

Schelers Phänomenologie der Affektivität und der Französische Nonkonformismus (Jankelevitch, Corbin, Aron)

Thomas Keller



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/phenomenology/3214>
ISSN: 2239-4028

Publisher

Rosenberg & Sellier

Printed version

Date of publication: 1 décembre 2023
Number of pages: 180-200
ISSN: 2280-7853

Electronic reference

Thomas Keller, "Schelers Phänomenologie der Affektivität und der Französische Nonkonformismus (Jankelevitch, Corbin, Aron)", *Phenomenology and Mind* [Online], 25 | 2023, Online since 01 February 2023, connection on 12 February 2024. URL: <http://journals.openedition.org/phenomenology/3214>



The text only may be used under licence CC BY 4.0. All other elements (illustrations, imported files) are "All rights reserved", unless otherwise stated.

THOMAS KELLER

Aix-Marseille Université

thomas.keller@univ-amu.fr

SCHELERS PHÄNOMENOLOGIE DER AFFEKTIVITÄT UND DER FRANZÖSISCHE NONKONFORMISMUS (JANKELEVITCH, CORBIN, ARON)

abstract

Scheler's impact on Non-conformism points to an affinity between the phenomenology of affectivity and the antibourgeois movement in interwar France. Scheler himself calls on the vitalism of Guyau and Bergson to argue against projective concepts of empathy. He broadens affective situations into an interaction between bourgeois tendencies to narrow resentment and generous cultural dynamics. Non-conformists appropriate these modes of affectivity, pried from faith contexts. Jankélévitch transforms Scheler's value ethic into an aggressive virtue ethic. Corbin draws from Scheler the inspiration for a syncretistic anthropology of responsiveness. With reference to Scheler, Aron develops an ethic of value decisions that is free from resentment.

keywords

sympathy, resentment, virtue ethic, responsiveness, value decision

Scheler ist vielleicht in Frankreich weniger vergessen worden als in seinem Heimatland. Zwar ist er unter den einschlägigen Stars des deutsch-französischen Philosophietransfers der Zwischenkriegszeit – Hegel, Husserl, Heidegger – etwas unsichtbar geworden. Auffällig ist indes, dass unter den prominenten Vertretern der um 1905 geborenen sogenannten nonkonformistischen Generation etliche und namhafte sind, die Scheler-Texte rezipieren. Zu nennen sind Jankélévitch, Merleau-Ponty, Corbin, Klossowski, Mounier, Aron. Jene Aufnahmebereitschaft lässt auf eine Affinität der Theorie der Affektivität mit den Bewusstseinslagen in der nonkonformistischen Generation schließen. Dass die Geschichte der Phänomenologie zugleich eine deutsch-französische Transfergeschichte ist, ist nun hinlänglich bekannt (Agard 2011). Dass Scheler gleichwohl nicht unbedingt zu den zentralen Inspiratoren gezählt wird, liegt daran, dass er im Rahmen des Transfers vor allem als religiöser Denker vereinnahmt wird. Insbesondere seine Beanspruchung durch die Esprit-Personalisten hat dazu geführt, dass seine Wertethik verkürzend als Plädoyer für einen christlichen Existentialismus oder eine theologische Phänomenologie begriffen wird. Scheler wird als christlicher Vertreter hierarchischer Wertordnungen gesehen. In dieser personalistischen Perspektive vermitteln Landsberg, Mounier und zeitweise auch Merleau-Ponty das Denken von Scheler. Es trägt in Frankreich dazu bei, mit dem thomistischen Denken zu brechen und einen antibürgerlichen parteienfeindlichen Katholizismus aufzubieten, der zugleich die frühere Péguy's Kritik am satten Christentum fortsetzt (Keller 2001).

Diese Einordnung hat auch mit der Rezeptionsgeschichte zu tun. Bekanntgeworden sind in Frankreich zunächst die Studien über die Sympathie und das Ressentiment, in die Scheler Bergson und Guyau einbezieht. Er weitet den psychischen Aufbau der Person auf soziale und kulturelle Bereiche aus. Bereits vor den Übersetzungen ins Französische werden die entsprechenden Werke auch im deutschen Original in Frankreich rezipiert. *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, 1923) erscheint dann übersetzt von Maurice Lefebvre unter dem Titel *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (Payot 1928). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1913) wird unter dem Titel *L'homme du ressentiment* (Gallimard 1933), ohne Angabe des Übersetzers, publiziert. Das Werk ist übersetzt von Jean de Menasce. Scheler hatte de Menasce in Pontigny 1924 kennengelernt. Hinzu kommt 1936 die Übersetzung von Scheler-Aufsätzen über verschiedene Gefühle – *Vom Sinn des Leidens* (1915), *Reue und Wiedergeburt* (1917) und *Liebe und Erkenntnis* (1916) – durch Pierre Klossowski (Scheler 1936).

Die vorausliegende Studie *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913) wird erst 1955 in der Übersetzung von Maurice de Gandillac verbreitet. Die ganz späte

Anthropologie-Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in der Scheler sich vom Christentum und von personalem Theismus schlechthin lossagt, erscheint übersetzt von Maurice Dupuy 1951 bei Aubier unter dem Titel *La situation de l'homme dans le monde*. Die Kenntnis dieser beiden Schriften macht indes deutlich, dass die Gründung einer Ethik im Fühlen ihre Gültigkeit behält, auch wenn religiös-orthodoxe Positionen wegfallen. Gegen eine Rezeptionsgeschichte, die Schelers Denken auf eine theistisch-personalistisch geprägte Metaphysik reduziert, argumentiert der folgende Beitrag. Die Tatsache, dass das Sympathie- und das Ressentiment-Buch, die beide in die gläubige Lebensphase Schelers fallen, ganz überwiegend die Scheler-Aneignung bestimmen, begünstigt zwar den gegen Scheler erhobenen „Theologie-Verdacht“. Französische Scheler-Rezipienten können sich aber auch von der in den beiden Schriften entwickelten Phänomenologie der Affektivität losgelöst von dogmatischer Religiosität inspirieren lassen.

Die Scheler-Rezipienten bringen Schelers Phänomenologie der Affektivität in Kontakt mit fast dem ganzen Spektrum der nonkonformistischen Dritten Wege (Keller 2001): Landsberg, Mounier und Merleau-Ponty mit dem katholisch geprägten Personalismus von Esprit; Corbin mit dem calvinistischen Zweig des Personalismus; Klossowski mit der Gruppe um Bataille und dem Collège de Sociologie; Aron mit der planistischen Gruppe um die Révolution constructive, die von dem belgischen, lange in Deutschland wirkenden Sozialisten Hendrik de Man inspiriert ist. Unter den Vertretern der Jeune Droite, dem französischen Äquivalent der Konservativen Revolution, sind Scheler-Leser allerdings nicht auszumachen, was angesichts der in dieser nonkonformistischen Gruppe verbreiteten Deutschenfeindlichkeit nicht weiter erstaunlich ist. Sartres Scheler-Rezeption ist zu vernachlässigen. In seinem kurzen Verweis auf Schelers Ressentiment-Lehre im Kapitel ‚La mauvaise foi‘ von *L'Être et le néant* beansprucht Sartre, komplexere Gefühlslagen als das Ressentiment zu erfassen. Dies wird Scheler nicht gerecht (Sartre 1993, S. 82). Gewöhnlich wird die personalistische Linie betont, insbesondere der Transfer, den der Scheler-Schüler Landsberg für die Esprit-Gruppe verwirklicht. Aber schließt man Scheler in die Gruppe der gläubigen Katholiken, der „talas“ ein, gerät außer Blick, dass nicht nur Scheler selbst sich in den zwanziger Jahren von gläubigen Positionen löst, seine Phänomenologie des Fühlens aber weiterhin in Kraft bleibt. Auch die Nonkonformisten Jankélévitch, Corbin und Aron, die hier ausgewählt sind, lösen Schelers Denken aus gläubig-orthodoxen Zusammenhängen. So stellt Jankélévitch Überlappungen mit Guyau und Bergson heraus und lässt Schelers Wertethik in eine wehrhafte Tugendethik übergehen. Corbin löst sich mit Hilfe der Schelerschen Sympathielehre von calvinistischen Glaubenssätzen zugunsten von synkretistischen Anthropologien der Responsivität. Raymond Aron, zunächst noch dem planistischen sozialistischen Milieu der Ecole Normale Supérieure verbunden, zeigt, wie Scheler die Vernunft historisiert, und beschreibt die Stelle, an der Schelers Wertethik eine Anthropologie ressentimentfreier Entscheidungen begründet.

Die Theorie der Sympathie wie diejenige des Ressentiments entwickelt Scheler in enger Tuchfühlung zur französischen Lebensphilosophie (Frère 2007). Immer wieder verweist er auf die *logique du coeur* nach Pascal. Dieser Logik folge auch Bergson. Scheler kümmert sich selbst darum, dass Bergson übersetzt wird. Beim Übergang der Lebensphilosophie in die Phänomenologie wird Bergson auch wichtig für Aussagen über naturwissenschaftliche Voraussetzungen. Dabei findet eine chiastische Bewegung bei der Anstrengung statt, ein biologisch fundiertes Selbstgefühl an Ethik zu binden. Während Bergson bereits in *L'Évolution Créatrice* (1907) auf Fabres Insektenforschung zurückgreift und seine Ethik erst Jahrzehnte später ausbreitet, beginnt Scheler mit seiner Wertethik und integriert dann zunehmend nicht-darwinistische biologische Forschungen, etwa von Koffka, Driesch und Uexküll. Als Bergson seine Ethik in *Les deux sources de la morale* 1932 vorstellt, ist Scheler bereits seit vier Jahren tot.

**Ein dritter Modus
der Intentionalität:
Affektivität bei
Scheler, Guyau,
Bergson**

Wenngleich diese Schrift nicht umstandslos als eine zweite materiale Wertethik klassifiziert werden kann, so stechen doch gemeinsame Themen wie die hingebende Liebe, Vorbilder wie Heilige und Inanspruchnahme der Mystik ins Auge.

Scheler widmet Bergson 1915 in seinem Aufsatz „Nietzsche-Dilthey-Bergson“ eine eigene Besprechung (Scheler 1972). Die Übereinstimmung ist klar: Bergson ist ein Verbündeter bei dem Vorhaben, cartesianisch-kantianisches Denkmodelle zu verwerfen und den Szientismus zu widerlegen. Die Geisteswissenschaften sollen sich nicht an den Methoden der Naturwissenschaften orientieren, sondern den Gegensatz von Geist und Materie, von Seele und Körper überwinden. Bergson habe die Gefahr gesehen, dass die Seele einer Logik unterworfen würde, analog zu den Naturwissenschaften, die die Natur einer mechanistischen Kausalität gehorchen lassen. Die Intuition der Zeit ist der eigentliche Beitrag Bergsons, ein Problem, das in der deutschen Philosophie ein phänomenologisches wird. Bergson behauptet, dass die Intuition das Sein berührt, damit bietet er eine Philosophie des Lebens gegen die kritische Philosophie Kants und seiner Nachfolger auf, eine alternative, aber immer noch rationale Philosophie. Bergson habe sich aber darin geirrt, psychische Phänomene für unvermittelte als physische zu halten, wodurch sein Denken zu einer psychologistischen Mystik werde.

Jene Annäherung ist durchaus auch einer ideologischen Operation geschuldet: in einer triangulären Anlage wird für Deutsche Bergson ein Verbündeter im Kampf gegen die utilitaristisch-pragmatische angelsächsische Denkweise (Raulet 2005). Scheler arbeitet seine Phänomenologie der Gefühle in Allianz zu französischen Lebensphilosophen freilich nicht nur aus taktischen Gründen aus. Die Franzosen haben Gespür für widersprüchliche Gefühlslagen. In der *Sympathie-* und der *Ressentiment-*Schrift bietet neben Bergson auch Guyau wichtige Argumente. Im Vorwort zur zweiten Auflage des *Sympathie-*Buchs hebt Scheler Jean-Marie Guyau als denjenigen hervor, der die angelsächsische Moralphilosophie (Hutcheson, Hume, Spencer, Smith, Bain) widerlegt habe. Guyau untersuche Vorstellungen von *Sympathie* nicht empirisch-genetisch, sondern „wesensphänomenologisch und streng deskriptiv“ (Scheler 1974, S.11). Scheler nimmt hier Guyau dafür in Anspruch, über eine neuromantische populärnietzscheanische Lebensphilosophie hinauszugehen und neben der Analyse der sinnlichen Wahrnehmung und der verstandesmäßigen Erfassung eine Phänomenologie des Wesens der Gefühle zu begründen. Guyau entwickelt Begriffe von *Moral* aus der Analyse von Gefühlen, die lebenssteigernd oder -vermindernd sein können. Im *Ressentiment-*Buch führt Scheler zweimal eine Stelle aus der *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) an, in der Guyau die verhinderte Blutrache bei „Wilden“ problematisiert (Scheler 2017, S.8): „Dauernd unbefriedigtes Rachegefühl, kann, zumal da, wo das überhaupt mit dem Rachegefühl verbundene Gefühl des ‚Rechtseins‘ (das z. B. dem Wut- oder Zornesausbruch fehlt) sich zur Idee einer ‚Pflicht‘ steigert, geradezu zum inneren Hinwelken und zum Tode führen.“ Guyau demonstriert dies mit dem Beispiel von einem „Wilden, dem die Blutrache untersagt ist, sich verzehrt, schwächer und schwächer wird und schließlich stirbt“ (Scheler 2017, S. 29).

Mit den französischen Lebensphilosophen teilt Scheler so die Überzeugung, einen eigenen Bereich der Intentionalität erfassen zu können. Im Vorwort zur zweiten Auflage des *Sympathie-*Buchs vermerkt Scheler, „Bergsons Intuitionsphilosophie“ habe „die erkenntnistheoretische Funktion der *Sympathie*“ in den Vordergrund gestellt. Damit sei die „*Sympathie* als einer neben Verstand und Wahrnehmung bestehenden Stoffquelle für die Erkenntnis“ aufgefasst (Scheler 1974, S. 13). Im *Ressentiment-*Buch schreibt Scheler, „Ungemein viel Richtiges hat in diesen Fragen (gegen Unterwerfung der Lebenserscheinungen unter das Prinzip der Mechanik, gegen die Auffassung von Vernunft im Dienste der menschlichen Werkzeugbildung, T.K.) H. Bergson in seinem Buche ‚L'Evolution Créatrice‘ von 1907 gesehen.“ (Scheler 2017, S. 104). Scheler kritisiert aber auch, Bergson habe reine Logik und Prinzipien der mechanischen Physik nicht unterschieden. Er leite fälschlich Prinzipien

reiner Logik von Lebenstendenzen ab. Aus reiner Logik könnten Prinzipien der Mechanik nicht hervorgehen.

Dagegen folgt Scheler Bergson darin, die Schwelle zwischen den Lebewesen zu verflüssigen. Bergson siedelt das Gefühl der Sympathie auch im Tierreich an: Im Sympathie-Buch heißt es im Kapitel über Mitgefühl: „Henri Bergson hat die von J.-H. Fabre in seinem Werk ‚souvenirs entomologiques‘ ... angeführten Tatsachen des Vorgehens der Hymenopteren, durch einen Stich (ohne Tötung) Spinnen, Käfer, Raupen zu lähmen, um ihre Eier auf sie abzulegen, in enge Verbindung mit der ‚Sympathie‘ gebracht. Bergson habe gesehen, dass „irgendeine Art ursprüngliches ‚Wissen‘ (im weitesten Sinne des ‚Habens‘ überhaupt) des Lebensprozesses der Raupe seitens der Wespe hier zweifellos Voraussetzung“ ist. Scheler zitiert auf Französisch: „Mais il n’ en serait plus de même si l’ on supposait entre le Sphex et sa victime une sympathie (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la même mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l’ un à l’ autre (H. Bergson, L’ Evolution Créatrice, S. 188 ff).“ (Scheler 1974, S. 40).

Scheler schließt, Sympathie bedeute hier eine „mehr feindliche und das fremde Wesen für eigene Lebensziele der Art ausnützende und gar nicht ‚fremddienliche‘ Handlung“. Hier gehe es nicht nur „um Mitgefühl, sondern auch um Nachfühlen und Verstehen. Um eine Art Einfühlung der Wespe in den Lebensprozess der Raupe“. Dies sei nur „eine abnorme Steigerung der echten Einfühlung in der menschlichen Sphäre“, wie sie in der Psychologie der Primitiven, des Kindes, der Massenpsychologie zutage treten, in Handlungen zwischen mehreren organischen Wesen (Scheler 1974, S. 40).

Erst die biologische Grundlegung gibt der Dimension des Fühlens ihre ganze Tragweite. Sie ist nicht darwinistisch. Scheler identifiziert Übergänge des Psychischen ins Soziale, des Einzelwesens in die Gruppe. Von Bergson ausgehend baut Scheler die Handlung zwischen Tieren zu einer allgemeineren Analyse der Interaktion zwischen organischen Wesen aus. Die besondere Form der Einfühlung in der Sympathie kennzeichnet die Masse, den Primitiven, das Kind. In sozialer Hinsicht entspricht ihr die psychische Ansteckung.

Beide, Bergson und Scheler, erfassen Zwiespältigkeiten von Gefühlen. Sie sprechen nicht nur von harmonischen Regungen. Scheler kommt noch einmal gegen Ende der Sympathie-Schrift auf Bergson zu sprechen und zwar auf dessen *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Alcan, 1908). Bergson weise darauf hin, dass „wir dazu neigen, eine raumartige Mannigfaltigkeit in die toto coelo verschiedene Mannigfaltigkeit der Seele hineinzulegen“. Dies aber ist eine Täuschung, wir sind „in Außenwelt hineingerissen“ (Scheler 1974, S. 251).

Scheler konnte sich nicht mehr auf die Darlegungen Bergsons zur Mystik der Liebe in *Les deux sources de la morale* berufen (Vgl. Baruzi 1932-1933). Die Übereinstimmungen mit Bergson sind indes auch hinsichtlich von Liebesvorstellungen offenbar. Beide feiern überfließende Gefühle der Liebe ohne Erwartung einer Gegenliebe. Scheler rehabilitiert zudem den Geschlechtsakt als auch geistigen Akt. In Liebe zeigt sich ein „schöpferischer Akt des Alllebens“ (Scheler 1974, S. 120), der keine Reproduktion kenne. Aus Liebe geht das Mitgefühl hervor, aber aus Mitgefühl nicht Liebe. Hass ist vernichtend, aber ebenfalls wertbezogen, er macht aber höhere Werte unfühlfäh.

In seiner emotionstheoretischer wie auch anthropologischer Lehre besteht Scheler auf einer eigenen Möglichkeit des Fühlens. Seine Phänomenologie der Affektivität stellt eine aufsteigende werteschaufende Linie einer absteigenden entgegen. Wie aus der Phänomenologie der positiven Gefühle wie Liebe und Mitgefühl eine soziale und kulturräumliche Theorie

**Sympathie und
Ressentiment**

hervorgeht, so entstehen durch das negative Äquivalent, das Ressentiment, eigene Modi des Konflikts, der Gruppenformen und der emotionalen Spannungen. Er fasst in seinem Sympathie-Buch Akte des Fühlens als Herzensqualitäten auf, die gegebene Liebenswürdigkeiten des Kosmos zum Vorschein bringen (Vgl. Fischer 2015). Von der Vorstellung einer projektiven Einfühlung setzt Scheler die Einfühlung ab. Der Mensch fühlt im Mitgefühl nicht ein Gefühl des anderen nach; er versteht es; es ist im Erleben des Menschen gegeben, als Erkenntnis des Fühlens, nicht als Ergebnis einer sozialen Übernahme (Scheler 1974, S. 107). Es gibt keinen Mitschmerz. Ich kann nicht den Schmerz eines anderen fühlen.

Im Kapitel „Das Mitgefühl“ heißt es über geistige Personliebe, dass „sie – hinaus über die Existenz der fremden Person – ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des sie Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person. „Personen“ können nicht verstehend erkannt werden (im Nachvollzug ihrer geistigen Akte), ohne sich selbst spontan zu erschließen.“ (Scheler 1974, S. 110). Diese Fundierung von Werten im Selbstgefühl stellt eine Alternative zur apriorischen Ethik Kants dar. In Schelers Ethik sind Werte erfahrungsbasiert.

In der Sympathielehre beschreibt Scheler Gefühle wie Liebe und Scham, die nicht im anderen gegründet sind. Im Ressentiment tauchen die Gefühle, die im Sympathiebuch Gegenstand sind, verdreht wieder auf, etwa Liebe als Menschenliebe. Das Ressentiment hat seinen Ursprung im Anderen, es ist reaktiv, erfolgt mit Verzögerung, spiegelt eine Hemmung, es wird nicht sofort ausgelebt. Es ist selbstvergiftend und eng. Regungen wie Hämschkeit, Groll, Scheelsucht, Neid, Rachlust gehen bis zur Kriminalität, wie Beispiele von Brandstiftern oder Menschen zeigen, die Autofahrer bestrafen wollen. Der Ressentimentgeladene nimmt diese Affekte nicht mehr bewusst wahr. Der Impuls löst sich vom ersten Grund und wird zu einer negativen Einstellung auf bestimmte Erscheinungswerte (z.B. Geste, Kleidungsformen einer Gruppe). Hinter dem Ressentiment verbirgt sich etwas anderes, nämlich die Erfahrung von Ohnmacht. Bei Spannung zwischen Racheimpuls, Hass, Neid einerseits und Ohnmacht andererseits nehmen diese demütigenden Affekte die Ressentimentform an (Scheler 2017, S. 25). Die Ohnmacht ist unerträglich, sie wird verdrängt. Ressentiment macht das Leben schwächer. Wenn sich dagegen Affekte wie Hass und Neid sofort entladen können, entsteht kein Ressentiment. In parlamentarischen Institutionen werden Massen- und Gruppenaffekte entladen, ebenso in der Strafjustiz, im Duell und auch in der Presse, sofern sie nicht Ressentiments verbreitet (Scheler 2017, S. 25).

Das Ressentiment verfälscht die gegebene Rangordnung der Werte, die *logique du coeur*. Es löst den Umsturz der Werte aus. Es resultiert aus der Spannung zwischen Streben und Nichtkönnen. Die Folge ist, dass der positive Wert des betreffenden Gutes herabgesetzt wird (Scheler 2017, S.29). Ringen wir vergeblich um Liebe, werten wir das Begehrte (positive Werte) ab. Unser Leben- und Machgefühl steigt wieder (allerdings illusorisch), wie die kleinbürgerliche Moral zeigt: das billige Gericht ist besser (Scheler 2017, S. 30), aus der Not wird so angeblich eine Tugend.

Der Ressentimentmensch ist angezogen von Erscheinungen wie Lebensfreude, Glanz, Macht, Glück, Reichtum, Kraft, Gesundheit, Schönheit, die er abwertet und insgeheim begehrt. So entsteht eine „Verfälschung des sachlichen Weltbildes“ (Scheler, S. 31). Hassgefühle verschwinden, Dinge sind nicht mehr des Neides wert. Sanftmut, Mitleid und Bedauern greifen Platz (Scheler 2017, S. 33). Die Träger des Ressentiments kommen sich dabei gut, rein, menschlich vor. Aber es sind nur Illusionenwerte. Neben Lügen und Fälschen kann es sogar zu einer sogenannten auch „organischen Verlogenheit“ kommen (Scheler 2017, S. 33). Das Bewusstsein ist dann insgesamt durch das Ressentiment umgeformt, sogar die Erinnerung ist verändert.

Scheler schlüsselt nicht nur die Gefühlswelt des einzelnen Menschen auf, er leitet von der individuellen Disposition auch interpersonale, gruppenspezifische, kollektivbildende und kulturräumliche Dynamiken ab. Auf einer vertikalen Achse erscheint im sinnlichen Fühlen der Unterschied von unangenehm und angenehm, im vitalen Fühlen derjenige von Furcht und Hoffnung, von matt und frisch, im seelischen Fühlen derjenige von Trauer und Freude, im geistigen Fühlen die Erkennbarkeit von Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit. Dagegen steht das Ressentiment im Bann des anderen. Es vermittelt keine Klarsicht in eigene Gefühle und verfälscht bis zu organischer Verlogenheit. So bewirkt es vertikal eine Wertumkehr ins Niedere.

In sozialer Hinsicht entspricht dieser Rangordnung des Fühlens die Hierarchie von psychischer Ansteckung, Nachfühlen etwa in Mitfreude und Mitleid, und dem Miteinanderfühlen in Liebe und Hass. Während Sympathie und Scham unmittelbar ein soziales Band stiften, hängen psychische Ansteckung und Nachfühlen vom anderen ab. Damit geraten sie in den Bereich des Ressentiments.

Scheler ordnet verschiedene Gruppenformen hierarchisch an. Die Masse ist durch das Ressentiment charakterisiert, sie ist von der Gefühlsansteckung regiert. In der Gemeinschaft herrscht Miteinanderfühlen vor, in der Zweckgesellschaft nachfühlendes Verstehen, in der Gesamtperson entfaltet sich geistige Liebe. In jeweiligen Gruppenformen setzen sich verschiedene Vorbilder durch, so in der Gesamtperson die geistigen Führer. Vorbilder sind sie nicht von Geburt oder sozialer Stellung, sie sind es, weil sie am stärksten jeweilige Werte realisieren. Der vom Ressentiment beherrschte bourgeois kann hingegen kein Vorbild sein, er ist abschreckendes Beispiel.

In der zweiten Auflage der *Sympathie-Schrift* geht Scheler das soziologische Problem an, fremde Ichs und fremde Seelen einzubeziehen (Scheler 1974, S. 209). Er schlüsselt verschiedenartige Wesensverknüpfungen auf. Die geistige Person kann dem Dasein nach nur als „Mit-Vollzug (Mitdenken, Mitfühlen, Nachfühlen)“ begriffen werden (Scheler 1974, S. 219). „Die Gewissheit vom Du und die Eingeschmolzenheit in die Seele der Gemeinschaft sind ursprünglich“ (Scheler 1974, S. 242). Dass im eigenen Ausdruck und eigener Leibmodifikation eine Fremdwahrnehmung wirkt, habe bereits Konrad Fiedler in *Ursprung der Kunsttätigkeit* erkannt: „Ich erfasse nicht nur die künstlerische Konzeption eines anderen durch den Prozess und das Ergebnis ihrer Darstellung, sondern auch die eigene künstlerische Konzeption wird im Prozesse der Darstellung erst reif, sofern sich dieser Prozess daran knüpft“ (Scheler 1974, S. 245).

Wie das jeweilige Gefühl in der Sympathie wie im Ressentiment sich manifestieren, wird im Gegensatz von christlicher Liebe und allgemeiner Menschenliebe deutlich. Die christliche Liebe sei, im Gegensatz zu Nietzsches Behauptung, nicht ressentimentgeladen. Eine „Bewegungsumkehr“ finde statt: „das Edle neigt sich zum Unedlen“ (Scheler 2017, S. 38). Scheler zitiert Theresa von Avila, um die christliche Liebe zu kennzeichnen: „Hi Therese: Denn würd' ich auch nicht, wie ich hoffe, hoffen/Ich würde dennoch lieben, wie ich liebe.“ (Scheler 2017, S. 46). Eine solche Liebe kennt keine Zweckidee, sie ist gegen die Vertragsidee angelegt. Sie kennt „nur ein seliges Herablassen und Herablassenkönnen aus einem Überflusse an Kraft und Hoheit.“ (Scheler 2017, S. 47). Christliche Liebe ist ein Fühlen der Person, sie ist geistige Aktbetätigung. Jemanden lieben, der mich kränkt, ist nicht passiv; diese Liebe ist unabhängig vom Kränkenden.

Scheler schlägt dagegen den Humanitarismus dem Ressentiment zu. Menschenliebe ist ein zuständliches Gefühl (Scheler 2017, S. 63). Die Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude geschieht durch die Übertragungsform der psychischen Ansteckung. Mitgefühl ist hier lediglich eine künstliche Hineinversetzung in den fremden Seelenzustand gemäß der Frage: was würdest du fühlen, wenn es dir so erginge (Scheler

**Vom Aufbau
der Psyche
zum demjenigen
des Sozialen
und Globalen**

2017, S. 64). Es handelt sich um eine bloße Reproduktion eigener Gefühlszustände, die wir bei früheren Anlässen erlebten. Scheler spricht von einem „Hineingerissensein in einen fremden Gemütszustand“ (Scheler 2017, S. 64). Diese Einfühlung eigener reproduzierter Gefühlserlebnisse, die durch Nachahmung des fremden Gefühlsausdrucks unmittelbar angeregt werden, ist gewissermaßen eine Folgeerscheinung des schon im Tierreich wahrnehmbaren Herdentriebs. Sie ist auf das Gesamtwohl der Menschen gerichtet, nicht auf das Seelenheil (Scheler 2017, S. 65). Bezeichnenderweise nimmt Scheler diese Auffassung vom Fühlen nicht zurück, als er später mit dem Christentum und dem Theismus schlechthin bricht.

Solche steilen Alternativen, auch die einsinnige Zuordnung der Menschenliebe zur psychischen Ansteckung, werfen Fragen auf. Indes, auch wenn man die Starre des hierarchischen Aufbaus nicht teilt, so stellt doch der Unterschied zwischen einer öffnenden Bewegung im Selbstgefühl und einem verengenden selbstvergiftenden Fühlen im vom anderen abhängigen Ressentiment eine nachvollziehbare offenbare Erfahrung dar. Die Phänomenologie der Affektivität mündet in ein kulturräumliches Panorama, in ein Gesamtbild der öffnenden bzw. schließenden Tendenzen in der Menschengeschichte. Entscheidend ist, dass die affektiv toxische industriell-kapitalistische Moderne im Westen keine Fatalität, keine Notwendigkeit ist, sondern eine Möglichkeit unter anderen. Scheler besteht darauf, dass „Gruppen, in die ein Volk zerfällt, eine Vergünstigung nicht nach dem Maße des Beitrags verdienen, den sie für die Produktion der Nutz- und Genußgüter leisten“ (Scheler 2017, S. 112). In der Moderne stellt der bourgeois den Menschentyp dar, der engherzig ist und das Streben auf Quantität reduziert. Die Kapitalismuskritik Schelers zielt weniger auf die Veränderung der Besitzverhältnisse als auf eine Einsicht in die affektive Dimension des bourgeoisen Menschentypus, die die zerstörerischen Kräfte im Industrialismus freisetzt. Scheler problematisiert die daraus resultierende Ausbeutung der Natur: „Dasselbe (die Tatsache, dass die Landwirtschaft Erhaltung und Pflege verdient, T.K.) gilt für die Erhaltung der Tierarten und Pflanzenarten, der Wälder, des Landschaftsbildes gegen die verwüstenden Tendenzen des Industrialismus.“ (Scheler 2017, S. 112).

Scheler stellt die Umkehrung des Verhältnisses von Mensch und Werkzeug fest und sieht darin einen Niedergang in der Entwicklung der Menschheit. Wenn er die Herrschaft der Schwachen über die Starken, der Klugen über die Edlen, der bloßen Quantitäten über die Qualitäten beklagt (Scheler 2017, S. 113), setzt er sich nicht für ein nietzscheanisches Übermenschentum ein. Vielmehr bedauert er, dass die verschiedenartigen Akteure und Gruppen in der kapitalistischen Welt des bourgeois an ihrer jeweiligen Werteentfaltung gehindert werden.

Schelers setzt Affektivität nicht nur als individuelles ethisches Handeln ein, er erfasst damit auch weltweite Dynamiken. Seine Kritik an der Einseitigkeit des westlichen Denkens ordnet sich in eine kosmologische Perspektive ein. Es gelte besonders „hier einen gegenseitigen Ausgleich des asiatischen (besonders indischen) Ethos und des abendländischen Ethos in dem Sinne langsam heraufzuführen, dass Asien die akosmistische Personliebe in Gott und die Humanitas, wir Abendländer aber die kosmovitale Einfühlung in uns ausbilden lernen.“ (Scheler 1974, S. 113-114). So überwindet der westliche Mensch den „einseitigen, historisch aus dem Judentum hervorgegangenen Nur-Herrschaftsgedanken über die Natur, der immer mehr, trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanismus, Goethe, Fechner, Bergson, romantischer Naturphilosophie, ein Axiom gleichsam des abendländischen Weltethos geworden ist...“ (Scheler 1974, S. 113).

Scheler zieht die freudigen weltfrommen Mystiker wie auch Fechner und Bergson heran. Die Vorstellung des Ausgleichs, die Scheler hier schon im Sympathie-Buch präsentiert, hat er kurz vor seinem Tod 1928 näher ausgeführt. Scheler gibt der Affektivitätslehre gewissermaßen eine räumliche Dimension. Er setzt auf eine abnehmende Spannung in einem

Prozess, den wir heute nur einseitig als Globalisierung kennen. Er überführt die Gegensätze zwischen Leben und Geist, dionysischen und apollinischen Menschen, weiblichen und männlichen Geistesarten, Jugend und Alter, Sozialismus und Kapitalismus in ein kreatives Spannungsverhältnis. Ressentiments dagegen verschärfen Konflikte zwischen Nationen und Kulturen, zwischen den Geschlechtern oder auch zwischen Generationen und Gruppen.

Der Ausgleich findet durch Re-Sublimierung, das ist eine Aufwertung vitaler Werte, statt, er hat aber auch eine kulturräumliche Dimension. In dem Ausgleich werden Dogmenglauben, einseitige Rationalität, Fachwissenschaft im Westen und hingebende bloß passive und Individualität auflösende Spiritualität im Osten überschritten. Dabei steht auch eine Aneignung des seelentechnischen Prinzips, das in östlicher Einfühlung vorherrscht, in einer kosmopolitischen Weltphilosophie an. Scheler schreibt nun ohne jede nähere Erklärung der islamischen Welt eine Ausgleichfunktion zwischen Ost und West zu: „vermittelt durch die Welt des Islam“ finde der Ausgleich „zwischen Europa und den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China und Japan“ statt (Scheler 2008, S. 159).

In seinen späten Schriften verzichtet Scheler auf die Abwertung des Individuums zugunsten der Person. Die Figur der Selbsttranszendenz, die in der Distanz zum Selbst gewonnen wird, von Schelling in der Ekstase beschrieben, nimmt bei Scheler phänomenologisch die Figur der Exzentrizität an (Vgl. Cusinato 2012). Die „Entdeckung der Weltkontingenz und des seltsamen Zufalls seines weltexzentrisch gewordenen Kerns“ lässt den Menschen „sein Zentrum außerhalb und jenseits der Welt verankern“ (Scheler 1988, S. 89-90). In seiner Philosophischen Anthropologie gibt Scheler den dualistischen Standpunkt auf. Er vertritt schließlich die Vorstellung eines Werdens des Göttlichen im Menschen. Der Mensch ist „Geist- und Lebewesen“ zugleich (Scheler 1988, S. 91). Der Geist sei machtlos, nicht aber der Lebensdrang. In den Akten des Menschen wird der aus dem Urgrund werdende Gott „als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst“ miterzeugt (Scheler 1988, S. 89). Dabei entsteht weiterhin eine Wertehierarchie.

Nicht die praktische Intelligenz unterscheidet das Tier vom Menschen. Alleinstellungsmerkmal ist die Fähigkeit des Neinsagens, etwa zum instinktiven Verhalten: „Mit dem Tiere verglichen, das immer ja zum Wirklichen sagt, – auch da noch, wo es verabscheut und flieht – ist der Mensch der Neinsagenkönner, der Asket des Lebens, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit.“ (Scheler 1988, S. 89). Die Möglichkeit des Menschen, selbst gegen seine Interessen Nein zu sagen, geht nicht aus dem Ressentiment hervor. Diesen Aspekt von Intentionalität hat Scheler freilich nicht ausgearbeitet.

Die Rezeption Schelers bricht in Hitler-Deutschland ab, Scheler wirkt in Frankreich stärker als in Deutschland. Er wird angeeignet zusammen mit Denkern der Romantik wie Schelling, die das Innenleben erforschen. Schelers Phänomenologie der Gefühlswelt verbindet sich mit der Ablehnung des bourgeois, wie im Ressentiment-Buch beschrieben. Diese Konstellation passt genau in den Nonkonformismus. Die neue nonkonformistische Generation wendet sich gegen das cartesianische Denken und die utilitaristische Einstellung, die den Spießbürger kennzeichnen. Mit Jankélévitch, Corbin und Aron treten drei Vermittler auf, die Schelers Phänomenologie der Affektivität in die aufgeheizten antiliberalen Diskussionen der Zwischenkriegszeit einführen.

Als Jankélévitch über Scheler zu schreiben beginnt, existieren noch keine nonkonformistischen Gruppen. Sie bilden sich erst in den dreißiger Jahren. Jankélévitch ist erst 20 Jahre alt, als er seinen Text über Bergson und Guyau und ihre deutschen Entsprechungen in der *Revue Philosophique* veröffentlicht. Diese Studie greift die lebensphilosophischen Elemente bei Scheler und Simmel auf. Dagegen geht er auf die phänomenologische Reduktionsmethode nach Husserl nicht ein. Er ist an nicht-diskursiven

**Jankélévitch:
Von der
Lebensphilosophie
zur Tugendethik**

Dimensionen des menschlichen Bewusstseins interessiert. Er stellt ein Kontinuum zwischen den Mystikern und den Lebensphilosophen her und knüpft ein Netz zwischen deutschen und französischen Autoren.

Mit seinen Parallelektüren macht er „la Stimmung“ (auf Deutsch) aus, die dem anti-mechanistischen Denken Bergsons und dem Anti-Intellektualismus Friedrich Schlegels gemeinsam sei (Jankélévitch 1924, S. 408)). Jankélévitch zitiert aus Max Scheler, *Formen und Wesen der Sympathie* (Bonn, 1923), Scheler habe „très finement rendu le caractère pour ainsi dire esthétique de l’instinct en disant que la ‘sympathie’ bergsonienne n’est ni ‚Mitgefühl‘ ni ‚Nachfühlen‘, mais ‚Einsfühlung‘“, wie in Schopenhauers Ästhetik. Der Instinkt bezeichnet den Akt des Absorbierens, eine Immanenz der Aggressivität in der Identifikation. Scheler spricht von „sympathies egoïstes“, selbst von „sympathies hostiles“ (Jankélévitch 1924, S. 418). Die Sympathie nach Bergson ist ebenso zweideutig. Jankélévitch nähert *L’évolution créatrice* von Bergson *Wille zur Macht* von Nietzsche an. Die kriegerischen Metaphern kennzeichnen beide Texte und sind so der natürlichen Entfaltung des Lebens bei Guyau entgegengesetzt (Jankélévitch 1924, S. 420). Guyau vertritt ein mehr biologisches und soziologisches Denken. Die Sympathie nach Bergson ist weniger auf Liebe als auf Absorbieren gerichtet. Sie schließt die Erfahrung der Gefahr ein (Jankélévitch 1924, S. 449). Jankélévitch vermerkt Bergsons Einsatz des biologischen Wissens. Bergson gibt das Beispiel der Wespe, die ihre Beute verschlingt. Diese Auffassung von Sympathie ist unvereinbar mit einem romantischen Denken, das nur eine liebende Sympathie zulässt wie auch mit der „sociologie sans âme de Durkheim“ (Jankélévitch 1924, S. 448). Jankélévitch beansprucht hier implizit den „supplément d’âme, den Bergson propagiert. Zugleich schließt sich Jankélévitch, indem er die grundlegend zwiespältige Anlage von Sympathie freilegt, Pascals Rede von der amphibolischen Natur des Menschen an, der ein Zwischenwesen zwischen Mensch und Tier sei.

Jankélévitch siedelt die Tugenden unabhängig von der diskursiven kognitiven Aktivität an. Im *Traité des vertus* (1949), im Zweiten Weltkrieg geschrieben, setzt Jankélévitch mit einer Definition nach der „materialen Wertethik Schelers“ ein, deren Übersetzung durch Maurice de Gandillac erst 1955 erschienen ist: „ce devoir-vertu est à la fois la forme de l’effectivité catégorique et la forme générique et matérielle des relations quiddatives ... Max Scheler oppose une éthique des valeurs au formalisme kantien“. Zwischen dem Relativismus der Anstrengung und dem Absoluten der Perfektion gibt es eine „relativité absolue“, „qui est la vertu même.“ (Jankélévitch 1986, S. 7). Die Tugend geht aus Erfahrung und einer Entscheidung ausgehend vom emotionalen Apriori hervor.

Jankélévitch gibt eine Liste von Denkern, die die Tugend von der Moral ablösen. Er zitiert aus dem *Cherubinischen Wandersmann* von Angelus Silesius: « Gott ist nicht tugendhaft, aus ihm kommt Tugend her » („Dieu rayonne la vertu, mais il n’est pas vertueux lui-même“ (Jankélévitch 1986, S. 7). Schelling vermerkt dasselbe Fehlen für die Seele: „Es gibt nur Tugend, virtus, d.h. eine göttliche Beschaffenheit der Seele, aber es gibt keine Moralität, die das Individuum als Individuum sich geben... kann“ (Jankélévitch 1986, S. 10). In „Zur Rehabilitierung der Tugend“, in *Vom Umsturz der Werte* erschienen, stellt Scheler klar: „la vertu n’est pas un sentiment élémentaire, mais une disposition qualitative de l’âme“ (Jankélévitch 1986, S. 12). Jankélévitch schließt diese Qualität der Tugend an den Begriff der Amphibolie nach Pascal an: „La vertu est amphibolique“ (Jankélévitch, S. 74). Das Wollen ist „intermédiaire, plutôt médiateur“ (Jankélévitch 1986, S. 83). Die Tugend umfasst ein „un malgré (Goethe)“ (Jankélévitch 1986, S. 97). Der Mut ist die Tugend des Abenteurers, wie bereits Simmel sagt (Jankélévitch 1986, S. 90). Sie ist die Tugend des bedrohten Menschen und geht ein Risiko ein:

Jankélévitch bezeichnet, mit Bergson, das menschliche Bewußtsein als ein „organe-obstacle“ des Lebens. Selbstheit (ipséité) bedeutet Nicht-Identität mit sich selbst und seinem

Leib. Sie kann kein substantielles und autonomes Ich bezeichnen: „*l'ipse* de cette personne est toujours autre que soi-même ... toujours au-delà de ses propres actes“ (Jankélévitch 1986, S. 126). *Iipse* kann sich auf keine physische Identität stützen: „je ne suis pas mon corps bien qu'il soit 'mien'“ (Jankélévitch 1986, S. 129). Indes braucht *ipséité* eine Entscheidung, eine Handlung. Es überwindet die Angst und setzt sich dem Risiko des Todes aus: „la mort est le risque par excellence“ (Jankélévitch 1986, S. 134). Mit Pascal sagt Jankélévitch, die *conditio* des Menschen sei „moyenne entre celle des anges et celle des bêtes“ (Jankélévitch 1986, S. 128). Die Auffassung von *ipséité* greift die materiale Wertethik nach Scheler auf. Sie entspricht der Person, die Akt-Zentrum und unersetzbar ist. Sie gewinnt Präsenz im nicht-wiederholbaren Ereignis, in dem Gefühle wie Liebe und Mitgefühl aktualisiert werden. Sie ist weder bloße Existenz noch Rechtsperson. Sie bringt aber Tugenden zum Vorschein. Jankélévitch fügt in den *Traité des vertus* seinen Artikel „Le mensonge“ ein, der zuerst in der *Revue de Métaphysique et de Morale* von Januar 1940 erschienen ist (Jankélévitch 1940), um daraus den ersten Teil des Kapitels über die Aufrichtigkeit zu machen. Er schreibt den Text mit Verweisen auf Gracián um, um die Verstellung in Zeiten der Barbarei zu rechtfertigen, in denen Widerstand nötig ist. Nach dem Kapitel über die Aufrichtigkeit kommt er erneut auf den ambivalenten Charakter der Tugenden zu sprechen, den bereits Scheler und Jaspers hervorgehoben hätten. Jankélévitch läßt die Lebensphilosophie in eine Tugendethik übergleiten.

In späteren Werken wie *Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* erforscht er flüchtige mystische Erfahrungen. In *Le Pur et l'Impur* begeistert er sich für den Abenteurer, der den bourgeois und den Philister verabscheut und das intensive Leben der Routine abtrotzt. Jankélévitchs Philosophie der Tugenden teilt etliche Kennzeichen mit der Ethik von Lévinas und von Landsberg. Sie alle situieren die Werte (Tugenden) außerhalb vom Subjekt, von der Vernunft und vom Recht. Das kontingente Leben aktualisiert die Werte, die von der Person gefühlt werden. Jankélévitch ist Landsberg auf der Dekade Pontigny von August 1939 begegnet (Mauriac 1975, S. 205-206). Ebenfalls teil nehmen Léon Brunschvicg, Henri Focillon, Clara Malraux, Jean Wahl, Madeleine Landsberg, Hans Mayer. Der Vortrag von Landsberg, der über seine Erfahrungen im Spanischen Bürgerkrieg berichtet und zum aktiven Widerstand aufruft, hinterläßt einen starken Eindruck (Mayer 1988, S. 227). In der Aufforderung zum auch gewaltsamen Engagement in einer nicht nur unvollkommenen, sondern auch barbarischen Welt sind sich beide nahe (Rey 2017, S. 31). Der Akt muß dabei Werte und Wollen bestätigen. In seinem Buch *La mort* (1966) verweist Jankélévitch auf Landsbergs *L'expérience de la mort* (französische Übersetzung von Pierre Klossowski 1935, Neuauflage 1951) (Hansel 2012). Der Tod, die Vernichtung des Selbst, ist immer eine Möglichkeit. Der Tod des anderen ist fast die Erfahrung des eigenen Todes. Allerdings teilt Jankélévitch nicht Landsbergs christlichen Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode.

Jankélévitchs Denken enthält eine anthropologische Dimension, ohne eine Philosophie des Leibes zu werden. Es ist eine spirituelle Metaphysik, die in konkreten Situationen Qualitäten wie Mut und Aufrichtigkeit verleiht, die weder bloße Vernunft noch Leib sichern können. Wenn es einen Nachfolger Schelers gibt, dann ist es Jankélévitch. Seine Verbindung der Affekte mit Tugenden jenseits der bürgerlichen Moral kann zugleich ganz ohne Glauben auskommen.

Scheler präzisiert die von ihm behauptete Vermittlerfunktion der islamischen Welt zwischen Ost und West nicht näher. Abgesehen von der bloßen geographischen Lage zwischen Christen auf der einen Seite und Hindus und Buddhisten auf der anderen Seite bieten sich die sufistischen Weisheiten als Vermittlerinstanz an. Als Kenner des islamischen Sufismus kann man ihn allerdings keineswegs betrachten. Gleichwohl erfasst er mit der Vorstellung, auf der iranischen Hochebene trennten sich nicht nur, sondern vermittelten sich auch westliche und

**Corbin:
Anthropologie
der Responsivität**

östliche Weisheiten, einen Vorgang, der auch in nonkonformistischen Kreisen Gegenstand des Interesses ist. Man könnte nun, wohl etwas forciert, sagen, dass Corbin das verwirklicht, was Scheler bloß projiziert. Corbin hat den Schelerschen Personalismus explizit mit der Sufi-Mystik in Kontakt gebracht.

Corbin weist darauf hin, dass Suhrawardis Lehre gegen jegliche Vorstellung von einer substantiellen Identität gerichtet sei und hier mit Schelers Auffassung von Zentren personalen Lebens und existentieller Vitalfaktoren übereinstimme. Er bezieht sich auf Schelers *Sympathie*-Schrift in der Auflage von 1923.

C'est par là aussi que les mystiques se sont présentés peu à peu l'essence de la vocation du Prophète, d'où le thème de la clarté mohammadienne, de l'élément prééternel dans le Prophète, cas particulier de l'individualisation des âmes, Dieu, seul détenteur du droit de prédiction logique, investissant ainsi tel individu humain du je de la mission prophétique.

Fußnote: Par voie de conséquence, ce n'est plus la matière qui est principe d'individuation. Cela s'enchaîne aux arguments proprement philosophiques par lesquels Suhrawardi revient ailleurs contre toute identité substantielle des principes, centres de la vie personnelle, et des facteurs de l'existence purement vitale. C'est la même protestation qu'élève MAX SCHELER contre la doctrine thomiste de la personne (cf. *Nature et formes de la sympathie*, pp. 119-120). (Corbin 1932-1933, S. 385)

Corbin beruft sich auf Scheler, um Affektivität von einem substanzhaften Kern der Innerlichkeit abzugrenzen. Er kommt vom Calvinismus her. Die Herausgeber der protestantischen Zeitschrift *Hic et Nunc* (1932-1936) - Corbin, Schmidt, Rougemont, Jézéquel und Maury - berufen sich auf ihren Propheten, das ist Karl Barth, um die cartesianische Vernunft und damit die Selbstvergötterung des Menschen und falsche Götter zurückzuweisen: „Es gibt Anlaß und Befehl mit einem Propheten unserer Zeit festzustellen, dass die Vernunft eines Menschen nicht seine raison d'être ist: Cogitor, ergo sum (ich werde gedacht).“ (Corbin et al. 1932, S. 3).

Dieser responsive Protestantismus will auch skandalös, unangepasst sein. Die Zeitschrift wütet gegen den Liberalismus, Sie beschwört den ontologischen Abgrund zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Der sündige Mensch ist der Gottheit fremd. Corbin rezipiert die Dialektische Theologie von Barth und Bultmann, und vermeint in ihnen einen mystischen Kern zu entdecken. So entfernt er sich vom Calvinismus. Zeitnah zu seiner Vorstellung von Suhrawardi in den *Recherches Philosophiques* veröffentlicht Corbin in derselben Zeitschrift „La Théologie dialectique et l'histoire“. Corbin stellt jetzt die entscheidende Frage: gerät man mit der Vorstellung einer Unterbrechung der historischen Zeit nicht in die Gefilde der Mystik?

Quelque chose est apparue qui n'est pas dans la continuité du flux historique s'écoulant dans un espace naturel; ne sera-t-on pas tenté de dire que ce n'est pas autre chose que l'intemporel (zeitlos) commun à toutes les mystiques?

De là à faire sans plus d'examen de la théologie de Barth une mystique, il n'y a un pas. C'est ce que tente l'ingénieux petit livre de A. Oepke *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig, 1928,“ (Corbin 1933-1934, S. 257)

Der protestantische Theologe Albrecht Oepke, während der nationalsozialistischen Herrschaft Mitglied der Bekennenden Kirche, grenzt Mystik gegen Polytheismus ab. Mystik sei Theophanismus, nicht Pantheismus. Corbin geht diesen Schritt mit, der, gegen alle calvinistische Dogmatik gerichtet, von der dialektischen Theologie zur Mystik führt. Wie Oepke benutzt er den vermittelnden Begriff der Theophanie, um innere bildliche Erfahrungen des Göttlichen von Inkarnationslehren wie auch von polytheistischen Götterwelten abzugrenzen. Er betont aber, dass der mystische Aufstieg nicht außerhalb der Zeit sei, sondern

ein anderer Modus der Zeit, in dem der Mensch Erfahrungen wie Stille und Passivität mache, die freilich von Gott kämen.

Corbin bemerkt, man müsse hier immer die in der deutschen Sprache mögliche Unterscheidung zwischen geschichtlich und historisch mitbedenken (Corbin 1933-1934, S. 260). Er beruft sich dabei auf Barth und Schelling, nicht auf Heidegger: „la science historique (Historie) n'est qu'une collection de matériel critique... elle n'est pas Histoire (Geschichte). „Histoire de la Genèse: histoire écoutante et parlante, elle est simultanément en temps de crise“ (Corbin 1933-1934, S. 280-281).

In einer genuin christlichen Anthropologie ist « der eschaton nicht am Ende der Zeiten, sondern das Ende der Zeiten schlechthin. Das ewige Leben ist kein Überleben, ist keine Unsterblichkeit, sondern außerhalb der Zeit“, so referiert Corbin Barth und Bultmann (Corbin 1933-1934, S. 280-281). Corbin benutzt den Begriff Anthropologie in Hinblick auf die dialektische Theologie und auf die gerade entstehende neue Disziplin der Philosophischen Anthropologie: „une anthropologie philosophique reste encore possible“ „sur la base de la relation nature et grâce, temps et éternité“. Sannwald habe diese Beziehung von Dialektik und Anthropologie beschrieben (Corbin 1933-1934, S. 261). Der protestantische Geistliche Adolf Sannwald, Student in Harvard, später Mitglied der Bekennenden Kirche, 1943 in Orel gefallen, entwickelt seine These in *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie* (1932). Corbin kommt auf Artikel von Rudolf Bultmann und Karl Löwith zu sprechen, die in dem Heft über Ontologien in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Heft 5, 1930 erschienen sind. Bultmann bestreitet Heideggers Verengung von Existenz als Sein zum Tode. Löwith vermisst eine konkrete „anthropologische Bestimmung“ der Existenz, über eine neutrale abstrakte hinausgehend (Corbin 1933-1934, S. 262). Corbin schließt sich indes nicht der auch biologisch fundierten Philosophischen Anthropologie von Scheler, Plessner und auch Löwith an, die alle Lebewesen umfasst. Er entwirft eine Anthropologie der inneren Erfahrung und entfernt sich so von einer calvinistischen Theologie, die solche Kombinationen von Anthropologie und Mystik ablehnt. Den Schulterschluss mit der philosophischen Anthropologie von Bern(h)ard Groethuysen, die Formen individueller Selbsterforschung propagiert und auch Meister Eckhart einbegreift, vollzieht er nicht hier, sondern in seiner Vorstellung von Suhrawardi (Corbin 1932-1933, S.381).

Corbins differentielle Anthropologie formuliert eine Lehre mehrerer Temporalitäten. Erst zeitliche Erfahrung jenseits des linearen Zeitpfeils lässt Gott in Erscheinung treten. Der ganz andere Gott ist kein Objekt; da wir nicht von und über ihn sprechen können, können wir auch nicht über unsere Existenz sprechen (Corbin 1933-1934a, S. 435-440).

Im Lebensweg von Corbin, der sich die Gnosis im schiitischen Sufismus zu eigen macht und auch Meister Eckhart und Jakob Böhme aufgreift, geschieht ein eigener Übergang von calvinistischen Konzepten zu einer archetypischen *Hierogeschichte*. Corbin stört, dass die dialektische Theologie nur (christliche) Theologie ist. Er will zu einer allgemeinen Theologie der Religionen, mehr als eine Ökumene kommen, die nicht nur die christlichen Richtungen umfasst, sondern auch andere Offenbarungen, etwa den Sufismus einbegreift. Er hält nach Ansätzen Ausschau, die den nicht-historischen Teil im Menschen erforschen. Er rezipiert auch die protestantischen Theosophen-Mystiker. Er übersetzt die dunkel-hermetische aufklärungskritische *Aesthetica in nuce* von Johann-Georg Hamann und auch Ausschnitte aus Abraham Joschua Heschels Dissertation *Die Prophetie*.

Heschel (1907-1972), geboren in einer Rabbiner-Familie in Warschau, studiert an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Seine 1932 fertiggestellte Dissertation über die Prophetie erscheint verspätet erst 1936 in der polnischen Akademie der Wissenschaften. Heschel wird 1934 zum Rabbiner ordiniert. Buber bittet ihn 1937, ihn in Frankfurt am Jüdischen Lehrhaus für Erwachsenenbildung zu vertreten. Heschel wird 1938

von der Gestapo verhaftet und nach Polen deportiert. Kurz vor Kriegsausbruch entkommt er nach London, dann 1940 in die USA. Fast die ganze in Polen gebliebene Verwandtschaft Heschels wird von den deutschen Besatzern umgebracht. In den USA wird er ein bekannter Vermittler der jüdischen Mystik. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil trägt er dazu bei, dass die Stelle *pro perfidis Judaeis* (das sind die angeblich störrischen Juden, die sich weigern, zu ihrem Heil sich zum Christentum zu bekehren) im Karfreitagsgebet der katholischen Kirche gestrichen wird. In den USA kämpft Heschel an der Seite von Martin Luther King für die Bürgerrechte der Schwarzen.

Heschels Studie beschreibt mit der Prophetie eine Bewusstseinsgegebenheit im Unterschied zur Ekstase. Sie setzt sich aus der prophetischen Eingebung, dem prophetischen Erlebnis und aus der pathetischen Religion sowie der Religion der Sympathie zusammen. Heschel stützt sich auf Schelers Sympathielehre (Heschel 1936, S. 82). Die prophetische Rede erzählt von der Freude und vom Zorn, von der Enttäuschung und der Liebe Gottes. Der Prophet wird vom göttlichen Pathos erfasst, das nicht anthropopathisch ist. Die prophetische Haltung zur Inspiration und Offenbarung ist eine der Sympathie. Heschel verwendet immer wieder das Instrumentarium der Phänomenologie der Affektivität von Scheler. Mit der prophetischen Einstellung gewinnt man einen Standpunkt, der sich sowohl von der ekstatischen Mystik wie auch vom anthropomorphen Mythos, der Gott vermenschlicht, absetzt und insofern auch für Protestanten attraktiv ist.

Corbin nimmt besonders in der iranischen Sufi-Spiritualität die Möglichkeit einer Hierogeschichte wahr, in der Transzendentes ohne die überkommene christliche Vorstellung von Inkarnation geschieht. In dieser Geschichte ist das Göttliche enthistorisiert. Sie lässt einen Einbruch des Göttlichen in die linear fließende Zeit geschehen. Diese Bewegung einer anderen Geschichte ist bei Corbin eine ins Innen, in innere Bilder in der Zwischenwelt des Imaginalen. *Intériorisation* ist keine Verinnerlichung, sondern responsive innere Erfahrung. Dieser Ansatz entzweit ihn mit Rougemont, dessen Rückführung unheilvoller Leidenschaften auf die iranische Gnosis in *L'amour et l'occident* er zurückweist (Corbin janvier 1956).

Corbins Bekenntnis zum Prophetismus ist nicht gleichzusetzen mit der warnenden Funktion der alttestamentarischen Propheten. Es ist die affektive Kraft, die Verzweiflung, die Wut gegen Unrecht, vor allem aber die Liebe, die die mystischen Propheten auszeichnet. Corbin begreift Theopathie als „*pressentiment des virtualités inaccomplies*“ (Corbin 1956, S. 205). Er führt Schelers Thesen zu „*kognitiven Funktionen der Sympathie*“ (Corbin 1956, S. 205), Heschels Studien zum Prophetismus und Etienne Souriaus Vorstellung von Gott als Schatten mit Sufi-Texten (Corbin 1956, S. 263-264). zusammen.

Corbin spricht – Heschel ungesagt paraphrasierend – von der Antwort auf die Frage, wie eine mystische Erfahrung es erlaubt, von einem göttlichen pathos, einer anthropopathie zu sprechen, in der die Konversion des Göttlichen in den Menschen, also in göttliche anthropopathie stattfindet. Der Mensch erhält also in der Antwort eine überwirkliche Erfahrung. Jetzt kommt auch Scheler wieder zu Wort:

Cette réponse dépend donc de la mesure dans laquelle l'homme se rend „capable de Dieu“. Sil l'on parle avec Max Scheler de la fonction cognitive de la sympathie (Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Trad. M. Lefèbvre, Paris 1928), c'est en effet comme une divination dépassant le réel donné, parce qu'elle est le sens des existences virtuelle (Corbin 1956, S. 265).

„*Se faire capable de Dieu*“ (sich Gott fähig machen) ist ein Zitat aus *L'Ombre de Dieu* von Etienne Souriau (Souriau 1955). Corbin bringt ihn mit Scheler unter dem Gesichtspunkt der virtuellen Existenzweisen zusammen. Ich kann etwas Überwirkliches erfahren, indem ich es

als zunächst virtuelles wahrnehme und ich mich ihm öffne. Göttliche Anthropopathie und menschliche Theopathie machen die unio sympathica möglich. In dieser negativen Theologie löst sich der Gegensatz von Prophetismus und Mystik angeblich auf. Der Gegensatz gilt nur für das prophetische Bewusstsein in Israel und für den orthodoxen Islam, beide schließen einen Dialog zwischen Gott und Mensch aus. Gegen unilaterale paternalistische Gottesvorstellungen gerichtet weist Corbin auf den Wechsel zwischen bzw. die Unentschiedenheit von *L'Aimé* (Geliebter) und *l'Aimée* (Geliebte) im *Hohelied* und bei Ibn 'Arabi hin. Mit Souriaus Reden von virtuellen Existenzweisen und von einem Schatten Gottes entwickelt Corbin eine Vorstellung von Gott, dessen Existenz nicht bewiesen kann. Er kann nur erfahren werden in der Anstrengung, „Sich Gott fähig zu machen“ (vgl. Souriau, *L'Ombre de Dieu*, S. 119-125)“ (Corbin 1956, S. 265-266) und seine Präsenz zu vollziehen. Die virtuelle Existenzform wird dann eine „Überexistenz“ („sur-existence“, Souriau). Corbin greift auch die Engelbezüge von Souriau auf, die ihrerseits Leibniz und Fechner verlängerten. Er erwähnt „den Engel des Werks“ (Corbin 1956, S. 267), das heißt die unsichtbaren, transnaturellen Elemente eines Werks, etwa das Unsichtbare eines Bilds oder das Unhörbare einer Symphonie (wie die Stille zwischen zwei Klängen), die sich indes wiederum im sinnlich Wahrnehmbaren des Werks vermitteln müssen.

Im sympathetischen Synkretismus von Corbin verwirklicht sich etwas vom Ausgleich zwischen den Kulturen und Religionen, den Scheler beschwört.

Das Problem, ob die Vernunft historisiert werden kann, ob und welche Vernunft in der Geschichte waltet, treibt Raymond Aron um. Aron (1905-1983) gehört zunächst dem Centre de Documentation Sociale (der „Docu“) an der Ecole Normale supérieure (ENS) mit der groupe d'études socialistes um Bouglé an. Der Soziologe Bouglé hat bei Aron die Arbeit über die *Sociologie allemande* in Auftrag gegeben. 1934 wird Aron Sekretär der „Docu“. Aus der groupe d'études socialistes geht die Revolution Constructive, eine Programmschrift des Planismus hervor. Der Planismus, initiiert von de Man, bildet eine Seitenlinie des Keynesianismus. Aron geht indes weder den Weg vieler Planisten (wie Lefranc) in die Ideologie der nationalen Revolution von Vichy, noch nach 1945 den Weg Marjolins in die europäischen Plan-Behörden. Aber Aron hält zu diesem Zeitpunkt wie viele Generationengenossen den Kapitalismus für eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform unter anderen, für eine relative historische Erscheinung.

Aron spricht im Rückblick (Aron 1985; 1989, S. 29) von einer „Germanisierung“ der französischen Humanwissenschaften in den dreißiger Jahren. Er meint damit nicht nur die Hegel-, Husserl-, und Heidegger-Rezeption, er thematisiert auch den Transfer der historistischen Denkformen. *La sociologie allemande contemporaine* (1935), über Tönnies, Simmel, von Wiese, Spann, Max Weber, enthält kürzere Bemerkungen zu Oppenheimer, Scheler, Mannheim, Alfred Weber. In der Bouglé und Brunschvicg gewidmeten *Philosophie critique de l'histoire*, zwischen 1934-35 geschrieben, 1938 veröffentlicht, übt Aron vor allem mit Max Weber Kritik am Kantianismus. Er will die Vernunft historisieren und auf die jeweilige soziokulturelle Situation beziehen. Aron hatte einen zweiten Band vorgesehen. Er schreibt stattdessen ab 1935 die *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Aron 1997). Die 1938 veröffentlichte Habilitationsschrift bringt eine Kritik am Relativismus und Skeptizismus des historistischen Denkens vor. Dieses Forschungsinteresse sei bei ihm indes abgebrochen. Das historistische Denken sei ihm entweder in seiner neukantianischen Form uninteressant oder in seiner historistisch-existentialistische Form problematisch geworden. Das Projekt einer Kritik der historischen Vernunft habe nicht Dilthey oder er selbst verwirklicht, sondern sein Studienkollege Sartre in dessen *Critique de la raison dialectique* (Aron 1989, S. 29-30; 1985, S. 150).

Von dem nicht geschriebenen Buch über die zweite Phase des Historismus finden sich Spuren in der *Sociologie* (vereinzelte Bemerkungen zu Scheler und Mannheim), in der *Introduction* und in den viel späteren *Leçons de l'Histoire*. In *La Philosophie critique de*

**Aron:
Wertentscheidungen
in der Geschichte**

l'histoire schafft er Übergänge zwischen den Lebensphilosophien von Frankreich und Deutschland. Ähnlich wie Bergsons Denken führe die transzendente Analyse von Dilthey zu einer Selbstbesinnung, zu einer Philosophie des Lebens (Aron 1969, S. 9, S. 24). Die kulturrelativistische Wirkung des Historismus lädt Aron dazu ein, die Möglichkeit anderer Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme als Entscheidung zu postulieren: „La philosophie du choix est aussi une philosophie de l'histoire“ (Aron 1969, S.263). Gerade aus der historischen Ableitung des Kapitalismus durch Weber ergibt sich die Konsequenz, daß der Kapitalismus ein System unter anderen, ein Unfall in der Geschichte ist. Hier fällt der Name Scheler: „La civilisation capitaliste moderne n'est ni un terme nécessaire du progrès, ni une fatalité de la nature humaine ou sociale... elle est un accident historique“ (Aron 1969, S. 263). Dasselbe gilt für die rationalistische Philosophie, auch sie ist relativ: „Comme le disait Scheler, pourquoi cette philosophie échapperait-elle seule à la relativité“ (Aron 1969, S. 264).

Aron bezeichnet nun nachträglich, in den *Leçons de l'histoire*, seine *Introduction* als Versuch, den Eindruck des Relativismus, den seine *Sociologie* und *Philosophie critique de l'histoire* erwecken, zu zerstreuen („dissiper l'impression de relativisme ou de scepticisme que donnent ces deux livres“, Aron 1989, S. 30). Er geht in der *Introduction* verschiedene Interpretationsmuster von Geschichtsanfängen und -verläufen durch. Dabei schafft er eine Brücke zwischen der französischen Religionssoziologie und der deutschen Wissenssoziologie. Beide bieten Versionen des ursprungslogischen Denkens („explication d'origine“) (Aron 1997, S. 170). Durkheim setze eine Kontinuität zwischen dem primitiven und dem rationalen Denken voraus. Lévy-Bruhl hingegen behaupte die Diskontinuität zwischen beiden. Scheler habe diese Ursprungsprobleme als Domäne der Metaphysik abgegrenzt (Aron 1997, S. 170). Aron ruft zu äußerster Vorsicht gegenüber Ursprungsmythen auf. So habe der Nationalsozialismus sich gewaltsam und nachträglich Vorläufer im deutschen Denken geschaffen. Ähnliches gebe es im Kommunismus. Auch in der Geschichte der Institutionen machten sich ähnliche Illusionen breit. Durkheim will mit dem Inzestverbot in primitiven Gesellschaften Familienstrukturen der Gegenwart erklären. Auch die Analyse der Gabe (Aron meint natürlich Mauss, lässt aber dessen Namen nicht fallen) soll Rezepte für unsere eigene Existenz liefern (Aron 1997, S. 171). Weder die evolutionistische Durkheimsche Geschichtsschreibung, die von der primitiven homogenen Horde zur komplexen Gesellschaft reicht, noch die anti-evolutionistische Theorie der Kulturkreise seien historisch abgesichert. In Wirklichkeit rekonstruiert das historische Bewusstsein und löst das Objekt, das ist die historische Tatsache auf. Damit wendet sich Aron rigoros gegen Durkheim. „Le fait social“ ist keine Sache, sondern menschliches Werk und der Geschichte unterworfen. Aron wirft die Frage auf, was der Beobachter überträgt und konstruiert.

Aron faßt Scheler und Meinecke unter dem Gesichtspunkt horizontaler und hierarchisierender Klassifizierungen der Wissensformen zusammen:

Les énumérations des causes ou facteurs historiques sont innombrables... Sont intermédiaires les classifications théoriques, psychologiques ou anthropologiques, à partir de la nature humaine. Ces distinctions n'excluent pas des combinaisons. Une classification comme celle de Scheler s'efforce de faire la synthèse. (Aron 1997, S. 312)

Die „philosophische Anthropologie“ (Aron 1997, S. 314) von Scheler gehe triebtheoretisch und wissenssoziologisch vor und weise den verschiedenen Antrieben und den daraus folgenden Eliten die entscheidende Rolle beim Geschichtsverlauf zu. Auch diese Erklärung sei unsicher.

Der Historismus wird bei Aron eine komparative und relativistische Kultursoziologie mit zufälligem und offenem Ziel und Entscheidungsvarianten. Der Historiker muß auf die Erfassung der Gesamtheit der Vergangenheit und auf die Konstruktion eines transzendentalen

Ich verzichten: *L'historien ne se confond pas avec un moi transcendantal* (Aron 1997, S. 365).
 Damit nimmt Aron Scheler ernst, der vom Perspektivismus auf den fiktiven Charakter der allmächtigen Evolution schließt: „Ni la découverte des primitifs, ni celle des cultures autres ne suscitait le scepticisme ou l'anarchie aussi longtemps que l'on maintenait la signification normative ...de la société présente. Plus redoutable que l'investigation empirique est la crise qui ébranle notre civilisation“ (Aron 1997, S. 367).

Aron setzt sich dann mit verschiedenen Versuchen auseinander, gegen den Relativismus an Werten festzuhalten. Troeltsch begreift in *Der Historismus und seine Probleme* die Entwicklung als die allmähliche Enthüllung eines unsichtbaren Gottes. Diese Verbindung von protestantischer Theologie und Historismus (Aron 1997, S. 371-372) überzeugt Aron nicht. Warum sollte die christliche Geschichte der buddhistischen überlegen sein? Schelers Vorschlag lautet folgendermaßen: die ewige Rangordnung der Werte drückt die notwendige Kooperation der Personen aus. Mannheim konstruiere eine historische Totalität. Die französischen Soziologen meinen, die Gesellschaft konstituiere zugleich soziale Imperative und die Moral. Dies tut Aron als Metaphysik ab. Er schafft Übergänge zwischen der deutschen Wertethik und Versuchen der französischen Soziologie, in zeitgenössischen laizistischen Gesellschaften Nachfolger für Religion zu beschreiben. Dilthey habe Historismus als strenge Philosophie betreiben wollen. (Aron 1997, S. 376). Weder eine subjektive Moral noch die Auffassung von der Rechtsperson reichten, um mit der Krise des Historismus (Aron, S. 377) auch den Fatalismus zu überwinden. Mit allein rationalen Mitteln ist eine neue Ethik, die dem Bedürfnis nach Anerkennung entspricht, die nicht unbedingt irrational ist, aber doch „das ganze Leben“ umgreift“ (Aron, S. 381), nicht zu bauen.

Aron bleibt auch skeptisch gegenüber Schelers Versuch, mit der Lehre der Hierarchie der Werte den Relativismus zu überwinden:

Faute de l'intuition des intentionalités d'autrui dans les expressions visibles et les symboles, nous ne croyons pas accessible ce que Scheler appelait Gesinnung, l'intention morale d'un être. Spectateur, nous avons une image globale des autres : tel paraît noble, tel autre vulgaire. Mais la Gesinnung, à supposer qu'elle se confonde avec la qualité morale ... n'apparaît jamais totale et univoque. Elle se définit comme une impulsion, amour ou volonté, tendue vers une hiérarchisation des valeurs... L'intention morale que l'on peut concevoir et qui se distingue et des motifs et des mobiles puisqu'elle implique une appréciation, ne comporte pas de compréhension parfaite. (Aron 1997, S. 189-190).

Aron bespricht im Rahmen der historischen Kausalität die Klassifikationen von der Logik zur Metaphysik, in der Geschichtswissenschaft und der Soziologie. Aron unterscheidet horizontale und transversale Klassifikationen, „censées reproduire une hiérarchie objective d'essence“ (Aron 1997, S. 312). Die Klassifikationen ausgehend von der „menschlichen Natur“ habe Scheler in einer Synthese vorgenommen (Aron 1997, S. 312). Aron verweist auf „M. Scheler, dans *Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig, Der Neue-Geist-Verlag, 1926“ (Aron 1997, S. 496-497), aber er verarbeitet auch die Sympathie- und die Ressentiment-Schrift. Er stimmt Scheler zu, die Relativität der Moral zu behaupten. Im Unterschied zur Moral erlaube es Schelers Wertehierarchie immerhin, sich vom Ressentiment abzusetzen:

Sans doute demandera-t-on jusqu'à quel point, en fait, les morales diffèrent.... La hiérarchie des valeurs affirmée par Scheler n'assurerait-elle pas la permanence d'un ordre fondamental ? En droit, certes. Pratiquement, il n'est pas sûr qu'elle change beaucoup notre situation, puisqu'elle ne supprime ni l'incertitude relative aux valeurs

du même rang, ni la diversité des biens. Elle permet de condamner les erreurs inspirées par le ressentiment (par exemple la subordination de la culture à la civilisation, ou de la religion à la culture), de fixer le niveau atteint par une certaine éthique... Mais comment atteindre, en soi et en autrui, cette *Gesinnung* dont parle Scheler, sorte de motif ultime qui commanderait tous nos actes ? (Aron 1997, S. 381-382)

Bleiben Werte auch an Situationen gebunden, so sind sie doch unverzichtbar:

On peut reconnaître que les valeurs sont liées à l'histoire... La culture se définit par l'univers des valeurs dans lequel on vit... La société condamne et punit à bon droit les actes et les motifs qui violent les interdits collectifs. Mais ni les uns ni ne sont, en dernière analyse, séparable de la situation et de la personne totale. (Aron 1997, S. 384-385)

Die Überwindung des Historismus ist so zwiespältig, insofern weder die Rückführung auf spezifische Einzelgeschichten eine Lösung bietet noch es einen Fixpunkt des transzendenten Glaubens oder einen übergeordneten Fortschrittsglauben gibt. Weder sogenannte ewige Ethiken noch konformistische bürgerliche Moral noch neuere Metaphysiken ermöglichen es der Person, politische Entscheidungen in Situationen - etwa zwischen Parteien - zu treffen (Aron 1997, S. 401). Werte erlauben es aber, vom Ressentiment inspirierte Irrtümer zu verdammen und ethische Standards zu verteidigen. Aron macht sich offensichtlich Schelers Affektivitätslehre in Hinblick auf das Ressentiment zu eigen. In der *Sociologie allemande* gibt er neben Schelers Schrift *Wissensformen der Gesellschaft* (Aron 1981, S. 142) auch *Nature et formes de la sympathie* und *L'homme du ressentiment* an (Aron 1981, S. 145). Im Kapitel 'Sociologie historique' schreibt er :

L'idéologie est à la classe ce que la justification ou le ressentiment né d'un complexe d'infériorité est à l'individu. Il en résulte que l'idéologie n'a, logiquement, qu'une signification psychologique aussi longtemps qu'une métaphysique ou une anthropologie philosophique n'auront pas substitué une vérité transcendante à l'anarchie des volontés ou des préférences. (Aron 1981, S. 78)

Hier ist das Ressentiment an die Minderwertigkeitsgefühle angeschlossen, die Individuen oder deklassierte Gruppen zu einem oft dumpfen Widerstand bewegen. Aron thematisiert den Revisionismus des Marxismus, wie man es bei Korsch, Souvarine, Bataille und eben auch de Man findet, dessen Psychologie des Sozialismus die planistische Gruppe an der ENS prägt. Die entwurzelten Massen lechzen nach Anerkennung, sie drohen dem Ressentiment zu verfallen. Aron identifiziert so mit dem Übergang der Phänomenologie zur ressentimentkritischen philosophischen Anthropologie zugleich eine Schnittstelle zum Revisionismus.

Seine Sondierungen, die vergeblich um eine Vernunft der Geschichte kreisen, sollen sich neben konkurrierenden Geschichtsphilosophien behaupten - neben den Vorstellungen einer gläubigen Hingabe in der Geschichte (Mounier und Landsberg von der Esprit-Gruppe), eines Plans, der in die Geschichte eingreift (die Planisten Marjolin und Uri) und eines Terrors der Geschichte, in der sich Vernunft manifestiert (Kojève, Sartre, zeitweise Merleau-Ponty). Aron hält an Werten fest, indem er sie von einer Entscheidung abhängen lässt. Die Integration des Ökonomischen und Politischen ist zwingend geworden. Politiker und Intellektuelle müssen sich mit ökonomischen und politischen Kenntnissen qualifizieren und sich entscheiden. Aron hat nach 1938 zwei Optionen. Er kann sich Theorien des Politischen oder planistischen bzw. keynesianischen Theorien der von deterministischen Gesetzen befreiten Wirtschaft zuwenden.

In der Tat beschäftigt Aron sich mit Keynes, gibt diese Richtung aber auf. Arons Freund Marjolin geht hingegen auf diesem Weg weiter. Er widersteht dem planistischen Weg in die *révolution nationale* von Vichy, er europäisiert den Plan, inspiriert u. a. vom amerikanischen New Deal. Er wird später Mitarbeiter in der Planungsbehörde von Jean Monnet und dann Präsident der OECD (Keller 2023).

Aron wählt die andere Option, die des Politischen. Die Bekanntschaft mit Elie Halévy zieht ihn Ende der dreißiger Jahre zum Liberalismus herüber. Er wird im gaullistischen Widerstand und dann im antikommunistischen Kongreß für die Verteidigung der Kultur tätig. Damit ebnet er den Übergang vom antiliberalen zum „antitotalitären“ Denken. Mit Malraux, auch mit Manès Sperber teilt er die innere Mobilisierung bei äußerster Selbstbeherrschung (Keller 2001). Dieses Ringen um Souveränität kann als entschärfte Version der „Verhaltenslehre der Kälte“ (Lethen) gesehen werden. Das Bemühen um Haltung dient zum einen dazu, Demütigungen abzuwenden, das Gesicht zu wahren. An die Stelle der unmöglich gewordenen Behauptung einer Autonomie des Subjekts tritt die Geste der Souveränität. Diese Orientierung verliert an Pathos. Sie zieht die Zustimmung zur revolutionären Gewalt, die in der nonkonformistischen Generation weit verbreitet ist, zurück, sie wird ausgenüchert. Es bleibt aber das risiko- und entscheidungsbetonte Denken bei Zurücknahme von „Innerlichkeit“. Es bewährt sich in der *Résistance* und geht dann in die Kontexte des Kalten Krieges über. Der atlantisch gewordene Dezisionismus Arons vollzieht freilich nicht nur den Bruch mit Sartre und den Linkskatholiken von Esprit, er deckt nachträglich auch seine größere denkerische Offenheit in den dreißiger Jahren zu.

Fügt man den drei Hs, die im deutsch-französischen Kulturtransfer wirken, das S Schelers hinzu, erschließen sich etliche Bewegungen im Denken der Zwischenkriegszeit. In einem doppelten Kontakt und Transfer gehört die Phänomenologie der Affektivität zur deutsch-französischen Geschichte. Scheler richtet mit Guyau und Bergson neben Verstand und Wahrnehmung einen dritten Modus der Intentionalität im Fühlen ein. Mit beiden rückt er von der Vorstellung einer projektiven Einfühlung weg. Passagen des *Ressentiment*-Buches wie auch Passagen zu Liebe und Scham bleiben erhellend für aktuelle Dynamiken. Schelers Analysen beschreiben die Faschismusanfälligkeit von Teilen der bürgerlichen Mittelschicht. Mit dem Schlüssel des *Ressentiment*-Konzepts lassen sich heute die sogenannten Populisten, Wutbürger in Deutschland, bestimmte Gruppen der Gelbwesten besser verstehen. Mit der wertethischen Komponente der Phänomenologie der Affektivität lässt sich umgekehrt ein Bollwerk gegen selbstvergiftende Affekte aufbieten.

Schelers Analyse von Sympathie und *Ressentiment* geht in die Theoriebildung der Nonkonformisten ein. Die Zurückweisung des *bourgeois* und dessen Denkform wird zum entscheidenden Bezugspunkt der Franzosen. Jankélévitch, Corbin und Aron bieten mit Anleihen bei Scheler affektive Versicherungen gegen die anfällige liberale Welt wie auch gegen die Barbareien des 20. Jahrhunderts auf. Jankélévitch macht aus der Wertethik eine Tugendethik in Zeiten des Widerstandes. Corbin schreitet mit Scheler zu spirituellen Synkretismen, um die affektive Responsivität des Menschen herauszuheben. Aron rettet, von Scheler inspiriert, aus dem drohenden Kulturrelativismus einen wertebezogenen antitotalitären und *ressentiment*freien Dezisionismus. Die drei vorgeführten Scheler-Mittler unter den nonkonformistischen Intellektuellen rücken jeweils von personalistischen und auch planistischen Konzeptionen weg. Bei allen – großen – Verschiedenheiten: alle drei setzen, im Gefolge Schelers, die Verankerung von Ethik und Handeln im orientierenden Fühlen fort, in einer deutsch-französischen Transversale. Dieses Vermögen von Affektivität hat mit solipsistischen Formen von Gefühlstheorien nichts zu tun. Jankélévitch, Corbin und Aron

Schluß

bleiben Scheler unter anderem darin treu, dass sie kantianischen Formen des Glaubens an Vernunft und Fortschritt wie auch sensualistischen Alternativen Grenzen aufzeigen.

Jüngste Studien wie Amlingers und Nachtweys *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus* (Amlinger/Nachtwey 2022) über Wutbürger und Querdenker wie auch Cynthia Fleurys Analyse *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment* (Fleury 2020) greifen auf den Ressentimentmensch nach Scheler zurück. In Frankreich sind unter dem Titel *Trois essais sur l'esprit du capitalisme* (Scheler 2016) drei Aufsätze Schelers von 1914 über die fatalen Folgen der bourgeois Einstellung erschienen und ist Schelers Schrift *L'homme du ressentiment* (Scheler 2022) neu aufgelegt worden. Jene verspätete Publikationsgeschichte ist wiederum transversal, deutsch-französisch. Sie bezeugt einmal mehr die Aktualität von Schelers Denken, gerade in heutigen Konstellationen, in der die Demokratie wieder auf dem Spiel steht, bedroht aus dem Innern der bürgerlichen Gesellschaft.

BIBLIOGRAPHIE

- Agard, O. (2011). „Max Scheler entre la France et l'Allemagne“. In: *Revue Germanique Internationale*, N° 13, S. 15-34;
- Amlinger, C., Nachtwey, O. (2022). *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*. Suhrkamp, Berlin;
- Aron, R. (1981). *La sociologie allemande contemporaine* (1935). Paris: PUF;
- Aron, R. (1989). *Leçons sur l'histoire* (1972/73). Paris : Editions de Fallois;
- Aron, R. (1985). *Mémoires*. Deux tomes (1983). Paris : Julliard;
- Aron, R. (1969). *La Philosophie critique de l'histoire* (1938). Paris : Vrin;
- Aron, R. (1997). *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). Paris : Gallimard;
- Baruzi, J. (1932-1933). „Le point de rencontre de Bergson et de la mystique“. In : *Recherches Philosophiques* II, S. 301-316;
- Corbin, H. et al. (1932). „Manifeste“. In : *Hic et Nunc*, S. 3;
- Corbin, H. (1932-1933). „Pour l'anthropologie philosophique : Un traité person inédit de Suhrawardi d'Alep. In : *Recherches Philosophiques* II, S. 371-425, S. 385;
- Corbin, H. (1933-1934). „La Théologie dialectique et l'histoire“. In : *Recherches Philosophiques* III, S. 257; Corbin, Henry (1933-1934a). „Rezension von Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Mohr, Tübingen, 1933“. In: *Recherches Philosophiques* III, S. 435-440;
- Corbin, H. (janvier 1956). „Soufisme et sophologie“. In : *La Table Ronde*, N° 97, Paris : Plon, S. 35-43;
- Corbin, H. (1956). „Sympathie et théopathie chez les ‚Fidèles d'Amour‘ en Islam“. In: *Eranos-Jahrbuch* 1955, Band XXIV, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*, Zürich: Rhein-Verlag, S.199-301;
- Cusinato, G. (2012). *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché bei Schelling und Scheler*. Würzburg: Königshausen und Neumann;
- Fischer, J. (2015). „Der Emotional Turn in den Kultur- und Sozialwissenschaften aus der Perspektive Max Schelers“. In: *Thaumazein* 3, S. 11-27;
- Fleury, C. (2020). *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*. Paris: Gallimard; auf Deutsch: (2023), *Hier liegt Bitterkeit begraben. Über Ressentiments und ihre Heilung*. Berlin: Suhrkamp, übersetzt von Andrea Hemminger;
- Frère, B. (avril-juin 2007). „Max Scheler et la phénoménologie française“. In *Revue de la France et de l'Etranger*, Tome 132, N° 2, Platon. Kant. Scheler, S. 177-199;
- Hansel, J. (2012). *Jankélévitch, une philosophie de charme*. Paris : Ed. Manucius, S. 66-69;
- Heschel, A. J. [(1936). *Die Prophetie*. Krakau und Berlin: Erich Reiss;

- Illouz, E. (2023., *Undemokratische Emotionen. Das Beispiel Israel*. Suhrkamp, Berlin, aus dem Englischen von Michael Adrian;
- Jankélévitch, V. (1924). „Deux philosophes de la vie. Bergson, Guyau“. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 49, N° 1, S. 402-449, S. 408;
- Jankélévitch, V. (Janvier 1940). „Le mensonge“, in *Revue de métaphysique et de morale*, N° 1 S. 17-37;
- Jankélévitch, V. (1986). *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 1 (1949), Paris : Flammarion, S. 7;
- Keller, T. (2001). *Deutsch-Französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Debatten der Zwischenkriegszeit*. München: Fink;
- Keller, T. (2001). „André Malraux et Ernst von Salomon - autobiographie et acte“, in Thomas Keller/Freddy Raphaël (Hrsg.), *Biographies au pluriel/Biographien im Plural. Interculturalité, couples, mise en scène/Interkulturalität, Paare, Inszenierung*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, Collection Faustus, S. 89-132;
- Keller, T. (2023a). *Anthropologien des Sakralen. Eine Geschichte des französischen Nonkonformismus (1937-1947)*. Göttingen: kup/Wallstein;
- Keller, T. (2023). „Europa als Dritter Weg. Vom Nonkonformismus der dreissiger Jahre zur europäischen Integration“. In: Olivier Agard/Barbara Beßlich/Cristina Fossaluzza (Hrsg.), *Den Liberalismus (be)denken. Europa-Ideen in Wissenschaft, Literatur und Kulturkritik (1900-1950)*. Wien: Böhlau, S. 285-306;
- Mauriac, C. (1975). *Le temps immobile 2, Les espaces imaginaires*. Paris : Bernard Grasset, S. 204-205;
- Mayer, Hans (1988). *Ein Deutscher auf Widerruf*. Band I (1984), Frankfurt am Main : Suhrkamp, S. 227;
- Raulet, G. (2005). „Histoire d'un malentendu fécond. La réception de Bergson en Allemagne“. In: Gilbert Merlio/Gérard Raulet (Hrsg.), *Linke und rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewußtsein*, Frankfurt am Main: Lang, S. 23-54;
- Rey, J.-F. (2017). „Le sérieux de l'engagement ou la priorité du faire“. In : *Cités* N° 70, S. 27-38;
- Sartre, Jean-Paul (1993). *L'Être et le Néant* (1943). Paris: Gallimard;
- Scheler, M. (1974). *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). Studienausgabe, Francke, Bern und München.
- Scheler, M. (2017). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Rote Reihe Klostermann, Frankfurt am Main: Klostermann;
- Scheler, M. (1936). *Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais*. Paris: Aubier, übers. von Pierre Klossowski;
- Scheler, M. (2022), *L'homme du ressentiment*, Paris : Bartillat.
- Scheler, M. (1972). „Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey- Bergson“. In: *Gesammelte Werke* 3, Bern-München: Francke (1955), S. 311-339;
- Scheler, M. (2008). „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“. In: *Gesammelte Werke IX, Späte Schriften*. Bonn: Bouvier S. 145-170, S. 159;
- Scheler, M. (1988), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Bonn: Bouvier;
- Scheler, M. (2016). *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*. Editions Cécile Dufaut, Nantes, übersetzt und mit einem Vorwort von Patrick Lang;
- Souriau, E. (1955). *L'ombre de Dieu*. Paris: PUF.
- Walther-Dulk, Ilse (1965). *Materialien zur Philosophie und Ästhetik Jean-Marie Guyaus*. Hamburg: La Brigantine.