

MAX SCHELER UND DIE FRANZÖSISCHE PHILOSOPHIE

Von Paulus Lenz-Medoc.

I. Seit Friedrich Nietzsche, vielleicht muß man gar sagen: seit Leibniz, hat sich keiner der großen deutschen Philosophen so schöpferisch mit der französischen Philosophie auseinandergesetzt wie Max Scheler. Andere mögen eine umfassendere und genauere Kenntnis der französischen Geistesgeschichte gehabt haben, er fand in genialer Intuition diejenigen französischen Denker und Gedanken, die ihm Stützen lieferten für sein eigenes Denken und ihn weiter und tiefer führten. Nach einem vorgegebenen Gesetz innerer Verwandtschaft wählte er aus, zog er vor oder lehnte er ab. „Der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes — mit dem universellen Zweifel beginnend — auf die Dinge wirft, . . . die stolze Souveränität des „denkenden Rohres“, die in Descartes und Kant Urquell — das emotionale A priori — aller Theorien ist“, widerstrebten der ihn beseelenden „Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident „Gegebenen“, seiner eigenen „Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle“⁽¹⁾). Die Schärfe und Klarheit des Begriffes bei Descartes entgingen Scheler keineswegs; er bewunderte sie, aber er sah sie in den Dienst einer ihm unüberwindlich scheinenden Verslossenheit gestellt und kehrte sich darum von der cartesianischen Geistesfamilie ab und wandte sich der pascalschen zu, in der er beglückt feststellte, daß in ihr die „Verschmelzung augustinisch gefärbter Frömmigkeit mit geistiger Leidenschaft, mathematischer Klarheit und Kühnheit des Denkens eine Reihe edelster und durchgeistigster Charakterköpfe erzeugt, Gestalten und Gesichter voll herber Würde und zarter Demut, voll lebendigstem Glauben und innerer Weite und Freiheit“⁽²⁾) gebildet hat.

Schellers Verhältnis zu Pascal, die Geistesverwandtschaft der beiden, die Aehnlichkeit ihrer Zeitaufgaben und die Bedeutung von Pascals „ordre du coeur“ für Schellers Denken hat Hermann Platz so kompetent wie begeistert dargestellt⁽³⁾). Was er unberücksichtigt ließ oder lassen mußte, wie z. B. Franz Brentanos Verdienste um die Einführung Pascals in die deutsche Philosophie, den Einfluß von Brentanos Liebes- und Wertphilosophie auf die Schelersche und die neuesten Forschungen über den Discours sur les passions de l'amour, das wird die Grundlinien der Platzschen Untersuchung nicht verschieben.

Auch auf den französischen „Oratorianerkreis“, auf den Scheler mehrmals hingewiesen hat, auf Malebranche und Laberthonnière, hat Platz beiläufig schon manches erhellende Licht geworfen. Hier aber fehlt noch die historische wie die systematische Erforschung, die Schellers Stellung zum Augustinismus und Thomismus wie seine Scheidung zwischen heidnischer Weisheit und

christlichem Erlösungsglauben in seiner persönlichen Entwicklung wie in der Aktualität dieser Fragen klären könnte. Schelers Brief an Georg von Hertling vom 27. 4. 1906, mit seinem vielsagenden Nachsatz: „auch den Franzosen Laberthonnière schätze ich“⁴⁾, wäre ein Ausgangspunkt.

Die Kritik, die Max Scheler gegen den Comteschen Positivismus gerichtet hat, gehört zu dem bedeutendsten was über diesen Abschnitt französischer Philosophie und Soziologie geschrieben wurde. Noch dringender für den gegenwärtigen deutsch-französischen Gedankenaustausch — und eine schöne Widerlegung der allzu summarischen Behauptung von Etienne Borne: „die deutsche Philosophie interessiert das französische Denken leidenschaftlich, aber die französische Philosophie interessiert wenig das deutsche Denken“⁵⁾ — wäre eine eingehende Studie über das, was Scheler über die spiritualistische Metaphysik von Maine de Biran über Ravaisson, Lachelier und Boutroux bis zu Henri Bergson wußte und von ihr zu übernehmen und weiterzudenken gewillt war. Der Ertrag wird die Mühe der Arbeit — wenigstens noch — nicht lohnen, soweit es sich um Maine de Biran, Ravaisson und Lachelier handelt. Anders steht es für Boutroux. Und Schelers Beziehung zu Bergson gar dünkt uns in der verflossenen Hälfte unseres Jahrhunderts das schönste Beispiel der Auseinandersetzung eines deutschen mit einem französischen Geiste.

Max Scheler soll als einer der ersten in Deutschland Bergson entdeckt und den Verleger Diederichs veranlaßt haben, „eine deutsche Uebersetzung der Werke Bergsons in die Wege zu leiten“⁶⁾. Aber auch ohne dieses Verdienst bliebe der Name Schelers in die Geschichte des Bergsonismus eingeschrieben. Schon in seiner Ethik und im Umsturz der Werte hat Scheler versucht, das Haltbare und das Unhaltbare in Bergsons Philosophie herauszustellen. Vor allem aber käme es darauf an, die Konfrontation von Phänomenologie und Bergsonscher Philosophie bei Scheler zu studieren, die Fortführung eindeutig Bergsonscher Gedanken durch Scheler zu erkennen und herauszuarbeiten, ob der alternde Bergson Scheler nicht nähergestanden hat als Scheler ihm zur Zeit der *Introduction à la métaphysique* und der *Evolution créatrice*. Oft nämlich scheint es so bei der Lektüre der *Deux Sources de la Morale et de la Religion* und anderer Spätschriften Bergsons.

Die Erforschung dieser hier nur allzu kurz angedeuteten Auseinandersetzung Max Schelers mit der französischen Philosophie verlangt noch viel Kleinarbeit und viel Zusammenarbeit mehrerer. Ziel und Aufgabe dieses Hinweises war es nicht, diese Arbeit fertig anzubieten, sondern nur, zu ihr einzuladen.

II. Beschränkter ist zur Zeit noch der andere Teil unseres Themas: Scheler in der französischen Philosophie. So ist es möglich und scheint es notwendig, sich darüber etwas länger und im einzelnen zu äußern.

Versucht man den Einfluß der verschiedenen deutschen Denker auf das heutige französische Geistesleben abzuschätzen, dann hat Scheler im Augenblick nicht den exponiertesten Platz. Husserl wird gegenwärtig eifriger, aufmerksamer, systematischer studiert und diskutiert⁷⁾. Heidegger ist in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch in Bild, Karikatur und Interview sogar den Tageszeitungslesern bekannt gemacht worden. Die Monatszeitschriften haben die Debatte um ihn fortgeführt, bis sie in Karl Löwiths Versuch, gestützt auf persönliche Briefe seines Lehrers, „les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger“ zu beweisen, ihren peinlichsten Moment erreichte⁸⁾. Nach den Antworten von Alphonse de Wael-

hens und Eric Weil auf Löwiths Anklage hat sich die Situation Heidegger gegenüber geklärt. Eric Weils Wort: „Den *Philosophen* Heidegger wird man hören müssen, selbst und besonders wenn man nicht mit ihm einig ist“⁹) charakterisiert treffend das französische Für und Wider und erklärt zugleich den lebhaften Dialog, den gegenwärtig französische Philosophen mit dem Autor von „*Sein und Zeit*“ in seiner Abwesenheit führen. — Karl Jaspers hat den denkbar größten Ruf in Frankreich, und selbst wer ihm widerspricht, tut es mit Hochachtung vor dem Ernst, mit dem der ehemalige Heidelberger Philosoph sich und sein Werk während der deutschen Katastrophe bewährt hat.

Max Schelers Ruf ist in Frankreich nicht mehr zu begründen. Er ist aber durch die deutsche Isolierung, den Krieg und die Besetzung Frankreichs vielen Kreisen der jüngeren Generation nicht genügend bewußt geworden, weil Scheler in Deutschland selbst nur ohne Namensnennung befragt und zitiert werden konnte oder aber mit Frechheiten aus dem Symposium deutscher Philosophen ausgeschlossen wurde¹⁰). Wenn dem Werke Schelers in Deutschland aber das Interesse entgegengebracht werden wird, dessen sich das Werk des Begründers der Phänomenologie im Löwener Husserl-Archiv von P. H. L. van Breda erfreuen darf, wird auch das französische Bemühen um Schelers Gedanken einen neuen Aufschwung erhalten. Ein Rückblick auf die bisherige französische Schelerforschung berechtigt nicht nur, sondern verpflichtet zu solcher Annahme.

Schelers Ruf ist in den Anfängen seiner Kölner Lehrtätigkeit nach Frankreich gedrungen. Im ersten Bande seines „*Journal*“ vermerkt Charles Du Bos am 25. August 1922: Ernst Robert Curtius „hat mir von einem seiner Freunde gesprochen, von Max Scheler, den er für den bedeutendsten Philosophen im heutigen Deutschland hält, stark beeinflußt durch die augustianische Philosophie (die Wiederentdeckung des heiligen Augustinus scheint heute die besten deutschen Geister zu beschäftigen).“ Pariser Freunde und Bekannte von Max Scheler können schon vorher auf Scheler und seine Bedeutung hingewiesen haben. Das Gespräch zwischen Curtius und Du Bos bleibt trotzdem ein frühes und bedeutendes Datum.

Einige Jahre später, 1928, legte Lefebvre die erste französische Uebersetzung eines Scheler-Werkes vor: *Nature et formes de la sympathie* (Paris, Payot, zweite Auflage 1950). 1933 erschien eine autorisierte, aber anonyme Uebersetzung vom „*Ressentiment im Aufbau der Moralen*“ (*L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard), die Pierre Jean de Menasce, der bekannte Orientalist, vor seinem Eintritt in den Dominikanerorden beendet hatte. Seit 1936 zählt Scheler zu den Autoren der von Louis Lavelle und René Le Senne geleiteten Sammlung „*Philosophie de l'Esprit*“ (Paris, Aubier). Unter dem Titel „*Le sens de la souffrance*“ hat Pierre Klossowski für diese Schriftenreihe die drei Abhandlungen: *Vom Sinn des Leidens, Reue und Wiedergeburt, Liebe und Erkenntnis* übertragen. Unter dem Titel „*Le Saint, le Génie, le Héros*“ (LUF, Egloff, Fribourg) hat der Schweizer Emile Marmy gegen Kriegsende (1944) „*Vorbilder und Führer*“ aus den Nachlaßschriften übersetzt, und 1951 ist die Sammlung „*Philosophie de l'Esprit*“ um einen weiteren Schelertext bereichert worden, der unter der etwas jasperisch anmutenden Formulierung „*La situation de l'homme dans le monde*“ geht. Die Ethik Schelers, die restlichen Abhandlungen aus dem „*Ewigen im Menschen*“ und die „*Wissensformen und die Gesellschaft*“ sollen in den nächsten Jahren in einer von Sartre und Merleau-Ponty bei Gallimard herausgegebenen Sammlung erscheinen und sind zum Teil schon in Uebersetzung.

Zwischen den bis jetzt zugänglichen Uebersetzungen sind einige wichtige Studien über Max Scheler veröffentlicht worden. Die erste und bis jetzt umfassendste französische Arbeit hat den Philosophen und Soziologen Georges Gurvitch von der Sorbonne zum Autor. Sie ist im Jahre 1930 (und in zweiter Auflage 1949) unter „L'intuitionisme émotionnel de Max Scheler“ als zweites Kapitel seines Buches „Les tendances actuelles de la philosophie allemande“ (Paris, Vrin, p. 67—152) erschienen und bleibt noch immer die beste französische Einführung in das Gesamtwerk Schelers. Nachdem Lavelle, von Schelers Buch über die Sympathie angeregt, schon einen Essai über „Intelligence et sympathie“ für die philosophische Chronik des TEMPS geschrieben hatte (jetzt in „Le moi et le destin“, Paris, Aubier, 1936, p. 39—50 zu finden), stellten 1936 Lavelle und Le Senne den Kölner Philosophen in ihrem Vorwort zum „Sens de la souffrance“ vor. 1935 hat der junge M. Merleau-Ponty in der VIE INTELLECTUELLE (vom 10. Juni) unter dem Titel „Christianisme et ressentiment“ eingehend über Schelers Ressentimentabhandlung referiert, mit der sich 1937 noch ausführlicher auch der während des Krieges von der Gestapo massakrierte Jesuitenpater und Professor der Pariser Katholischen Universität Yves de Montcheuil auseinandergesetzt hat (RECHERCHES de science religieuse, T. XXVII, Avril 1937, p. 129—164 und Juin 1937, p. 309—325 und Y. de Montcheuil: „Mélanges Théologiques“, Paris, Aubier, 1946, p. 187—225)^{10a}) Endlich erschien 1937 in den RECHERCHES PHILOSOPHIQUES eine französisch geschriebene Arbeit von Paul Ludwig Landsberg über „L'acte philosophique chez Max Scheler“. Im selben Jahre hat Gurvitch sich noch einmal dem allzu früh verstorbenen Philosophen zugewandt und ihm in seinem Buche „Morale théorique et science des moeurs“ (Paris, Alcan, 1937) zwei bedeutende Abschnitte über die Werttheorie und über die sittliche Erfahrung gewidmet. Der Schweizer Philippe Müller hat das Werk Schelers zum Anlaß genommen, um an ihm die Krisis der psychologischen Grundlagen zu studieren; das Ergebnis ist seine Schrift „De la psychologie à l'anthropologie. A travers l'oeuvre de Max Scheler“ (Neuchâtel, Baconnière, 1946). In dem von G. Gurvitch und W. E. Moore herausgegebenen Werk „La sociologie au XX^e siècle“ (Paris, Presses universitaires, 1947, 2 Bde) sind zuletzt der phänomenologische Beitrag Schelers zur Soziologie, seine Wissens- und seine Religionssoziologie, von Albert Salomon, Robert K. Merton und Joachim Wach gewürdigt worden.

Von diesen Studien abgesehen ist Schelersches Gedankengut in viele der bedeutendsten Werke der jüngsten französischen Philosophie zustimmend oder ablehnend übernommen worden. Nicht immer handelt es sich um unmittelbare Begegnung und Uebernahme. Manchmal handelt es sich um Verwandtschaft oder parallele Themenstellung. René Le Senne, Jean Nabert, Raymond Polin, Roger Daval und kürzlich Lavelle haben Max Schelers Gedanken in ihrer Wertphilosophie den Platz eingeräumt, den man klassisch gewordenen Werken zugesteht. Berdjajew, Gabriel Marcel, Jacques Maritain und wiederum René Le Senne haben ihre Ueberlegungen über den Menschen oft in Konfrontierung mit Schelers Einsichten angestellt. Emmanuel Mounier hat für die Ausformung seiner Personphilosophie durch seine Freundschaft mit P. L. Landsberg mittelbar Gewinn und Anregung aus Schelers Personalismus gezogen. Für die religionsphilosophische Wirkung sprechen außer P. de Montcheuil, die Arbeit des Straßburger Philosophen und Theologen Maurice Nédoncelle: „Vers une philosophie de l'amour“ (Paris, Aubier, 1946) und das Werk des belgischen Jesuitenpaters Paul Ortegat über „Intuition et Religion“ (Louvain, Paris, 1947). Gurvitch und Raymond Aron ha-

ben Scheler Mitspracherecht in der französischen Soziologie gesichert und Merleau-Ponty und Vuillemin bedienen sich in ihrer Phänomenologie der Emotionen der Vorarbeiten, die Scheler geleistet hat.

III. Das französische Bild von der Persönlichkeit Schelers unterscheidet sich im Grunde nicht vom deutschen, nur hat es den Vorzug, nie vom Rassenhaß verzeichnet worden zu sein. Den stärksten Eindruck haben, wie immer, diejenigen bewahrt, die Scheler persönlich begegnet sind. Die überlebenden Teilnehmer an der Dekade in Pontigny¹¹⁾, auf der Scheler gesprochen hat, bezeugen es noch heute. So erklärt sich wohl auch die Auswahl der bis jetzt vorliegenden Uebersetzungen. Was Scheler über den Menschen zu sagen hatte, das wollte man zuerst wissen, und der Philosoph, der geschrieben hat: „In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme“¹²⁾, hätte seine französischen Uebersetzer sicher nur ermutigt.

Auch über den Rang Max Schelers herrscht Einmütigkeit. Mehr oder weniger stimmen die Kenner Gurvitch zu, der 1930 meinte, mit dem vorzeitigen Tode Schelers ende „das vielleicht bedeutendste Kapitel der zeitgenössischen deutschen Philosophie“¹³⁾. Schelers Ursprünglichkeit, die „Sonderstellung, die er unter den Phänomenologen“ eingenommen hat, seine Synthese so verschieden gearteter Genies wie St. Augustinus und Nietzsche, der Umfang seiner wissenschaftlichen Dokumentierung und die Weite seines philosophischen Horizonts, der nimmer rastende Forscher ebenso wie „eine gewisse Unbeständigkeit seines Denkens“¹⁴⁾, sein Bedürfnis, eine philosophische Antwort auf die durch die aktuellen historischen und sozialen Ereignisse gestellten Probleme zu finden, seine erstaunliche philosophische Produktivität und die „fast unglaubliche literarische Aktivität“¹⁵⁾: das sind Züge aus dem französischen Bilde unseres Philosophen. Außer der fruchtbaren Begegnung Schelers mit Pascal und Bergson hat Gurvitch noch eine äußerst interessante Parallele zwischen Scheler und dem in Deutschland noch immer unbekanntem französischen Denker Frédéric Rauh¹⁶⁾ gezogen, die weiter zu entwickeln wäre.

Es fehlt auch nicht an negativen Feststellungen. Der mangelnde Aufbau seiner Schriften, „les défauts de composition“, „le désordre de composition“¹⁷⁾, werden häufiger bedauert. Schelers Ohnmächtigkeit, seine „instinktiven Sympathien und Antipathien“ dem Urteil der wägenden Vernunft zu unterwerfen, sind besonders im Falle Descartes nicht ohne Nervosität vermerkt worden¹⁸⁾. Man hat die „Ueberfülle der Abschweifungen“ bei ihm beklagt. Seine Schriften sind „confus“ genannt, aber doch immer „suggestif“ gefunden worden, von ungeheurer „Scharfsichtigkeit, die Geheimnisse des religiösen Lebens“ zu durchdringen, äußerst befruchtend und neue Horizonte für die philosophische Forschung eröffnend. „Ein wunderbar anregendes Werk“, schrieb P. de Montcheuil von der Ressentimentstudie, aber niemals ein sicherer Führer“¹⁹⁾. Alles in allem genommen sagt die französische Kritik damit aber nichts anderes als was auch Ortega y Gasset von seinem Freunde Scheler in seinem Nachruf schrieb, nämlich: „Charakteristisch für sein Werk ist das sonderbarste Zweigespann von Eigenschaften: Klarheit und Unordnung. In all seinen Büchern — die ohne Aufbau und Struktur sind — wird ungefähr von allen Gegenständen gesprochen. Beim Lesen spüren wir, daß der Autor die Lawine von Sinn, die über ihn kam, nicht zu dämmen vermochte. . . . Er ist ein äußerst interessanter Fall von Ideenüberproduktion. Er hat keinen ein-

zigen Satz geschrieben, der nicht direkt, einsilbig und dicht etwas Wesentliches, Klares und Einleuchtendes aufdeckte. Aber er hatte so viel Lichtvolles zu sagen, daß er sich überstürzte, taumelte, berauscht von Klarheiten, wirr von Einsichten, trunken von Wahrheiten^{19a)}.

Die Themen Schelerschen Denkens, die bisher in Frankreich im Vordergrund standen, sind die Phänomenologie der Emotionen; Liebe, Haß und Ressentiment; Freude und Leid; die Akte des Vorziehens und Nachsetzens; das Problem der Intentionalität; die Intuition; Person und Akt, der Wertgedanke und die Wissenssoziologie.

Schon Gurvitch hat „die unbestreitbaren und sehr wertvollen Bereicherungen“ betont²⁰⁾, die die Philosophie Scheler verdankt. Die phänomenologische Methode aber ist bei allen Vorteilen, die ihr zuerkannt werden, für nicht ausreichend erklärt worden. Schelers monistische Wertordnung hält Gurvitch für einen Rückschritt gegenüber den Errungenschaften seit der Renaissance. Das Fehlen eigentlich moralischer Werte in der Schelerschen Wertordnung wie das Fehlen einer Philosophie der Freiheit ist beanstandet worden und infolgedessen auch der Mangel jedes moralischen Kriteriums. Auch die Wertetafel und ihre Stufungen hat Einwände hervorgerufen, und wiederum ist es Gurvitch, der es für überholt bezeichnet, „die Idee des Absoluten . . . ausschließlich als den persönlichen Gott der Religion (zu begreifen) und nicht als den unaussagbaren Begriff eines positiven Unendlichen“²¹⁾.

Noch wesentlicher aber als die eben angedeuteten Thesen ist die fast einmütige Kritik von Schelers Philosophie des Willens und der Liebe. Von Gurvitch bis zu P. de Montcheuil und Abbé Nédoncelle²²⁾ ist darauf hingewiesen worden, daß Scheler „jede schöpferische Freiheit“ ausschließe, daß „ihm zufolge Gott selbst aus seiner unendlichen Liebe keine neue Qualität zu erschaffen vermöge“ (Gurvitch), daß Schelers Liebesbegriff einem gewissen Quietismus nahestehe, dem gegenüber zu betonen wäre, daß „unsere Liebe, wenn sie nicht zu einer ständigen Bemühung des Emporziehens, Helfens, Befriedens werde, nicht mehr Realität habe als bei einem faulen Künstler der Traum, der nicht in einem Werk Gestalt werden kann“ (Montcheuil), denn „die Liebe ist kein träges Ausruhen in der Schönheit eines Bildes, sondern ein schwingvolles Eingreifen, ein kräftiger, auf die Vollendung des Du hinzielender Einsatz“ (Nédoncelle). —

Wenn es heute wirklich Aufgabe der europäischen Denker ist, vorab eine Philosophie des Geistes und der Freiheit zu entwickeln, dann dürfte die französische Kritik an Schelers nur „hemmendem und enthemmendem“ Willen beweisen, daß hier für Franzosen und Deutsche²³⁾ eine gemeinsame Ansatzstelle ist. Nur gemeinsame Arbeit kann den Absichten Schelers gerecht werden, nur eine aktive deutsche Beschäftigung mit der französischen Schelerkritik kann eine ausreichende Antwort auf das französische Interesse an dem bei uns selbst lange totgeschwiegenen Denker sein. Und schließlich ist nur von ihm und von niemand anders geschrieben worden und zugleich unter der Feder von zwei so repräsentativen französischen Philosophen wie René Le Senne und dem seit wenigen Wochen betrauten Louis Lavelle: „Von allen Philosophen des zeitgenössischen Deutschland kann keiner mehr Sympathie in unserem Lande finden als Max Scheler“²⁴⁾.

Anmerkungen:

¹⁾ M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Leipzig, 1919. Bd. II, S. 164.

²⁾ M. Scheler, Krieg und Aufbau, Leipzig, 1917, S. 73.

- 3) H. Platz, Pascal in Deutschland, Kolmar, Alsatia, o. J., S. 218—293.
- 4) H. Platz, a. a. O. S. 219.
- 5) Etienne Borne, Dieu serait-il allemand? in: Terre Humaine, No 3, Mars 1951, p. 105.
- 6) M. Geiger, Zu Max Schelers Tode. Voss. Zeitung, 1. 6. 1928.
- 7) Vgl. Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Mars 1951.
- 8) K. Löwith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, in: Les Temps Modernes, Paris, No 14, Novembre 1946, p. 343—360.
- 9) A. de Waelhens, La philosophie de Heidegger et la nazisme; E. Weil, Le cas Heidegger, beide in: Les Temps Modernes, No 22, Juillet 1947, p. 115—127 und p. 128—138.
- 10) Als Beleg dafür, daß „Frechheiten“ ein durchaus sachliches Qualifikativ ist, zitiere ich nur einige Sätze aus dem Jargon, in dem vor 10 Jahren in deutschen Universitätschriften geurteilt werden konnte. So las man „Der jüdische Philosophiepapst Cohen wurde durch den Juden Edm. Husserl abgelöst“. — „Andere (als die an Cohen und Husserl aufgewiesenen) Wesenszüge des jüdischen Geistes lassen sich bei dem einst vielgerühmten Max Scheler erkennen. Er war Halbjuden, was ihn nicht hinderte, im Katholizismus, zu dem der als Protestant Erzogene übertrat, zeitweise eine führende Rolle zu spielen; zuletzt aber wurde er ein Gegner der Kirche und des Theismus überhaupt. Dieselbe Wandlungsfähigkeit, die ihm eine Spürnase für das gab, was gerade Mode war“ . . . — Ferner: „Entscheidend aber wurde die Lebensphilosophie Deutschlands beeinflusst durch den in Frankreich lebenden Juden H. Bergson“ . . . „Es ist sicher kein Zufall, daß ein anderer Jude, der uns schon bekannte G. Simmel, diese Gedanken nach Deutschland übertrug.“ —
- 10a) P. Henri de Lubac hat das Vorwort zu den „Mélanges Théologiques“ geschrieben und darin ein kurzes Lebensbild seines Freundes entworfen, das Zeugnisse von Schülern des Ermordeten ergötzen.
- 11) Ueber Pontigny unterrichtet in der deutschen Literatur am besten E. R. Curtius: Französischer Geist im neuen Europa, 1925, S. 327 ff.
- 12) M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Bd. I, S. 273. Ich schlage vor, zu lesen: „Gott gegenüber“.
- 13) G. Gurvitch, a. a. O. S. 67.
- 14) Ebd. S. 68.
- 15) Ebd. S. 71.
- 16) Frédéric Rauh, 1861—1909. Essai sur le fondement métaphysique de la morale, 1891. — La philosophie de Pascal, 1892. — La méthode dans la psychologie des sentiments, 1899. — L'expérience morale, 1903. — La morale comme technique indépendante, 1904. — L'idée d'expérience, Heidelberger Philosophenkongreß, 1908. — Die jüngste Arbeit über F. Rauh: G. Gurvitch, Morale théorique et science des moeurs, Paris 1937.
- 17) Y. de Montcheuil, a. a. O. S. 129 und 325.
- 18) Ebd. S. 136.
- 19) Ebd. S. 325.
- 19a) José Ortega y Gasset, Max Scheler in: Neue Schweizer Rundschau, XXI. Jhg., Heft 10, Oktober 1928, S. 728 f.
- 20) G. Gurvitch, a. a. O. S. 151.
- 21) Ebd. S. 147.
- 22) Gurvitch, a. a. O. S. 139, Montcheuil a. a. O. S. 157 f., Nédoncelle, a. a. O. S. 15.
- 23) Vgl. Joh. Hessen, Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie. Essen, v. Chamier, 1948, S. 101.
- 24) Vorwort von Louis Lavelle und René Le Senne zu: Le sens de la souffrance.