occasion for the celebration of the value of life over utility. In it, we cultivate the wholeness of our being, as opposed to the fragmented specialization imposed by the division of labor.

7) Idleness and Bildung*: A return to the classics?*

As shown by Vicker, idleness has an ambiguous status in pre-modern culture. "Otium", the Latin word for "idleness", is both the name for a vice and for an elevated form of life. In the modern age, the negative connotation greatly prevails. In the previous section I suggested that the modern view on idleness is related to a view on man and to a view on education. Idleness is a litmus test for a whole paradigm of anthropogenesis: The stance we take towards idleness reveals our image of man. The "culture struggle" about education is also a culture struggle about the meaning of idleness.

An alternative to the modern mindset would be a return to the pre-modern view on idleness and education. This is not, however, Scheler's proposal. According to him, both the ancient and the modern view have failed to fully appreciate the meaning of inactivity in anthropogenesis. The modern negative attitude towards idleness was prepared by the ancient ambiguous attitude towards it. In order to appreciate Scheler's originality in this point, I will briefly contrast his view with Joseph Pieper's *Leisure, The Basis of Culture*. As announced in the title of his book, Pieper proposes a return to a pre-modern idea of culture and education, based on a positive appreciation of leisure and idleness. Pieper's criticism of modernity on this point seems to have many aspects in common with Scheler. In fact, he also refers to Scheler's work. A comparison will highlight the difference between the two.

8) Pieper: Contemplation as a power of the soul

In his book, Pieper presents three main claims. The first one is that leisure, that is, inactivity (in the sense of "useful occupations") plays a central role in the formation of human beings. The second claim is that modern culture has obliterated such a deep value of leisure. The third

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

one is that we should recover the ancient appreciation for philosophy as leisurely, "idle" activity.

According to Pieper, modern culture is characterized by total work. Quoting from Max Weber, Pieper thus captures the spirit of modern culture: «one does not only work in order to live, but one lives for the sake of one's own work».[42] For our modern mindset, a statement as "we work in order to be at leisure" would sound idle and lacking commitment. However, such a statement can be found in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, a pivotal work for European culture. Aristotle's statement is radically opposed to our modern mindset, because it praises inactivity as the final goal of human activity. The whole post-Aristotelian tradition has seen in contemplation, a passive openness towards reality, the highest state in human existence. In this noble kind of inactivity, human beings can overcome themselves and can tend towards the divine. Such a «purely receptive seeing» is «really the highest fulfillment of what it is to be human».[43] Philosophy is the cultivation of this disinterested attitude towards reality, which allows humans to overcome the domain of work and utility: «the philosophical act is one which transcends the working world»[44] and «only in such authentic leisure can "the door into freedom" be opened out of the confinement of that "hidden anxiety" which a certain perceptive observer [Richard Wright] has seen as the distinctive character of the working world».[45] In virtue of its transcending power, philosophy deserves a special place in education as *Bildung*. As observed earlier with other authors, Pieper attributes to inactivity a qualifying role in the education of a well formed human being, (which he also calls "the gentleman", quoting from John Henry Newman), as opposed to «all mere career training».[46] Finally, the act of human self-transcendence realized in contemplation is made possible by a peculiar power of the human soul:

---

42 J. Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, South Bend 1998, 26.

43 *Ibid*., 33.

44 *Ibid*., 85.

45 *Ibid*., 54-55.

46 *Ibid*., 42.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

> This sentence became a constant point of reference for the anthropology of the High Middle Ages: *anima est quodammodo omnia* ["The soul, in a certain way, is all things"]. "In a certain way": that is to say, the soul is "all" insofar as it sets itself in relation to the whole of existence.[47]

In his plea for a rediscovery of the role of leisure in culture, Pieper calls for a renewed attention to the power of the human soul.

9) Scheler: inactivity as distinctive human possibility

a) Intelligence and spirit

In his work *The Human Place in the Cosmos*, Scheler presents his mature philosophical anthropology. Traditionally, higher cognitive skills have been considered a distinctive feature of human beings. However, recent experiments with apes pointed to their ability to solve problem in order to access food. Apes were able to provide original solutions, by combining different elements in a given environment (boxes, sticks etc.) in new ways. These experiments indicated that intelligent behavior, as opposed to mere stimulus-response behavior, also belongs to animals other than man. Surely, there is an immense difference between piling boxes on one another to reach a banana, and inventing cars or lightbulbs. However, Scheler asks, is this a difference in essence or in degree? If intelligence belongs both to human beings and other animals, it cannot be considered anymore as a distinctive feature of human beings. If this be the case, Scheler famously remarks, «between an intelligent chimpanzee and Edison taken as a technician only, there would be only a *gradual* difference – even if a very large one».[48]

The distinctive feature of man lies not in cognitive skills, but rather in the possibility of a radically different interaction with their environment. According to Scheler, intelligence has a pragmatic function. It allows living beings to cope with their environment in a successful way. In this sense, human work is itself an expression of intelligence and a function of utility: It changes the environment in order to cope with it more successfully. Unlike other animals, however, human beings have also the possibility to interact with the environment in a disinterested

[47] *Ibid*., 104.

[48] M. Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, Evanston 2009, 26.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

way. It is a possibility for «freedom and detachability».[49] Scheler calls this possibility "spirit", and adds that his use of the word is different from the traditional one. Provided with spirit, human beings can shift from a manifold of practical interests to an openness to the totality of the world. The ancient thinkers called "contemplation" this disinterested openness to the totality of the world. Scheler's provides here an extensive analysis of spirit, which is beyond the scope of this paper.[50]

b) *Derealization as an operation of the spirit*

The relation between spirit and inactivity is explored by Scheler in his discussion of the act of ideation. The act of ideation is a spiritual act, «completely different from those that appear in technical intelligence and all mediate and reductive "thinking", whose rudimentary beginnings we already attributed to animals».[51] As an example, consider a pain in my arm. Using intelligence, I try to find out why the pain is there, and how to remove it – leading eventually to the discoveries of physiology and medicine. With an act of ideation, instead, I look at my pain as an essential state of affairs, and I ask questions as "what is pain in itself?", "Why is the world permeated with pain?" and similar. I take a «more distant, pensive, and contemplative standpoint upon it».[52] Intelligence works with repeated observations and induction. Ideation works by grasping the essential features of something in the world, by looking at one specimen of it.

According to Scheler, only humans can perform an act of ideation. In fact, an act of ideation is made possible by a deeper operation of the spirit, called "derealization". Derealization is «a technique which can […] be called a suspension of the reality of things and the world».[53] The original impression of reality is related to our unceasing interaction with the environment. As living beings, we are constantly enacting our

[49] *Ibid*., 27.

[50] For an in-depth discussion of the "openness to the totality of the world" in a Schelerian framework see G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014.

[51] M. Scheler, *The Human Place in the Cosmos,* 35.

[52] *Ibid*.

[53] *Ibid*., 37.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

drives and coping with our surroundings. Intelligence and work allow us to be successful in these complex interactions. Reality presents itself as an «inhibiting and constraining pressure»[54] on part of the environment surrounding us. Thus, the stress of modern life is just a heightened version of a mood of angst that constantly accompanies «earthly existence»:[55] It is the angst of dealing with the pressure of the environment. Derealization carries out an annihilation of the whole impression of reality and its correlative mood of angst. Unsurprisingly, Scheler refers here to Schiller. Both thinkers see in derealization a form of "negative freedom" from the pull of utility in our life. Spirit is the distinctive feature of human beings that make derealization possible.

Scheler's characterization of derealization closely resembles the pre-modern view on contemplation, as it is presented by Pieper. In it, the anxiety of life and work is overcome by a passive openness towards totality. Its disinterested gaze is the highest possibility in human existence, and a source of freedom from constraints. However, according to Scheler, the ancients have misunderstood the nature of the spirit and its operations. Scheler calls "classic theory" the view according to which spirit has «both power and activity, indeed the highest measure of might and power».[56] Pieper endorsed this view, according to which the self-transcendence of human beings is made possible by a peculiar power of the human soul. Scheler claims that this is a misunderstanding. As he puts it, «initially, spirit has no energy of his own».[57] In derealization, spirit is neither creating nor producing anything. It is misleading to interpret the operation of the spirit as a kind of activity. Rather, derealization is an expression of the radical *in-activity* of the spirit: derealization is the alternative to activity. On the one hand, the ancient philosophers were able to discern the presence and the peculiar operation of the spirit as a unique possibility of human beings, which opens them to the totality. On the other hand, they mistakenly interpreted such a possibility in terms of activity. This ambiguity in the classical theory eventually led to a more radical misunderstanding in the

[54] *Ibid*., 39.

[55] *Ibid*.

[56] *Ibid*., 41.

[57] *Ibid*., 48.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

modern age: «their conceptualization became the basic outlook held by the larger part of the Occidental bourgeoise»,[58] the modern worldview I addressed in the first part of the paper.

10) Conclusion

As shown in the first part of the paper, the attitude of pre-modern culture towards idleness was ambiguous. Idleness could be both a vice or the highest human achievement. This ambiguity is present in the meaning of the Latin word *otium*. The attitude of modern culture towards idleness is almost one-sidedly negative. In a Schelerian framework, all this is due to a long-standing failure in fully appreciating the role of inactivity in human existence. The negative attitude of modern culture, oriented towards total work, is an exacerbation of the ambiguous attitude of classical culture, which interpreted the spirit in terms of activity. Both attitudes failed to realize that the peculiar human possibility, derealization, is an alternative to activity, and not a form of activity. Thus, an incomplete view on idleness brings about an incomplete view of human beings. Scheler pleas for the necessity to acknowledge the function of inactivity as a possibility pertaining only to human beings, and belonging to the definition of what a human being is. Inactivity as a spiritual operation allows us to transcend the boundaries of utility and be open to the totality of the world. This acknowledgement calls also for a renewed attention to idleness in philosophical anthropology and education. Eugen Fink, another distinguished phenomenologist working on philosophy of education, called to the same attention in his *Oasis of Happiness*, a book on the ontology of play. As Scheler wrote in his comments to Heidegger's *Being and Time*: «A philosophy of everydayness must be countered with a philosophy of Sundays. Sunday casts its light back and forth onto everydayness. We live from Sunday to Sunday. Care is only a mean from Sunday to Sunday».[59]

[58] *Ibid*., 45.

[59] *GW* IX, 294.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

Abstract

Contemporary society has mostly a negative view of idleness. Scheler provides insights for an alternative view, in which idleness plays a central role in our being and becoming human (*Bildung*). Scheler's view is philosophically original, and not just a return to the traditional Aristotelian discourse on contemplation.

© 2015 Michele Averchi
doi: /10.13136/thau.v3i0.61

6. SCHELER'S ANTHROPOLOGY

WOLFHART HENCKMANN

SCHELERS ANTHROPOLOGIE IN DER ZEITGENÖSSISCHEN KRITIK

INHALTSANGABE: *1) Einleitung; 2) Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht: Peter Wust; 3) Max Horkheimer (1895-1973).*

1) Einleitung

DIE Frage nach Schelers Anthropologie in der zeitgenössischen Kritik ist vor dem Hintergrund der breiten öffentlichen Anerkennung zu sehen, die Scheler seit dem Erscheinen seines Hauptwerkes über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), vor allem aber seit dem Erscheinen seiner beiden Kriegsbücher zuteil geworden ist.[1] Moritz Geiger schreibt in seinem Nachruf auf Schelers Tod:

> Die deutsche Philosophie hat ihren repräsentativsten Vertreter verloren, ihren umfassendsten Geist, ihren typischsten Zeitausdruck. Keines der Probleme, die aus der Lage der heutigen Philosophie, aus der Konflikthaltigkeit der Zeit herauswuchs, ist ihm fremd geblieben, zu jedem hat er Stellung genommen, jedes hat er in irgendeinem Punkte vorwärtsgetrieben.[2]

Aus der Konflikthaltigkeit nicht nur der Zeit, sondern der Menschheitsgeschichte überhaupt ist nach Schelers Auffassung in der Gegenwart vor allem die Frage nach dem Wesen des Menschen hervorgegangen:

> Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie. Ich meine eine Grundwissenschaft vom *Wesen* und vom *Wesensaufbau des Menschen*; von seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur (Anorganisches, Pflanze, Tier) wie zum Grunde aller Dinge; von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt; von den Kräften und Mäch-

[1] M. SCHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, *GW* IV, 7-250; ID., *Krieg und Aufbau*, (verteilt auf *GW* IV und VI).

[2] M. GEIGER, *Zu Max Schelers Tode*, «Vossische Zeitung: Das Unterhaltungsblatt», 126 (1928).

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

> ten, die ihn bewegen und die er bewegt; von den Grundrichtungen und -gesetzen seiner biologischen, psychischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Entwicklung, sowohl ihrer essentiellen Möglichkeiten als ihrer Wirklichkeiten.[3]

Wie in einer *Ouvertüre* klingen in diesen Worten die Grundmotive von Schelers Anthropologie an, die er zwar nicht mehr zu vollenden vermochte, von der er aber in seiner 1928 posthum erschienenen Schrift über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* einige zentrale Probleme näher ausgeführt hat. Die methodologische und thematische Komplexität dieser Schrift lässt (noch) keine konzeptionelle Einheit erkennen – ein starkes Handicap für ihre Rezeption. Andererseits sprach sie so viele zeitgenössischen anthropologische Probleme an, dass sich Wissenschaftler der unterschiedlichsten Disziplinen von ihr anregen oder provozieren ließen, ohne sich jedoch ausdrücklich zur Schrift zu äußern – die anonyme Rezeption dieser fragmentarischen Schrift ist zweifellos größer als ihre namentlich identifizierbare. Schließlich hatte Scheler ihr auch noch ein genetisches Problem mitgegeben: Er stellte die ihm vorschwebende philosophische Anthropologie als das eigentliche, aber erst in den zwanziger Jahren zum Durchbruch gelangende Ziel und Zentrum seines philosophischen Lebenswerkes dar. Seine Leser fragten sich, ob nun alle seine Schriften auf einen erst allmählich hervortretenden anthropologischen Grundzug hin zu lesen wären und worin dieser bestünde, oder ob seine anthropologische Wende einmal mehr, wie zum Beispiel bei seiner Abwendung vom Euckenschen und neukantianischen Idealismus zur Husserlschen Phänomenologie, einen Neuanfang, und diesmal einen Bruch mit der Phänomenologie bedeutete. Im Vorwort zur *Stellung des Menschen im Kosmos* betonte Scheler zwar die innere Kontinuität seines Denkens, doch dies steht im Widerspruch zu der Selbstdeutung, die er 1922 in seiner Darstellung der deutschen Philosophie der Gegenwart gegeben hat: den Seitenwechsel zur Phänomenologie im Jahr 1906 stellte er als eine Absage an den Neukantianismus dar.[4] Als Scheler 1928 unerwartet früh starb, stützte sich sein Ruf, der bedeutendste Philosoph der Gegenwart zu sein, zwar auf ein reiches, vielseitiges, wenn auch unvollendet gebliebenes Lebenswerk, das aber

[3] M. Scheler, *Mensch und Geschichte* (1926), *GW* IX, 120.

[4] M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), *GW* VII, 308 f.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

bereits in das Zwielicht geraten war, das repräsentativste Zeugnis eines – wie er selbst – in sich zerrissenen Zeitalters zu sein.

Schelers Tod fiel zusammen mit der Publikation des umfassendsten Fragmentes seiner Anthropologie, der Broschüre über *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in deren Licht Scheler seinen philosophischen Werdegang gesehen wissen wollte. In den meisten Nachrufen drängte die Würdigung von Schelers Gesamtwerk die teleologisch auf die Anthropologie gerichtete Selbstdeutung an den Rand, auch wegen ihres weltgeschichtlichen Pathos, dass die Menschheit am Beginn eines neuen Weltalters stehe, für das sich in führenden Eliten bereits ein «neuer Mensch» zu bilden begonnen habe.[5] Nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs konnte eine solche Aussicht zwar der philosophischen Anthropologie einen starken Auftrieb geben, so dass man von einer «anthropologischen Wende» der Philosophie gesprochen hat,[6] doch die emphatische Art, in der Scheler seine Vision vortrug, verwässerte ihren theoretischen Gehalt. Viele der Nekrologe beschränkten sich darauf, dasjenige an Schelers Anthropologie hervorzuheben, was mit ihren eigenen Standpunkten übereinstimmte – so umgingen sie, sich mit dem visionären Ganzen auseinander zu setzen. Schelers Philosophie ist somit repräsentativ durch die Summe der Reflexe, die sie in der zeitgenössischen Diskussion ausgelöst hat: unter anderem Reflexe in der Anthroposophie Rudolf Steiners,[7] in der «Grundwissenschaft» von Johannes Rehmke,[8] in der Psychoanalyse Freuds[9] oder der Lebensphilosophie Alfred Baeumlers, der an der Renaissance von J. J. Bachofens

[5] Vgl. hierzu insbesondere M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), *GW* IX, 145-170.

[6] F. Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, «Blätter für deutsche Philosophie», 8 (1934), 393-410.

[7] K. Ballmer, *Rudolf Steiner und die jüngste Philosophie*, Hamburg 1929; H.E. Lauer, *Das neue Bild des Menschen*, «Österr. Blätter für freies Geistesleben», 6 (1929/30), 23-34.

[8] J. Rehmke, *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, Leipzig^2 1923; C.M. Fernkorn, *Mensch - Geist - Gott. Gedanken zu Schelers, Die Stellung des Menschen im Kosmos*, «Grundwissenschaft», 11 (1932), 103-123.

[9] Vgl. A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Th. W. Adorno und O. Marquard*, Würzburg 1999.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

mythologiegeschichtlichen Forschungen beteiligt war und nun Nietzsche mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu vermitteln begann[10] – mit Scheler konnte man in dieser alsbald politisch-repräsentative Geltung beanspruchenden ideologischen Kampfrichtung nichts anfangen. In der philosophischen Auseinandersetzung zwischen Neukantianismus und Phänomenologie, in der Scheler kaum mehr eine Rolle spielte, wurde mit Genugtuung eine gewisse Annäherung Schelers an die Transzendentalphilosophie festgestellt.[11] Auch in der Auseinandersetzung zwischen der geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie der Schule Diltheys und der Phänomenologie[12] wird Scheler nicht mehr berücksichtigt – zu unklar sei seine Auffassung und Praxis der phänomenologischen Methode, zu stark durchsetzt mit traditioneller Metaphysik: darin stimmten die führenden Phänomenologen Husserl, Heidegger und Pfänder überein.[13] Außerdem hatte sich durch Heidegger und Jaspers schon bald nach Schelers Tod die Existenzphilosophie soweit durchgesetzt, dass das Anliegen der philosophischen Anthropologie an Überzeugungskraft verlor. Von Seiten der Lebensphilosophie, insbeson-

[10] A. Baeumler, *Max Scheler. Eine philosophische Zeiterscheinung*, «Dresdner Anzeiger», 243 (1928), 2 f.: «Wir sehen einen Menschen, ausgerüstet mit den höchsten Gaben, bereit, in die Zeit einzugreifen – und zugleich sehen wir, dass aller persönlichen Wirkung ungeachtet [...], die Zeit teilnahmslos an dem Denker vorübereilt, dessen höchstes Bestreben es war, sie im Begriffe zu erfassen».

[11] Vgl. Fr. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen 1930. Kreis zufolge identifiziere Scheler die transzendentale Apperzeption ihrem Sinne nach mit der phänomenologischen Reduktion (Fr. Kreis, «Kantstudien», 34 (1929), 227).

[12] Vgl. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin 1931.

[13] E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht 1989, 164-181 (Husserliana, 27). Martin Heidegger schreibt in der ursprünglich dem Andenken Schelers gewidmeten Schrift über *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main ^{2}1951, § 37), dass die Idee der philosophischen Anthropologie «nicht nur nicht hinreichend bestimmt [ist], ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden». Alexander Pfänder lehnt in seinem Spätwerk *Die Seele des Menschen* (Halle 1933) die «philosophische Anthropologie» zugunsten einer synthetisch-makroskopisch verfahrenden «verstehenden Psychologie» ab, da der traditionelle Begriff der Anthropologie in neuerer Zeit «eine etwas andere Bedeutung» gewonnen habe (*ebd*., 4). Den Begriff des Geistes setzt er nicht wie Scheler der Sphäre des Psychischen entgegen, sondern nimmt ihn in einen erweiterten Begriff des Psychischen auf.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

dere des Neovitalismus und der Philosophie Nietzsches, wurde Schelers metaphysisch bis in einen Panentheismus gesteigerter Geistbegriff mit seiner radikalen Trennung vom Verstand als ein unübersteigbares Hindernis einer konstruktiven Auseinandersetzung empfunden. Selbst die Berliner Gestalttheoretiker, zu denen Scheler persönlich einen guten Kontakt hatte, gingen stillschweigend über seine metaphysische Anthropologie hinweg. Das Grundproblem von Schelers Anthropologie, das Verhältnis zwischen (menschlich-göttlichem) Geist und (animalischem, universalem) Leben, schloss unter den Zeitgenossen eine Übernahme des Ganzen seiner anthropologischen Vision aus.

Was hingegen über Fächergrenzen hinweg für seine Anthropologie einnahm, waren zwei vielseitig interpretierbare Theoreme: seine Auffassung vom hierarchischen Aufbau der psychischen Welt, an die sich Theorien vom Schichtenaufbau der Person anschlossen (E. Rothacker), und seine Lehre von der «Weltoffenheit», durch die sich der Mensch grundlegend von dem in seine Umwelt eingeschlossenen Tier unterscheide. Mit diesen beiden Theoremen wurde Scheler zum Pionier der Wiederbelebung der philosophischen Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert, worin ihn die beiden jüngeren Anthropologen, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, ein jeder auf seine Weise, auch anerkannt haben. Durch sie etablierte sich nach dem zweiten Weltkrieg die Auffassung von den drei klassischen Pionieren der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert: Scheler, Plessner, Gehlen. Diese Auffassung dominiert bis heute so sehr, dass andere, parallel verlaufende Deutungsrichtungen weitgehend aus dem Blick geraten sind: z. B. die kritische Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht und aus der Perspektive der Frankfurter Schule.

2) Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht: Peter Wust

Schelers Absage an die Lehre der katholischen Kirche 1923[14] wurde nicht nur als ein Bruch mit der Kirche, sondern vor allem als ein Bruch in Schelers Philosophie selbst verstanden, als ein Widerruf der Position der Übereinstimmung von Vernunft und Glauben, die er zuletzt in *Vom*

[14] Vgl. Schelers Vorwort zu *Christentum und Gesellschaft* vom Dezember 1923, *GW* VI, 224. Scheler selbst wollte jedoch nicht vom einem «Widerspruch» zu seiner früheren theistischen Philosophie sprechen (*ebd.*, 225).

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

Ewigen im Menschen (1921) entwickelt hatte. Als er dann auch noch in seinem Vortrag über *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925) die christlich-theistische Auffassung des Menschen widerrief, trat die katholische Kritik in die Schranken, die in Dietrich von Hildebrands, auch von Wust geteilter These gipfelte, dass sich in Schelers anthropologischer Wende eine tragische Zerrüttung seines Geistes offenbare. Es ist hier nicht der Raum, die vielstimmige katholische Kritik der Spätphilosophie Schelers darzustellen. Ich greife nur eine Stimme heraus, die in der Scheler-Forschung m. W. so gut wie ungehört geblieben ist: die Stimme des mit Scheler persönlich eng verbundenen Philosophen Peter Wust (1884-1940).

Peter Wust hat Scheler 1921 persönlich kennen gelernt und stand in den Jahren bis zu Schelers Berufung an die Universität Frankfurt (1928) in beständigem geistigen Austausch mit ihm. In einer autobiographischen Skizze gesteht er, dass die geistige Bekanntschaft mit Scheler seinem Leben «eine völlige innere Umwandlung gegeben [habe], eine „Metanoia" größten Stils». «Nie mehr im späteren Leben bin ich dem Genius, freilich dem tragischen Genius, so unmittelbar nahe getreten wie damals von 1921 bis 1928».[15]

Nachdem Wusts Buch über die *Auferstehung der Metaphysik* (1920)[16] erschienen war, hat er in einem vielbeachteten Aufsatz über «Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt» (1922)[17] den ewigen und idealen Inhalt jeder großen Philosophie in den Fragen gesehen, «was der Mensch sei innerhalb der gesamten Ordnung des Seins, wie er sich seinem Wesen nach verhalte zur Natur unter ihm und zu Gott über ihm, ferner, was er auf Grund dieser allgemeinen Ordnung der Dinge zu tun habe, um die Aufgabe seiner Natur, d. h. die Mission der wahren Humanität zu erfüllen».[18] Diese Worte stimmen fast wörtlich mit Schelers

[15] P. Wust, *Vom Gymnasiallehrer bis zum Professor der Philosophie an der Universität Münster (Westf.)*, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Münster 1965, 246.

[16] P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Münster 1963.

[17] P. Wust, *Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt*, «Hochland» 19 (1921/22), Bd. 2, 679-692; *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Weisheit und Heiligkeit. Vorträge und Aufsätze*, Münster 1966, 33-59.

[18] *Ebd*., 58.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

Einleitung zur *Stellung des Menschen im Kosmos* überein. In den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit erwartete Wust eine Vermittlung zwischen dem Neukantianismus und der Lebensphilosophie hauptsächlich von der «überragenden Gestalt Max Schelers» her. Doch fügte er dieser Einschätzung schon damals ahnungsvoll hinzu:

> Ich weiß genau, wie umstritten die Persönlichkeit Schelers ist und wie umstritten auch sein Werk. Und doch kann ich mir nicht helfen. Ich muss offen bekennen, dass in der einen Abhandlung wenigstens *Vom Wesen der Philosophie*, die im ersten Bande des Werkes *Vom Ewigen im Menschen* steht, ein gewisser letzter Gipfel in der heutigen Bewegung der Philosophie, in ihrer Losbewegung von Kant weg und in ihrer Hinbewegung auf Platon erstiegen scheint.[19]

Fünf Jahre später sah er seine Ahnungen bestätigt. In seinem Beitrag zur Karl-Muth-Festschrift über *Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart* schrieb er:

> Max Scheler hat freilich eine Zeitlang wie ein glänzender Meteor am Himmel der Zeit gestanden. Aber, so bedeutsam seine Sendung für die „große Wende zur Metaphysik“ auch gewesen sein mag, er ist in eine Krise geraten, er hat die Steuerung seines immer schwer mit Beute beladenen Gedankenschiffes verloren, und man wird sagen dürfen, dass er, wenn nicht noch eines Tages eine überraschende Wendung kommt, allmählich sich selbst zum Totengräber seines eigenen Lebenswerkes gemacht hat.[20]

«Totengräber seines eigenen Lebenswerkes» – damit meinte Wust vor allem Schelers Vorträge über *Die Wissensformen und die Bildung* (1925) und *Mensch und Geschichte* (1926), zu denen er in seiner Abrechnung mit *Max Schelers Lehre vom Menschen* Stellung genommen hat, die kurz nach Schelers Ableben in der Zeitschrift *Das neue Reich* erschienen ist.[21]

Liest man im Vorwort zu Wusts *Dialektik des Geistes*, dass sich der Verfasser das Ziel gesteckt hat, «in unserer Zeit der fast allgemeinen

---

[19] *Ebd*., 58 f.

[20] P. Wust, *Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart*, in *Gesammelte Werke,* Bd. 6, Münster 1966, 60-88: 64.

[21] Jetzt in: P. Wust, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 243-287.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

pantheistischen Verirrungen wieder wenigstens einen Anlauf auf das alte Ideal der theistischen Metaphysik des Geistes zu versuchen», dann fragt man sich, wie Scheler 1928 eine solche Geist-Metaphysik als seine eigene Lehre hat verstehen können – ist sie doch das gerade Gegenteil, eine Lehre, von der er sich in den zwanziger Jahren nach tiefen Erschütterungen seines Glaubens radikal befreit hat. Wust schreibt aus dem Erlebnis der schon von Augustinus ins Zentrum gerückten «Wesensunruhe des menschlichen Herzens» heraus – die «*incertitudo hominis*» war überhaupt das Grunderlebnis seines Philosophierens, die den Menschen nach der «metaphysischen Rangstellung seines Wesens im gesamten Stufenbau des Seins» fragen lässt – hier markierte Scheler zwar in seinem Handexemplar eine Übereinstimmung mit seiner eigenen Lehre,[22] wusste aber mit Wusts Betonung der augustinischen Unruhe nichts mehr anzufangen. Für Wust ist nicht die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos die zentrale anthropologische Frage; zentraler ist vielmehr die Frage, woher das Phänomen der menschlichen Wesensunruhe stammt und wie sie sich überwinden lasse.[23] Die Philosophie sei eng verbunden mit einem «*soteriologischen* Moment»[24] – Wust vertritt also die Theorie der Konformität von Religion und Philosophie, die Scheler einst in *Vom Ewigen im Menschen* vertreten hatte, aber nun verleugnete.[25]

Für Wust stützt sich die Philosophie einerseits auf die spekulative Theologie, andererseits auf die «spekulative» Anthropologie. Aus methodischen Gründen erhält allerdings die spekulative (nicht die «philosophische», allenfalls – bis zum Anbruch des 19. Jh.s – die «metaphysische»[26]) Anthropologie die entscheidende Funktion[27]– in der spekulativen Anthropologie stellt die Gottebenbildlichkeit den grundlegenden Maßstab dar. Abgesehen davon, schreibt Wust,

---

22 P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, 11, 19 u. ö. (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315.Z.1878).

23 *Ebd*., 14.

24 *Ebd*.

25 *Ebd*., 140.

26 *Ebd*., 133, 141 u. ö.

27 *Ebd*., 125.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

> dass der Mensch schon durch seine bloße Wesensanlage das höchste aller denkbaren theomorphen Gebilde ist, die feinste Abwandlung der göttlichen Urgestalt und dadurch der exemplarische Wesens- und Gestaltenmittelpunkt und Gestaltenspiegel des Universums, in dem alle Radien eidetischer Relationen zwischen Natur und Geist überhaupt zusammenlaufen, abgesehen also von alledem ist ja auch nur der Mensch fähig, durch die Aktualisierung seiner Anlage bereits „in statu viatoris" alle Grenzzonen des Negativen wie des Positiven zu begehen.[28]

Für Scheler ist der erste Teil «traditionalistisch», bei den eidetischen Relationen hingegen verweist er auf seinen Aufsatz über die *Formen des Wissens und die Bildung* (1925).[29] Als Wust kurz darauf Malebranche als Autor «der so bedeutsamen metaphysischen Ortsbestimmung des Menschen im All des Seins» bezeichnet,[30] schreibt Scheler «*par moi*» an den Rand, «durch mich». Doch nach Wust hat die spekulative bzw. metaphysische Anthropologie die «metaphysische *Zwischenstellung* des Menschen zwischen den beiden Regionen von Natur und Geist» zu untersuchen.[31]

Könnte es nicht dennoch sein, dass Wusts Begriff des Geistes mit dem Geistbegriff Schelers übereinstimmt? Kaum – denn Wust sieht nicht im Geist überhaupt, sondern im «Problem der Dialektik des Menschengeistes das eigentliche Zentralproblem aller Philosophie», und erst unter diesen Umständen lasse sich der Mensch als Mikrokosmos, als Widerspiegelung aller Ordnungsprinzipien des Universums verstehen.[32] Daraus ergibt sich ein ähnlicher Aufbau der Anthropologie wie bei Plessner und Scheler: In einem ersten Teil will Wust die – von außen betrachtete – Wesensgrenze zwischen Natur und Geist aufweisen,[33] im zweiten Teil – von innen betrachtet – das Wesen der

---

28 *Ebd*., 126.

29 M. Scheler, *GW* IX, 85-119.

30 P. Wust, *Die Dialektik* ..., 132.

31 *Ebd*., 141, kursiv von mir.

32 *Ebd*., 19.

33 *Ebd*., 23-122 – für diesen Teil hat sich Scheler, wie die unaufgeschnittenen Seiten zeigen, nicht interessiert.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

geistigen Natur des Menschen untersuchen,[34] und im abschließenden dritten Teil das «Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte».[35]

Wust betont – entschiedener als Scheler – dass die Wesensauffassung des Menschen die Folge einer zuvor bereits «*betätigten* Einstellung des Menschen zu seiner gesamten Umwelt, der sichtbaren wie der unsichtbaren» sei,[36] dass also die Geschichte der Anthropologie bedingt sei durch das «ewige Wechselspiel zwischen Seele und Universum, Mensch und Welt, Subjekt und Objekt», und dass diese beiden Pole «tief hinab in die geistigen Untergründe der menschlichen Natur» weisen.[37]

Wust geht in seiner Auseinandersetzung mit der Anthropologie Schelers von der Überzeugung aus, dass eine Philosophie nur dann als groß und erhaben zu bezeichnen sei,

> wenn in ihrem Mittelpunkt der Mensch steht, und zwar so, wie er nach seiner letzten Dimension betrachtet werden muss, als ein Wesen nämlich, in dem alle Erscheinungen des Seins, des nächsten und des fernsten, des höchsten und des tiefsten, sich gleichsam in einem einzigen metaphysischen Mittelpunkt konzentrieren und offenbaren.[38]

Dies könnte mit Schelers These übereinstimmen, dass der Mensch als Mikrokosmos zu verstehen sei, der an allen Seinsschichten teilhabe, aber Wust stellt nur den vollkommenen Mensch in den Mittelpunkt, mit dem die endlichen, wechselhaften Menschen realiter nie übereinstimmen können; doch sei uns das «ewige Menschentum» in unserer «Persontiefe» mitgegeben. Wust hält es Scheler zugute, dass er die «spekulative» Anthropologie wieder an ihren alten Ort gestellt habe, weil er die Unableitbarkeit des Geistes aus den organischen Eigenschaften vertreten habe. In gewissem Sinne habe Scheler damit das Ziel, das er sich mit der Rehabilitation der spekulativen Anthropologie gesetzt habe, auch schon erreicht, obwohl es ihm nicht vergönnt gewesen sei, seine

---

[34] *Ebd*., 123-398.

[35] *Ebd*., 399-746.

[36] *Ebd*., 11.

[37] *Ebd*., 11 f.

[38] P. Wust, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 244 f.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

Anthropologie zu vollenden – die spekulative Anthropologie sei durch ihn geradezu zu einem «Modethema des neuen Zeitalters» geworden.[39] Doch schon in seiner ersten Epoche, «in der er als katholischer Philosoph galt», sei Scheler über alte naturalistische Irrtümer nicht hinausgekommen: seine Idee einer polyphyletischen Abstammung des Menschen widerspreche dem biblischen Bericht von dem einen Stammvater Adam.[40] Ähnlich problematisch seien die in der *Ethik* vertretenen Zweifel an der substantialen Einheit der menschlichen Person – der Wesenskern des Menschen sei nichts anderes als der «geistige Akt des Sichtranszendierens» auf Gott hin.[41] Nur in seinem Aufsatz über das Wesen der Reue[42] sei er der christlichen Lehre von der Einheit der leibseelischen Menschennatur «ganz nahe gekommen» – freilich «ohne es selbst so recht zu bemerken».[43]

Der Bruch in Schelers Entwicklung habe zu einer «vollkommen umgewandelten Anthropologie» geführt,[44] zu einem Rückfall in die pessimistische Metaphysik des 19. Jahrhunderts und in die gnostischen Irrtümer des älteren Schelling, Schopenhauers und E. v. Hartmanns. Die Katastrophe sei sowohl in Schelers Gesamtpersönlichkeit als auch in den ersten Denkansätzen seines Systems angelegt gewesen. Er sei eine «allzu sehr in sich selbst gefährdete, künstlerisch labile Natur gewesen [...], um in einer Zeit wie der unsrigen, die selber in ihrer ganzen Linie in sich zerrissen und substanzlos ist, gegen den starken Andrang seiner Natur standhalten zu können».[45] In dem Vortrag *Mensch und Geschichte* habe er die Geschichte der spekulativen Anthropologie in fünf voneinander scharf abgegrenzte Typen geteilt. Wust hält es geradezu für erschreckend, mit wie bedeutungslosen Worten Scheler den christlich-jüdischen Typus dargestellt habe – Scheler habe sich «bis zur Blasphemie gegen das kostbarste Erbe sowohl der christlichen wie auch der

[39] *Ebd*., 253.

[40] *Ebd*., 254.

[41] M. Scheler, *Ethik* [1921²], *GW* I, 298.

[42] M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, *GW* V, 27-59.

[43] P. Wust, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 256.

[44] *Ebd*., 259.

[45] *Ebd*., 261.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

jüdischen Überlieferung hinreißen» lassen.[46] Wusts Kritik an Schelers Darstellung der vier anderen Typen fällt kaum freundlicher aus – er habe «gerade in dieser historisch-kritischen Überschau mit seinen Lesern sowohl wie auch mit seinen Hörern ein beinahe frivol zu nennendes Spiel» getrieben.[47] Im Darmstädter Vortrag über die *Sonderstellung des Menschen* (1927) sei Scheler hingegen wieder ruhiger und gemäßigter geworden, insbesondere seine Skizze der Metaphysik vom Stufenbau des Seins über Pflanze und Tier bis zum Menschen sei «sehr aufschlussreich und tief zu nennen»,[48] seine Unterscheidung zwischen der Umweltgebundenheit des Tieres und der unendlichen Weltoffenheit des Menschen sei eine «geradezu meisterhafte spekulative Leistung in der Wesensanalyse».[49] Doch wenn man mit Scheler die Wesensgrenze zwischen Tier und Mensch überschreite und in den Bereich des Menschen selbst eintrete, werde man «furchtbar enttäuscht»: «Man muss es schon sagen: hier wandert man fortwährend mit ihm über ein Feld vollkommener Zerstörung».[50] In der Lehre vom Miterzeugen der Ideen sieht Wust eine Abkehr vom einstigen Objektivismus durch eine «Rückwendung zum extremen Idealismus Kants».[51] Die alte Lehre eines nur in seinen Akten in die Realität eintretenden Geistes interpretiert Wust als einen plötzlich und unerklärlich aus der Tierheit, der Leib-Seele-Einheit des Menschen hervorbrechenden Akt, der in der ganzen Struktur des Menschseins keine Grundlage habe, also wie ein Wunder erscheine.[52] Schelers Philosophie der phänomenologischen Reduktion führe, statt im Bereich des Menschseins zu bleiben, zu einer so radikalen Trennung zwischen Existenz und Essenz, zwischen ontologischer und logischer Sphäre, «dass hinterher diese selbstgeschaffene Kluft überhaupt nicht mehr überbrückt werden» könne.[53] Am Ende laufe Sche-

46 *Ebd*., 268.

47 *Ebd*., 273.

48 *Ebd*., 274.

49 *Ebd*., 277.

50 *Ebd*., 280.

51 *Ebd*., 281.

52 *Ebd*., 282 f.

53 *Ebd*., 284.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

lers Lehre auf die «sehr merkwürdige Lehre vom unvollendeten, im Menschenbewusstsein zu sich selbst erwachenden Absoluten» hinaus, und auf die «ebenso merkwürdige Eschatologie» des leidenden Gottes, den wir erlösen helfen sollen. «So ist also jetzt auf einmal der sinnloseste Irrationalismus, den man sich überhaupt ausdenken kann, nicht bloß in die Logik, sondern in die Ontologie, in die Ethik, in die Religionsphilosophie usw. hereingebrochen».[54] Dies alles dokumentiere den vollkommenen Zusammenbruch des Schelerschen Geistes, die «vollkommene Katastrophe dieses ganzen Gedankenunternehmens».[55] Die zweite Phase von Schelers Denkerleben hinterlasse ein unabsehbares Trümmerfeld, doch erhebe sich daraus, «und zwar jetzt in einer beinahe erschreckenden Gestalt, die alte, die ewige Urfrage all unseres menschlichen Denkens: „*Was ist der Mensch?*“»[56]

Die Kritik an Schelers anthropologischer Periode lässt sich nur aus der unerschütterlichen katholischen Glaubenshaltung Peter Wusts und seiner tiefen Enttäuschung über den Ikarussturz des von ihm so sehr verehrten Denkers erklären – es blieb Wust keine andere Wahl, als mit aller Entschlossenheit seine Welt gegen den in seinen Augen verheerenden Irrationalismus von Schelers modernem Atheismus zu verteidigen.

3) Max Horkheimer (1895-1973)

1935 veröffentlichte Max Horkheimer in der inzwischen nach Paris verlegten *Zeitschrift für Sozialforschung*[57] seine *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, wenige Jahre nachdem er 1931 Husserl zu einem Vortrag über *Phänomenologie und Anthropologie* nach Frankfurt eingeladen hatte. Unter Horkheimers bescheiden auftretendem Titel verbirgt sich eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen kritischer Theorie der Gesellschaft und philosophischer Anthropologie. Als deren Begründer, insbesondere ihrer modernen Form, sieht Horkheimer Max Scheler und in seinen Spuren die *Einführung in die philosophische*

[54] *Ebd*., 285.

[55] *Ebd*., 286.

[56] *Ebd*., 287.

[57] Jahrgang IV, 1935, Heft 1, 1-25; im folgenden zitiert nach M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3: *Schriften 1931-1936*, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main 1988, 249-276.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

Anthropologie (1934) von Paul Ludwig Landsberg, der sich jedoch bereits auf dem Übergang zur Existenzphilosophie befand. Horkheimer setzt sich nicht mit dem Erkenntnisverfahren der Phänomenologie auseinander, was zu einer interessanten Auseinandersetzung zwischen den beiden ehemaligen Vorsitzenden der Frankfurter Kant-Gesellschaft hätte führen können, sondern er zeigt, wie von beiden Positionen aus die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins in dieser Welt und die Möglichkeit geschichtlichen Handelns beantwortet werden könne. Vermutlich reagierte Horkheimer mit seinen Bemerkungen auch auf die Magdeburger Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, die ein halbes Jahr nach der Machtergreifung 1933 den Themenkomplex *Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert* erörterte und nicht verfehlt hatte darauf hinzuweisen, dass das ausgesprochen weltanschauliche Thema im Zeichen der «völkischen Selbstbesinnung» stehe und eng mit dem Gegenwartswillen des deutschen Menschen nach Wiedererneuerung verflochten sei.[58] In der philosophischen Anthropologie sieht Horkheimer die späten bürgerlichen Versuche, «eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist», einen Sinn zu verleihen; zu diesen Versuchen gehöre auch die Lehre, die «Hingabe an Volk und Nation als einzig wahre Form des Menschseins» zu verkünden.[59] Sehr viel umfassender und grundsätzlicher setze Schelers Lehre an, nach der die Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin bestehe, «genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins [...] alle spezifischen Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen».[60] Dies aber sei schlicht unmöglich. Scheler müsse dazu eine «feste begriffliche Hierarchie» voraussetzen, die jedoch dem dialektischen Charakter des Geschehens, «in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten» sei, widerspreche.[61] Wo Scheler vom einheitlichen «Wesen» des Menschen spricht, lässt Horkheimer allen-

[58] Anonym, *Bericht über die 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Magdeburg vom 2. bis 5. Oktober 1933*, «Blätter für deutsche Philosophie», 8 (1934), 65-70: 68.

[59] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* Bd. 3, 254.

[60] Horkheimer zitiert aus M. Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, in *Mensch und Erde*, hrsg. von G. H. Keyserling, Darmstadt 1927, 161-254: 246.

[61] *Ebd*., 251.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

falls «Ähnlichkeiten» zwischen den Menschen verschiedener Zeitalter und gesellschaftlicher Verhältnisse gelten. Diese Ähnlichkeiten gehen jedoch nicht auf ein einheitliches Wesen des Menschen zurück, sondern auf den gesellschaftlichen Lebensprozess, der als ein fortwährender Kampf gesellschaftlich-geschichtlich bestimmter Menschen mit der Natur zu verstehen sei. Als «historisch konkret bestimmter Mensch» weise ein Individuum einerseits zwar stets eine gewisse innere «Dynamik» auf, die aber mitbestimmt werde durch die gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse.

> Aus den wechselnden Konstellationen zwischen Gesellschaft und Natur entspringen die Verhältnisse der sozialen Gruppen zueinander, die für die geistige und seelische Beschaffenheit der Individuen bestimmend werden, und diese selbst wirkt auf die gesellschaftliche Struktur zurück.[62]

Nicht aus einer Gottebenbildlichkeit, sondern aus der Not des Menschen, von undurchsichtigen ökonomischen Verhältnissen beherrscht, dennoch seine Bedürfnisse befriedigen und seiner Sehnsucht nach Freiheit folgen zu wollen, entspringe das Selbstverständnis des Menschen. Unter diesen Voraussetzungen sei es nicht möglich, das Selbstverständnis des Menschen bestimmten allgemeinen «Typen» (Vorbildern und Führern) unterzuordnen, die hin und wieder im gesellschaftlichen Prozess auftauchen. Andererseits verflüchtige sich das «Wesen» des Menschen auch nicht in die kontingente Beschaffenheit eines Individuums, da das Individuum in das wechselseitige Geflecht von Wirkungen zwischen Individuum und sozialer Gruppe, von sozialen Gruppen untereinander, von allen sozialen Gruppen einer bestimmten Zeit in den Kampf mit der Natur verflochten sei – das Wesen des Menschen stelle sich vielmehr als ein vielschichtiges, gesellschaftlich-geschichtlich wandelbares dialektisches Verhältnis der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur dar. Was dabei unter den geistigen und seelischen Beschaffenheiten eines Individuums zu verstehen ist, bleibt bei Horkheimer im Unterschied zu Scheler inhaltlich zwar unbestimmt, aber es scheint, dass Horkheimer solche anthropologischen und psychologischen Bestimmungen in die kritische Theorie der Gesellschaft aufzu-

[62] *Ebd*., 250.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

nehmen bereit wäre, wenn sie denn dem Anspruch genügen, aus der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage der Individuen heraus bestimmt zu werden und nicht aus einem hypostasierten ahistorischen Wesensbegriff. Dass Scheler es sich zum Prinzip gemacht hat, in der philosophischen Anthropologie den jeweiligen Forschungsstand der positiven Wissenschaften zu berücksichtigen, so dass die philosophische Anthropologie auch bei ihm eine bestimmte geschichtliche Signatur annimmt, ist für Horkheimer nicht ohne Bedeutung, weil Scheler den Forschungsstand wenigstens in die behauptete Grundstruktur des Mensch-seins eintrage. Dass Scheler der anthropologischen Grundstruktur aber auch noch insofern einen dynamischen geschichtlichen Grundzug zuspricht, als er den Menschen (bzw. die Menschheit) letztlich auf ein Streben nach persönlicher «Vergottung» festlegt, durch das jede Person ein wesentlicher Bestandteil des theogonischen Prozesses wird, der diese unsere Welt «ist» – sind für Horkheimer nur Produkte einer «theologischen Phantasie», Überbleibsel aus der Epoche der idealistischen Philosophie, die für die drückenden Arbeitsverhältnisse und die Notlage der Menschen nur den metaphysischen Trost einer «ewigen Bestimmung des Menschen» bereithalte – eine solche «ewige Bestimmung» gebe es aber nicht. Die Aufklärung habe dazu geführt, dass der irrationale Glaube an sie immer mehr zurück gehe und voraussichtlich bald überhaupt verschwinden werde. Für Horkheimer besteht deshalb der tiefste Gegensatz in der zeitgenössischen Philosophie und in der Geschichte der Philosophie nicht im Streit zwischen Realismus und Idealismus, sondern zwischen Materialismus und Metaphysik, worüber er sich schon in seinem Aufsatz über *Materialismus und Metaphysik* (1933) geäußert hatte.[63] Am Ende seiner Analyse der falschen Harmonisierungsversuche der philosophischen Anthropologie macht Horkheimer vor seinem einstigen Frankfurter Kollegen dann doch noch eine höfliche Verbeugung, denn nach Schelers Absage an alle «theistischen Voraussetzungen» sieht er ihn mitsamt der philosophischen Anthropologie auf dem Wege zu einer materialistischen Weltanschauung, die sich nicht für die «Gottheit» einsetze, sondern für eine durch Vernunft geleitete solidarische Arbeitsweise der Gesellschaft.[64] Dieser Deutung

[63] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, 70-105.

[64] *Ebd*., 252.

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

würde Scheler aber nur zum Teil zustimmen, denn seine Geschichtsvision vom bevorstehenden «Weltalter des Ausgleichs», in dem sich nach und nach alle antagonistischen Gegensätze auflösen, verstand er zuletzt als das Ziel der durch die Menschheit im Kosmos herbeizuführenden Realisierung der Gottheit.

Abstract

Max Scheler died three month before his brochure on *Man's Place in the Cosmos* (1928) was published – a fragment of Scheler's many times announced but never accomplished fundamental work on philosophic anthropology. My paper focuses on the discussion of his anthropology before, after World War II, he was installed as a member of the outstanding triumvirate of 20th century philosophic anthropology (Scheler-Plessner-Gehlen).

The first part of my paper gives a panoramic view over the diversity of necrological accounts of Scheler's anthropology which he finally had declared to be the very core of his philosophy. The second and third part inform about the detailed comments on Scheler's anthropology given from a decidedly Christian standpoint by Peter Wust (1929) and from the standpoint of the early Frankfurt School given by Max Horkheimer (1935).

© 2015 Wolfhart Henckmann
doi: /10.13136/thau.v3i0.62

HANS RAINER SEPP

«*SCHÖPFUNG DES GEISTES* IN DIE WOLKENHAFTE MATERIE DER EMPFINDUNG»

SCHELERS THEORIE VON DER SUBLIMIERUNG DES LEBENS[1]

SPÄTESTENS in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg dürfte Scheler seine Auffassung von der Sublimierung des Lebens in ihren Grundzügen entfaltet haben. Mit dieser Auffassung lehnt sich Scheler ebenso an Freud an, wie er sich damit zugleich von ihm abgrenzt. Denn alles Geistige soll keineswegs auf eine Selbstbewegung des resp. geschlechtlichen Lebens zurückgeführt, sondern das Geistige umgekehrt als eine Übersteigung des Lebens, als ein Freiwerden von der Vitalsphäre, verstanden werden. In Schelers These von der Sublimierung steckt somit sein Versuch, sich von Deutungen zu distanzieren, die den Menschen auf die Vitalsphäre reduzieren wollen – wozu für ihn nicht nur Freud zählt, sondern jegliche naturalisierende bzw. das Geistige nicht als ein eigenständiges Prinzip anerkennende Deutung des Menschen. Bereits hier würde man erwarten, dass Scheler seiner Auffassung der Sublimierung breitere Beachtung geschenkt hätte, als dies, gemessen an den überlieferten Textstellen, der Fall ist. In der Tat finden sich im edierten Werk nur einige verstreute Hinweise, von denen die meisten im Spätwerk der *Stellung des Menschen im Kosmos* anzutreffen sind. Dies wird noch unverständlicher, wenn man berücksichtigt, dass die These von der Sublimierung des Lebens nicht nur gegen eine Naturalisierung des Geistes antritt, sondern auch mit einigen weiteren zentralen Momenten von Schelers Philosophie verknüpft ist: so mit Grundstücken seiner Metaphysik, mit seiner Theorie vom Ausgleich der zeitlichen und räumlichen kulturellen Differenzen und vor allem, was das Verhältnis von Leben und Geist selbst betrifft.

Ziel der folgenden Überlegungen soll der Versuch sein, die wenigen

[1] Die vorliegende Publikation ist an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag im Rahmen des Forschungsvorhabens *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S) entstanden.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

und verstreuten Äußerungen Schelers zu dem, was er unter „Sublimierung“ verstand und damit bezweckte, in einen systematischen Zusammenhang zu stellen. Der leitende Gesichtspunkt für eine solche Systematisierung bildet die Frage nach der Relevanz, die dem Thema der Sublimierung für den Gesamtbau von Schelers Denken zukommt, so dass sich über eine Diskussion des systematischen Orts der Sublimierungsthese in Schelers Werk dessen eigene systematische Kohärenz zeigen könnte. Im Zentrum wird die Frage stehen, inwiefern die These von der Sublimierung es erlaubt, das spezifische Verhältnis des Geistes zum Leben verständlich zu machen, und das meint, die besondere Bewegung in den Blick zu bekommen, in deren Kontext beide, Geist und Leben, ineinanderwirken, ohne ineinanderzufließen.

I.

1. Bereits in dem aus den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg stammenden Essay *Vorbilder und Führer* gibt Scheler eine Bestimmung der Sublimierung: Sie sei «*Schöpfung des Geistes* in die wolkenhafte Materie der Empfindung».[2] Für einen transzendentalphänomenologischen Standpunkt liest sich diese Aussage wie eine Kurzfassung der Konstitution: Bewusstseinsakte verleihen der ungeformten Materie der Empfindung, den hyletischen Beständen, Gestalt. Sofern der konstitutive Prozess in gewissem Sinn eine die passiven Synthesen noch mit einschließende Tathandlung der Subjektivität ist, kann er, wie Husserl es unternimmt, als „Leben“ bezeichnet werden, als die Bewegung des Lebens der transzendentalen Subjektivität. Scheler spricht demgegenüber von einer «geistigen Tätigkeit», und diese sei die «denkbar *objektivste*», nämlich «der puren Sache und ihrer Forderung am meisten liebend hingegebene Form des Verhaltens».[3]

Die unausgesprochene These, die in dieser Feststellung steckt, lautet, phänomenologisch ausgedrückt: Zur „Sache selbst“ gelangt man nicht über eine Befragung ihrer transzendentalen Konstitution allein, sondern nur dann, wenn man das intentional Gegebene als solches nimmt, das auf sein Gegebensein *nicht* relativ ist. Die „Sache *selbst*“

[2] M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, *GW* X, 337.

[3] *Ebd.*, 325.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

korreliert mit diesem „*nicht*“. Das zentrale Problem, um das es geht, ist folglich dieses *nicht*. Das, was Scheler mit dem Begriff „Geist“ bezeichnet, ist das Medium, das dieses *nicht* offenhält. Um dieses *nicht* – die Selbstbegrenzung der Subjektivität in ihrem eigenen Bereich – zu fassen, genügt es nicht mehr, von einer lebendigen Bewegung der Subjektivität zu sprechen. Da das Leben des Subjektiven die Tendenz hat, sich in sich selbst zu verlängern, kann von ihm aus das ganz Andere der „Sache selbst“ nicht gefasst werden. Andererseits ist es für Scheler ebenso unbefriedigend, das Ansich einer apriorischen Weltstruktur anzusetzen, ohne die Bedingung der Möglichkeit ihrer Vermittlung an die menschliche Subjektivität aufzuzeigen.

Ein wenn man so will Drittes denkt Scheler mit dem Konzept dessen, was er das „Geistige“ nennt. In ihm begegnen sich Subjektivität und das apriorisch Objektive, das auf erstere nicht relativ, aber relational zu ihr ist. Dieses Dritte des Geistigen ist jedoch nicht ein Bereich, der zwischen Subjektivität und Objektivität aufgespannt ist, er ist vielmehr das Relais, das in jeweiliger Relation den subjektiven Ausgriff und das von ihm Ergriffene umspannt, wobei – um dem Kriterium, dass das Gegebene nicht relativ auf das Gegebensein ist, Genüge zu leisten – der Rechtsgrund dieser Relaisfunktion dem Letzterem, der apriorischen Weltstruktur selbst, entstammt. Die Grundfrage lautet demnach, wie dieses Relais vom Boden menschlicher Subjektivität aus in seine Funktion gesetzt wird, und die Antwort auf diese Frage hält die These von der Sublimierung parat. Man sieht, dass das Thema der Sublimierung geradewegs ins Zentrum der erkenntnistheoretisch-phänomenologischen Beschreibung der Welterfassung zielt.

2. Wenn das Lebensmoment des Subjektiven nicht ausreicht, um den Kontakt des Subjekts zu dem zu klären, was es nicht ist, wenn aber zugleich die den Kontakt suchende Subjektivität nur als lebendige denkbar ist, erwächst die Aufgabe, das Verhältnis von „Leben“ und „Geist“ zu bestimmen. „Leben“ bezeichnet für Scheler ein Können: dass der Mensch als Lebewesen durch sich selbst sich bewegen und sich verändern kann;[4] und die Relaisfunktion des Geistigen besteht des Näheren darin, dass „Geist“ der Inbegriff der essentiellen Weltstruktur ist

[4] M. Scheler, *Späte Schriften*, *GW* IX, 227.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

und zugleich im Menschen als Aktzentrum der Person erscheint.[5] Für die Funktion dieses Relais' im Bewusstsein personaler Subjekte führt Scheler in den *Formen des Wissens und die Bildung* «*drei Grundbestimmungen*» an:[6] 1. das Subjektive ist nicht auf Triebe und Bedürfnisse («Innenzustände des Organismus») reduzierbar, sondern – wir erwähnten es bereits – «durch den Gehalt einer *Sache*» zu bestimmen; es besitzt 2. die Fähigkeit zu «begierdefreier *Liebe* zur Welt» als Überschreitung der Triebgebundenheit und 3. die weitere Fähigkeit, zwischen Was-sein und Daß-sein zu unterscheiden, also das Vermögen, einen Bezug auch zur apriorischen Weltstruktur zu unterhalten. Mit einem Wort also: Sachbestimmtheit, die mit dem Akt begierdefreier Liebe korreliert und das Apriorische erschließt. Diese drei Momente – sachbestimmt zu sein, begierdefreie Aktualität realisieren und einen Bezug auf das Apriorische ausgestalten zu können – umschreiben den Vollzugsbereich der Sublimierung, in dem „Leben" und „Geist" sich so begegnen, dass das Geistige in diesen drei Momenten dem Lebendigen eine Grundrichtung seiner Bewegungs- und Änderungsfähigkeit erteilt. „Sublimierung" ist also ein Titel für das Ineinanderwirken von Geist und Leben im Kontext menschlicher Existenz. In diesem Sinn stellt die Theorie der Sublimierung auch ein zentrales Stück der Philosophischen Anthropologie dar. Es ist daher nicht zufällig, dass das Thema der Sublimierung den zweiten, dem Anthropos gewidmeten Teil von Schelers später Programmschrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* wie ein roter Faden durchzieht.

Scheler charakterisiert hier die Bedingungen, aufgrund derer jene drei Merkmale des Geistigen – Sachbestimmtheit, Begierdefreiheit, Apriori-Bezug – im Kontext einer Sublimierung des Lebens zum Geist verwirklicht werden. Wir sagten, dass der Bezug auf eine „Sache *selbst*" mit einem „*nicht*" korreliert, damit, dass diese nicht relativ auf ihr Gegebensein ist. Die Begründung für dieses *nicht* liegt Scheler zufolge in einem anthropologischen Charakteristikum: dass der Mensch ein «Neinsager» ist, seinen Triebbezug durch Hemmung nichten kann – und offenbar auch immer schon genichtet hat, um „Kultur" entstehen zu lassen. Die Beschreibung dieser Genese gibt Scheler an unterschied-

[5] Vgl. *ebd*., 32.

[6] *Ebd*., 100.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

lichen Stellen, die aufeinander zu beziehen sind, um ein Gesamtbild erkennen zu lassen.

Ein wichtiges Grundstück von Schelers anthropologischem Konzept besagt, dass Triebhaftigkeit mit dem Erlebnis von Widerständigkeit korreliert: Nur ein leibliches Wesen, dass kraft seines Leibs Widerstände erleidet, bildet eine Triebstruktur aus, die von Widerständen provoziert wird und mit dem es auf Widerstände „antwortet". Menschliche Existenz habe jedoch die zusätzliche Möglichkeit, sich der Funktionalität ihrer Triebstruktur zu enthalten, Triebe zu hemmen. Dies geschieht zunächst unwillkürlich, nicht geplant. Eine derart „ursprüngliche" Hemmung mag zu einer grundlegenden Hilflosigkeit führen, in welcher sich das triebgesteuerte Leben seine Triebantwort versagt. Es liegt dann ein Nicht-Können des grundlegenden Könnens vor, das den Anthropos als eines – und zuunterst triebgesteuerten – Lebens, das sich bewegen und verändern kann, auszeichnet. Als Folge solcher Hemmung nennt Scheler die «reine», nämlich «objektlose» Angst.[7] Das Bemerkenswerte ist, dass für Scheler jegliche Hemmung eines Triebgeschehens nicht aus diesem selbst erklärbar ist, sofern Leben sich nur nach einer Richtung hin entfaltet: nämlich sich immer weiter zu bewegen und zu verändern, ohne innezuhalten. Das Phänomen der objektlosen Angst weist damit auf ein Moment hin, das nicht dem Leben selbst zukommen oder ihm entstammen kann. Angst ist für Scheler somit nur vor dem Hintergrund eines zentralen Hemmungsgeschehens möglich,[8] das selbst nicht aus der Bewegung des Lebens ableitbar ist und das insofern „zentral" ist, als im Stand der objektlosen Angst die „ganze" Person von ihr eingenommen wird. Damit unterscheidet sich das bei Scheler nur angedeutete Konzept des Phänomens „Angst" grundlegend von Heideggers Angst-Analyse.[9] Was bei Scheler hinzugefügt wird, sind jedoch keine Nebensächlichkeiten, sondern betrifft den Rahmen dessen, wie „Angst" jeweils thematisch wird. Scheler erweitert Heideggers Angst-Analyse

---

7 *Ebd*., 44.

8 Vgl. *ebd*., 269.

9 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, Bd. 2), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, § 40; Ders., *„Was ist Metaphysik?"*, in: Ders., *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Bd. 9), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103-122.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

einmal bezüglich der Erfahrung der Widerständigkeit und das andere Mal hinsichtlich der Indexfunktion, welche die Angst für das geistige Weltverhältnis des Menschen spielt.[10]

Scheler hat offenbar nicht mehr weiter analysiert, inwiefern diese sich dem Lebensvollzug entgegenstellende Angst so etwas wie eine Brückenfunktion dafür darstellt, dass menschliche Existenz einen Bezug zum lebensunabhängigen Geistigen aufbauen kann. Die objektlose Angst bereitet sozusagen das Feld für eine Neubesetzung vor, die nun nicht mehr aus den Inhalten bloßer instinktiver Triebantworten besteht. Erst durch ein Leerräumen solcher Art kann offenbar ein Zweifaches einsetzen: nämlich zum einen der sich selbst vollziehende Prozess einer Erschließung apriorischer Gehalte und zum anderen die Möglichkeit eines willentlichen Prozesses zur Freilegung solcher bereits erschlossenen Gehalte. Ersteres beschreibt Scheler, relativ ausführlich in *Vom Ewigen im Menschen*, als «Funktionalisierung von Wesenserkenntnis»;[11] Letzteres betrifft die Durchführung der phänomenologischen Reduktion. Im Vollzug der Funktionalisierung treten apriorische Gehalte in den Kontext eines im Übrigen triebgesteuerten Lebewesens, wobei jene Gehalte fortan die Triebsteuerung beeinflussen. Erfolgt das Erschließen jener Gehalte für ein Lebewesen, das die Triebstruktur zu unterbinden vermag, so kann beides: die Unterbindung, Hemmung einerseits und das dadurch Eröffnete andererseits, nicht der Bewegung des triebrelativen Lebens entstammen. Für Scheler ist die *Realisierung* dieser Eröffnung, die Funktionalisierung apriorischer Gehalte, kontextuell und damit Bedingung der Möglichkeit für kulturelle Differenz. Die Realisierung besagt, dass ursprünglich erschlossene apriorische Gehalte zu Formen werden, die als kulturell differente Ethosformen als Bedingung der Ausbildung konkreter Moralkontexte zu beschreiben sind. Demnach würde jede Kultur nicht nur ihre je spezifischen Zugänge ins Apriorische besitzen, sondern auch je ihre Modi der Realitätshemmung, welche jene Zugänge allererst bahnen und das jeweils zugänglich gewordene Aprio-

[10] Schelers Andeutungen systematisch entfaltet, würde zur Konzeption einer gegenüber Heideggers Entwurf alternativen Fundamentalontologie führen. Vgl. hierzu H. R. Sepp, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen* (*libri nigri*, Bd. 1), Nordhausen 2014, 209-223.

[11] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, *GW* V, 195 ff.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

rische zur Form für die lebensweltliche Praxis funktionalisieren.

Die faktische Situation des Menschen ist dadurch gekennzeichnet, dass er die Grundbestimmungen des Geistigen – sachbestimmt und begierdefreie Aktualität zu sein und den Bezug auf das Apriorische auszubilden – nicht nur je unterschiedlich, sondern auch nur *mehr oder weniger* verwirklicht. Genau hier setzt die Sublimierung an, indem sie die Tendenz besitzt, dieses *mehr oder weniger* zu einem *immer mehr* zu verändern. Mit anderen Worten: Je stärker die Sublimierung wirkt, desto mehr realisiert sich das Geistige. Das in Funktion Treten apriorischer Bestände als Leitfunktionen einer Lebenswelt ist nicht nur die Folge einer bloßen Hemmung des Lebenstriebs, denn dies allein würde nicht erklären, wie es in der relativen Nullsituation inhibierter instinktiver Triebrichtung zur Gegenrichtung der Aktualisierung apriorischer Bestände käme. Um dies zu erläutern, zieht Scheler das Konzept der Sublimierung heran: In der Triebhemmung wird sich bewegendes, veränderndes Leben selbst nicht unterbunden, sondern umgepolt. Es erhält eine neue Richtungsinstanz, die selbst durch die Triebhemmung freigeschaltet wird. Dadurch, dass es bewegendes, veränderndes Leben bleibt, jetzt aber eine neue Ausrichtung erfährt, wird der Transfer seiner zunächst auf die Triebausgestaltung bezogenen «Energie» auf die Bewegungsmöglichkeit des Geistes möglich. Es geht um eine Verdrängung, Umleitung der «Triebenergie» zum Zweck einer Neuausrichtung, welche die Sublimierung im eigentlichen Sinne ist.

In diesem Zusammenhang wird jedoch der von Scheler oft gebrauchte Begriff der „Energie" rasch zu einem operativen. Man kann ihn näher verdeutlichen, wenn man sich eine Passage aus Schelers früher Biologie-Vorlesung von 1908/1909 vor Augen hält, wo er den Begriff der Energie im Rekurs auf Arbeit bestimmt. «Energie», heißt es da, «ist die Fähigkeit, «Arbeit» zu leisten».[12] Anders gesagt: etwas zu erwirken, das davor keinen realen Bestand hat. „Energie" ist ein Realisierungsfaktor, und wenn die sog. „Triebenergie" sich zunächst am Realitätskontakt der Welt abarbeitet, erfährt ihre Wirkkraft durch die Hemmung ihrer ursprünglichen Ausrichtung eine Umleitung. Das Ergebnis ist der Beginn eines Prozesses, in dem sich das Leben zum Geist sublimiert bzw. der

[12] M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß V. Varia I*, *GW* XIV, 342.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

Geist sich verlebendigt.[13] Ein Argument dafür, dass durch solche Umleitung des Lebenstriebs dasjenige, wohin umgeleitet werden soll, also das Geistige, nicht überhaupt erst gebildet wird, liefert nicht nur das Faktum der Angst, in dem sich das Geistige meldet, sondern schon der Hemmakt selbst, der das Triebgeschehen mit seinem Nein unterbricht und folglich nicht aus ihm selbst abgeleitet werden kann. Der Sublimierungsbereich, in dem das Prinzip des Lebens und des Geistes einander begegnen, beschreibt ein Gefälle, das durch zwei Grenzmarken definiert ist: dort, wo das «rein geistige Prinzip», wie Scheler in *Vorbilder und Führer* schreibt, «im Menschen ungehemmt nur aus sich selbst […] wirksam ist», und dort, wo im Gegenteil dazu «pure Trieb- und Instinkthandlung» vorherrscht. Dazwischen liegt der Graubereich der Zweckbezogenheit und Wahlmöglichkeit, in dem das Triebleben *mehr oder weniger* beschränkt ist.[14]

3. In dieser Fassung wird Schelers Theorie des Sublimierungsgeschehens zu einem Kriterium für die Beurteilung philosophischer Positionen im Streit von Leben vs. Geist. Wie anderswo auch schlägt Scheler hier konsequent den Weg einer dritten Lösung ein, deren Kennzeichen es ist, Einseitigkeit zu vermeiden.[15] So wendet er sich einerseits gegen Auffassungen, die dem Geistigen Selbstmacht zusprechen. Gegen eine solche Substantialisierung des Geistigen bezog Scheler schon im *Formalismus*-Buch mit seiner Theorie von dem nicht zu vergegenständlichenden geistigen Aktzentrum Stellung. Andererseits unterzieht er auch jene Auffassungen einer Kritik, die keine «positive Theorie» des Geistes entwickelt haben, sondern das Geistige erst aus der Verneinung des Lebens entspringen lassen. Hierzu zählt er Freuds Auffassung der Triebverdrängung als Bedingung für höhere Kulturleistung. Beide Auffassungen des Verhältnisses von Leben und Geist, die Scheler auf idealistische Deutungen auf der einen und naturalistische auf der anderen Seite bezieht, tendieren zu Extrempositionen: Ließen sich Erstere von einer «Überschätzung des Geistes» leiten, so würden Letztere die «Selbständigkeit des Geistes» übersehen.[16]

---

[13] Vgl. M. Scheler, *GW* IX, 49.

[14] M. Scheler, *GW* X, 324.

[15] Vgl. M. Scheler, *GW* IX, 45 ff.

[16] *Ebd*., 65.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

Die Struktur der dritten Lösung besteht auch hier darin, dass Scheler von beiden Auffassungen einen Teil übernimmt und das Übernommene miteinander kombiniert: So sei es in ersterer Auffassung zutreffend, dass sie dem Geistigen ein Eigensein zuspricht, und in der zweiten, dass hier der Geist als machtlos eingesehen ist. Schelers Theorie der Sublimierung, die sowohl die Eigenständigkeit des Geistes wie seine mangelnde Selbstmacht zum Ausdruck bringt, ist damit auch für eine Beurteilung der Grundlagen denkgeschichtlicher Positionen relevant.

4. Schließlich deutet Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* an, dass es möglich sei, den Begriff der Sublimierung «auf *alles* Weltgeschehen zu formalisieren», wonach «die Menschwerdung und Geistwerdung […] als der *bislang letzte Sublimierungsvorgang der Natur* angesehen werden» könne.[17] Von hier aus ergeben sich zwei für Schelers Philosophie wichtige Konsequenzen. Indem erstens die Möglichkeit erwogen wird, das Sublimierungsgeschehen als ein durch Stufen des Naturhaften hindurch laufendes Band zu betrachten, das im Menschen einen gewissen Abschluss findet, wird zugleich ein Argument dafür geliefert, dass eine Wesensanalyse des Anthropos ein «Sprungbrett»[18] für eine neue Metaphysik abgeben könne. Diese Analyse würde ins Absolute verlängern, was auf der Grundlage der Philosophischen Anthropologie phänomenhaft ausgewiesen wurde. Ließe sich zweitens zeigen, dass sich das Sublimierungsgeschehen in Weltaltern tatsächlich verdichte und somit dem geistigen Prinzip zunehmend zu Wirkkraft verhelfe, und würde es zutreffen, dass sich diese Verdichtung im Menschen weiter steigere, läge darin ein Indiz für Schelers metaphysische These, dass sich das geistige Prinzip des Weltgrunds im Menschen zu erfüllen sucht.[19] Dies zeigt, dass Schelers Theorie der Sublimierung auch für seine spätere Metaphysik von zentraler Relevanz ist.

5. Richten wir die Aufmerksamkeit nochmals auf die eingangs zitierte Stelle aus *Vorbilder und Führer*, die besagt, dass Sublimierung eine «Schöpfung des Geistes» sei (eine «*Schöpfung des Geistes* in die wolkenhafte Materie der Empfindung»). Der Begriff der „Schöpfung" könnte hier verwirren, und zwar nicht nur aus dem Grund, dass ihn der

[17] *Ebd*., 53.

[18] *Ebd*., 81.

[19] Vgl. *ebd*., 55.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

spätere Scheler für die Beschreibung der Weltbildung so vehement ablehnt, sondern weil – nimmt man den Ausdruck «Schöpfung *des Geistes*» als *genitivus subjectivus* – der Eindruck erweckt wird, als habe der Geist die Macht zu schaffen. Das „Schaffen" des Geistes soll Scheler zufolge aber gerade die Struktur „A bringt B hervor" unterbinden, die für das sich bewegende und verändernde Leben gilt. Somit wäre dieses „Schaffen" in zweierlei Hinsicht zu übersetzen: Das Geistige „*schafft*", indem es in einem *non non fiat* den Drang enthemmt.[20] Es ist der einer möglichen Ausführung vorgehaltene *Plan* einer Kreation.[21] Das Geistige *schafft* aber auch, indem es die Triebenergie des Lebens sublimiert und mit Hilfe dieser sublimierten Energie seinen Plan umsetzen will. Das Wesentliche ist, dass die Eröffnung des Plans selbst nicht wieder im Schema „S bringt O hervor" gedacht werden darf, sondern dass sie umgekehrt nur dann erfolgt, wenn das Subjektive als das Egozentrische schweigt. Im Schweigen des Egos treten die apriorischen Strukturen hervor.

Dies ist der konkrete Kontext, in dem das Eingangszitat im Essay *Vorbilder und Führer* steht, wo es in der Tat um ein Schaffen, um die künstlerische Kreation des von Scheler so genannten «Genius» geht. Scheler bezeichnet dieses Schaffen der «geistigen Tätigkeit» mit dem im Text in Anführungszeichen gesetzten Ausdruck der «inneren Notwendigkeit» und bezieht ihn auf das Beispiel eines Malers.[22] Es ist offensichtlich, dass Scheler hier an Kandinskys Auffassung vom *Geistigen in der Kunst* denkt, die dieser gerade zu jener Zeit, 1912, in seinem Buch gleichen Titels publik machte und für die der Begriff der «inneren Notwendigkeit» von zentraler Bedeutung ist.[23] Kandinsky bezeichnet mit ihm den Vorgang, dass Formen und Farben nicht mehr im Dienst subjektiver Konzepte stehen, sondern als *sie selbst* erscheinen sollten, in der ihnen entsprechenden «inneren Notwendigkeit», die ihr rein geis-

---

[20] M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, *Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, *GW* XI, 192.

[21] Der Geist als «das passive Vermögen, Ideen, Urphänomene, Werte, Zwecke hervorzubringen» (*ebd*., 189).

[22] M. Scheler, *GW* X, 324.

[23] Die «innere Notwendigkeit» sei das Prinzip, welches der Malerei «*allein* eigen ist» (W. Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst* [1912], Bern 1952, 64; 55).

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

tiges, zweckfreies Sein zum Ausdruck brächte. Es mag kein Zufall sein, dass Scheler in der künstlerischen Entwicklung seiner Zeit offenbar ein Indiz für seine These erblickte, dass durch Sublimierung des Lebens (*genitivus objectivus*) die von Ego-Dispositionen freigewordene *Sache* als Dokument des sogenannten „Geistigen" Eingang in die Wirklichkeit findet.

II.

Eine der Fragen, die sich im Anschluss an das hier rekonstruierte Profil der Sublimierung stellen, betrifft die Relation von „Geist" und „Leben". Wie ist es genauer zu verstehen, dass beide eigenständige, d.h. nicht aufeinander rückführbare Prinzipien sind *und zugleich* sich ineinander zu *einem* Geschehen verschränken, und wie ist dieses Ineinanderwirken zu beschreiben? Eine weitere Frage betrifft den Ort des Geistigen in diesem Prozess des Ineinanderwirkens von Leben und Geist: Wo kommt das Geistige zum Durchbruch, ist es schon ganz da in der Abstandnahme, der Hemmung von Trieben, oder erfüllt es sich erst in der Erschließung apriorischer Strukturen?

1. Scheler gibt zu verstehen, dass für ihn die im Kontext des Sublimierungsgeschehens erfolgende «Durchdringung von Geist und Leben»[24] das Prinzipielle beider Momente nicht relativiert. Somit bleibt im Ineinanderwirken von beidem im Geschehen von Welt ein jedes identifizierbar, und selbst eine von einem metaphysischen Gesichtspunkt aus angenommene allmähliche Vergeistigung würde nicht den Ausschluss des Lebendigen als eines Prinzips zur Folge haben. Die spezifische Denkform dieses Konzepts besteht darin, dass es weder dualistisch noch monistisch ausgerichtet ist. Prinzipielle Geschiedenheit (Leben - Geist) *und* die Verbindung der Differenten sind zusammenzunehmen, ja es scheint vielmehr so zu sein, dass erst die Form einer Gesamtbewegung, in der die bewegenden Momente nicht an sich nivelliert werden, den Garanten für diese Bewegung bildet.

Scheler denkt nun in der Tat den Fall, dass – im Kontext humangeschichtlicher Entwicklung – eines der Prinzipien die Oberhand gewinnt. So beschreibt er die in der europäischen Neuzeit erfolgende Rationali-

[24] M. Scheler, *GW* IX, 158.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

sierung als die Tendenz zu einer «Übersublimierung».[25] Diese übermäßige Sublimierung meint jedoch gerade nicht eine verstärkte Tätigkeit des Geistigen in dem Sinn, dass dieses nun als es selbst nachdrücklicher in Erscheinung träte, sondern genau das Gegenteil davon: Besagt Sublimierung den Transfer der Triebenergie in Bereiche des Geistigen, so hat eine Intensivierung dieser Sublimierung eine Erhöhung der Triebenergie, also des Lebensprinzips in der Durchdringung von Leben und Geist zur Folge. Übersteigerte Rationalisierung lässt sich somit vor diesem Hintergrund als Radikalisierung der Egozentrik triebgeleiteten Lebensvollzugs fassen. Die europäische Tendenz zur Übersublimierung provoziere ferner, so Scheler, die gegenläufige Reaktion der von ihm so genannten «Re-Sublimierung». Unter diesem Stichwort analysiert er – z.B. im Essay *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* von 1927[26] – die *prima facie* «irrationalistischen» Strömungen, wie sie seit Ende des 19. Jahrhunderts auf Tendenzen zur Übersublimierung reagieren. Auch hier gilt, dass solche Re-Sublimierung nicht, wie es zunächst den Anschein hat, ein Dokument des „dunklen Drangs" des dionysischen Triebs als Äußerung des Lebenstriebs sei, sondern erneut das genaue Gegenteil. Denn der «dionysische Zustand» beruhe selber, so heißt es in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, «auf einer komplizierten *bewußten* Willenstechnik» und arbeitet folglich «mit demselben „Geiste" […], der ausgeschaltet werden soll».[27] Es ist somit das geistige Prinzip selbst, das im Menschen gegen die übersteigerte Rationalisierung als Ausdruck einer Übersublimierung des Lebenstriebs revoltiert, und das Medium der Revolte ist die *geistige* Konzeption einer Lebensmächtigkeit, die sich unterschiedslos gegen das Geistige wendet. Das Beispiel von Übersublimierung und Re-Sublimierung zeigt nicht nur, wie sich die Prinzipien von Geist und Leben bis zur Unkenntlichkeit miteinander verbinden, sondern zugleich die Möglichkeit, dass sich trotz Vermischung beide Prinzipien durchaus identifizieren lassen.

Mit diesem Beispiel knüpft Scheler an Nietzsche an und geht zugleich über ihn hinaus. Bereits für Nietzsche lag der Fehler der europäischen Kulturentwicklung darin, dass man nicht vermochte, die Span-

[25] *Ebd*., 66.

[26] *Ebd*., 145-179.

[27] *Ebd*., 67.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

nung zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen zu halten. Was Nietzsche mit dem bereits zur Hoch-Zeit der antiken Philosophie einsetzenden Apollinismus beschreibt, ist nichts anderes als das, was bei Scheler als Übersublimierung auftritt. Was Scheler aber darüber hinaus zeigt, ist, dass der zunehmend ausschließliche Bezug auf den lichten Tag, auf Apoll, in seiner egozentrischen Durchsetzung, die nichts neben sich dulden will, gerade der dunklen Seite geschuldet ist und in Wahrheit nicht die Aufklärung vollendet, sondern in die dunkle Nacht führt. Das Desaster des Ersten Weltkriegs und die Nachkriegszeit der aufkommenden totalitären Gesellschaftsmodelle ist somit für Scheler ähnlich wie später für Patočka die letzte zwingende Konsequenz dieser Entwicklung.[28] Der wesentliche Punkt ist, dass beides, Übersublimierung und Re-Sublimierung, in die Katastrophe führen kann, und dies aus dem Grund, da beide in ihrer Gegensätzlichkeit das eine gemeinsam haben: die Grenze von Leben und Geist zu missachten. Man könnte dies auch so ausdrücken: Mit „Leben" und „Geist" reformuliert Scheler Nietzsches Unterscheidung zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen – mit dem entscheidenden Zugewinn, dass er gleichzeitig die Prinzipien selbst und ihre Mischformen benennen kann, während die vorgeblich auf das Leben bezogene Tendenz zum Dionysischen einen geistigen Kern aufweist und die auf das vorgeblich Geistige sich richtende Tendenz zum Apollinischen triebhaft gesteuert ist. Resultat ist, dass Scheler das Geistige als Prinzip aus der Umklammerung durch das Leben befreien kann.

Scheler bleibt aber darin Nietzscheaner, dass er die Lösung im Aushalten einer Spannung erblickt, die für ihn nun freilich eine solche ist, die zwischen Leben und Geist besteht. Sowohl Übersublimierung wie Re-Sublimierung mögen geschichtlich motiviert sein, aber sie versagen darin, dass sie in der Verbindung der Prinzipien von Geist und Leben nicht diese beiden zusammen als Prinzipien anerkennen und gelten lassen. Was diese Spannung im Bereich des Menschen betrifft, spricht

[28] Vgl. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Berlin 2010, sechster Essay. Dazu: H. R. Sepp, *Die Grenze der Solidarität. Die Phänomenologie und der Erste Weltkrieg*, «Tijdschrift voor Filosofie», 76/4 (2014), 761-793.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

Scheler auch von einem «Gleichgewicht» beider Prinzipien.[29] Darauf zielt auch der Ausdruck des «Ausgleichs».[30] Die Balance, die die Wörter „Gleichgewicht" und „Ausgleich" andeuten, könnte dazu verleiten zu meinen, dass es lediglich um ein rechtes Mischungsverhältnis von Geist und Leben ginge. Wäre dies der Fall, wäre die radikale Differenz beider bedroht und das Bezugsverhältnis geriete in die Richtung einer Nivellierung, was wiederum der Forderung nach Spannung widerspräche. Somit sind die Ausdrücke „Gleichgewicht" und „Ausgleich" auf das Prinzipielle der Prinzipien von Leben und Geist zu beziehen, und nicht auf ihre Mischungsverhältnisse. Die Ausdrücke wenden sich in der faktischen Situation des „gegenwärtigen Weltalters" gegen die Mischungsverhältnisse in den Formen von Über- und Re-Sublimierung, die insofern inadäquat sind, als in ihnen die Prinzipien von Leben und Geist nicht erkannt, mit ihnen aber „gearbeitet" wird. Das herzustellende Gleichgewicht bestünde folglich darin, in den faktischen Mischformen die Funktion, die jeweils den Prinzipien des Lebens und des Geistes zukommen, zu identifizieren und dem entsprechend die Verbindung von Leben und Geist neu einzurichten.

Wege zu einer solchen Neujustierung bezeichnet Scheler als Reduktion. Die von ihm so genannte «dionysische Reduktion»[31] besagt eine Ausschaltung des Geistigen und ist selbst, als Inhibierung, resp. als philosophische Theorie (Scheler nennt hier Schopenhauer und Bergson) ein geistiger Akt. Damit unterliegt diese Reduktion erneut einer Verkennung des geistigen Prinzips, von dem sie selber Gebraucht macht. Die Alternative wäre eine Reduktion, in der die Öffnung des Bezugs zum Geistigen ausdrücklich intendiert würde. Eine solche Reduktion vermiede die Inkonsequenz der Übersublimierung, sofern in ihr der Lebenstrieb tatsächlich ausgeschaltet wäre; und sie umginge die Falle der Re-Sublimierung, da in ihr ein ausdrücklicher Bezug zum Geistigen hergestellt wäre. Diese Reduktion bezeichnet Scheler als die phänomenologische.

In der Ausschaltung der Funktion des Vitalzentrums löst sich die Klammer, in der das durch Funktionalisierung apriorischer Bestände

[29] M. Scheler, *GW* IX, 156.

[30] Vgl. die Rede von einem «*Ausgleich*» von Geist und Drang in «ihrer immerwährenden Spannung» (*ebd*., 44).

[31] M. Scheler, *GW* XI, 251 f.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

in einer Lebenswelt erschlossene Geistige vom Leben selbst umgriffen war und in es hineinwirkte. Dies hat für Scheler zur Folge, dass nun die Gehalte selbst und als solche sichtbar werden, doch jeweils nur die, die von einer Kultur zu einer bestimmten Zeit erschlossen wurden und dort in Funktion traten. Aus diesem Befund folgert Scheler die Notwendigkeit eines Austauschs der in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten fungierenden essentiellen Gehalte, den er ebenfalls als „Ausgleich" bezeichnet. Der Ausgleich von Leben und Geist, der letztlich den Bezug zum Geistigen selbst ermöglichen soll, führt so zu einem Ausgleich essentieller Gehalte. Dieser Ausgleich ist auch hier nicht nivellierender Abbau, sondern Ergänzung, Weitung und Vertiefung der gewonnenen Bestände, so dass beide Schritte des Ausgleichs den Prozess einer Vergeistigung des Lebens intensivieren würden. Doch auch hier würde gelten, dass das Leben selbst nicht abgeschwächt wird; es bleibt nicht nur als Prinzip, sondern als Wirkendes selbst: Denn auch die phänomenologische Reduktion muss von Lebewesen vollzogen werden. Würde das Leben verschwinden, könnte auch nicht mehr von seiner Vergeistigung gesprochen werden. Somit kann im Vorgang der Sublimierung die Alternative nicht sein, ob der Geist in das Leben eingeht oder das Leben in den Geist. Die Gesamtbewegung besteht vielmehr darin, dass beide Alternativen gelten, und weil beides gilt, geht weder der Geist ganz in Leben unter noch das Leben ganz in Geist.

2. Bei Scheler bleibt jedoch unterbestimmt, wo die entscheidende Veränderung im sich vergeistigenden Lebensprozess anzusetzen ist: ob sie bereits in der willentlichen Ausschaltung des Triebzentrums erfolgt oder erst dort, wo apriorische Gehalte als solche erschlossen werden. Für Scheler selbst scheint es so zu sein, dass die Ausschaltung nur die Vorstufe für das eigentliche Ziel, die Herauslösung des Geistigen aus der Umklammerung durch das Leben, markiert. Die Ausschaltung des Triebzentrums habe schon Buddha praktiziert, wie Scheler immer wieder betont. Gleichzeitig habe Buddha jedoch auf dem Grunde dieses «negativen» Schritts keine «positive Idee des Geistes» entwickelt,[32] wie es in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* heißt. Damit wird deutlich, dass das Ziel, das Scheler verfolgt, eine Erkenntnishaltung ist, die durchaus dem europäischen Weltbild verpflichtet ist; und wenn er mit

[32] M. Scheler, *GW* IX, 46.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

dieser Haltung eine Rückkehr zu einer (nun geistig vermittelten) Weltfülle verbindet und diesen Schritt dem Buddhismus abspricht, pauschalisiert er. Er verkennt, dass es Richtungen des Buddhismus gibt, wie den chinesischen oder japanischen Zen-Buddhismus, die nicht nur auch eine Rückkehr zur Welt fordern, sondern überdies deutlich machen, dass das Hauptgewicht auf der gesamten Bewegung liegt, die jeweils von neuem von Entleerung (Hemmung) zu Neubegegnung (Fülle) zu durchlaufen ist, wie dies insbesondere die Kyoto-Schule herausgearbeitet hat.[33]

Die Aufgabe wäre also, Schelers Auffassung vom Ausgleich auf seine eigene Theorie anzuwenden. Dabei wäre insbesondere die Frage zu stellen, was die unterschiedliche Sicht auf das Verhältnis zwischen der Funktion der Hemmung des egozentrischen Lebenstriebs und der durch dieses Unterbinden frei gewordenen Fülle besagt und wie die unterschiedlichen Einstellungen aufeinander bezogen werden könnten. In der Eröffnung eines interkulturellen Forschungsfeldes kann sich die übereuropäische Relevanz von Schelers Denken so erst als wirklich erweisen.

Abstract

Scheler's understanding of the sublimation of life can explain his theory of the spirit as setting free from the vital sphere. Regarding his reflections on sublimation, in his edited works one can find only some remarks dotted about here and there, though the conception of sublimation does not only oppose to the naturalisation of mind but is also linked with further central moments of Scheler's philosophy: with basic elements of his metaphysics, his theory of compensating cultural differences, and, above all, the relation of life and spirit in itself. The aim of this article is to bring Scheler's scattered remarks on sublimation into a systematic connection. The leading point of view of such systematization is marked by the question about the relevance of the topic of sublimation for the whole conception of Scheler's thinking. In this way, the explanation of the systematic place of sublimation in Scheler's philosophy is able to demonstrate the systematic coherence of his work itself. Thus the central question is how, and to what extent, the theory of sublimation can unveil the specific relationship of spirit and life.

[33] Vgl. hierzu z. B. Sh. Ueda, *Leere und Fülle - Sunyata im Mahayana-Buddhismus. Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst* [1976], in: Ders., *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Freiburg/München 2011, 11-37.

© 2015 Hans Rainer Sepp
doi: /10.13136/thau.v3i0.63

ZACHARY DAVIS

SCHELER ON THE EMBODIMENT OF VALUE

TABLE OF CONTENTS: *1) The Lived Body; 2) The Lived Body and its Environment; 3) The Lived Body and Spirit*.

THE great difficulty in Scheler insistence upon a dualism between spirit (*Geist*) and urge (*Drang*) is not that there are two distinct and irreducible aspects at play in being human. Feeling states such as shame demonstrate through the experience of conflict that spirit and urge are in fact distinct.[1] The difficulty of the dualism concerns rather the manner in which spirit and urge relate to one another,[2] a relation Scheler calls spiritualization. Spiritualization is the process wherein spirit comes to direct and guide the movement of urge, the process wherein the deeper spiritual values are realized in the activity of living. As embodied, spiritual beings, humans are the place, the "*Treffpunkt*", where spiritualization happens. It is, however, quite unclear how the process of spiritualization can happen, if, as Scheler maintains, spirit is powerless[3] and urge is indifferent and thus blind to the deeper spiritual values.[4]

This central difficulty in Scheler's late work has attracted much attention in the secondary literature.[5] I do not wish to enter into this important debate here. My interest is the relation the lived body, understood as an expression of the basic life-urge, has to the deeper spiritual values and in particular what it means for the lived body to be indifferent to these values. As there are experiences like shame wherein the lived body is in conflict with spiritual person, there are also experiences like bliss wherein the body takes genuine joy in the realization of the deeper spir-

1 M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, *GW* X, 68.

2 See A. SANDER, *Askese und Weltbejahung: Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schelers*, in G. PFAFFEROTT, *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997.

3 M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 45.

4 M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, *GW* VIII, 348.

5 For further clarification on this debate, see Z. DAVIS, *Scheler and the Task of Human Loving*, in L. EMBREE, I. COPOERU, *Phenomenology 2008*, Bucharest 2010.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

itual values such as goodness, justice and the holy. The relation, therefore, of the body to the deeper values is ambiguous and as a consequence radically contingent. Since Scheler rejects any teleological account of the human being[6] as well as any logos to human history,[7] there is no way to predict in advance whether the relation between spirit and the body will be one of harmony or disharmony, of violence or peace. The only certainty is that each individual and collective person must contend with this ambiguity and remain open to the diversity in which the deeper values are embodied in a finite person and in a culture.

1) The Lived Body

With his increasing interest in ontology, Scheler only sparingly makes use of the term lived body (*Leib*) in his later work. He prefers rather to use such terms as urge, life, *Alleben* or living being (*Lebewesen*). This preference stands in stark contrast to earlier works such as *Formalism* wherein the lived body takes a central role in his analysis. Scheler's change of emphasis and terminology runs the risk of a conflation of the meaning of particular notions. For instance, the dualism Scheler maintains between spirit and urge cannot be rendered as a dualism between the person and the lived body. A person is for certain a spiritual being and the lived body is a particular manifestation or product of urge.[8] However, as it is possible to say that a finite person has a lived body, it is not possible to say that spirit has urge. The finite person is already a unity of spirit and urge, a unity that can be experienced as one of harmony or disharmony. This unity is only experienced by a person with a body. Although the relation between spirit and urge is not identical to the relation between person and lived body, it is possible to clarify structural aspects of the lived body by making use of Scheler's analysis of urge. How the lived body participates in the movement of the life urge illustrates the relation the lived body has to value.

All forms of life, whether vegetative, organic or animal, participate in the basic vital urge. As Scheler attempts to demonstrate in *Die Stel-*

6 P. Blosser, *Is Scheler's Ethic an Ethic of Virtue?,* in P. Blosser, E. Shimomissé, L. Embree, H. Kojima, *Japanese and Western Phenomenology*, Dordrecht 1993, 147-159.

7 M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, *GW* VIII, 27.

8 *GW* VII, 121.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

lung des Menschens im Kosmos, life has evolved into ever more complex and intelligent forms. The phenomenon of the lived body appears first at the level of organic life that has the power of self-movement. Urge operates under the basic principle of least effect, the attempt to maximize reality and minimize strenuous energy output.[9] This principle manifests itself in living beings as particular drives. Common to both plant and animal life is the urge for growth and reproduction.[10] Vegetative life, however, is dependent upon outside forces and beings such as pollinators to reproduce and thus express the life urge in a passive manner. Living beings with the freedom of self-movement are able to express the life urge on their own accord.

The power and freedom to move, compelled by the basic life urge, gives rise the the most rudimentary form of consciousness, the "I can". For non-spiritual beings, this "I can" is not a form of self-consciousness, where a being is able to reflect on itself as a conscious being, but rather an awareness of itself as being compelled, as in need. Here we have the birth of the ego in its most primitive form. For Scheler, the ego is not an accomplishment of spirit, but of life, the subject of the life-urge. Accompanying the consciousness of being compelled is the experience of resistance. Resistance is experienced as the suffering of not being able to fulfill the urge, as the experience of something other prohibiting the urge to be. This experience gives rise to not only the awareness of that which is other, but also to the consciousness of one's lived body.[11] Resistance is a privileged experience, an experience accessible only to a living being, a being that has a body.

Scheler is careful to distinguish between the lived body (*Leib*) and the physical body (*Körper*). In contrast to a mere physical body, there is an essential relation between the lived body and the ego.[12] This relation is shown, as Scheler notes, in the so-called double sensation of touching one's own body. There is the sensation of touching a physical body, e.g., my finger. Yet, immediately given in this touching is the awareness that it is my finger that is not only touching but is also being

9 *GW* XI, 186.

10 *GW* II, 14.

11 *GW* IX, 15.

12 *GW* II, 402.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

touched.[13] The identity of one's lived body with one's physical body such as one's hands and feet is not fixed and continues to be reconstituted. Not only does this process of identification take place, as is the case with the newborn, in the realization that this hand that I see before me is indeed my hand,[14] but also in the case of particular instruments that may become a part of a limb.[15] Nonetheless, regardless of how sedimented this identity between one's lived body and one's physical body becomes, the lived body is irreducible to the physical body. Every sensation felt by an organ of the body assumes the lived body as its form.[16] While a particular sensation may be localized on a specific part of the arm, it is the lived body that is touched. The whole of the lived body is, in other words, assumed in every part of one's physical body.

The notion of lived body allows Scheler to reject the traditional philosophical dualism between the physical and the psychic. For Scheler, it is possible to distinguish between a physical and psychic or mental (*seelisch*) experience. Yet, this distinction does not assume a dualism between the body and the mind (or soul). Rather this distinction concerns a difference of regard, whether we attend to the inner or outer aspect of the experience.[17] Any part of the lived body has its own inner condition, which is part of the whole psychic being of the individual.[18] In the evolution of life, there is a degree of complexity and quality in the development of the lived body and psychic being. The same cannot be said of the person, which does not admit of degree. While there may be a disembodied person such as God, gods or angels, there is no disembodied soul or mind. «The lived body belongs not coincidentally, but rather necessarily and essentially to the soul of the human being».[19]

A living being has both an inner and outer awareness, an awareness of one's psychic states expressed as drives and an awareness of one's

[13] *Ibid*., 400.

[14] *Ibid*., 402.

[15] *GW* VIII.

[16] *GW* VII, 44; *GW* II, 401.

[17] *GW* X, 337.

[18] *GW* XII, 159.

[19] *GW* VI, 262.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

body in relation to other bodies. Both forms are a form of body consciousness. The relation of the lived body to itself and to other physical bodies is ecstatic and thus has no sense of the self as self. Self-consciousness is an achievement reserved for persons alone, for it assumes the act of objectification and ideation.[20] However, bodily consciousness is distinct from mere vital consciousness,[21] which is the awareness of being compelled by the live urge, an awareness of being and becoming. The difference between vital and bodily consciousness concerns the individuality of the sense of consciousness. For vital consciousness, there is no distinction between self and other; there is no other. Evidence of such consciousness can be found in the phenomenon of *Gefühlsansteckung*, a distinct feeling type that is associated with a certain mass or herd mentality.[22] As Scheler writes, «the revolutionary masses and their movement demonstrate the same condition of collective frenzy in which the body-ego and spirit-ego are simultaneously taken up in *a* passionate vital movement of the collective whole».[23] Bodily consciousness assumes an awareness of oneself as an individual, as a being distinct from other beings. There is, thus, a distinctive type of individuation that takes place at the level of the lived body. In respect to psychic, vital feelings such as hunger, it is not simply a feeling of being hungry, but rather a feeling of I am hungry in contrast to the hunger of fellow living beings.

Individuation is necessarily a relation with otherness. To have a lived body is to be with others. It is for this reason that Scheler asserts that the awareness of the outer world precedes the awareness of the inner world.[24] Living beings come into contact with one another through movement, spontaneous movement motivated by the life urge. Scheler rejects Kant's depiction of space and time as forms of intuition. For Scheler, spatiality and temporality are forms of activity.[25] In this re-

[20] *GW* IX, 40.

[21] *GW* VII, 45.

[22] *Ibid*., 25-29.

[23] *Ibid*., 47.

[24] *GW* VIII, 375.

[25] *Ibid*., 270.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

spect all living beings have a sense of space and time. Spirit, according to Scheler, is both aspatial and atemporal. As spiritual beings, we can comprehend the meaning of space and time, and in the case of modern science work with concepts of empty space and objective time. Yet, both space and time are existentially relative and thus assume the activity of the lived body in activity. Empty space and objective time are abstractions from the lived body's experience of movement (spatiality) and change (temporality). The lived body, thus, undergoes a process of self-spatialization and self-temporalization as it is compelled by the life urge to act. It is also the case for Scheler that all living beings have a consciousness of aging and consequently that their time will come to an end.[26] A living being not only has its own space in the form of its lived body, but it also has its own time.[27]

The traditional dualism between the body and the mind harbors the prejudice that the body requires some guiding principle to give it form and a distinct course of development, which we could call intelligence. Kant expresses this prejudice in the preface to the *Critique of Pure Reason* when he claims that experience without concepts is blind. For Scheler, the lived body not only develops its own consciousness of space and time, but its course of development. Living beings have their own form and integrity. The life urge that compels the living being to become is not a chaotic or random impulse to be. It is a striving to know, to learn, to become more intelligent.[28] The form of intelligence that is developed in the lived body is not conceptual, but it does assume the development of associations. There is a coordination taking place through the lived body so that the different sensations and experiences work together to make sense of the outside world.[29] Every past experience is "in" the ego, the psyche of the lived body.[30] These past experiences, according to Scheler, to not develop a general disposition in the

[26] See M. Scheler, *Tod und Fortleben*, *GW* X, 16-35.

[27] *GW* XII, 154.

[28] *GW* VIII, 65.

[29] *GW* II, 465.

[30] *Ibid*., 416.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

living being, but are in the immediate past of the present experience.[31] Every experience takes place in the context of the entire life of the living being, a part within a greater whole.[32] Through the growing associations and dissociations with the past experiences over the course of life, the living being learns what to expect and how to be more fully. Causality and similarity are not a priori categories of the understanding, but are discovered and as a consequences are existentially relative to the lived body.[33] Throughout the course of the life of a living being, these associations become "functionalized" and regulate the course of life.

In respect to living beings, it is necessary to speak of a continuum of intelligence, of a living being exhibiting higher or lower levels of intelligence. As Scheler comments, the difference between the inventive intelligence of Thomas Edison and the intelligence found in animal life is a difference of degree, not of kind.[34] The tendency in Scheler is to use this continuum found amongst all living beings as an opportunity to describe the unique qualities of spirit and thus the person. This tendency has created the unfortunate impression of a hierarchy between life and spirit, which only seems to reinstitute the traditional hierarchy assumed in the dualism of body and mind. Scheler's late work, *Erkenntnis und Arbeit*, demonstrates that this is a false impression. Much of the attention *Erkenntnis und Arbeit* has received is due to its critique of American pragmatism.[35] However, the majority of the work is dedicated to showing the so-called relative correctness of pragmatism and how the lived body makes a unique contribution in the formation of practical knowledge and cognition.

There are two contributions the lived body makes. The first concerns the experience of reality. Reality is given solely in the experience of re-

---

[31] Scheler also accounts for memories that are no longer in the immediate present, but are called upon by present experiences. There are both immediate and mediated memories, memories that are present to us and memories that are awakened (*ibid*., 434).

[32] *GW* II, 424.

[33] *Ibid*., 445.

[34] *GW* IX, 99.

[35] Z. Davis, *The Possibility of Phenomenology. Scheler's Confrontation with Pragmatism*, in M. Gabel, M. Müller (edd.), *Erkennen – Handeln – Bewähren, Phänomenologie und Pragmatismus*, Nordhausen 2015, 118-133.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

sistance, an experience touched upon above. Spirit only grasps the essence and never the existence (*Dasein*) or reality of a being. Only the body through the resistance experienced by the drive structure has access to what is and what is not the case. It is only in the interaction between the ideas of spirit and the sense of reality of the lived body, what Scheler describes as a growing identity,[36] that our knowledge of the world is that of the world that exists. Whether the deeper spiritual values and ideas become realized and come to have efficacy in the world depends on the work of the lived body. Spirit does not have a privileged position in this respect.

The second and related contribution of the lived body is perception. Spirit does not perceive the world, but rather conceives and understands it. It is the lived body that perceives the world through its sense organs. Perceptual activity is for Scheler not merely the result of stimulus imposing itself on the organs that gives rise to a particular response. At the level of the lived body, perception is relation between the projection of a trans-conscious image (*Bild*) by the lived body and the stimulus of the object perceived. The relation is thus not merely physical, but also psychic. A living being has a "mental" image of things, the things that it desires in its question to fulfill the life drives. These are the images used in the fantasy life of living beings, projections used to compel the living being to act. The purpose of these images is practical and throughout the practical life of the living being, they become more and more refined through success and failure. Images do not convey the sense or essence of a thing. They do provide a form to the things a living being perceives. What is given perceptually to the lived body is not a chaotic bundle of stimulus, but a world that makes sense, a world that has a distinctive form that the lived being navigates as it attempts to satisfy the life drives. This practical form of the world is inaccessible to spirit and one that the lived body must teach.

2) The Lived Body and its Environment

Driven by the urge to be and become, the lived body inhabits and makes sense of the world in which it lives. Bodily consciousness is not self-consciousness, but an ecstatic consciousness. The intelligence the

[36] *GW* VIII, 360.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

lived body exhibits in its activity and its temporal-spatial embodiment is formed from the practice of living, an intelligence always relative to the life drives of the body. A living being has no desire to know "what" the world means. It only desires to learn how to better predict and manipulate what is to come in order to live more fully.[37] Ecstatic consciousness is a bodily awareness of one's place in the world of fellow living and non-living beings. My focus thus far has been on the accomplishments of the lived body in order to understand more fully the depth and activity of the ecstatic consciousness of the lived body. The development of this consciousness in the living being is inextricably bound to the world that it inhabits. I would like to shift the focus to the place in which the living being exists. An investigation into the world of the living being clarifies the relation the lived body has to value.

Strictly speaking, the lived body does not have a world, but rather lives in the environment (*Umwelt*). World is the object correlate of the person and is the totality of objects and their essential relations, a network of signification, essences and ideas.[38] Not only can the person make things in the world an object of reflection, but also the world in its totality. An environment is a milieu, the milieu of the lived body.[39] A milieu is the world of practical value that is experienced as effective.[40] It is never an object of reflection. Rather it is that which is of interest, that which either grabs or repels our attention in the practice of living. The environment is not that which the lived body senses or perceives, nor is it the sum of all past and present perceptions. As Scheler writes, we as living beings can only sensibly perceive that which belongs to the milieu.[41] Everything that belongs to the milieu, the environment in which we live, is already charged with meaning and purpose. To have a body is to be engaged with one's surroundings.

Scheler's rejection of the mechanistic view of nature is a rejection of a model of interaction wherein the body's senses are reacting to a barrage of stimulus. In its place, Scheler attempts to develop a dynamic

37 *GW* VIII, 243.

38 *GW* II, 381.

39 *Ibid*., 158.

40 *Ibid*., 156.

41 *Ibid*., 162.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

theory of matter that understands all environmental interaction as an interplay of centers or fields of force.[42] Even at the most basic level of the lived body's relation to the environment, basic sensation, there is an admixture of stimulus and attention.[43] Both the so-called subject and so-called object, the lived body and the environmental thing are active in the perceptual experience. What is given in the milieu is determined by what is of interest to the life drives and the impact of the external force centers and fields.[44] The milieu of the same forest, for example, will be quite different for the hunter and the hiker.[45] It is a difference of what the living being attends to in its environment. A living being has interest and it is that which is of interest that grabs the attention of the living being. For Scheler, there is both an active and passive attention, an attending to of which a living being is either consciously or unconsciously aware. All active attending assumes a passive attention. A living being is already being drawn and repelled to objects in its environment before it is actively aware of these objects.

The environment of the living being is always thus given in relief. A living being does not comprehend the objects as they are in themselves or in their essence. That which the living being attends to is that of which is of interest. The interest of the living beings determines the field in which attention oscillates. What a living being attends to in its environment, i.e., what is given, is at the mercy of the vital interest. As if imprisoned, there is no escape for the living being from its bodily drives.[46] Consequently, the living being only attends to that which is of vital interest.

There is an ambiguity in Scheler's work regarding the relation between the lived body and values. On the one hand, as I have already noted, Scheler declares that the life drives and necessarily attention is value blind.[47] On the other hand, he describes the milieu of the living

42 *GW* VIII, 333.

43 *Ibid*., 364.

44 *Ibid*., 289.

45 *Ibid*., 341.

46 *GW* II, 160.

47 *Ibid*., 160.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

being as a field of expression, expressing that which is and which is not of interest, which is of value to the living being.[48] An environmental thing can only grab the attention of the living being if it is of value. The only way to make sense of what Scheler means then by the value blindness of the life drives is to understanding this form of blindness as an inability to distinguish between the lower and deeper values. As Scheler says elsewhere, the life drives are not value blind, they are value indifferent.[49] All that is of interest is relative to the value of life. The relief of the milieu is structured in accord with what is given as more or less of vital importance. Objects, for instance, are given to the lived body as something to eat.[50] Yet, the living being is indifferent to whether there is any moral significance to eating this object. In themselves, deeper spiritual values such as goodness, truth and justice are of no value to the lived body.

The relation the lived body has to value is not an intentional relation where the lived body knows or comprehends the value of life itself. The relation is one of co-feeling and indentification.[51] As Scheler writes, «we feel in the feeling of life our life itself».[52] There is a relation of vital sympathy between the lived body and the environment, or rather between the lived body and other living beings. It is a vital comprehension that the beings in one's environment are not merely objects, but fellow living beings.[53] Vital sympathy grants the lived body access to the life of other living beings, comprehending the joy and suffering of fellow living beings. Yet, as Scheler remarks, this vital grasping is not moral. «We feel the Japanese earthquake and in the world war, in the Russian starvation a God who screams out and suffers. This God is neither good nor evil. The world, its becoming lived body, is for us a simple expression of its condition».[54] However deeply a living being may grasp the

48 *GW* IX, 274.

49 *GW* VIII, 348.

50 *GW* IX, 29.

51 *GW* VIII, 53.

52 *GW* II, 342.

53 *GW* VIII, 279.

54 *GW* XII, 25.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

suffering of a fellow living being, this grasping does not provide any moral direction for action. Joy and suffering function only as directives for the drive for growth and continued existence.

The lived body is and at the same time has a relation to value, the value of life. Its understanding of value is both dynamic and emotional.[55] This emotional understanding and relation to value is much different from the relation spirit has to value. Values are disclosed to the person in the act of love, an intentional act that opens the spiritual being to the depth of value. In his later work, Scheler described this form of spiritual loving as *agape*, in contrast to *eros*. *Eros* is the form of loving in which living beings participate in and relate to the lives of fellow living beings. It is not intentional, but dynamic – a form of communication that connects and exists between lived bodies. The lived body is compelled to be and become by the basic life urge, but it is compelled erotically. As I have shown, the life urge is not blind and develops every more intelligent means by which to become and fulfill the drive to be. Yet, intelligence and success are not measured quantitatively, as if a living being desires merely to exist. The vital sphere has its own qualitative distinctions. Erotically, a living being is drawn to ever more heroic, ever nobler expressions of life and is repelled by the mundane. «The *eros* of *Alleben* strives and tends to produce something new, something better, something more beautiful than it once was».[56] While *agape* or spiritual love strives for the good, *eros* or vital loving strives for the beautiful.

A lived body inhabits an environment of value depth and it embodies the ever-deeper qualities of life as it strives for the beautiful. This striving is indifferent to the deeper spiritual values and it is the task of the finite person to guide and direct the course of life so that expressions of beauty are not in fact evil. The lived body may not have access to the deeper spiritual values, but it does have access to the felt experience of life, i.e., existence and reality. Both are experiences to which spirit has no access. Hence, it is the lived body that gives the finite being a place and time on earth. This is a place and time where the acts of persons have an effect on other living beings, an effect that brings about actual suffering and joy. *Eros* may not have a moral compass, but it must con-

[55] *GW* VIII, 279.

[56] *GW* VII, 121.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

tend with other living beings in its attempt to reach ever-deeper expressions of beauty. Embodiment means to live with the pain others.

3) The Lived Body and Spirit

The tension that Scheler describes in the finite person between spirit and life, between *agape* and *eros* is the tension between the good and the beautiful. Spiritualization is the process by which the life drives of the lived body come to be directed by the deeper spiritual values, a process wherein the beautiful becomes the good and the good becomes the beautiful. How such a process is possible is made ever more difficult to understand as we investigate the erotic nature of the lived body. Spirit has no power on its own to bring about the deeper values. It relies on the effective power of life. The only power spirit has at its disposal is the power to entice life as the carrot before the horse. However, spiritual values are only enticing to the body if they offer a more robust vital existence, if they offer greater depth in beauty.

Scheler's early account of virtue does provide at least an initial clue as to how the body may be enticed by that which the spiritual values have to offer. «The good», as Scheler writes in his essay on virtue, «becomes beautiful the easier it becomes».[57] In his *Formalismus*, Scheler goes to great lengths to distinguish his value theory (and virtue theory) from what he calls eudaimonistic ethics. There are two criticisms in particular that directly relate to the problem of the relation between the good and the beautiful. The first criticism is pedagogic difference. How does the good become easier? Scheler rejects the common eudaimonisitic account that moral action becomes easier through a process of habituation and training through practice. In order for the good to become beautiful, the body must take an interest in the good. Practice and habit cannot create such an interest. They may create a reliable person, but not a virtuous person.

Eudaimonism suffers, according to Scheler, from the mistaken pedagogical view that a teacher awakens the student's interest in an object by increasing the attention the student pays to the object, as if interest was a consequence of constant and continual exposure. This is the most «confused theory of education possible». The pedagogical goal is to

[57] M. Scheler, *Zur Rehabilierung der Tugend*, *GW* III.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

demonstrate that the object is of interest. The attention to the object will increase on its on.[58] Constant repetition and habituation do not create the desire for the good. Virtuous action assumes that action realizing the good is given to the body as beautiful, as something that is qualitatively more robust and vital. It is the positive experience of value in the act itself that increases the "I can", the freedom and power to act for the sake of the good.[59] It only becomes easier for the body to act for the sake of the good if the body has a positive, i.e., beautiful experience in the good. This cannot be obtained through continued practice, naively hoping that after a certain number of trials, the beautiful will be realized. Or in short, good works do not make the person good.[60]

The second criticism is related to the first and concerns the feeling of joy or happiness. For Scheler, eudaimonism takes happiness as the goal or purpose of an action. Educating the person through habituation supposedly cements a reliable manner in which to realize the *telos* of the human being. Following Luther, Scheler rejects such a conception and holds that joy is the source from which all moral action springs.[61] Moral action does not bring about happiness, but rather the good person acts out of joy and this feeling of joy is an essential moment of every good being and life.[62]

The good or virtuous person, thus, feels no tension between the obligation of goodness and the erotic drive for beauty. Happiness in respect to the resource of the good act is meant as a feeling of bliss or *Glückseligkeit*. It is relative to the deepest spiritual values, the value of the holy. A characteristic of the feeling state that accompanies the deepest values is that it is indivisible and non-localized.[63] There is not a place in the body where one feels bliss. Bliss is experienced throughout the body. The embodiment of the deeper spiritual values manifests itself in the emotional life of the person, in the feeling of bliss and joy that radiates

58 *GW* II, 160.

59 *Ibid*., 526.

60 *GW* VI, 76.

61 *GW* II, 332; *GW* VI, 75.

62 *GW* VII, 76.

63 *GW* II, 111.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

throughout the body. It is not a matter of training the body to act in the right way at the right time. Rather it is accomplished through the body's participation in the feeling of bliss.

If the feeling of bliss that accompanies moral goodness is experienced as an embodied person, it still remains unclear how such a bodily experience is possible. What is it about the moral experience that entices the lived body? Why would the lived body be erotically drawn to moral goodness? The only way to answer this question from within the framework of Scheler's thought is to show that the deepest spiritual values offer a living being the deepest feelings of vitality. This would mean that the most profound experience of the heroic is found in action such as moral action. As evidence, Scheler can only point to the moral exemplars throughout history, exemplars who live the moral life with a feeling of elation and bliss. This was certainly Scheler's response to Nietzsche in *Ressentiment* when he speaks of the heroic nature of the Christian virtues.[64] It is only in modern asceticism, Christianity after the Protestant Reformation, where we find the denial of erotic beauty and pleasure in the moral act. The early practice of Christian asceticism, according to Scheler, emphasized the greatest amount of pleasure in the smallest of acts.[65]

I have only emphasized the embodiment of moral experience up to this point. There are of course other spiritual values such as the cultural values. It would be possible in a similar manner to describe the feeling of joy related to, for instance, the experience of a work of art. In what way does the lived body experience a piece of music or a painting? Does such an experience offer a deeper sense of the vital? These are not experiences that I can explore in any depth at this time. Nonetheless, the argument that I have made up to this point following the thought of Scheler would necessitate that the lived body can indeed find such heroic value in the work of art, yet perhaps not as deep a vital value as in moral experience or even in religious experience. These experiences would all be considered ways in which the body recognizes the depth of spiritual values, not as such, but as that which offers greater vitality.

The direction of my analysis regarding the relation between spirit

---

64 M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, *GW* III, 70-95.

65 *GW* III, 130-131.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

and the lived body has been from "*von oben nach unten*", from the depth of the spirit to the vitality of life. It is also possible to explore the relation in the other direction, "*von unten nach oben*", the manner in which the deeper spiritual values are realized in practice. Such an investigation is not concerned with how spirit entices or inspires the lived body, but how spiritual values are taken up through tradition or what Scheler calls the group soul (*Gruppenseele*). This process of realization from the bottom up, so to speak, is a consequence of sharing in a collective whole with fellow finite persons.

Tradition, as Scheler defines it in *Formalismus*, is a type of transfer of experience that is neither the inheritance of a psychic disposition nor the conscious communication or teaching.[66] It is rather a transfer that takes place by participating in activities with others. Through traditional practices, the spiritual structure particular to that community is transferred.[67] Each and every collective whole has its own unique structure and style of lawfulness that lives in the thoughts and actions of its members.[68] These collectivities can be a small as an individual family or encompass a history of a certain culture such as the "West" or "East." Although it is possible to discover the objective *ordo amoris* (or perversion of it) in every collectivity, each collectivity has its own unique way in which it expresses the *ordo amoris*. Tradition is the manner in which this style of valuing is transferred from member to member.

Scheler uses the notion of a group soul is clarify what type of transfer takes place through tradition. The transfer is not spontaneously executed, as if the transfer was an intentional act executed by a particular member. It executes itself impersonally and anonymously through the activities themselves.[69] Scheler has very little more to say on this impersonal transfer of a spiritual structure. What he assumes is the erotic relation or vital sympathy linking lived body to lived body. As I noted above, past experiences remain in the lived body and form the context in which a living being exists. Even for non-spiritual beings, these past experiences inform the present and form what Kant might call categories of the understanding. The process of identification that takes

66 *GW* II, 49.

67 *GW* VIII, 26.

68 *Ibid*., 25.

69 *Ibid*., 55.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

places erotically between lived bodies not only communicates particular emotions such as joy or sorrow, but also ways of sensing and moving through the environment. A spiritual structure is also a way of seeing the world, but is informed also by ideas and essential relations between ideas. Cultural practices presuppose this spiritual structure and consequently communicate this way of being in and comprehending the world in activity of participating in a certain practice. Yet, this communication is impersonal or, as I would prefer to describe it, erotic. In this manner, lived bodies transfer spiritual content to other lived bodies through the vital sympathy linking them in practice as they share an environment. This transfer is a transfer of the embodiment of a spiritual structure, of a style of valuing and thinking. The group soul is an impersonal transfer of a very personal style of being. Such a transfer only takes place between bodies living, working and feeling with one another.

Embodiment is the process in which the lived body comes to inhabit the world in which it exists. This world, as Scheler as shown, is saturated with value and value depth. Despite its indifference to the deeper spiritual values, the lived body has a crucial role in the way in which an individual person and a group of persons develop their own unique *ordo amoris* and, consequently, their own style of being in the world. Scheler's insistence upon a powerless spirit in his late work was in part due to his great disappointment that the spiritual institutions like the church and the leading intellectuals of the time failed to bring about a genuine cultural renewal in Germany and in Europe as a whole. It became all too clear that a cultural renewal could not take place solely "*von oben nach unten*". A renewal requires also the movement from below. It is the finitude of the human being that makes the realization of spirit possible. This does not mean that spirit ought to be devalued for the sake of the elevation of the vital. Such a position, for Scheler, fueled the devastating violence of fascism in Europe.[70] The task rather is to discover the manner in which spiritual values are embodied, how the body can be erotically inspired by the value depth and how this depth is lived with other finite beings.

[70] *GW* IX, 155.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

Abstract

In this paper, I examine the relation between the lived body and the deeper spiritual values. The dualism in Scheler's thought between life and spirit requires that the embodiment of value not be thought in terms of the spirit's mastery over the body or the body's ability to recognize the depth of spiritual values. As I argue, embodiment must be understood in two respects. First, there is a process of embodiment that takes places primordially at the emotional level of existence, the level wherein the lived body experiences a deeper, more heroic vital existence through the realization of spiritual values. The second process concerns the role of tradition. It is through shared cultural practices that the spiritual structure and *ordo amoris* comes to be erotically shared and embodied by finite persons.

There are three sections of this paper. The first describes the meaning and development of the lived body in Scheler's work. Section two investigates the relation the lived body has to it environment. The third and final section illustrates how the lived body comes to embody the deeper spiritual values.

© 2015 Zachary Davis
doi: /10.13136/thau.v3i0.64

JIAXIN WANG

HYLE DER INSTINKTE: HUSSERL UND SCHELER IM VERGLEICH

INHALTSANGABE: *1) Methodische Vorbemerkung; 2) Husserls Überlegung zu diesem Thema in den C-Manuskripten; 3) Die Hyle in Bezug auf die Instinkte in den C-Manuskripten; 4) Eine Betrachtung aus Max Schelers Perspektive; 5) Phänomenologie des Lebens?*

DIESER Aufsatz thematisiert das Problem der «Urhyle», wie es beim späten Husserl auftritt. Motiviert ist dieses Thema dadurch, dass Husserl sich in seiner Phänomenologie bezüglich der Problematik der Hyle zu keiner eindeutigen Position durchringt. Zunächst ist auffällig, wie das «Triebhafte» in Husserls Arbeiten aus den 1930er Jahren eine neue Dimension von Sinnesempfinden bezeichnet. Diese Dimension befindet sich dabei in den tiefsten Schichtungen der Subjektivität, die sich im Rahmen der allerersten Umweltbegegnungen des Subjektes konstituiert. Anders als die übliche Dichotomie von Instinkt (Lust) und Vernunft in der philosophischen Tradition, stellte Husserl diese passive Dimension nicht der menschlichen Rationalität gegenüber. Vielmehr sah er sie als die ursprüngliche Anlage eines teleologischen Lebensprozesses zum Vernünftigen hin. Bei Husserl heißt diese Dimension «die verdunkelte Vernunft» oder «Vernunft im Instinkt»,[1] welche sich als die Hinneigung zum rationalen Selbstsein und seinem Welthaben ausprägt. Man könnte die ganze Transzendentalphänomenologie Husserls als eine Phänomenologie des so bezeichneten Instinktes ansehen, insofern Husserl selbst betont, die Urtriebe und Urinstinkte seien die Quellen alles Könnens bzw. aller Könnenssysteme.[2]

Die vorliegende Arbeit befasst sich nur insoweit mit der ursprünglichen Triebintentionalität, wie sie wesentlich mit der Urgegebenheit der Hyle und der passiv konstituierten Bewusstseinsleistung zusammenfällt. Obwohl die Manuskripte aus jener Zeit erst im jüngsten Band der

[1] E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Dordrecht 2014, 86.

[2] *Ebd*., 102.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

Husserliana allgemein und textkritisch erschlossen zugänglich geworden sind, ist die bisherige Forschung zur genannten Problematik schon sehr fruchtbar gewesen. Nahezu allgemein anerkannt ist es dabei, die Phänomenologie der Instinkte als eine Vertiefung der passiven Synthesen zu sehen.[3] Darüber hinaus argumentieren manche Forscher für den Instinkt als Grundbegriff der Phänomenologie und sehen daher die späte transzendentale Phänomenologie Husserls vornehmlich als eine Phänomenologie der Instinkte.[4]

Anders als in diesen Beiträgen, aber trotzdem orientiert auch an ihren Resultaten, soll hier versucht werden, Husserls Lehre vom Instinkt im Zusammenhang mit der Konstitution der Hyle darzustellen. Im Zuge dessen soll auch gefragt werden, wie sich diese Lehre Husserls zur philosophischen Anthropologie Schelers verhält. Denn in Schelers Hauptwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* wird deutlich ausgeführt, wie kategorisch sich das Tier mit seinem instinktiven Zugang zur Umwelt zum Menschen als Person mit seiner Vergegenständlichungsfähigkeit unterscheidet. Manfred S. Frings hat ganz früh schon die These vertreten, Husserl messe in seinen späten Jahren der Instinktsphäre eine größere Bedeutung zu und nähere sich damit der Dranglehre Schelers.[5] Vor dem Hintergrund dieser Bemerkung Frings' setzt sich die folgende Untersuchung drei Ziele: Zuerst wird versucht, Husserls spätere Konzeption der Hyleausden *C-Manuskripten* und den *Grenzproblemen der Phänomenologie* zu systematisieren. Daran anschließend verweise ich auf die Fruchtbarkeit dieser triebhaften Gegebenheit der Hyle unter der Perspektive der philosophischen Anthropologie von Max Scheler. Schließlich wird erarbeitet, inwiefern sich die Interpretation der Hyle bezüglich der Instinkte als anschlussfähig erweist an die anthropologischen Stufen, die Scheler geltend machte.

---

[3] Vgl. J.G. Hart, *Genesis, Instinct, Reconstruction*, «Husserl Studies», 15 (1998), 111; Vgl. auch M.E.M. Bower, *Husserl's Theory of Instincts as a Theory of Affection*, «Husserl Studies», 15 (1998), 133-147. Er vertritt die Position, dass die später durchgeführte Diskussion über Instinkten bei Husserl genau dasselbe Thema ist, das Husserl mit den Analysen zur passiven Synthesis untersucht hat.

[4] Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993, 235-238.

[5] M.S. Frings, *Max Scheler: Drang und Geist*, in J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1973, 12.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

1) Methodische Vorbemerkung

Natürlich ist es nach Husserl selbst problematisch, «die triebhafte Hyle» und die damit zusammenhängenden anthropologischen Annahmen gemeinsam in den Blick zu nehmen. Im Vortrag mit dem Titel *Phänomenologie und Anthropologie* (1931) trennt Husserl beide Forschungsansätze radikal. Seiner Meinung nach steht die damals festzustellende Hinneigung zur philosophischen Anthropologie der transzendentalen Phänomenologie entgegen. Der Widerstreit zwischen beiden wurzelt geschichtlich im neuzeitlich differierenden Verständnis des Subjektes. Die philosophische Anthropologie, die vom menschlichen Dasein ausgeht, kann angeblich niemals die Chance haben, ihre naive Daseinssetzung zu hinterfragen.[6] Gleichwohl hat Husserl trotz dieses Widerspruchs auch «eine Anthropologie» im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie zugelassen, d.h. eine intentionale Psychologie. Diese enthüllt die psychologisch-phänomenologische Konstitution der Welt als menschliche «Vorstellung». Darüber hinaus kann diese phänomenologisch reflektierte Anthropologie aufgrund des Parallelismus zwischen einer intentionalen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie die Affinität mit der transzendentalen Phänomenologie noch besser verständlich machen.[7] Tatsächlich hat Husserl auch anderswo die Anthropologie in positivem Sinne als universale Geisteswissenschaft in Bezug auf den seienden Menschen in der Welt verstanden.[8] Dazu schreibt er:

> die Anthropologie als Wissenschaft von der universalen Menschheit in der Welt erforscht, wie beschaffen Menschen sind. Sie

[6] Husserl schreibt dazu: «Denn es ist sofort klar: Jedwede Lehre vom Menschen, ob nun empirisch oder apriorisch, setzt seiende Welt bzw. möglicherweise seiende voraus. Philosophie vom menschlichen Dasein her fällt also in jene Naivität zurück, die zu überwinden, wie wir meinen, der ganze Sinn der Neuzeit ist» (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Dordrecht 1993, 179).

[7] *Ebd*., 180-181.

[8] Dazu formuliert Husserl: «Das Sein der Welt ist vorausgesetzt, alle Welterkenntnis erforscht seiende Welt. Zur seienden Welt gehört auch der handelnde Mensch, hineinhandelnd in die ihm in einem Sein vorgegebene Welt, er will sie anders, erkennt in ihr im einzelnen praktische Möglichkeiten des Andersseins, und danach handelt er» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Dritter Teil,1927-1935*, Dordrecht 1973, 480).

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

> sind, sieht (man) sie, als Subjekte, die sich auf sich selbst und alles andere Weltliche mannigfaltig beziehen und evtl. darin wissenschaftlich beziehen und darin wieder anthropologisch beziehen.[9]

Von dieser Problematik ausgehend, kann man wohl sagen: Es gibt kein Widerspruch zwischen einer phänomenologischen Betrachtung des Menschen wie bei Husserl und der philosophischen Anthropologie Schelers. Wenn man nicht im Voraus eine Entscheidung in Bezug auf die transzendentale Dimension zu fällen hat, kann ein Gespräch zwischen Husserls Phänomenologie und Schelers Anthropologie fruchtbar sein.

2) Husserls Überlegung zu diesem Thema in den C-Manuskripten

Anders als in den *Ideen I* macht uns Husserl in den *Logischen Untersuchungen* darauf aufmerksam, dass es eine besondere Art von Empfindung gibt, nämlich die nicht-intentionalen Gefühle (z.B. Schmerz, Lust als Gefühlsempfindung, Begehrungsempfindung), die sich in der Gemütssphäre befinden. Als immanente sind sie nicht bereits eine Auffassungsleistung, etwa eines objektivierenden Aktes. Husserl sieht darin somit eine von der Auffassung noch unabhängige Gattung der Gefühlsempfindung, in der eine Intention auf etwas Unbestimmtes gegeben ist. An diese Idee, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen* erstmals dargestellt hat, sei als Ausgangspunkt zu seiner Lehre der triebhaften Hyle in den *C-Manuskripten* erinnert.

In den *C-Manuskripten* versucht Husserl, alles zeitlich Konstituierte, ja sogar den Bewusstseinsstrom selbst, orientiert am Maßstab der lebendigen Gegenwart erneut abzuhandeln. Obwohl die *C-Manuskripte* nach keiner systematischen Einheit entworfen, sondern chronologisch oder thematisch sortiert sind, ist leicht einzusehen, dass Husserl die Hyle in ihrer lebendigen Gegenwart wesentlich aus dem beteiligten Ur-Ich verstanden hat.[10]

An dieser Stelle stellt sich natürlich die Frage, wie die beiden gegenüberstehenden Elemente in diesem Prozess der Urzeitigung überhaupt vereinigt sind, nämlich der identische Ich-Pol und die zufällig

[9] *Ebd*., 481.

[10] E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, 73.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

sich abwandelnden Inhalte.[11] Meiner Meinung nach hat Husserl in immer eingehenderen Analysen diese Frage zu beantworten versucht. Seine Analyse hebt dabei immer hervor, dass dieses Ur-Ich notwendig mit der Konstitution des Wahrnehmungsfeldes mitgegeben ist. Für ein waches Ich beziehen sich alle seine psychischen Phänomene auf das Ur-Ich. So gesehen ist das Hyletische nicht bloß das dem Ich Fremde, sondern vielmehr «von Anfang an» auch das dem Ich Verfügbare (vor allem Erlebbare). Aber wie ist diese Koordination der untersten Hyle mit dem untersten Ich möglich? Was erlaubt diese gleichzeitige Affinität und Fremdheit? Um diese Frage beantworten zu können, muss man die Triebhaftigkeit der Hyle heranziehen. Laut Husserl ist das Ur-Ich nicht nur der Pol der Affektion und Aktion, sondern auch der Pol der noch unterminierten Instinkte.[12] Dementsprechend ist die Urhyle ihrem Wesen nach auch nicht formloses reines Material, sondern sicher mit dem Trieb zusammen gegeben. Bei der Annahme der Urgegebenheit der Hyle handelt es sich nicht um ein desinteressiertes Erkenntnisobjekt, sondern um eine Grundlage in der genetischen Entwicklung des menschlichen Lebens.[13] Dazu sagt Husserl:

> Wir werden also für den erstkindlichen Anfang genötigt, schon ein Triebsystem vorauszusetzen, dem zuzurechnen ist all die intentionale Ur-Passivität, die von jedweder Entwicklung vorausgesetzt ist und in ihr immerfort am Werk ist. Das Ur-Ich mit seinem Triebsystem in Urgestalt und Urgehalt wirkt sich in Passivität und dann Aktivität aus: Im Triebsystem liegt schon die Anlage für die gesamte Weltkonstitution als Entelechie.[14]

3) Die Hyle in Bezug auf die Instinkte in den C-Manuskripten

Die folgenden Ausführungen widmen sich verschiedenen Aspekten der in den *C-Manuskripten* als triebhaft charakterisierten Hyle. In diesen Texten ist der Titel Hyle noch wenig differenziert. Im Allgemei-

[11] Bei Husserl lautet die Frage: «Es (das Ichliche) zeitigt sich in der urassoziativen Zeitigung, wie schon gesagt, in eins mit und ungetrennt von dem untersten Hyletischen. Wie ist in dieser konkreten Zeitigung der Ich-Pol beteiligt?» (*Ebd*., 53).

[12] *Ebd*., 49.

[13] E. Husserl, *Grenzprobleme*..., 102.

[14] *Ebd*.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

nen differenziert Husserl das Hyletische der lebendigen Gegenwart in zwei Schichtungen, nämlich «die Urhyle (Hyle im älteren Sinn der *Ideen*)» und «die Hyle im erweiterten Sinn des impressional oder wahrnehmungsmäßig weltlich Erscheinenden überhaupt».[15] Letztere nennt Husserl auch «den hyletischen Kern» im aktuellen Strömen. Husserl setzt dabei den Begriff «Kern» mit dem «primär-geradehin Zugänglichen», «der impressionalen Gegenwart» gleich.[16] Es ist allerdings nicht so deutlich, was Husserl mit dem «älteren Sinn der *Ideen*» gemeint hat. Es meint vermutlich die Urhyle, die in ihrem Jetzt noch jedweder Auffassung entbehrt. Der zweite Typ von Hyle im Sinne vom «weltlichen Erscheinenden» steht dagegen für einen Quasi-Gegenstand, der schon «intendiert», aber noch nicht als bestimmter Gegenstand aufgefasst ist. Dieses Verständnis bestätigt sich an einer Stelle, wo Husserl eine besondere Art der Auffassung kennzeichnet und damit die Hyle in zwei Stufen gliedert. Diese Auffassungsart hat Husserl angesetzt als «ein neuer und näher zu erforschender Modus der zugleich gegenwärtigenden und vergegenwärtigenden Funktion».[17] Die Empfindungshyle (Urhyle) erscheint dem Ich durch diese Auffassung als naturale Hyle, die als erste Stufe der Natur, oder «der primordiale Kern», aber noch nicht als «die objektive Natur» verstanden wird.[18] Diese Auffassung, die sich aus Urzeitigung und Urkinästhese wie automatisch vollzieht, unterscheidet sich deutlich von der höherstufigen, erkennenden Auffassung.

Diese zeitliche-leibliche Auffassung und ihr Korrelat, «die naturale Hyle», fordern natürlich weitere Erklärungen. Es scheint mir, diese «Zwischen-Hyle» (Natur) entspringt ihrem Wesen nach aus einer bestimmten Stufe des Bewusstseins. Diese «Zwischen-Hyle» untersucht Husserl anderswo unter dem Titel Instinkt- oder Triebintentionalität. In diesem Fall geht es besonders um nicht-objektivierende Instinkte,[19] welche die grundlegende Verkettung zwischen Erlebendem und Erleb-

[15] E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, 70.

[16] *Ebd*., 71.

[17] *Ebd*., 111.

[18] *Ebd*.

[19] Bei Husserl unterscheidet man zwei Arten der Instinkte, nämlich objektivierende und nicht-objektivierende Instinkte. Vgl., Nam-In Lee, *Edmund Husserls...*, 128-131; auch J. Mensch, *Instinct - A Husserlian Account*, «Husserl Studies» 14 (1998), 223.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

tem verbürgen. Meiner Meinung nach entspricht diese Urauffassung dem ursprünglich instinktiven Streben, «das in Kinästhesen sich ausströmt, allgemein-unbestimmt auf solche Erfüllung unmittelbar gerichtet ist».[20] Husserl illustriert dieses Phänomen wie folgt: Er unterscheidet den allgemeinen Hunger, der nach irgendeinem Nahrungsmittel begehrt, von dem, der nach einem Apfel oder einer besonderen Speise verlangt. Der allgemeine Trieb, z.B. Hunger, bildet die Grundlage. Er geht dem Reiz solcher hyletischen Einheiten voraus, die ein motiviertes Zuwenden nach dem Quasi-Gegenstand als etwas Essbarem fundieren.[21] Diese Hyle in Bezug auf bestimmte Instinkte, die in der anfänglichen Stufe der Konstitution der Umwelt des Subjektes lokalisiert ist, fundiert gleichzeitig die zwei niedrigen Affektionsarten, «Angezogensein» und «Abgestoßensein». Auffällig ist jedoch, dass Husserl die Funktion der triebhaften Empfindungshyle, nämlich «Anziehen» und «Abstoßen», stets in Anführungszeichen gesetzt hat. Damit möchte er der vorgelagerten Funktion der triebhaften Hyle das spätere Affizieren, das bereits vom Modus des «Bewusstsein von» getragen ist, gegenüberstellen. Man denke an die Affektion von sinnlichen Objekten auf die Blickwendung im schon konstituierten Wahrnehmungsfeld.[22] Husserl betont:

> Der instinktive Trieb ist also die Vorform der Vor-habe, so wie die Trieberfüllung die Vorform des eigentlichen Aktes. Darin würde liegen: Die Hyle ist von vornherein nicht in dem Sinne affizierende, als ob der antwortende Akt auf sie hin unmittelbar gerichtet wäre als Ende, als in sich „gut“ und sofort instinktiv „apperzipiert“.[23]

---

[20] Husserl sagt: «Das ursprüngliche instinktive Streben, das in Kinästhesen sich ausströmt, ist allgemein-unbestimmt auf solche Erfüllung unmittelbar gerichtet» (E. Husserl, *Die C-Manuskripten*, 272).

[21] E. Husserl, *Grenzprobleme*..., 94-95.

[22] Husserl verdeutlicht das Problem in einer Randbemerkung: «Es ist fundamental, den weltlichen Erfahrungsbegriff und Bewusstseinsbegriff (Bewusstsein-von, meinen) zu verstehen als den eines konstitutiven Resultats; Richtung auf Objekte. Somit ist Urimpression und seine Abwandlung keine Erfahrung. Ebenso ist Urfühlen, Uraffektion und das Urwollen in diesem Sinn kein Bewusstsein-von, keine Intention-auf im natürlich Sinne» (E. Husserl, *Die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, 335).

[23] *Ebd*., 326.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

Rudolf Bernet wies bereits darauf hin, dass Husserls Beitrag zum Thema Trieb darin liegt, den Trieb als eine Art des Wollens und des Tuns zu sehen.[24] Die Grundidee hat Husserl zeitlebens in seiner Behandlung des Triebs festgehalten. Der Trieb enthüllt sich demgemäß wesentlich im dynamischen Prozess, nämlich dem Prozess der «„Intention[s]"- Erfüllung». Dabei spielt die triebhafte Hyle als intermediäre Ebene eine unentbehrliche Rolle. Die triebhafte Hyle im Prozess fungiert als instinktive Erfüllung und affiziert auch die höherstufigen «Intentionen».[25]

Wir wollten hier einen weiteren Punkt in den Blick rücken, der bislang nur gestreift wurde: die sogenannte ungeschiedene Totalität der Hyle, die ich als die Grenze zur triebhaften Hyle ansehe. Husserl formuliert es so:

> Ursprünglich ist das wache Ich gerichtet auf die Totale, ungeschiedene Hyle in Form der „reinen" Kinästhese, die nichts anders ist als Ichrichtung, einheitliches Tätigsein […]. Dieses ungeschiedene Gerichtetsein auf die ungeschiedene Hyle ist ein kontinuierlicher Wandel, in dem sich die sich mitwandelnde Hyle als Einheit erhält. Nun geht aber alsbald Unterscheidung vonstatten auf dem beständigen „Boden" der verharrenden Einheit.[26]

Doch in welcher Hinsicht kann man diese Totalität der Hyle in Bezug auf einheitliches Tätigsein in der Reflexion verstehen, wenn ihre Differenzierung scheinbar unbedingt und sogleich vor dem wachen Ich entfaltet wird? Mit dieser «„reinen" Kinästhese» und ihrer Hyle weist Husserl meines Erachtens auf eine Schwelle zwischen dem einheitlichen Instinkt und den differenzierten Instinkten. Da kann man aller-

---

[24] Vgl. R. Bernet, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, D. Fonfara (Hrgg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie,* Dordrecht 2006, 39.

[25] Husserl sagt: «Die instinktive Intention und instinktive Lust der Erfüllung betrifft nicht einen Endzustand, sondern den ganzen Prozess, kontinuierlich die Momentanintention sich erfüllen ‹zu› lassen, und wieder als Träger neuer Intentionen zu neuen Erfüllungen übergehen ‹zu› lassen; also ‹die› Einheit des Prozesses der Intention-Erfüllung, das ist selbst Telos, das ist, dass ‹sich› die instinktive Intention, die einheitlich von vornherein auf dieses Ineinander der Intentionalität und ihrer Entspannung geht, und sich als einheitliche nicht in einer Phase, sondern im ständigen Tun erfüllt, ‹erfüllt›» (E. Husserl, *Die C-Manuskripten*, 328).

[26] *Ebd*., 226.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

dings nicht stehen bleiben. Es stellt sich auch die Frage: Wie kann man die einheitliche Hyle sowohl als resultierend aus «„reiner“ Kinästhese» als auch als den beständigen Boden im Rahmen der Urzeitigung der lebendigen Gegenwart verstehen? Würde dies nicht voraussetzen, dass die Urhyle vor allem immer im Urzeitigen, mit verschiedenen Intensitäten, als das triebhaft Konstituierte gegeben ist? Wie kann diese Hyle noch eine Dimension der einheitlichen Totalität in sich tragen? Diese Fragen führen uns zu einer anderen Stelle, an der Husserl das urtümliche Strömen hervorhebt und von dem «Bewusstseinsstrom» unterscheidet. Nach Husserls Meinung ist das urtümliche Strömen selbst sogar eine «Vor-Zeit», die als «Vor-Sein» «unsagbar» bzw. «unerfahrbar» ist.[27]

Es lässt sich letztlich fragen, ob diese Totalität der Hyle noch Hyle genannt werden darf, wenn sie vor allem differenzierenden Empfinden erlebt wird. Es ist ziemlich sicher, dass diese «Grundlage» jenseits der Grenzen jeder strengen phänomenologischen Analyse liegt. Wollte man hier noch weitergehen, müsste man andere heuristische Ressourcen heranziehen.

4) Eine Betrachtung aus Max Schelers Perspektive

Im beschriebenen Zusammenhang finde ich bemerkenswert, dass man bei Scheler eine sehr ähnliche Erklärung der instinktiven Empfindung findet. Scheler betont, dass es auf der instinktiven Stufe «eine untrennbare Einheit von Vor-Wissen und Handlung» gibt.[28] Mit dem «Vor-Wissen», ähnlich der «Vor-habe» bei Husserl, bezeichnet Scheler dasjenige «Wissen», das unmittelbar im Instinkt gegeben ist. Ihm steht gegenüber das Wissen in Bezug auf Vorstellungen, Bilder oder Gedanken. Das «Vor-Wissen» bestimmt Scheler als «ein Fühlen wertbetonter und nach Werteindrücken differenzierter, anziehender und abstoßender Widerstände».[29] Genauso wie Husserl es vertritt, ist bei Scheler hier «jede Empfindung immer eine Funktion des Reizes *und* der triebhaften Aufmerksamkeit».[30] Das Erscheinen der Empfindung zeigt sich in ähn-

[27] *Ebd*., 269.

[28] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 21.

[29] *Ebd*., 22.

[30] *Ebd*., 23.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

licher Verschlungenheit: Einerseits ist die Empfindung der auf das (tierische) Subjekt wirkende Reiz, der aus der fremden Umwelt herrührt. Andererseits ist Empfindung die notwendig niedrigste «Blickwendung» des (tierisch-psychischen) Subjekts, das sich gleichzeitig als das dem Reiz Aufmerksamkeit Gewährende gibt. Für Scheler gilt: «*was* ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist durch den Bezug seiner angeborenen Instinkte zur Umweltstruktur *a priori* beherrscht und bestimmt».[31] Hier scheint mir eine Übereinstimmung zwischen Husserls Analyse und der Position Schelers hinsichtlich der triebhaften Empfindung gegeben. Husserls Analyse dieser Empfindung aus den bestimmten Triebintentionalitäten könnte tatsächlich die tierische Eigenschaft im menschlichen Dasein beleuchten. Auf dem Boden der phänomenologischen Methode müsste sich die tierische Eigenschaft notwendig in Bezug auf das Ich ergeben. Mit Schelers Begrifflichkeiten im Hinterkopf zeigt sich in Husserls Analysen, wie die menschliche Vergegenständlichung die instinktive Empfindung in sich trägt.

Wenn der Vergleich zwischen Husserl und Scheler berechtigt ist, könnte man nicht zuletzt auch die Totalität der Hyle in Schelers System des Lebewesens lokalisieren. Scheler hat das wesentliche Merkmal der Pflanze als «Gefühlsdrang» festgestellt. Im Vergleich zum Tier hat er den «Gefühlsdrang» als den ungeschiedenen Zustand von «Gefühl» und «Trieb» verstanden, wo «eine spezifische Richtung und Zielhaftigkeit nach etwas, z.B. Nahrung, Sexualbefriedigung» noch nicht stattgefunden hat.[32] Ohne diese Spezifizierung entbehrt das pflanzliche Dasein auch der Empfindung bzw. der Lebenswachheit, die zu Tier und Mensch gehört.[33] Vorschnell sollte man diese Pflanzenhaftigkeit nicht mit der Totalität der Hyle Husserls gleichsetzen. Jedoch führt diese Ungeschiedenheit der Innenzustände innerhalb des Gefühlsdrangs des pflanzlichen Lebens auf die «reine» Kinästhese bzw. die ungeschiedene «Urhyle» bei Husserl zurück. Wenn die Urhyle in ihrer Totalität nicht wirklich für sich behalten wird, kann man vermuten, dass die einheitliche Totalität der Urhyle bzw. der «reinen» Urkinästhese, anders als Husserl dachte, nicht erst der animalischen Subjektivität zukommt, sondern be-

[31] *Ebd*., 19.

[32] *Ebd*., 13.

[33] *Ebd*., 15.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

reits den Pflanzen. Eventuell berührt Husserl an dieser dunklen Stelle bereits die Repräsentation[34] des «Gefühlsdrangs» in der Sphäre des vernünftigen Menschen, der vom vernünftigen Menschen nicht angeschaut und auch nicht in der Reflexion vorgestellt werden kann. Scheler sagt ganz treffend, dass «der Gefühlsdrang, nicht nur in allen Tieren, sondern auch im *Menschen* noch vorhanden» ist,[35] und dass «der Drang gleichzeitig die Einheit aller reich gegliederten Triebe und Affekte des Menschen darstellt».[36] Daher wird diese Schwierigkeit, wie man das phänomenologische Unding, d.h., wie man «diese Totalität der einheitlichen Hyle» verstehen soll, mit der anthropologischen Perspektive zumindest erleichtert. Um dies aber auch genuin phänomenologisch nachzuvollziehen, mangelt es nicht zuletzt an phänomenologischen Studien zum Typus Pflanze als Zwischenreich zwischen Ding und Animalie.

5) Phänomenologie des Lebens?

An einer Stelle aus dem Manuskript mit dem Titel «Zur Lehre von den Instinkten» aus dem Jahr 1933 ist Husserl sogar auf den «Lebenstrieb» gestoßen.

> Der Lebenstrieb in seinen modalen Verwandlungen einheitlich in seiner einheitlichen Trieb-Zeitlichkeit in einem ständigen Werden, Sich-Verwandeln – in Verwandlung der Sondertriebe, die also einzeln, im Miteinander, in einer ständigen Genesis stehen, in einer „intentionalen" Genesis, obschon wir hier zuunterst in einer Vorintentionalität stehen, die in aller expliziten Intentionalität ihre Rolle spielt.[37]

Sehr deutlich wird hier, dass Husserl den Lebenstrieb gegenüber den Sondertrieben thematisiert. Husserl neigt in diesem Zitat dazu zu sagen, dass der Lebenstrieb sich in die Sondertriebe verwandelt und dass der Lebenstrieb den Sondertrieben zugrunde liegt. M.a.W., der Lebenstrieb verbürgt die Einheit der Sondertriebe. Es ist zu bemerken, dass der Lebenstrieb nach Husserl weder der Inbegriff von Sondertrieben noch

[34] Mit „Repräsentation" ist es gemeint, dass der Gefühlsdrang im menschlichen Dasein, anders als in den Pflanzen, nicht *per se* gegeben werden kann.

[35] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 16.

[36] *Ebd*.

[37] E. Husserl, *Grenzprobleme*..., 126-127.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

abstrakte Repräsentation von Sondertrieben ist, sondern dass er sich in den Sondertrieben verwandelt. Der werdende Lebenstrieb vollzieht sich mittels der Differenzierung in den Sondertrieben. Deswegen kann der Lebenstrieb im Ganzen nicht in einem vereinzelten konkreten Begehren gegeben werden. Er kann sich nur in jeder intentionalen Beziehung repräsentieren. Es bleibt zu bedauern, dass Husserl den Lebenstrieb nicht weiter ausgeführt hat. Es könnte trotzdem von diesem Zitat ausgehend befürwortet werden, dass das etablierte Verhältnis zwischen Sondertrieben und Lebenstrieb nicht einfach durch den spekulativen Gedanken erfunden ist, sondern dass ein Lebensbegriff phänomenologisch sowohl unabweisbar als auch denkbar ist.

Vom gesamten Zusammenhang aus gesehen, wird klar, dass sich die Totalität der Hyle wohl auf den Lebenstrieb stützt. Sowohl diese «Totalität der Hyle» als auch der «Lebenstrieb» verweisen zumindest *eo ipso* auf das Lebensphänomen, das mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammenfällt. Wie wir im Obigen schon gezeigt haben, empfiehlt sich auch hier wieder der Gang zum Begriff «Gefühlsdrang» von Scheler, in dem «„Gefühl" und „Trieb" (der als solcher stets bereits eine spezifische Richtung und Zielhaftigkeit „nach" etwas, z.B. Nahrung, Sexualbefriedigung, hat) noch nicht geschieden sind».[38] Obwohl sich der Gefühlsdrang in den Pflanzen nicht in die spezifische Intention verwandeln kann, ist er aber auch keine Orientierungslosigkeit. Er ist vielmehr «ein bloßes Hinzu» des Lebens. Scheler hat ihn als Sondermerkmal der Pflanzen bestimmt, weil man deutlich ersehen kann, dass ein solch ungeschiedenes «Hinzu» in erster Linie bei den Pflanzen verzeichnet wird. Nach Scheler gewährt das Leben als «Drang» dem Subjekt die Kraft, «*den Geist* [...] *in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen*».[39] Im Vergleich dazu spielt der Lebensbegriff bei Husserl im Hinblick auf die gesamte Begründung der Sinnstiftung der Subjektivität deutlich eine geringere und vagere Rolle. Obwohl beim späten Husserl «das transzendentale Leben» häufig in den Mittelpunkt gerückt wird, ist er noch ziemlich entfernt davon, das Leben innerhalb der transzendentalen Subjektivität als die vitale zentrische Urquelle des

[38] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *GW* IX, 13.

[39] *Ebd*., 62. (Die Betonung stammt aus Scheler.).

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

menschlichen Erlebens platzieren zu können.[40] Bei Husserl fungieren die lebensbezogenen Ausdrücke vielmehr als eine besondere Charakterisierung der transzendentalen Subjektivität, weil das Leben in der Tat als der Gegenstand der transzendentalen Philosophie Husserls aufgefasst wird.[41] Hiermit würden wir so behutsam sein, dass wir zum Thema des Lebensbegriffes auf keine unmittelbare Beziehung zwischen Husserl und Scheler hindeuten wollten.

Als Fazit der vorausgehenden Ausführungen könnte deutlich geworden sein, dass Husserl und Scheler trotz unterschiedlicher theoretisch-methodischer Ansätze gleichwohl dieselbe „Sache" und Schwierigkeit zum Thema gemacht haben. Die Bemühung darum, die beiden einander näher zu bringen, besagt keineswegs eine Vermischung. Die triebhafte Empfindung und die Totalität der Hyle zeichnen sich mehr oder weniger als Grenzphänomene in der phänomenologischen Analyse ab. Wenn man diese Grenze überschreiten, d.h. den Boden der transzendental-egologischen Reflexion verlassen will, könnte man sofort in die Gefahr einer unausweichlichen Rekonstruktion geraten, weil es nicht mehr unmittelbar evident sein könnte. Angesichts dieser Schwierigkeit finde ich es plausibel, dass die kategoriale Klassifizierung vom Lebewesen Schelers als Alternative zu sehen und die Sehnsucht nach dem Erfassen des geheimnisvollen Anfangs der transzendentalen Subjektivität mehr oder weniger zu beruhigen wäre.

Abstract

As Manfred S. Frings has pointed out, Husserl has assigned a greater importance to instincts in the transcendental reflection of the subjective experience in his later years. Although his approach is quite different, he thereby gets closer to Scheler's anthropological position. Actually, there are many expressions in two recent publications of Husserl's works (*Die C-Manuskripte* and *Grenzprobleme der Phänomenologie*), which strongly resemble the doctrine of instinct and life-urge in Scheler's philosophical anthropology. Sticking to the Husserlian concept of "hyle", the following investigation unfolds in three steps: First, it attempts to elucidate Husserl's us-

[40] Vgl. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982, 71, 75, 76.

[41] Vgl. A.S. Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Würzburg 2010, 153.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

age of "hyle" in *Die C-Manuskripte* and *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Subsequently, it unveils how the different meanings of "hyle" correspond to the different distinctions between life-forms which Scheler presents in his work *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. Lastly, this clarification and contextualization of the ambiguous concept "hyle" from an anthropological perspective then allows a critical reflection on Husserl's later conception of life.

© 2015 Jiaxin Wang
doi: /10.13136/thau.v3i0.65

ISSN 2284-2918