

LIANGKANG NI<sup>1</sup>

## 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.

**W**ÄHREND 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 *Cartesischen 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“.<sup>2</sup> In der Tat ist der einfache Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit als solcher überhaupt nicht dazu geeignet, den gesamten Akt der Fremderfahrung

<sup>1</sup> Department of Philosophy, Institute of Phenomenology, Sun Yat-sen University.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, Hua XV, 641 f.

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 „Uoriginalität“, „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.

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 Bewusstseinslebnisse 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

ich äußerlich wahrnehme und mit der er „ineins“ gegeben ist».<sup>3</sup> Die hier genannte durch äußere Wahrnehmung gewährte 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».<sup>4</sup> In der Tat bezeichnet Husserl nicht nur in seinen *Cartesischen 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,<sup>5</sup> «die einführende Appräsentation „als“ eine mittelbare».<sup>6</sup>

Aber in was für einem Sinne ist Fremderfahrung mittelbar? Bzw. in welchem Sinne können wir das Seelenleben des Anderen unmittelbar erfassen?<sup>7</sup> Vom Aspekt der Appräsentation her gesehen sind „mittelbar“

<sup>3</sup> E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, 5.

<sup>4</sup> E. HUSSERL, Hua I, 138 f.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, XXXIV.

<sup>6</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, 488f.

<sup>7</sup> Theunissen unterscheidet drei verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks „Mittelbarkeit“ im Kontext der Fremderfahrungsanalyse in Husserls *Cartesischen 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, 1977<sup>2</sup>, A, §§ 19-20, 102 ff.

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 fremden 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

die fremde Seele wahrnehmen bzw. anschauen.<sup>8</sup> Oder wir können auch mit einem Ausdruck von Scheler sagen: Der Andere hat eine «zwar anschauliche, aber unsinnliche Struktur».<sup>9</sup> 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“.<sup>10</sup>

Analyse und Deskription des Intersubjektivitätsphänomens durch Begriffe wie analogisierende Apperzeption, paarende Assoziation, Körper-Leib, Gebaren usw. in den *Cartesischen Meditationen* stellen nicht die fruchtbarsten Gedanken über dieses Problem dar, die man bei Husserl finden kann.<sup>11</sup> Iso Kern zufolge findet das Intersubjektivitätsproblem, wenn es bei Husserl überhaupt gelöst worden ist, nicht in den *Cartesischen 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

<sup>8</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, 290, 292, 313.

<sup>9</sup> GW II, 404.

<sup>10</sup> E. HUSSERL, Hua III/1, § 24.

<sup>11</sup> Die Stelle in den *Cartesischen 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.).

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.<sup>12</sup> 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 *Cartesischen Meditationen* (1929) erreicht hinsichtlich des Problems der Fremdwahrnehmung bei weitem nicht die Eindringlichkeit und Tiefe der Reflexionen von 1927.<sup>13</sup>

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 *Cartesischen 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».<sup>14</sup> Dennoch basieren die meisten gegenwärtigen Diskussionen über Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität auf den Ausführungen der *Cartesischen Meditationen*, und daher formulieren auch Denker von Theunissen bis Habermas ähnliche Urteile und Kritiken zu Husserls Theorie der Intersubjektivität.

<sup>12</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, 393-561.

<sup>13</sup> I. KERN, *Einleitung des Herausgebers*, in Hua XIV, S. XXXIV, vgl. dazu auch Hua XIII, S. XIX.

<sup>14</sup> S. STRASSER, *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1975), 33.

## 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.<sup>15</sup>

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“.<sup>16</sup> 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».<sup>17</sup> 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»

<sup>15</sup> E. HUSSERL, Hua XIII, XLV.

<sup>16</sup> GW VII, 228.

<sup>17</sup> *Ebd.*, 229.

wurde.<sup>18</sup> In der Diskussion über die „Introjektion“ der Empfindung bei Mach und Avenarius benutzt er den Ausdruck des «erkenntnistheoretischen Robinson».<sup>19</sup>

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).<sup>20</sup> 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 Erfüllungsmangels der Akte von gewissen eine Person überhaupt mit konstituierenden Aktarten dieses sein *Gliedsein in einer Sozialeinheit* miterleben.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> *Ebd.*, 308.

<sup>19</sup> *GW XIV*, 78.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> *GW II*, 511.

<sup>22</sup> *GW V*, 372.

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».<sup>23</sup>

In der zweiten Ausgabe des *Sympathie*-Buchs weitete 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.<sup>24</sup> 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 Leerbewußtsein» 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».<sup>25</sup> 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».<sup>26</sup> Scheler betont einerseits seinen Unterschied zu verschiedenen Arten der «eingeborenen Idee», ob virtuellen oder aktuellen, und andererseits seinen Unterschied zur «intuitiven Gewißheit»

<sup>23</sup> *Ebd.*, 372.

<sup>24</sup> *GW VII*, 229 f.

<sup>25</sup> *Ebd.*, 230.

<sup>26</sup> *GW II*, 404.

bzw. zum «unmittelbaren Erfassen von etwas Unerfahrbarem».<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

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».<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup>

Die konzentrierte Kritik, die Husserl an Scheler übt, geht auch in diese Richtung. Er verneint einerseits, dass Scheler Phänomenologe sei, da er keine Selbstanschauung festhalten könne und die Methode immanenter Intentionalstrukturanalyse nicht verstanden habe; anderer-

<sup>27</sup> GW VII, 229f.

<sup>28</sup> *Ebd.*, 230.

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

<sup>30</sup> Vgl. R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung ...*, 145. Vgl. dazu auch Hua XIII, 45, Anm. 3.

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).<sup>31</sup>

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;<sup>32</sup> 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“

<sup>31</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, 335f.

<sup>32</sup> E. HUSSERL, Hua XIX, B<sub>1</sub> 18.

Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins».<sup>33</sup>

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?<sup>34</sup>

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».<sup>35</sup>

### 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

<sup>33</sup> E. HUSSERL, Hua III/1, 15.

<sup>34</sup> E. HUSSERL, Hua Dok. III/3, 37.

<sup>35</sup> E. HUSSERL, Hua XXVII, 180.

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 *fiel* 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.<sup>36</sup>

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:<sup>37</sup>

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 heraus-trete und auf mein „reales Ich“ reflektiere, tritt die Scheidung ein,

<sup>36</sup> T. LIPPS, *Ästhetik - Psychologie des Schönen und der Kunst*, Erster Teil, Grundlegung der Ästhetik, Hamburg/Leipzig 1903, 124 f.

<sup>37</sup> Aus K. SCHUHMAN, *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.

erscheinen die nicht aus mir kommenden Erlebnisse als „dem andern“ zugehörig und in seinen Bewegungen liegend.<sup>38</sup>

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.

Schellers 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.<sup>39</sup>

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

<sup>38</sup> E. STEIN, *Zum Problem ...*, 16.

<sup>39</sup> *GW VII*, 29.

des „ich bewege“ –, bei mir kein originäres, sondern ein nicht-originäres ist.<sup>40</sup>

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 Rauigkeit 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“?<sup>41</sup>

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“

<sup>40</sup> E. STEIN, *Zum Problem ...*, 17.

<sup>41</sup> Vgl. K. SCHUHMAN, *Husserls Exzerpt ...*, 694.

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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup>

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

<sup>42</sup> I. KERN, *Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“*, Basel 2010, 776.

<sup>43</sup> 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.

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 früheste 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».<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> 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

<sup>44</sup> E. HUSSERL, *Hua* XIII, 73, Anm. 1.

<sup>45</sup> 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.

Sensualität“ bezeichnet. Er nennt sie auch «„völlig ichlose“ sinnliche Tendenzen».<sup>46</sup> Das Primäre hier ist nicht Originarität im strukturellen Sinne, sondern im genetischen Sinne.<sup>47</sup> 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?<sup>48</sup>

Obwohl Taguchi (wie im übrigen auch Nam-in Lee)<sup>49</sup> 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

<sup>46</sup> E. HUSSERL, Hua XXXIII, 275 f.

<sup>47</sup> 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).

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Vgl. L. NAM-IN, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993, 1.4, 214 ff.

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».<sup>50</sup> 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».<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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».<sup>53</sup> 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<sup>54</sup> indirekt von Scheler beeinflusst, wenn auch Husserl nur

<sup>50</sup> GW VII, 85.

<sup>51</sup> *Ebd.*, 105.

<sup>52</sup> *Ebd.*, 105-111.

<sup>53</sup> E. STEIN, *Zum Problem...*, 17.

<sup>54</sup> K. SCHUHMAN, *Husserls Exzerpt ...*, 698

sehr selten den Begriff „Einfühlung“ benutzt<sup>55</sup> 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». <sup>56</sup> 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». <sup>57</sup> 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?» <sup>58</sup> Nach Steins Verständnis greift Scheler auf die innere Anschauung zurück: «Fremde wie eigene Erlebnisse sind gegeben in innerer Anschauung (= Wahrnehmung von Psychischem)». <sup>59</sup> 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

<sup>55</sup> In seinen dreibändigen Forschungsmanuskripten über Phänomenologie der Intersubjektivität hat Husserl das Wort anscheinend nur einmal erwähnt. Vgl. Hua XIV, 527.

<sup>56</sup> E. STEIN, *Zum Problem...*, 17.

<sup>57</sup> *Ebd.*, 31 f.

<sup>58</sup> Vgl. K. SCHUHMAN, *Husserls Exzerpt ...*, 698, sowie E. STEIN, *Zum Problem...*, 31, 34.

<sup>59</sup> *Ebd.*, 31, 34.

Akten ist.<sup>60</sup> Sowohl in seinen *Exzerpten und kritische Bemerkungen*<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

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-

<sup>60</sup> Vgl. *Husserls Exzerpt ...*, 698, sowie E. STEIN, *Zum Problem...*, 31, 34.

<sup>61</sup> Wohl um 1913, Hua XIII, 70-76.

<sup>62</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, XXVI.

scheiden: 1) den Kopf des Kindes nur als Körper betrachtet, 2) seinen Kopf als ein Ausdrucksphänomen des Schmerzens oder des Hungers, 3) das Mitleid mit dem schreienden Kind.<sup>63</sup> 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».<sup>64</sup>

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 Bewußtseins von Seiten und eines Mitbewußtseins 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.<sup>65</sup>

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

<sup>63</sup> GW VII, 19.

<sup>64</sup> Ebd., 21.

<sup>65</sup> E. HUSSERL, Hua XI, 4.

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 Schmerzens 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 Schmerzens 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».<sup>66</sup>

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,<sup>67</sup> heißt das: Ich kann innerlich sehr gut unterscheiden, ob ich aus Ärger die Stirn runzle oder nur, um Ärger vorzutäuschen,<sup>68</sup> 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-

<sup>66</sup> K. SCHUHMANN, *Husserls Exzerpt ...*, 695.

<sup>67</sup> K. SCHUHMANN, *Husserls Exzerpt ...*, 694.

<sup>68</sup> Vgl. E. STEIN, *Zum Problem...*, 60.

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»<sup>69</sup>. 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».<sup>70</sup>

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 unabgeholten Beitrag zu den Problemen»<sup>71</sup> 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:

<sup>69</sup> E. STEIN, *Zum Problem...*, 17.

<sup>70</sup> K. SCHUHMAN, *Einleitung*, in: *Husserls Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein*, «Tijdschrift voor Filosofie» 53 (1991), 686-699, 689.

<sup>71</sup> M. SCHLOßBERGER, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 13.

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“.<sup>72</sup> 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 transzendente 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 Prämiss-

<sup>72</sup> E. HUSSERL, Hua XIV, 335.

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.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup> 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-

<sup>73</sup> M. SCHLOßBERGER, *Die Erfahrung des Anderen ...*, 12 f.

<sup>74</sup> Wie schon erwähnt, hat der Verfasser in dem Aufsatz „*Appräsentation*“ - *Ein Versuch mit Husserl* dieses Problem systematisch behandelt.

nomene sind».<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

Möglicherweise ist dies einer der Anlässe dafür, dass Husserl später Schelers Theorie der Einfühlung als «das Widerspiel einer wirklich phänomenologischen Theorie»<sup>77</sup> 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-

<sup>75</sup> K. SCHUHMANN, *Husserls Exzerpt ...*, 698.

<sup>76</sup> E. HUSSERL, *Hua Mat.* III/2, 66 f.

<sup>77</sup> E. HUSSERL, *Hua XIV*, 335.

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».<sup>78</sup> 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»,<sup>79</sup> 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

---

<sup>78</sup> H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig 1928, Vorwort, V.

<sup>79</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main, 1977, 35.

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.