

WEI ZHANG<sup>1</sup>

EINSFÜHLUNG BEI SCHELER UND IM  
NEUKONFUZIANISMUS  
EINE PHÄNOMENOLOGISCHE  
UND INTERKULTURELLE UNTERSUCHUNG<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> Professor, PhD, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, No. 135 Xingang Xi Road, Guangzhou 510275, China ([renzhizhang@hotmail.com](mailto:renzhizhang@hotmail.com))

<sup>2</sup> This article is funded by the Youth Project of the National Social Science Fund of China (NSSFC) (Project No.: 12CZX047).

<sup>3</sup> Vgl. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie/ Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, 10.

eine interkulturelle Brücke geschlagen wird.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 Miteinanderfühlen 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

<sup>4</sup> Vgl. *Ebd.*, 12f.

<sup>5</sup> Vgl. dazu XIN YU, *A Phenomenological Investigation on Einfühlung and Einsfühlung: From Th. Lipps, M. Scheler to E. Stein*, «Phainomena» XX (2011), 79.

kann höchstens dein Mitleid erwecken, aber nicht dein Jucken werden.

Im Fall des Mitgeföhls wird die Trauer eines Fremden zum Gegenstand. In dem weiter oben erwöhnten Beispiel wäre das Gefühl der Freunde jener Eltern oder anderer Verwandten neben dem Leichnam des Kindes ein Mitgeföh. 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 Geföhlszustand. Mitgeföh 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.<sup>6</sup>

Die Geföhlsansteckung 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 Mitgeföh, 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 Geföhle eines Anderen, sie brauchen überhaupt gar nicht zu wissen, warum ein Anderer froh oder traurig ist.

Einsföhung ist ein Grenzfall der Ansteckung, von der viele eine Erfahrung haben. Sie ist die Ansteckung hohen Grades. Die echte Einsföhung ist die Identifizierung des eigenen Ichs mit dem Ich eines fremden Individuums. Hier wird «nicht nur ein fremder, abgegrenzter Geföhlsprozess für einen eigenen unbewusst gehalten, sondern das fremde Ich [wird] geradezu mit dem eigenen Ich identifiziert werden».<sup>7</sup>

Scheler verwendet Beispiele, die aus verschiedenen Quellen gewonnen werden, um die Einsföhung zu erklären: die wahre Identifikati-

<sup>6</sup> Vgl. M. SCHELER, *Wesen und Formen ...*, 24.

<sup>7</sup> *Ebd.*, 29.

on der Urmenschen mit ihrem Totem, die geschichtliche Identifikation der Menschen mit ihren Vorfahren. Darin besteht also die ursprüngliche Einfühlung. 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 Einfühlung auf. Die Einfühlung 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 Zuschauer ersichtlich. Das Kind selber fühlt sich im Augenblick des Spiels (nach dem Beispiel der Beziehung seiner Mutter zu ihm selber)<sup>8</sup> 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 Einfühlung. Auf der Ebene der Erkenntnistheorie bildet die Einfühlung erstens die ursprünglichste Grundlage der Nachfühlung, des Mitgefühls, des Verstehens und aller Gefühle und Handlungen, die mit der Gegebenheit des Fremden zusammenhängen.<sup>9</sup> Zweitens tritt die Einfühlung 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 Einfühlung 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 Einfühlung ein.<sup>10</sup>

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

<sup>8</sup> Vgl. *ebd.*, 35.

<sup>9</sup> Vgl. *ebd.*, 29.

<sup>10</sup> Vgl. *ebd.*, 46.

den Einfühlungen 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.<sup>11</sup>

Im Kapitel «Die kosmische Einfühlung 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 Einfühlung 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 Einfühlung“.

Scheler entdeckt im indischen Gedanken des Brahmanismus und Buddhismus den ersten Typ des echten Einfühlungsethos. Er betrachtet diese Einfühlung als eine negative kosmische Einfühlung 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 Einfühlung unausweichlich auch ein Einsleiden.<sup>12</sup>

Scheler entdeckt auch in der organischen Weltanschauung der alten Griechen eine solche kosmische Einfühlung, die sich jedoch von der indischen Einfühlung unterscheidet. Sie hat eher einen oktroyierenden Charakter als einen der Hingabe; es handelt sich bei ihr um eine aktive und nicht um eine passive Einfühlung 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 Einfühlung im Unterschied zu der indischen, die eher horizontal ist, eine Haltung des Herabbeugens und des Herabschauens. Der Mensch beugt sich nämlich

<sup>11</sup> *Ebd.*, 46.

<sup>12</sup> Vgl. *ebd.*, 89f.

über Tiere, Pflanzen und Tote herab. Diese Einfühlung ist das Sichhinausfreuen des Menschen in allen Dingen bis zur Gottheit.<sup>13</sup>

Im Gegensatz zur antiken betont die christliche Weltansicht den Gedanken der Naturdominanz, der zu Dissonanzen mit der Einfühlung 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 Einfühlung wird allmählich vergessen. Die christliche, akosmische und geistige mystische Liebe steht im radikalen Gegensatz zu dem indischen Einsleiden und dem griechischen Einsfreuen.<sup>14</sup> 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».<sup>15</sup> Später werden wir noch sehen, welche fundamentale Wichtigkeit diese Synthese des heiligen Franziskus für Scheler hat.<sup>16</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die kosmische Einfühlung bei Scheler ein bestimmtes Naturverständnis repräsentiert und daher eher die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Natur betrifft. Diese Einfühlung wird von Scheler auch als ein vitaler Mystizismus aufgefasst.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Vgl. *ebd.*, 93f.

<sup>14</sup> Vgl. *ebd.*, 94f.

<sup>15</sup> *Ebd.*, 97.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Vgl. M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW VIII, 64, 442.

## 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*)“<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> Cheng Hao (1032-1085), der zusammen mit seinem ein Jahr jüngeren Bruder Cheng Yi (1033-1107) als „die beiden Meister Cheng“ bezeichnet wird<sup>20</sup>, 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*).<sup>21</sup> Zweifellos wurzelt dieser

<sup>18</sup> 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 Hsi und Wang Yang-mings*, übers. von Monika Übelhör, Berlin<sup>2</sup> 1987.

<sup>19</sup> Vgl. WING-TSIT CHAN, *The Evolution of the Confucian Concept Jên*, «Philosophy East and West» 4, No.4 (1955), 295-319.

<sup>20</sup> Vgl. A. C. GRAHAM, *Two Chinese Philosophers: the metaphysics of the brothers Ch'eng*, Chicago<sup>2</sup> 1992.

<sup>21</sup> CHENG HAO, *Erkenntnis der Humanität*, in *Gesammelte Werke der beiden Meister Cheng (Er Cheng Ji)*, Peking<sup>2</sup> 2004, 16. Englische Übersetzung *On Understanding*

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*)<sup>22</sup> 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*).<sup>23</sup>

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, edelgering, 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“ (*sunyatā*) 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.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Vgl. KENJI SHIMADA, *Die neo-konfuzianische Philosophie ...*, 49.

der „bedingten Entstehung“ (*prathyasamutpāda*): 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 (*karuṇā*) begründet. 4. Die Idee einer ursprünglichen Sympathie mit anderen Wesen, die den Ansatzpunkt (*Duan*) der Humanität (*Ren*) ausmacht (Mengzi).<sup>24</sup>

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».<sup>25</sup> 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:

<sup>24</sup> I. KERN, *Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus*, «Monumenta Serica» XXXVI (1984/5), 65-126, hier 99f., Anm. 92.

<sup>25</sup> CHENG HAO, *Erkenntnis der Humanität ...*, 16. Deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, *Das Wichtigste im Leben ...*, 66f.

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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup>

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

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Was die Lehre von Zhang Zai (Chang Tsai) angeht, vgl. Tra E. KASOFF, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge 1984.

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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> ZHANG ZAI (CHANG TSAI), *Zheng Meng (Rechtes Auflichten)*, in *Gesammelte Werke von Zhang Zai (Zhang Zai Ji)*, Peking<sup>2</sup> 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.

<sup>29</sup> ZHANG ZAI (Chang Tsai), *Zheng Meng ...*, 21/ VI, 7, 33. Zitiert nach *Jinsilu ...*, I, 48, 27.

<sup>30</sup> 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<sup>2</sup> 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.

<sup>31</sup> ZHANG ZAI (CHANG TSAI), *Zheng Meng ...*, 24/ VII, 1, 40. Zitiert nach *Jinsilu ...*, II, 83, 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». <sup>32</sup> 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“.<sup>33</sup>

### 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.<sup>34</sup>

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*.<sup>35</sup> Es besteht im

<sup>32</sup> ZHANG ZAI (CHANG TSAI), *Zheng Meng* ..., 24/ VII, 1, 40.

<sup>33</sup> ZHANG ZAI (CHANG TSAI), *Zheng Meng* ..., 20/ VI, 1, 32. Zitiert nach I. Kerns Übersetzung, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 251, Anm. 6.

<sup>34</sup> Vgl. KENJI SHIMADA, *Die neo-konfuzianische Philosophie* ..., 142.

<sup>35</sup> „*Lieben des Volkes*“ (*qin min*) ist Wang Yangmings auf den „alten Text“ des *Ler-*

Anhalten beim höchsten Guten».<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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».<sup>38</sup>

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 Quanjì)*, 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.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Vgl. WANG YANGMING, *Fragen zum „Lernen der Großen“ (Daxue Wen)*, in *Gesammelte Schriften von Wang Yangming (Wang Yangming Quanjì)*, 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).

<sup>38</sup> WANG YANGMING, *Fragen zum „Lernen der Großen“ (Daxue Wen) ...*, 1015. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 208.

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.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> WANG YANGMING, *Fragen zum „Lernen der Großen“ (Daxue Wen) ...*, 1015. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 208f.

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». <sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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.

<sup>40</sup> WANG YANGMING, *Fragen zum „Lernen der Großen“ (Daxue Wen) ...*, 1015f. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 336.

<sup>41</sup> WANG YANGMING, *Chuanxi lu ...*, 86, Nr. 179. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 210f.

Deshalb besteht das Lernen der heiligen Menschen in nichts anderem als im Ausschöpfen des Herzens».<sup>42</sup>

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».<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

#### IV

Wenden wir uns also wiederum Scheler zu und schauen wir, wie die ergänzende Diskussion der konfuzianischen Einfühlung hier bedeutsam sein kann. Zuerst müssen wir beachten, was für Scheler das Kern-

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> WANG YANGMING, *Chuanxi lu* ..., 328, Nr. 269. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben* ..., 196.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> Vgl. dazu WEI ZHANG, *Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers*, «Studia Phaenomenologica» XI (2011), 265-284.

motiv dafür war, in der zweiten Auflage seiner Untersuchung *Wesen und Formen der Sympathie* von 1923 die Ausführungen zur Einfühlung 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.

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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>

Die sich daraus ergebende moralische Praxis hängt nun aber von der Existenz der Einfühlung 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) Einfühlung 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

<sup>46</sup> Vgl. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, 371-377.

<sup>47</sup> Vgl. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, GW IX, 219-22; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, 481-484.

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 (Einsföhlung) ab. Dies kann also erklären, warum wir nicht selber die Erfahrung des Ertrinkens machen müssen, um das Gefühl eines Ertrinkenden nachzuföhlen oder Mitgeföhln mit ihm zu haben.

(2) Nachföhln fundiert das Mitgeföhln. Um Mitgeföhln mit jemandem zu haben, müssen wir vorher seinen Geföhlszustand erfahren haben (ob er z.B. traurig oder fröhlich ist), weil die Trauer eines fremden Ichs nicht in dem Mitgeföhln selber mitgegeben wird. Das heißt, diese Trauer muss vorher schon erfasst sein, und das Mitgeföhln intendiert sie. Daher geschieht die Nachföhln, die die Qualität eines fremden Ichs darstellt, vor dem Mitgeföhln. Beim Nachföhln gewinnen wir die „Qualität“ des Geföhlszustandes 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 nachföhln, aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!».<sup>48</sup>

(3) Das Mitgeföhln ist die Fundierung der Menschenliebe. Durch das Mitgeföhln 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

<sup>48</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen ...*, 20.

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.<sup>49</sup>

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“.<sup>50</sup> Die Entwicklung vom Urmenschen zum zivilisierten Menschen lässt die letzteren unter anderem die ursprüngliche Einfühlung vergessen, so wird z.B. die Einfühlung der Urmenschen mit ihren Vorfahren zum Ahnenkult entwickelt, welcher nur eine nachfühlende Erinnerung an das Leben der Vorfahren ist. Die Einfühlung der religiösen Mysterien der alten Zeit wird zum ästhetischen Nachfühlen im Theater entwickelt. Weiter wird die ursprüngliche Einfühlung 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 Einfühlung 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 Zivilisationsgüternvorrats) [wird] nicht mehr anerkannt».<sup>51</sup>

Um diesen Zustand zu ändern, um einen rechten und wahren *ordo amoris* zu rekonstruieren, muss man die allseitige Fühlungskraft des

<sup>49</sup> Vgl. *ebd.*, 105-136.

<sup>50</sup> Vgl. *ebd.*, 42.

<sup>51</sup> *Ebd.*, 114.

Menschen kultivieren. Vor allem muss man die Fähigkeit zur Einfühlung wieder kultivieren. Scheler sagt:

Also stehen im gesamten Formenreiche der Sympathien und der Liebesarten die kosmisch-vitale Einfühlung 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.<sup>52</sup>

Wir können uns hier auch an das Lob des Heiligen Franziskus erinnern.

In diesem Sinne führt die religiöse Bildung den Menschen nicht so gleich 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 Einfühlung, 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 Einfühlung die Voraussetzung einer Rückkehr zu Gott.

Wie soll man nun aber die Einfühlung erwecken? Scheler macht selber in der Tat einen Vorschlag: «Daß – wenn die Dinge so liegen – auch die Einfühlung des Menschen mit dem allebendigen Kosmos überhaupt an die geschlechtliche Liebes-einfühlung so geknüpft ist, daß diese gleichsam das Tor zu jener bildet».<sup>53</sup> 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 Einfühlung mit dem Kosmos.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> *Ebd.*, 137.

<sup>53</sup> *Ebd.*, 135.

<sup>54</sup> Vgl. *ebd.*, 117f.

## V

Die Diskussion der konfuzianischen Einfühlung mit dem Kosmos bzw. „der Erfahrung der Einheit mit allen Wesen (*Wan wu yi ti*)“ im vorherigen Abschnitt zeigt, dass die neukonfuzianische Lehre der Einfühlung mit dem Kosmos und allen Wesen für die vergleichende Religionswissenschaft der Einfühlung sehr interessant und bedeutsam ist. Dieser Eindruck bestätigt sich auch in Anbetracht der Frage, wie man die Einfühlung erwecken soll.

Im späten Konfuzianismus können wir feststellen, dass eine neue Methode, eine neue *Techne*, die das Ziel verfolgt, die Einfühlung 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup> 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

<sup>55</sup> Vgl. dazu I. KERN, *Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology*, «Tijdschrift voor filosofie», 70 (2008), 705-732.

<sup>56</sup> Vgl. dazu I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 732f.

(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.<sup>57</sup>

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><sup>58</sup>. 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

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> *Ebd.*, 300. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 732.

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.<sup>59</sup>

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 einzufühlen, ist aussagbar, lehrbar und praktizierbar. Die Einfühlung 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 Einfühlung der Konfuzianer nicht die kosmische Einfühlung der niedrigsten Stufe, die nichts mit der Person zu tun hat.

Zugleich unterscheidet sich die konfuzianische Einfühlung mit dem Kosmos von der passiven indischen Einfühlung 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 Einfühlung 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

<sup>59</sup> *Ebd.*, 299. Hier deutsche Übersetzung zitiert nach I. KERN, in *Das Wichtigste im Leben ...*, 730.

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 Einfühlung 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 Einfühlung in uns ausbilden lernen».<sup>60</sup> Meiner Ansicht nach hätte er sicherlich auch den Konfuzianismus als ein Moment des Ausgleichs wahrgenommen, wenn er die konfuzianische Diskussion zur Einfühlung mit dem Kosmos zur Kenntnis genommen hätte, vielleicht hätte er sogar den Konfuzianismus über die indische Einfühlung gestellt. Ich denke auch, dass er der konfuzianischen Lehre der Einfühlung 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 „Einfühlung 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 Einfühlung zu einer ökologischen Phänomenologie oder Philosophie beitragen kann, wenn die kosmische Einfühlung hauptsächlich die Beziehung zwischen Mensch und Natur betrifft, und drittens, ob die phänomenologische Wesensbeziehung zwischen der Einfühlung und dem Mitgefühl behilflich sein kann, die neukonfuzianische Einfühlung mit dem Kosmos und die „Sympathie“ bzw. das „Fühlen für andere“ (*ce yin zhi xin*) bei den früheren Konfuzianern (z.B. bei Menzies) neu zu betrachten.

<sup>60</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen ...*, 113f.

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 2004. 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 1992.

HU HONG, *Zhiyan (Worte Kennen)*, in: *Gesammelte Werke von Hu Hong (Hu Hong Ji)*, Peking 2009. 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*,

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 Nachlaß, Bd. I*, Bonn 1986, GW 10.

KENJI SHIMADA, *Die neo-konfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsi 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 learning* 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-*

te Werke von Zhang Zai (Zhang Zai Ji), Peking <sup>2</sup>1985.

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.