

# DAS ONTOLOGISCHE GEHEIMNIS. FRAGESTELLUNG UND KONKRETE ZUGÄNGE<sup>1)</sup>

Von Gabriel Marcel.

Der Titel schon, den ich für diese Betrachtung gewählt habe, könnte Laien zurückschrecken — darüber bin ich mir ganz klar —, aber auch die Philosophen vor den Kopf stoßen. Diese haben ja die Gewohnheit, das Geheimnis einerseits den Theologen zu überlassen, andererseits Popularisatoren der Mystik und des Okkultismus wie Maeterlinck. Es ist übrigens klar, daß das Wort „ontologisch“ in den Augen der Philosophen, die vom Idealismus herkommen, in Mißkredit geraten ist; für Nicht-Philosophen hat es nur einen sehr vagen Sinn. Für Denker, die von der Scholastik herkommen, hat das Wort „ontologisch“ zwar einen vertrauten Klang, aber diese behalten das Wort „Mysterium“ fast immer für die Bezeichnung geoffenbarter Mysterien vor.

Ich bin mir also völlig klar über die Widerstände, auf die ich notgedrungen stoßen muß, wie über die Einwände, denen ich begegnen werde. Und dennoch muß ich sagen, daß mir die in Frage stehende Ausdrucksweise allein dem Ganzen der Ansichten angemessen erscheint, die ich unreißen will und die in meinen Augen von zentraler Bedeutung sind. Kenner meines „Metaphysischen Tagebuches“ werden ohne Mühe feststellen können, daß die grundlegenden Thesen, die ich vorlegen will, das Ergebnis der ganzen philosophischen und geistigen Entwicklung sind, die sich durch das Tagebuch hindurchzieht.

Anstatt unmittelbar von abstrakten Definitionen und dialektischen Argumentationen auszugehen, die meine Zuhörer von vornherein entmutigen könnten, möchte ich eingangs eine Art umfassender und intuitiver Charakterisierung eines Menschen geben, dem der ontologische Sinn, der Sinn für das Sein, abgeht, oder genauer, der das Bewußtsein, ihn zu besitzen, verloren hat. Im allgemeinen ist der moderne Mensch derart, und wenn ihn das ontologische Bedürfnis noch kümmert, dann nur ganz dumpf, wie ein dunkler Antrieb. Ich frage mich, ob nicht eine feinere und tiefere Psychoanalyse als die bisher entwickelte dazu gelangen könnte, die krankhaften Auswirkungen

<sup>1)</sup> Uebersetzung eines Vortrages, der am 21. Jan. 1933 in der Philos. Gesellschaft von Marseille gehalten wurde, «Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique», 1949 (s. Neuerscheinungen Heft 3 dieses Jahres) — übers. mit Genehmigung des Verfassers von Dr. G. Konietzny-Grond.

bloßzulegen, die von der Verdrängung dieses Sinnes, von dem mißverstandenen Bedürfnis erzeugt sind.

Unsere Zeit — scheint mir — läßt sich charakterisieren durch ein — ich möchte sagen — Aus-der-Bahn-geworfen-sein der Funktions-Idee. Ich nehme hierbei das Wort Funktion in seiner ganz allgemeinen Bedeutung, so daß es d'e vitalen wie die sozialen Funktionen mitumfaßt. Das Individuum neigt dazu, sich selbst und auch anderen wie ein einfaches Bündel von Funktionen vorzukommen. Aus weitverzweigten historischen Gründen, die wir zweifellos nur zum Teil erfassen, ist das Individuum dazu gekommen, sich mehr und mehr als Anhäufung von Funktionen zu behandeln, deren Rangordnung ihm übrigens sehr problematisch vorkommt, auf jeden Fall aber ganz entgegengesetzten Ausdeutungen unterworfen.

Vitale Funktionen zunächst; man braucht kaum auf die Rolle hinzuweisen, die bei dieser Reduktion einerseits der historische Materialismus, andererseits der Freudianismus gespielt haben.

Dann soziale Funktionen: Funktion Verbraucher, Produzent, Staatsbürger usw. Zwischen den einen und den anderen gibt es zweifellos rein theoretisch Raum für die psychologischen Funktionen. Aber man sieht bald, daß die eigentlich psychologischen Funktionen immer dazu neigen, sei es von den vitalen Funktionen aus, sei es von den sozialen aus gedeutet zu werden, wobei ihre Eigenständigkeit gefährdet, ihre Eigenart bestritten wird. In diesem Sinne bewies Comte — bei übrigens völliger Unkenntnis der psychologischen Wirklichkeit — eine Art Ahnungsvermögen, wenn er der Psychologie bei der Einteilung der Wissenschaften einen Platz verweigerte.

Noch sind wir ganz im Abstrakten; aber der Uebergang zur konkretesten Erfahrung vollzieht sich auf diesem Gebiete mit größter Leichtigkeit. Oft habe ich mich mit einer gewissen Besorgnis gefragt, worin eigentlich das Leben oder die innere Wirklichkeit etwa eines Angestellten der Untergrundbahn, eines Portiers oder eines Fahrkartenknipers bestehen möge. In ihm und außer ihm scheint alles zusammenzuwirken, um diesen einen besonderen Menschen mit bestimmten Funktionen gleichzusetzen, seien es die Funktionen eines Angestellten, eines Gewerkschaftlers, eines Wählers; seien es seine vitalen Funktionen. Die — im Grunde abscheuliche — Bezeichnung „Zeit-Nutzung“ hat hier ihre volle Berechtigung. So und so viele Stunden sind diesen oder jenen Funktionen gewidmet. Selbst der Schlaf ist eine solche Funktion, die man betätigen muß, um nachher wieder die anderen Funktionen betätigen zu können. Dasselbe gilt für Muße und Erholung. Wir verstehen durchaus, wenn ein Hygieniker verlangt, man müsse sich so und so viele Stunden in der Woche zerstreuen. So gibt es etwa eine organisch-psychische Funktion, die ebensowenig vernachlässigt werden darf wie meinetwegen die sexuellen Funktionen. Das mag genügen. Wir sehen, wie sich hier die Idee einer Art vitalen Tarifes herausbildet, dessen Einzelzüge sich natürlich entsprechend Land, Klima, Beschäftigung usw. abwandeln. Wichtig ist nur, daß so etwas wie ein Tarif überhaupt vorliegt.

Ohne Zweifel können sich Prinzipien der Unordnung, des Bruches geltend machen: der Unfall in all seinen Formen, die Krankheit. Von hier aus ist es durchaus begreiflich — was oft in Amerika, und ich glaube, auch in Rußland, geschehen soll —, daß das Individuum wie eine Uhr von Zeit zu Zeit Berichtigungen unterworfen wird. Die Klinik erscheint hier als Kontroll-

stelle und Reparaturwerkstatt. Und von diesem selben Standpunkt des Funktionierens aus betrachtet man dann auch wesentliche Probleme wie das der Geburtenkontrolle.

Der Tod erscheint hier unter einem praktischen und funktionellen Gesichtspunkte als ein Ausrangieren, ein Sturz ins Unbrauchbare, als absoluter Verlust.

Wir brauchen wohl nicht lange bei dem Eindruck beklemmender Traurigkeit zu verweilen, den eine Welt, die sich so um die Funktion dreht, auslöst. Ich beschränke mich darauf, hier das herzerreißende Bild des Verabschiedeten wachzurufen wie auch das ganz verwandte jener städtischen Sonntage, wo die Spaziergänger geradezu den Eindruck erwecken, Verabschiedete des Lebens zu sein. In einer derartigen Welt hat die Duldung, die der Verabschiedete genießt, etwas Spöttisches und Unheimliches an sich.

Aber hier geht es nicht nur um die Traurigkeit dieses Schauspieles für den Betrachter; hier geht es vor allem um das dumpfe, unerträgliche Unbehagen desjenigen, der sich gezwungen sieht, so zu leben, als ob er sich tatsächlich mit seinen Funktionen verwechselte; und dieses Unbehagen genügt, um aufzuzeigen, daß da ein Irrtum vorliegt oder eine furchtbare Mißdeutung, die eine mehr und mehr unmenschliche Gesellschaftsordnung und eine ebenso unmenschliche Philosophie (die, wenn sie diese Ordnung erst einmal vorgebildet hat, sich in der Folge auch auf ihr abzeichnet) gleichermaßen in Intelligenzen ohne Abwehr verwurzelt haben.

Ich habe gelegentlich geäußert, daß mir die Unterscheidung des Vollen und des Leeren — immer vorausgesetzt, daß man sie in ihrer metaphysischen und nicht in ihrer physischen Bedeutung nimmt — wesentlicher schien als die des Einen und des Vielen. Diese Bemerkung erhält hier ihre volle Bedeutung. Das Leben in einer Welt, ausgerichtet auf die Idee der Funktion, ist der Verzweiflung offen, es mündet in die Verzweiflung, weil diese Welt in Wirklichkeit leer ist, weil sie hohl klingt; wenn es der Verzweiflung widersteht, so einzig und allein in dem Maße, als im Innern dieses Daseins und zu seinen Gunsten gewisse geheime Kräfte spielen, die es weder denken noch erkennen kann. Allein diese gründliche Blindheit ist leider dazu ange-tan, die mögliche Wirksamkeit dieser Kräfte abzuschwächen und sie letzten Endes ihres Ansatzpunktes zu berauben.

Eine solche Welt ist von Problemen vollgeprofft, aber auch beseelt von dem Willen, dem Mysterium keinen Platz zu gönnen. Ich beschränke mich darauf, nun rein technisch den Sinn dieser in meinen Augen fundamentalen Unterscheidung zwischen Problem und Mysterium festzulegen. Für den Augenblick will ich nur soviel andeuten: das Mysterium ausmerzen oder versuchen, es auszumerzen, bedeutet für die Welt der Funktionen, von der wir gesprochen haben, den Ereignissen gegenüber, die den Lauf des Daseins durchbrechen — Geburt, Liebe, Tod — jene psychologische und pseudowissenschaftliche Kategorie des „ganz Natürlichen“ ausspielen, die ein besonderes Studium verdienen würde. Dies ist in Wirklichkeit nur der Rückstand eines entarteten Rationalismus, für den die Ursache die Wirkung erklärt, d. h. restlos davon Rechenschaft gibt. In einer derartigen Welt gibt es jedoch eine Unmenge von Problemen, weil die Ursachen uns nicht in Einzelheiten bekannt sind und weil es da also Raum für unbegrenzte Forschungen gibt. Außer diesen theoretischen Problemen gibt es gleichermaßen unzählige tech-

nische Probleme, die mit der Frage zusammenhängen, wie die verschiedenen vitalen und sozialen Funktionen, die man abgestempelt und registriert hat, sich betätigen können, ohne daß die einen die anderen beeinträchtigen. Zwischen theoretischen und technischen Problemen ist übrigens die gegenseitige Abhängigkeit sehr streng; denn die theoretischen Probleme erwachsen aus bestimmten praktischen Betätigungen, und umgekehrt, die technischen Probleme können nur da gelöst werden, wo ein gewisses theoretisches Wissen vorgängig vorhanden ist.

In einer solchen Welt schwächt sich die ontologische Forderung, die Seinsforderung, genau in dem Maße ab, wie die Personalität zerbricht und wie die Kategorie des „ganz Natürlichen“ triumphiert und dafür etwas, das man vielleicht Wunderkräfte nennen könnte, sich verzehrt. Dieses Wort — ich gebe es zu — ist nicht gut; wir haben in unserer Sprache nichts völlig Entsprechendes für die Wörter „Wunder“ und „wonder“, die gleichsam eine lebendige Wechselbeziehung zwischen l'émerveillement und le miracle herstellen.

Aber können wir nun nicht endlich jene ontologische Forderung direkt angehen und versuchen, sie abzugrenzen? Ich fürchte, es ist nur bis zu einem gewissen Punkte möglich. Aus tiefer liegenden Gründen, die nach und nach in Erscheinung treten werden, vermute ich, daß diese Forderung jenen eigentümlichen Charakter aufweist, sich selbst nicht völlig durchschaubar werden zu können.

Wenn wir uns Mühe geben, sie unentstellt auszudrücken, so wird sie etwa folgendermaßen lauten: Es muß ein Sein geben — oder es müßte eigentlich ein Sein geben — es muß so sein, daß alles sich nicht auflöst in ein Spiel aufeinanderfolgender und flüchtiger — das letztere Wort ist wesentlich — Erscheinungen; oder, um mit Shakespeare zu reden, in eine Geschichte, erzählt von einem Narren; an diesem Sein, an dieser Realität, möchte ich unbedingt irgendwie teilhaben, — und vielleicht ist diese Forderung selbst schon in gewissem Grade ein Teilhaben, wenn auch noch unentwickelt.

Wohlgemerkt, eine ähnliche Forderung liegt schon dem radikalsten Pessimismus zugrunde. Der Pessimismus hat nur einen Sinn, wenn er folgendes bedeutet: es würde unumgänglich nötig sein, daß das Sein wäre; indessen, das Sein ist nicht — und ich selbst, der ich diese Feststellung mache, bin infolgedessen nichts.

Gewiß ist es außerordentlich schwierig, genauer zu definieren, was dieses Wort „das Sein“ bedeutet. Ich schlage lediglich folgenden Annäherungsweg vor: das Sein ist das, was Widerstand leistet — oder würde das sein, was Widerstand leistete — gegenüber einer erschöpfenden Analyse, die sich auf die Gegebenheiten der Erfahrung richtete und darauf aus wäre, sie Schritt für Schritt auf Elemente zurückzuführen, die immer mehr eines inneren oder sinnvollen Wertes beraubt sind. (Das ist eine Analyse von der Art, wie sie sich etwa durch die theoretischen Werke eines Freud verfolgen läßt.)

Wenn der Pessimist Besme in „Die Stadt“ erklärt, daß nichts ist, so will er gerade damit sagen, daß jener Analyse, jener Prüfung keine Erfahrung Widerstand leistet. Diese verkehrte Art der Verteidigung, die der absolute Pessimismus unternimmt, wird sich stets um den Tod, geradezu als Enthüllung, als Beweis dieses letzten Nichts betrachtet, drehen.

Jedenfalls ist eine Philosophie, die es ablehnt, die ontologische Forderung in Betracht zu ziehen, möglich; und gerade zu dieser Ablehnung neigt das gesamte moderne Denken. Aber hier heißt es zwischen zwei Einstellungen unterscheiden, die man gern miteinander verwechselt: die eine besteht darin, sich systematisch in der Reserve zu halten, es ist die agnostische Haltung in all ihren Formen; die andere, viel kühner, mutiger, zusammenhängender, will in der ontologischen Forderung den Ausdruck eines verjährten Dogmatismus sehen, dem die idealistische Kritik ein für allemal Gerechtigkeit widerfahren ließ.

Die erste Einstellung hat in meinen Augen eine ausschließlich negative Bedeutung; sie entspricht in Wirklichkeit nur einer gewissen Verstandespolitik: „Die Frage wird nicht gestellt werden“.

Die zweite dagegen behauptet, sich auf eine positive Theorie des Denkens zu stützen. Es ist unmöglich, eine solche Philosophie im einzelnen zu kritisieren; ich möchte nur bemerken, daß sie mir zu einem Relativismus zu tendieren scheint, der sich weigert, sich selbst zu erkennen; oder auch zu einem Monismus des Gültigen, der das Persönliche in all seinen Formen übersieht, der das Tragische übersieht, der das Transzendente leugnet und es auf mißbildete Aeüßerungen zurückführen will, die seine wesentlichen Merkmale verkennen. Ich möchte ferner bemerken, daß gerade durch die Tatsache, daß eine solche Philosophie den Nachdruck ständig auf das Beweisen legt, sie dazu kommt, jene P r ä s e n z (Gegenwärtigkeit, Da-Sein), jene innere Verwirklichung der P r ä s e n z im Schoße der Liebe zu mißachten, die unendlich alle begriffliche Beglaubigung übersteigt; denn sie vollzieht sich im Schoße eines Unmittelbaren, das sich jenseits aller gedankenhaften Vermittlung befindet. Das wird bis zu einem gewissen Grade im Folgenden klar werden.

Ich für meine Person bin also der Meinung, daß die ontologische Forderung nur durch einen diktatorischen Akt der Willkür zum Schweigen gebracht werden kann, der das geistige Leben an seiner Wurzel verstümmelt. Immerhin ist dieser Akt möglich, — unsre Daseinsbedingungen sind so geartet, daß wir tatsächlich glauben können, ihn zu vollziehen; und das darf man nicht vergessen.

Diese ersten Betrachtungen über die ontologische Forderung, die ihre Unbestimmtheit hervortreten lassen, heben einen wesentlichen Widerspruch ins Licht; diese Forderung ausdrücken, heißt zunächst, mich in ein Labyrinth von Problemen verirren: Ist das Sein? Was ist das Sein? Aber auf diese Probleme kann ich meine Gedanken nicht richten, ohne zu merken, wie sich unter meinen Schritten ein neuer Abgrund aushöhlt: Ich, der ich über das Sein Fragen stelle, — kann ich denn sicher sein, daß ich bin?

Und indessen ich dieses Problem formuliere, müßte ich mich eigentlich außerhalb — sei es nun diesseits oder jenseits — dieses Problems, das ich formuliere, halten können. Tatsächlich ist dem nicht so; das Nachdenken zeigt mir, daß dieses Problem irgendwie unwiderstehlich dieses in der Theorie reservierte Proszenium erobert. Nur durch eine Fiktion will der Idealismus in seiner traditionellen Form am Rande des Seins ein Bewußtsein behaupten, daß das Sein setzt oder leugnet.

Ich kann also nicht umhin, mich im selben Augenblick zu fragen: Wer bin ich, der ich über das Sein Fragen stelle? Welche Eignung habe ich, um diese Nachforschungen anzustellen? Wenn ich nicht bin, — wie kann ich

hoffen, sie zum Ziele führen zu sehen? Und selbst zugegeben, daß ich bin, — wie kann ich Gewißheit bekommen, daß ich bin?

Im Gegensatz zu dem Gedanken, der sich hier natürlicherweise einstellen muß, glaube ich, daß auf dieser Ebene uns das *cogito* von keinerlei Nutzen sein kann. Was auch Descartes davon halten mochte, wenn er uns in den Besitz eines Unbezweifelbaren setzte, — dieses Unbezweifelbare betrifft nur das erkenntnistheoretische Subjekt als Organ einer objektiven Erkenntnis. Das *cogito*, so habe ich anderwärts geschrieben, bewacht die Schwelle des Gültigen und mehr nicht; der Beweis dafür liegt in der Unbestimmtheit dieses „ich“. Das „Ich bin“ stellt sich, so scheint mir, als ein unteilbares Ganzes dar.

Ich sehe einen Einwand voraus: entweder — oder, wird man sagen; entweder betrifft das Sein, das in der Frage „Was bin ich?“ gemeint ist, das Subjekt der Erkenntnis; aber in diesem Falle sind wir genau wieder auf der Ebene des *cogito*; oder aber das, was man die ontologische Forderung nennt, ist nur die äußerste Spitze — wenn nicht die trügerische Auslegung — einer im Grunde vitalen Forderung, mit der der Metaphysiker sich nicht zu befassen hat.

Aber besteht der Irrtum hier nicht in erster Linie darin, daß man die Frage „Bin ich?“ willkürlich von dem ontologischen „Gesamtproblem“ abschneidet? In Wirklichkeit können das eine und das andere nur gleichzeitig in Angriff genommen werden. Aber trotzdem (wie wir bald sehen werden) zerstören sie einander in gewisser Weise als Problem.

Descartes' Problemstellung ist nicht zu trennen von einem Dualismus, den ich meinerseits ohne Zögern ablehnen würde. Das ontologische Problem stellen, das heißt: sich fragen über die Totalität des Seins und über mich selbst als Totalität.

Sollte man nicht überhaupt jene Loslösung des Intellektuellen vom Vitalen mit der sich daraus ergebenden willkürlichen Entwertung oder willkürlichen Ueberschätzung des Vitalen entschieden ablehnen? Sicherlich ist es berechtigt, Ordnungsunterschiede innerhalb der Einheit eines Lebendigen, das denkt und sich anstrengt, „sich zu denken“, zu machen; aber das ontologische Problem erhebt sich erst jenseits jener Unterscheidungen und betrifft jenes Sein, das in seiner umfassendsten Einheit genommen wird.

Ueberschauen wir die Situation, zu der wir an diesem Punkte unserer Betrachtung gelangt sind: wir haben einen gewissen Anlauf auf eine Behauptung zu genommen, die letzten Endes so erscheint, als könnte sie nicht aufgestellt werden; denn nur von dieser Behauptung selbst aus kann ich mich befugt halten, sie aufzustellen.

Beachten wir, daß diese Situation sich da nicht ergeben könnte, wo ich ein wirklich lösbares Problem vor mir habe; in diesem Falle arbeite ich tatsächlich mit Gegebenheiten, aber gleichzeitig geht alles so vor sich, alles ermächtigt mich, so vorzugehen, als ob ich mich nicht mit jenem Ich, das da an der Arbeit ist, abzugeben hätte, als ob es nicht in Betracht käme. Das aber ist eine Vorannahme und sonst nichts.

Hier tritt vielmehr die ontologische Fragestellung in ihr Recht. Sofern ich mich nun zur Reflexion selbst zwingen, spüre ich, wie ich einen Rücklauf ohne Ende antrete. Allein durch die Tatsache selbst, daß ich die Unmöglichkeit erkenne, diesem Rückschreiten ein Ziel zu setzen, überschreite ich es ge-

wissermaßen, ich erkenne, daß dieser regressive Prozeß innerhalb einer gewissen Behauptung bleibt, die ich eher bin, als daß ich sie ausspreche; indem ich sie äußere, zerbreche ich sie, zerstückle ich sie, bereite ich mich vor, sie zu verraten.

Man könnte in einer notgedrungen nur annähernden Sprache sagen, daß mein Fragen nach dem Sein eine Behauptung voraussetzt, wo ich sozusagen passiv sein würde und für die ich vielmehr Sitz als Subjekt sein würde. Aber dies ist nur eine Abgrenzung, die ich nicht ohne Widerspruch verwirklichen kann. Ich richte mich also aus auf die Setzung oder die Erkenntnis einer Teilnahme, die eine Subjekt-Wirklichkeit besitzt; diese Teilnahme kann laut Definition, nicht „Objekt“ des Denkens sein; sie kann nicht Lösung bewerkstelligen, sondern gilt jenseits der Welt der Probleme: sie ist meta-problematisch.

Umgekehrt gilt: wo immer ein Meta-Problematisches behauptet werden kann, transzendiert und fundiert man gleichsam die Gegenüberstellung eines Subjektes, das das Sein behauptet, und des Seins, sofern es durch dieses Subjekt behauptet wird. Ein Meta-Problematisches setzen, d. h. den Primat des Seins vor der Erkenntnis denken (nicht des behaupteten Seins, sondern vielmehr des sich behauptenden Seins), d. h. erkennen, daß die Erkenntnis in das Sein eingehüllt ist, daß sie ihm in gewissem Sinne immanent ist, in einem Sinne, vielleicht ähnlich demjenigen, den Paul Claudel in seiner „Dichtkunst“ zu bestimmen suchte. Von diesem Standpunkte aus — entgegen dem, was die Erkenntnistheorie sich vergebens festzustellen bemüht, — gibt es gut und gern ein Mysterium der Erkenntnis; die Erkenntnis fügt sich einem Modus des Teilnehmens ein, von dem eine Erkenntnistheorie irgendwelcher Art nicht hoffen kann, Rechenschaft abzulegen, weil sie selbst ihn voraussetzt.

Auf dem Punkte, wo wir stehen, kann nun die Unterscheidung zwischen Problem und Mysterium präzisiert werden: ein Mysterium ist ein Problem, das nach und nach zu seinen eignen Gegebenheiten vordringt, das sie erobert und sich dadurch gerade als einfaches Problem überschreitet. Eine Reihe von Beispielen wird uns in Stand setzen, dieser Definition einen greifbaren Inhalt zu geben.

Es gibt ein Mysterium der Vereinigung von Leib und Seele: die unteilbare Einheit, die sich — immer unzulänglich — durch solche und ähnliche Formeln ausdrückt wie: „Ich habe einen Körper, ich bediene mich meines Körpers, ich fühle meinen Körper, usw.“, entzieht sich jeglicher Analyse und kann in keiner Weise auf synthetischem Wege wiederhergestellt werden von Elementen aus, die ihr logischerweise vorgängig sein würden; sie ist nicht nur gegeben, ich möchte sagen, sie sei g e b e n d in einem Sinne, den ich mit Gegenwärtigkeit meiner selbst mir selbst gegenüber bezeichnen möchte; eine Gegenwärtigkeit, für die der Akt des Selbstbewußtseins nur eine schlechthin unzureichende Symbolisierung ist.

Wir sehen sofort ein, es ist hoffnungslos, eine Grenzlinie zwischen Problem und Mysterium ziehen zu wollen; denn ein Mysterium, das man der Reflexion aussetzt, wird sich unausbleiblich zum Problem herabmindern. Das ist besonders auffallend bei dem Problem des Uebels.

Der Mensch pflegt das Uebel als eine Unordnung zu behandeln, die er betrachtet und deren Ursachen oder deren Seinsgrund — oder auch geheime

Zweckmäßigkeit — er zu entwirren sucht. Wie kommt es, daß „diese Maschine“ so fehlerhaft funktioniert? Oder aber hat diese scheinbare Fehlerhaftigkeit diesmal ihren Grund in einer wirklichen Mangelhaftigkeit meiner Anschauung? In diesem zweiten Falle würde die eigentliche Unordnung in mir liegen, aber diese Unordnung würde objektiv bleiben mit Bezug auf mein Denken, das sie bloßlegt oder feststellt. Aber das Uebel, das man lediglich feststellt oder betrachtet, hört auf, das erlittene Uebel zu sein, es hört ganz einfach auf, das Uebel zu sein. In Wirklichkeit erfasse ich es als Uebel nur in dem Maße, als es mich erreicht, d. h. als ich darein inbegriffen bin in dem Sinne, wie man in eine Angelegenheit verwickelt ist; dieses Verwickeltsein ist hier wesentlich, und ich kann davon nur durch eine ungerechtfertigte Fiktion absehen; denn im gleichen Augenblick gehe ich vor, als ob ich Gott wäre, und zwar ein zuschauender Gott.

Hier sehen wir klar und deutlich die Unterscheidung fallen zwischen dem, was in mir ist, und dem, was nur vor mir sein würde; sie fällt unter den Schlägen einer regressiven Reflexion, einer Reflexion in der zweiten Potenz.

Aber selbstverständlich sehen wir am besten in der Liebe die Grenze zwischen dem „in mir“ und dem „vor mir“ sich verwischen; — vielleicht ließe sich sogar zeigen, daß das Gebiet des Meta-Problematischen überhaupt mit dem der Liebe zusammenfällt, daß ein Mysterium wie das von Leib und Seele nur von der Liebe aus erfassbar ist und sie in gewisser Weise ausdrückt.

Wenn eine Reflexion, die nicht über sich selbst reflektiert hat, sich mit der Liebe befaßt, wird sie dieses Meta-Problem zerlegen, wird es interpretieren nach abstrakten Gesichtspunkten wie z. B. Wille zum Leben, Wille zur Macht, Trieb usw.; da aber die Ebene der Probleme diejenige des Gültigen ist, so wäre es äußerst schwierig oder sogar unmöglich, diese Deutungen zu widerlegen, ohne sich auf ein anderes Gebiet zu begeben, auf dem sie eigentlich ihren Sinn verlieren. Gleichzeitig aber habe ich die Gewißheit, die Gewähr — und diese Gewißheit hüllt mich wie ein schützender Mantel ein —, daß, wenn ich nur wahrhaft liebe, ich mich über diese entwertenden Ableitungen nicht zu beunruhigen brauche.

Fragt man mich: „Welches ist denn das Kriterium der wahrhaften Liebe?“, so muß ich antworten: „Kriterien gibt es nur auf dem Gebiete des Objekts oder des Problematischen, aber wir ahnen bereits entfernt den ungeheuren Wert, den man vom ontologischen Gesichtspunkt aus der Treue zusprechen muß.“

Und hier ein anderes Beispiel, noch unmittelbarer, noch merkwürdiger, das mir geeignet scheint, den Unterschied zwischen einem Mysterium und einem Problem ins Licht zu stellen.

Sie machen eine Bekanntschaft, die, wie sich herausstellt, einen tiefen, unbegrenzten Widerhall in Ihrem Leben findet. Jeder Mensch kann erleben, was mitunter eine Begegnung vom Standpunkt des Geistigen aus bedeutet — und dennoch ist das etwas, das die Philosophen gemeinhin übersehen oder verachtet haben, ohne Zweifel, weil die Begegnung nur die Person als solche interessiert; sie kann nicht verallgemeinert werden, sie betrifft nicht das denkende Wesen im allgemeinen.

Eine solche Begegnung stellt, wenn man so sagen will, jedesmal ein Problem; aber die Lösung dieses Problems bleibt diesseits der Frage, auf die



allein es ankommt. Man sagt mir z. B.: „Sie sind diesem Menschen an diesem Orte begegnet, weil er die gleichen Landschaften liebt wie Sie oder weil seine Gesundheit ihn nötigt, sich der gleichen Behandlung zu unterziehen wie Sie“; die Antwort trifft nicht das Lebendige. Es gibt in Florenz oder im Engadin gleichzeitig mit mir eine Menge Menschen, von denen man annimmt, sie teilen meinen Geschmack; es gibt an dem Kurort, wo ich mich pflege, eine beträchtliche Anzahl von Kranken, die von demselben Leiden befallen sind wie ich. Aber die mutmaßliche Gleichheit dieses Geschmacks oder dieses Leidens bringt uns einander nicht nahe in dem wirklichen Sinne des Wortes; sie ist ohne Bezug auf die intime, einzigartige Verwandtschaft, um die es sich hier handelt. Andererseits hieße es die Grenzen dieses gültigen Urteils überschreiten, wollte man jene Verwandtschaft selbst als Ursache behandeln und sagen: „Gerade sie hat unsre Begegnung bestimmt.“

Von da ab befinde ich mich einem Mysterium gegenüber, d. h. einer Realität, deren Wurzeln sich jenseits des eigentlich Problematischen einsenken. Können wir die Schwierigkeiten mit der Erklärung umgehen, es liege nur ein glücklicher Zufall, ein zeitliches Zusammenfallen vor? Sofort steigt da aus der Tiefe meiner selbst ein Protest gegen diese leere Formel auf, gegen diese unwirksame Negation von etwas, das ich im Zentrum meiner selbst fühle. Auch hier gilt die anfängliche Definition des Mysteriums als eines Problems, das zu seinen eigenen Gegebenheiten vordringt: ich, der ich mir Fragen stelle über Sinn und Möglichkeit dieser Begegnung, ich kann mich in Wirklichkeit nicht außerhalb ihrer oder ihr gegenüber stellen; ich bin in diese Begegnung einbezogen, ich hänge von ihr ab, ich bin ihr irgendwie innerlich, sie umhüllt mich und erfaßt mich — wenn ich sie nicht erfasse. Nur durch eine Art Verleugnung oder Verrat kann ich sagen: „Dies hätte ja nicht zu sein brauchen, und ich wäre trotzdem derselbe geblieben, der ich war, derselbe, der ich noch bin.“ Und auch das darf man nicht sagen: „Ich bin dadurch verwandelt worden wie durch eine äußere Sache.“ Nein, die Begegnung hat mich von innen heraus entwickelt, sie hat auf mich gewirkt als ein mir innerliches Prinzip.

Allein dies ist sehr schwer darzustellen, ohne es zu entstellen. Unleugbar bin ich versucht, gegen dieses Gefühl der Innerlichkeit der Begegnung zu reagieren, versucht durch meine eigene Ehrlichkeit, versucht, weil ich von einem gewissen Standpunkte aus so urteilen muß nach bestem Wissen und Gewissen. Durch diese Erläuterungen rufe ich vielleicht im Geiste meiner Zuhörer eine Einwendung wach, die wir hier eingehend erörtern wollen.

Dieses Meta-Problematische ist trotz alledem ein Gedankeninhalt, so wird man sagen. Welcher Existenzmodus kommt ihm zu? Wer gibt uns Gewißheit über diese Existenz? Ist sie selbst nicht im höchsten Grade problematisch?

Meine Antwort soll hier so kategorisch wie möglich sein: Das Meta-Problematische denken oder genauer behaupten, heißt, es als unzweifelhaft wirklich behaupten, als etwas, an dem ich ohne Widerspruch nicht zweifeln kann. Wir sind hier auf einem Gebiet, wo es nicht mehr möglich ist, die Idee selbst und die Gewißheit oder das Anzeichen der Gewißheit, das ihr anhaftet, von einander zu trennen. Denn diese Idee ist Gewißheit, sie ist Sicherheit ihrer selbst, sie ist in diesem Sinne etwas anderes und mehr als eine Idee. Aber das Wort „Gedankeninhalt“, das da in der Einwendung

stand, ist so irreführend wie nur möglich; denn ein Inhalt ist stets ein gewisser Extrakt aus der Erfahrung; zum Meta-Problematischen oder auch zum Mysterium aber können wir uns nur erheben durch ein Verhalten, das uns von der Erfahrung befreit oder loslöst. Wirkliche Befreiung, wirkliche Loslösung, keineswegs Abstraktion, d. h. als solche anerkannte Fiktion.

Damit stehen wir vor dem Begriff der Sammlung, denn eben in der Sammlung und nur in ihr vollzieht sich diese Befreiung. Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß es keine mögliche Ontologie gibt, d. h. keine noch so entfernte Erfassung des ontologischen Mysteriums, wenn nicht durch ein Wesen, das fähig ist, sich zu sammeln und gerade dadurch zu bezeugen, daß es nicht ein bloßes und einfaches Lebendiges ist, eine Kreatur, ihrem Leben ausgeliefert und ohne Fähigkeit, es zu erfassen.

Die Sammlung, die die Philosophen vom Fach sehr wenig beschäftigt hat, ist sehr schwierig zu umschreiben — vielleicht, weil sie den Dualismus von Zustand und Akt transzendiert, oder besser, weil sie in sich diese beiden gegensätzlichen Aspekte versöhnt.

Gerade durch den Akt erfasse ich mich als Einheit; das Wort selbst deutet es an; aber dieses Erfassen, dieses Ergreifen hat den Aspekt einer Entspannung, einer Hingabe. Hingabe an — Entspannung in Gegenwart von —, ohne daß es mir irgendwie möglich wäre, diesen Präpositionen ein Substantiv folgen zu lassen, das sie regierten. Der Weg macht an der Schwelle halt . . .

Zum Ueberfluß macht sich hier wie überall die Verwandlung ins Problematische geltend, und kein anderer als der Psychologe müht sich ab, sie zu bewerkstelligen. Nur soviel sei gesagt: Der Psychologe ist keineswegs mehr in der Lage, uns über die metaphysische Tragweite der Sammlung aufzuklären als über den erkenntnistheoretischen Wert des Erkennens.

Im Schoße der Sammlung nehme ich Stellung — oder genauer: setze ich mich in Stand, Stellung zu nehmen — zu meinem Leben; ich ziehe mich gewissermaßen dahin zurück, aber nicht etwa als reines Subjekt der Erkenntnis; in diese Zurückgezogenheit nehme ich mit mir, was ich bin und was vielleicht mein Leben nicht ist. Hier taucht der Zwischenraum zwischen meinem Sein und meinem Leben auf. Ich bin nicht mein Leben; und wenn ich im Stande bin, es zu beurteilen — aber das kann ich nicht leugnen, ohne in einen radikalen Skeptizismus umzuschlagen, der nichts anderes als Verzweiflung ist —, so unter der Bedingung, daß ich mir zunächst in der Sammlung begegnen kann jenseits jeden möglichen Urteils und — nicht zu vergessen — jeder Vorstellung. Die Sammlung ist ganz gewiß dasjenige in der Seele, welches am allerwenigsten anschaulich ist; sie besteht nicht darin, etwas zu betrachten, sie ist ein Ergreifen, eine innere Wiederherstellung, und nebenbei bemerkt, es lohnte sich zu erwägen, ob man darin nicht die ontologische Grundlage des Gedächtnisses sehen müsse, das wirkende und unvorstellbare Einheitsprinzip, auf dem selbst die Möglichkeit der Erinnerung beruht. Das englische Verb „to recollect oneself“ ist hier aufschlußreich.

Man könnte fragen: Ist nach alledem die Sammlung nicht gleichzusetzen mit jenem dialektischen Moment der Rückkehr zu sich selbst oder auch des „Für-sich-seins“, das im Mittelpunkt des deutschen Idealismus steht?

Aufrichtig gesagt, ich glaube es nicht. In sich selbst zurückkehren, das heißt nicht, für sich sein und sich sozusagen in der intelligiblen Einheit von Subjekt und Objekt bespiegeln. Ich meine, im Gegenteil, wir haben es hier mit jenem Widerspruch zu tun, der das Mysterium selbst ist, demzufolge das Ich, in das ich mich zurückziehe, in eben dem Maße aufhört, sich selbst zu gehören. „Ihr gehört euch nicht selbst“, dieses große Wort des hl. Paulus bekommt hier seine gleichzeitig ontologische und wesenhaft konkrete Bedeutung. Dieses Wort drückt am besten die Wirklichkeit aus, um die wir momentan kreisen. Ist diese Realität nicht Gegenstand der Intuition? so fragt man vielleicht. Was Sie Sammlung nennen, ist das nicht das, was andere Intuition nennen?

Hier muß ich wieder zu äußerster Vorsicht raten. Wenn man hier überhaupt von einer Intuition sprechen kann, so ist das eine Intuition, die an sich nicht gegeben ist und auch nicht gegeben sein kann.

Je zentraler eine Intuition ist, je mehr sie den eigentlichen Grund des Wesens, das sie erhellt, innehat, um so ungeeigneter ist sie, gerade auf sich selbst zurückzugreifen und sich zu erfassen.

Ueberlegen wir uns einmal, was denn eine Intuition des Seins bedeuten würde! Wir werden einsehen, daß sie nicht dazu angetan ist — und es auch nicht sein darf —, in einer Gesamtheit zu figurieren, aufgestapelt zu werden wie eine Erfahrung oder ein „E r l e b n i s“ irgendwelcher Art; sie kann nicht wie das Erlebnis bald vervollständigt, bald isoliert und gleichsam zur Schau gestellt werden. Daher muß jede Mühe, sich diese Intuition wieder ins Gedächtnis zu rufen, sie sich vorzustellen, nur fruchtlos sein. Demnach heißt, uns von einer Intuition des Seins sprechen, uns auffordern, auf einem stummen Klaviere zu spielen. Diese Intuition kann nicht ans Tageslicht gebracht werden aus dem einfachen Grunde, weil wir sie nicht in Wahrheit besitzen.

Hier sind wir nun am schwierigsten Punkte meiner ganzen Abhandlung angelangt; anstatt den Ausdruck Intuition zu gebrauchen, wäre es besser zu sagen, daß wir es hier mit einer Gewißheit zu tun haben, die die ganze Entwicklung des Denkens, selbst des diskursiven, unterspannt. Daher können wir nur durch eine Bewegung der Umkehr an sie herankommen, d. h. durch eine zweite Reflexion: die Reflexion, durch die ich mich frage, wie, von welchem Ursprung aus das Verhalten einer anfänglichen Reflexion möglich geworden ist, die ihrerseits das Ontologische forderte, aber, ohne es zu kennen. Diese zweite Reflexion, das ist die Sammlung in dem Stadium, wo sie imstande ist, sich selbst zu denken.

Ich empfinde es begreiflicherwise als höchst störend, eine so abstrakte Sprache anwenden zu müssen, wo es sich im Grunde nicht um eine Dialektik ad usum philosophorum handelt, sondern um das Vitalste und sozusagen Dramatischste im Rhythmus eines Bewußtseins, das sich erlebt, um sich wieder zu erfassen.

Diesen dramatischen Aspekt müssen wir nun ins Auge fassen.

Wenden wir uns dem zu, was ich eingangs andeutete: das ontologische Bedürfnis, die Seinsforderung, kann sich selbst verleugnen. Auf einer anderen Ebene: Sein und Leben fallen nicht zusammen; mein Leben und, durch Widerspiegelung, alles Leben kann mir so erscheinen, als sei es für allezeit unangemessen einem Etwas gegenüber, das ich in mir trage, das ich strenggenommen bin, aber das trotzdem von der Wirklichkeit zurückgestoßen und

ausgeschlossen wird. Die Verzweiflung ist möglich unter allen Formen, jeden Augenblick, in allen Gradabstufungen. Die Struktur unsrer Welt selbst, so kann es scheinen, legt uns diesen Verrat nahe, wenn sie ihn uns nicht geradezu aufdrängt. Das Schauspiel des Todes, das diese Welt uns vorführt, kann man von einem gewissen Standpunkt aus betrachten als einen beständigen Anreiz zur Verleugnung, zum absoluten Abfall. Man könnte soweit gehen zu sagen, daß die ständige Möglichkeit des Selbstmordes in dieser Sicht vielleicht der Angelpunkt jedes echten metaphysischen Denkens ist.

Möglicherweise werden manche überrascht sein, wenn sie mitten in dieser abstrakten und ruhigen Darlegung Worte auftauchen sehen, die derartig mit gefühlsmäßiger Spannung geladen sind, so groß geschriebene Worte wie Selbstmord oder Verrat. Das ist nicht etwa ein Zugeständnis an den sensationellen Geschmack. Ich bleibe der Ueberzeugung, daß gerade im Drama und durch das Drama hindurch das metaphysische Denken sich selbst erfäßt und sich in concreto definiert. Jacques Maritain sagte in einer Vorlesung über „Das Problem der christlichen Philosophie“, gehalten vor einigen Jahren in Löwen: „Nichts ist leichter für eine Philosophie, als tragisch zu sein; sie braucht sich nur ihrer menschlichen Bürde zu überlassen“ — zweifellos eine Anspielung auf die Spekulationen eines Heidegger. Ich glaube im Gegenteil, daß der natürliche Hang der Philosophie sie nach Regionen führt, wo es scheint, als ob das Tragische geradezu verschwunden sei, verflüchtigt im Kontakt mit dem abstrakten Denken. Und das finden wir bei vielen zeitgenössischen Idealisten bestätigt. Weil sie die Persönlichkeit ignorieren und sie irgendwelcher idealen Wahrheit, irgendwelchem anonymen Prinzip reiner Innerlichkeit aufopfern, erweisen sie sich als unfähig, mit jenen tragischen Gegebenheiten des menschlichen Lebens fertig zu werden, auf die ich oben angespielt habe; sie treiben sie aus wie die Krankheit und alles, was damit zusammenhängt, nach irgendwelchen berüchtigten Vororten, wohin der seines Namens würdige Philosoph es verschmäh, sich hinauszuwagen. Aber dieses Verhalten ist, wie ich schon sagte, innig verwandt mit der Ablehnung, die der ontologischen Forderung entgegengesetzt ist; in Wirklichkeit ist es dasselbe.

Wenn ich den Nachdruck auf Verzweiflung, Verrat, Selbstmord gelegt habe, so deshalb, weil das die bezeichnendsten Ausdrucksformen für einen Verneinungswillen sind, der sich effektiv auf das Sein richtet.

Nehmen wir z. B. die Verzweiflung. Es handelt sich hier um den Akt, durch den man an der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit verzweifelt in dem Sinne, wie man an jemand verzweifelt. Die Verzweiflung stellt sich ein als die Folge oder der direkte Uebertrag einer gewissen Bilanz: soweit ich das Wirkliche abschätzen kann — aber, was meiner Fähigkeit des Schätzens entgeht, ist ja für mich, als ob es nicht wäre — entdecke ich nichts darin, das einem Prozeß der Auflösung widerstände, der sich auf dem Grunde der Dinge vollzieht und den meine Reflexion erkennt und markiert. An der Wurzel der Verzweiflung glaube ich, die folgende Behauptung zu finden: es gibt nichts in der Wirklichkeit, das mir erlaubte, ihr einen Kredit zu eröffnen; keinerlei Garantie. Es ist die Feststellung absoluter Zahlungsunfähigkeit.

Die Hoffnung hingegen schließt gerade diesen Kredit in sich. Im Gegensatz zu den Abgrenzungen Spinozas, der mir hier völlig deutliche Begriffe

verwischt zu haben scheint, ist die Furcht nicht das Korrelat der Hoffnung, sondern des Begehrens; das negative Korrelat der Hoffnung aber ist der Akt, durch den man die Dinge in schlechtem Lichte sieht — der sogenannte Defätismus ist ein Musterbeispiel dafür — und der immer Gefahr läuft, zu Gunsten des Schlimmeren Partei zu ergreifen. Die Hoffnung behauptet, es gibt im Sein jenseits alles Gegebenen, alles dessen, was den Stoff eines Inventars bilden oder als Grundlage irgendeiner Berechnung dienen kann, ein geheimnisvolles Prinzip, das mit mir im Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will, wenigstens, wenn das, was ich will, wirklich verdient, gewollt zu werden und tatsächlich von meinem ganzen Selbst gewollt wird.

Aber es ist klar, daß wir hier mitten im sogenannten ontologischen Mysterium sind, und die einfachsten Beispiele sind auch hier die besten. Gegen alle Hoffnung hoffen, daß das Wesen, das ich liebe, über das Uebel triumphiert, das unheilbar scheint und es aushöhlt, das heißt: es ist nicht möglich, daß ich allein bin in meinem Wunsche seiner Heilung, es ist unmöglich, daß die Wirklichkeit in ihrem Innersten feindlich oder auch nur gleichgültig ist dem gegenüber, was ich als ein Gut an sich ansehe. Man möge mir immerhin Beispiele anführen, Fälle, die geeignet sind, mich zu entmutigen: abgesehen von aller Erfahrung, aller Wahrscheinlichkeit, aller Statistik, behaupte ich, daß eine gewisse Ordnung wiederhergestellt werden wird, daß die Wirklichkeit mit mir ist in dem Bestreben, daß es so sei. Ich wünsche nicht: ich behaupte; das möchte ich den prophetischen Wiederhall der wahren Hoffnung nennen.

Man wird sagen: In der sehr großen Mehrzahl der Fälle gibt es da trotzdem eine Enttäuschung. Es ist jedoch wesentlich für den Akt des Hoffens, die Betrachtung der Fälle auszuschließen; überdies gibt es eine aufsteigende Dialektik der Hoffnung, durch die sie auf eine Ebene geführt wird, die jenseits aller möglichen empirischen Dementis liegt; auf die Ebene des Heils im Gegensatz zu der des Erfolges, unter welcher Form er sich auch darstellen möge.

Trotzdem bleibt es wahr, daß die Wechselbeziehung zwischen Hoffnung und absoluter Verzweiflung bis zum Letzten besteht. Sie scheinen mir nicht voneinander zu trennen zu sein. Ich will damit sagen: die Struktur der Welt, in der wir leben, gestattet eine absolute Verzweiflung und scheint sie in gewisser Weise sogar zu befürworten; aber nur in einer derartigen Welt kann eine unbesiegbare Hoffnung entstehen. Deshalb kann man den großen Pessimisten der Geschichte des Denkens nicht dankbar genug sein; sie haben eine gewisse innere Erfahrung bis an die Grenze vorgetrieben, eine Erfahrung, die ganz ausgeschöpft werden mußte und deren radikale Möglichkeit durch keinerlei Apologetik maskiert werden darf; sie haben unser Verständnis dafür vorbereitet, daß die Verzweiflung sein könne, was sie für Nietzsche war (übrigens auf einem infra-ontologischen Gebiete, in einer Zone, besät mit tödlichen Klippen): das Sprungbrett zur höchsten Bejahung.

Ebenso fest steht dieses: sofern die Hoffnung ein Mysterium ist, wie sie Péguy gesehen hat, kann dieses Mysterium verkannt und in ein Problem umgewandelt werden. Die Hoffnung wird dann behandelt als ein Wunsch, der sich mit illusorischen Urteilen unkleidet und eine objektive Wirklichkeit entstellt, deren wahren Charakter man ein Interesse hat zu verkennen. Es

spielt sich hier das ab, was wir beim Thema Begegnung oder Liebe festgestellt haben; gerade weil das Mysterium zum Problem entarten kann und in gewissem Sinne logischerweise entarten muß, so liegt eine Deutungsweise wie diejenige Spinozas mit der ganzen Verwirrung, die sie mit sich bringt, in einem gegebenen Augenblicke geradezu auf der Hand. Insofern man sich diesseits der Ontologie stellt, kann eine derartige Haltung keiner Kritik die Flanke bieten. Das ist sehr wichtig, und man muß es betonen. Sofern ich der Realität gegenüber die Haltung eines Menschen bewahre, der darin nicht inbegriffen ist, aber sich für befugt hält, ein möglichst genaues Protokoll aufzustellen (und dies ist laut Definition die Haltung des Gelehrten), habe ich Grund, dieser Realität gegenüber eine Art prinzipiellen Mißtrauens zu hegen, das von Rechts wegen keine Geltungsgrenze zuläßt; das ist die Haltung des Mannes des Laboratoriums, der auf keiner Stufe die Resultate der Analyse, die er macht, vorhersagen und um so eher auf das Schlimmste gefaßt sein kann, daß nämlich auf dieser Ebene selbst der Begriff des Schlimmsten sich seiner Bedeutung entleert. Aber gerade eine Untersuchung dieser Art, strenggenommen vergleichbar mit der, die ein Rechnungsrevisor vornimmt, verläuft diesseits der Ordnung des Mysteriums, der Ordnung, wo das Problem auf seine eignen Gegebenheiten zurückgreift.

Wenn ich mich z. B. nach dem Wert des Lebens frage, ist es eine schwere Illusion, wenn ich mir einbilde, ich könne auch hier noch jene Haltung einnehmen; es ist ein regelrechter Trugschluß zu glauben, ich könne jene Untersuchung anstellen, als wenn ich nicht selbst im Spiele wäre.

Daher ragt zwischen der Hoffnung, der wirklichen Hoffnung im Herzen dessen, den sie erfüllt, — und den Urteilen, die ein der Objektivität verhafteter Geist über sie fällt, diesselbe Scheidewand, die das bloße Problem vom reinen Mysterium trennt.

Wir stehen hier an einem lebenswichtigen Punkte unsres Gegenstandes, wo einige besonders innige Beziehungen in Erscheinung treten.

Die Welt des Problematischen ist zugleich diejenige des Wunsches und der Furcht, die sich nicht voneinander trennen lassen; sie ist auch ohne Zweifel die funktionalisierte oder funktionalisierbare Welt, die ich am Beginn dieser Betrachtung definiert habe; sie ist endlich diejenige, wo die Techniken jeglicher Art herrschen. Es gibt keine Technik, die nicht direkt im Dienste dieses Wunsches oder jener Furcht stünde oder in deren Dienst gestellt werden könnte; und umgekehrt, jeder Wunsch, jede Furcht drängen zur Erfindung von Techniken, die ihnen angepaßt sind. In dieser Schau besteht die Verzweiflung darin, daß der Mensch die endgültige Nutzlosigkeit der Techniken erkennt, ohne einzuwilligen oder es dahin zu bringen, sich auf ein Gebiet zu begeben, wo alle Technik als unvereinbar mit den Grund-Wesenszügen des Seins erkannt würde, des Seins, das dem Wesen nach unserm Zugriff entgeht (unsere Zugriffe sind auf die Welt der Objekte und nur auf diese gerichtet). Da liegt der Grund dafür, daß es scheinen könnte, als seien wir heute geradezu ins Zeitalter der Verzweiflung eingetreten: wir haben nicht aufgehört, an die Technik zu glauben, d. h. die Wirklichkeit als Anhäufung von Problemen ins Auge zu fassen — und gleichzeitig ist das Versagen der Technik im großen und ganzen ebenso klar zu sehen, wie es ihre Teilerfolge sind. Auf die Frage „Was vermag der Mensch?“ antworten wir immer noch: „Der Mensch kann das, was seine Technik kann“;

aber gleichzeitig müssen wir anerkennen, daß diese Technik sich als unfähig erweist, ihn vor sich selbst zu retten, und sich sogar geneigt zeigt, mit dem Feinde in seinem Innern die furchtbarsten Bündnisse zu schließen.

Der Technik ausgeliefert, habe ich gesagt; darunter ist zu verstehen: mehr und mehr unfähig, sie zu meistern oder auch, seine eigne Meisterschaft zu meistern. Denn jene Beherrschung seiner eignen Meisterschaft, die auf der Ebene des tätigen Lebens nur der Ausdruck dessen ist, was ich die Reflexion in der zweiten Potenz genannt habe, kann ihr Zentrum oder ihren Stützpunkt nur in der Sammlung finden.

Man wird vielleicht einwenden, gerade der Mensch, der am meisten vom Glauben an die Technik erfüllt ist, müsse zugeben, daß es ungeheure Gebiete gebe, auf die sich tatsächlich sein Zugriff nicht erstreckt. Aber was hier ins Gewicht fällt, ist nicht diese Feststellung, sondern die Art und Weise, wie der Geist sie bewertet. Wir müssen zugeben, daß wir keinen Zugang zu den meteorologischen Bedingungen haben; aber es kommt darauf an, ob wir der Meinung sind, es sei wünschenswert und richtig, daß dieser Zugang uns offen stünde. Je mehr der Sinn für das Ontologische im Schwinden begriffen ist, desto mehr wird der Geist, der ihn verloren hat, seine Ansprüche auf eine Art Weltherrschaft anwachsen sehen, weil er immer weniger in der Lage sein wird, sich über seine Berechtigung für jene Herrschaft zu prüfen.

Fügen wir hinzu: je mehr das Mißverhältnis anwächst zwischen dem technischen Verstande und der Gebrechlichkeit, der ständigen Unsicherheit des materiellen Substrates, seines sichtbaren Werkzeuges — desto mehr werden die dauernden Möglichkeiten der Verzweiflung auf dem Grunde dieses Verstandes sich verschlimmern. In diesem Sinne gibt es wirklich eine innige dialektische Wechselbeziehung zwischen einem Optimismus des technischen Fortschritts und einer Philosophie der Verzweiflung, die fast unvermeidlich daraus hervorgeht — und man braucht nicht bei den Illustrationen zu verweilen, die uns in dieser Hinsicht die Welt von 1933 liefert.

Man könnte sagen: aber immerhin wurde dieser Optimismus des technischen Fortschrittes angeregt durch eine große Hoffnung; wie läßt sich das in Einklang bringen mit einer ontologischen Interpretation der Hoffnung?

Darauf kann ich nur antworten: metaphysisch gesprochen, ist die einzige echte Hoffnung die, die auf das abzielt, was nicht von uns abhängt, die, deren Triebfeder die Demut, nicht der Hochmut ist. Und damit kommen wir zur Betrachtung eines weiteren Aspektes des im Grunde einzigartigen Mysteriums, auf das ich hier einige Ausblicke zu gewinnen versuche.

Das metaphysische Problem des Hochmuts, der *hybris*, das die Griechen gesehen haben und das eines der wesentlichen Themen der christlichen Theologie gewesen ist, scheint mir fast gänzlich von den nicht theologischen modernen Philosophen verkannt worden zu sein. Das war ein Reservat für die Moralisten. Aber von dem Standpunkt aus, auf den ich mich stelle, ist es vielmehr eine wesentliche Frage, vielleicht sogar die vitale Frage. Man braucht sich nur die Definition anzusehen, die Spinoza in der „Ethik“ (III, Def. XXVIII) von der *superbia* gibt, um zu erkennen, wie ihm das Problem entglitten ist: „Der Hochmut“, sagt er, „ist eine zu gute Meinung, die die Eigenliebe uns von uns selbst gibt.“ In Wirklichkeit ist das eine Definition der Eitelkeit. Der Hochmut besteht darin, daß man seine Kraft nur in

sich selbst findet, er schneidet den, der ihn hegt, ab von einer gewissen Gemeinschaft der Wesen; gleichzeitig geht er darauf aus, sie zu zerbrechen, wirkt er wie ein Prinzip der Zerstörung.

Diese Zerstörung kann übrigens gegen ihn selbst gerichtet sein; Hochmut ist durchaus nicht unvereinbar mit dem Haß seiner selbst; er kann zum Selbstmord führen; und das, scheint mir, hat Spinoza nicht gesehen.

Ein gewichtiger und sehr ernster Einwand erhebt sich auf dem Punkte, wo wir nun stehen. Ist das, was Sie da ontologisch verfechten, so sagt man mir vielleicht, im Grunde nicht etwa eine Art moralischer Quietismus, der sich erschöpft in passiver Hinnahme, Resignation, untätiger Hoffnung? Aber was wird dabei aus dem Menschen als solchem, als handelndem Wesen? Wird nicht gerade die Tat verurteilt, insofern sie ein Selbstvertrauen in sich birgt, das schon mit Hochmut verwandt ist? Ist also nicht letzten Endes die Tat selbst eine Entartung?

Dieser Einwand enthält eine ganze Reihe von Mißverständnissen.

Zunächst ist die Idee einer trägen Hoffnung in meinem Sinne widerspruchsvoll. Die Hoffnung ist nicht eine Art erstarrte Erwartung, sie ist etwas, das die Tat unterspannt oder überfliegt, das aber mit Sicherheit entartet oder verschwindet, wenn die Handlung selbst ihre Kraft verliert. Mir erscheint die Hoffnung wie die ins Unbekannte reichende Fortsetzung einer zentralen, d. h. im Sein verwurzelten, Aktivität. Daher ihre Verwandtschaft — nicht mit dem Wunsche, sondern — mit dem Willen. Auch der Wille schließt ja eine Ablehnung, die Möglichkeiten zu berechnen, oder doch eine Sperrung in dieser Berechnung in sich. Könnte man von da aus die Hoffnung nicht definieren als einen Willen, der sich auf das richtet, was nicht von ihm abhängt?

Wir haben den experimentellen Beweis für diesen Zusammenhang in der Tatsache, daß gerade bei den Heiligen des stärksten Kampfes die Hoffnung auf ihren höchsten Gipfel emporgetragen wurde; dies wäre unbegreiflich, wenn sie einfach ein Wunschzustand der Seele wäre. Hier wie in den höheren Regionen der Ethik ist alles verfälscht worden durch eine gewisse stoizistische Vorstellung vom Willen, der als Straffung begriffen wird, wo er doch im Gegenteil Nachlassen der Spannung und wo er doch Schöpfung ist.

Das Wort Schöpfung tritt hier zum ersten Male vor uns hin: trotzdem ist es das entscheidende Wort.

Da, wo Schöpfung ist, ist und kann keine Entartung sein: und in dem Maße, als die Technik eine Schöpfung ist oder Schöpfung mit sich bringt, ist sie auf keinen Fall Entartung. Die Entwertung beginnt von dem Augenblicke an, wo die Schöpfung sich selbst nachahmt, sich auf sich selbst zurückzieht oder sich hypnotisiert, sich krampfhaft auf sich selbst zusammenzieht. Und wir können hier die Quelle gewisser Zweideutigkeiten finden, die ich bei Behandlung des Begriffes Sammlung aufdeckte.

Groß ist die Versuchung, zwei Bewegungen miteinander zu verwechseln, die wir infolge des räumlichen Gehaltes unserer Bilder nicht genau gegeneinander abgrenzen können: jene Verkrampfung, jene Zusammenziehung, jene Zusammenfaltung auf sich selbst, die untrennbar sind vom Hochmut, die ihn geradezu symbolisieren, dürfen nicht verwechselt werden mit dem demütigen Insichgehen, das der Sammlung entspricht und durch das ich den Kontakt mit meinen ontologischen Grundlagen wieder aufnehme.



Der Gedanke liegt nahe, daß gerade die ästhetische Schöpfung dieses Insichgehen, diese Sammlung voraussetzt. Die ästhetische Schöpfung wie die wissenschaftliche Forschung schließen in der Tat den Akt aus, durch den das Ich sich auf sich selbst zentriert, richtet, und dieser Akt ist, ontologisch gesehen, reine Negation.

Es könnte scheinen, daß ich mich hier der Bergsonschen These bis zur Koinzidenz annähere. Ich glaube jedoch nicht, daß dies wirklich so ist. Die Ausdrücke, deren sich Bergson fast durchgehend bedient hat, legen den Gedanken nahe, daß für ihn das Wesentliche an der Schöpfung die Erfindung, das hervorquellende Neuwerden ist. Aber gerät man nicht, wenn man seine Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf diesen Aspekt der Schöpfung konzentriert, in Gefahr, ihren letzten Sinn, ihre Verwurzelung im Sein, aus dem Auge zu verlieren? Hier müßte nun der Begriff der schöpferischen Treue hinzukommen, ein Begriff, der um so schwerer abzugrenzen und besonders begrifflich zu bestimmen ist, als er ein unergründliches Paradoxon umschließt, als er mitten drin im Meta-Problematischen steht. Uebersehen Sie nicht die Schwierigkeit, die Treue in einer Bergsonschen Metaphysik zu retten; sie läuft stets Gefahr, daselbst als Routine, als eine Satzung im herabsetzenden Sinne des Wortes interpretiert zu werden, als ein willkürlich aufgeworfener Schutzwall gegen die Macht der Erneuerung, die der Geist selbst ist.

Ich neige zu der Ansicht, daß in dieser Verkennung der Werte der Treue etwas liegt, das den Begriff der statischen Religion, wie er in den „Beiden Quellen“ erscheint, von Grund aus verdirbt. Hier ermöglicht nun eine Betrachtung über die schöpferische Treue, von der ich nur einige Umrisse andeuten kann, eine unerläßliche Richtigstellung.

Die Treue ist in Wirklichkeit das Gegenteil einer trägen Angleichung; sie ist die aktive Anerkennung eines gewissen Bleibenden, nicht formell nach Art eines Gesetzes, sondern ontologisch. In diesem Sinne bezieht sie sich immer auf ein Da-Sein (présence) oder auch auf etwas, das in uns und vor uns als Da-Sein behauptet werden kann und muß, aber das ipso facto ebenso gut und sogar vollkommen verkannt, vergessen, entwertet werden kann; wir sehen hier jenen Schatten des Verrates wieder auftauchen, der meiner Meinung nach wie eine düstere Wetterwolke unsre gesamte menschliche Welt einhüllt.

Nun wird man wohl sagen, wir sprächen im allgemeinen von der Treue gegen ein Prinzip. Es ist noch die Frage, ob da nicht eine unrechtmäßige Uebertragung einer Treue anderer Ordnung vorliegt. Ein Prinzip, sofern es sich auf eine abstrakte Behauptung zurückführen läßt, kann nichts von mir verlangen, denn es verdankt seine ganze Realität dem Akte, durch den ich es sanktioniere oder es verkünde. Die Treue gegen das Prinzip als Prinzip ist ein Götzendienst (idolâtrie) im ursprünglichen Sinne des Wortes; es kann für mich eine heilige Pflicht sein, ein Prinzip zu verleugnen, aus dem sich das Leben zurückgezogen hat und von dem ich sehr wohl fühle, daß ich ihm nicht mehr anhänge; fahre ich fort, ihm mein Betragen anzupassen, so verate ich im Grunde mich selbst, mich selbst als Da-Sein.

Die Treue ist so wenig eine bequeme Angleichung, als sie einen aktiven und ständigen Kampf einschließt gegen die Mächte, die in uns zu innerer Zerstreung und Erstarrung in Gewohnheit tendieren. Man wird mir ein-

wenden: trotzdem ist das nur eine Art aktiver Erhaltung, es ist das Gegenteil von Schöpfung. Hier muß man, glaube ich, noch viel weiter in die Natur der Treue und der Präsenz eindringen.

Wäre Da-Sein nur eine Idee in uns, deren Wesenzug es wäre, nichts mehr zu sein als sie selbst, so wäre alles, was wir hoffen könnten, in uns oder vor uns diese Idee zu erhalten, wie man eine Photographie in einem Schubfach oder auf einem Kaminsims bewahrt. Aber das Eigentliche eines Da-Seins als Da-Sein ist es, unbeschränkt zu sein; hier sind wir wieder beim Meta-Problematischen angelangt. Das Da-Sein ist Mysterium in eben dem Maße, wie es Da-Sein ist. Nun ist aber die Treue die aktiv verewigte Präsenz, sie ist die Erneuerung der Wohltat der Präsenz — ihrer Kraft, die darin besteht, daß sie eine geheimnisvolle Anregung zur Schöpfung ist. Auch hier könnte uns die Betrachtung der künstlerischen Schöpfung eine große Hilfe sein, denn wenn die ästhetische Schöpfung wahrnehmbar ist, so kann das nur sein von einem gewissen Da-Sein der Welt für den Künstler aus; Da-Sein für Herz und Verstand, Da-Sein für das ganze Wesen.

Wenn also eine schöpferische Treue möglich ist, so deshalb, weil die Treue im Prinzip ontologisch ist, weil sie ein Da-Sein fortsetzt, das selbst einem gewissen Zugriff des Seins auf uns entspricht; dadurch eben vervielfältigt und vertieft sich auf fast unergründliche Weise der Widerhall jenes Da-Seins im Schoße unserer Dauer. Das scheint mir nahezu unerschöpfliche Folgen zu haben, und wäre es auch nur bezüglich der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten.

Eines darf man nicht außer acht lassen: ein Da-Sein, dem wir treu bleiben, ist nicht das sorgsam aufbewahrte Bildnis eines entschwundenen Gegenstandes; das Bildnis ist trotz allem eben nur ein Trugbild, metaphysisch ist es weniger als der Gegenstand, es ist eine Verringerung. Da-Sein ist dagegen mehr als der Gegenstand, es übersteigt ihn in jedem Sinne. Wir stehen hier am Zugang zu einem Wege, an dessen Ziel der Tod als Beweis des Da-Seins erscheint. Ein wesentlicher Punkt, auf den wir unsre Aufmerksamkeit richten sollten.

Vielleicht sagt man: was für eine seltsame Art, den Tod zu definieren! Er ist ein gewisses Phänomen, das sich in biologischen Ausdrücken definieren läßt, er ist kein Beweis.

Hier ist zu sagen: er ist das, was er bedeutet, und zwar, was er für ein Wesen bedeutet, das auf dem höchsten geistigen Niveau steht, auf das wir uns überhaupt stellen können. Es ist klar, daß der Tod eines Beliebigen, den ich aus der Zeitung erfahre, eines Mannes, der für mich bloß ein Name ist, für mich nur Gegenstand einer Feststellung ist; er bedeutet, daß ich Herrn X aus der Zahl der Personen streichen muß, an die ich mich wenden kann, um ihnen eine Frage zu stellen oder um sie zu belehren. Ganz anders steht es mit einem Wesen, das mir als Da-Sein gegeben war. Hier hängt es von mir ab, von meiner inneren Haltung, dieses Da-Sein zu erhalten, das sich zu einem bloßen Bildnis herabmindern könnte.

Man wird mir antworten: hier hat man nur eine sehr banale psychologische Tatsache in eine ungewöhnliche und unnötigerweise metaphysische Sprache übersetzt. Selbstverständlich hängt es in gewisser Weise von uns ab, ob die Toten in unserm Gedächtnis leben oder nicht; aber das ist doch nur eine ganz subjektive Existenz.

Ich meine, es handelt sich in Wahrheit um etwas ganz anderes, um eine unendlich geheimnisvollere Realität. Wenn man sagt: Es hängt von uns ab, daß unsere Toten in uns leben — weist man ebenfalls nur auf die Idee hin als Verringerung oder als Bild. Man gibt zu, daß das Objekt verschwunden ist, aber daß davon ein Nachbild existiert, das wir bewahren können, hüten im hauswirtschaftlichen Sinne des Wortes, wie eine Wirtschafterin eine Wohnung, ein Mobiliar hütet. Es ist nur ganz klar, daß dieses Bewahren keinerlei ontologischen Wert darstellt. Aber wenn die Treue schöpferisch ist in dem Sinne, den ich zu definieren versuchte, verhält es sich ganz anders. Ein Da-Sein ist eine Realität, ein gewisses Einströmen; von uns hängt es ab, ob wir diesem Einströmen gegenüber durchlässig oder nicht durchlässig bleiben, um nicht zu sagen, ob wir es anregen. Die schöpferische Treue besteht darin, sich aktiv im Zustand der Durchlässigkeit zu erhalten; und hier sehen wir, wie sich etwas wie ein geheimnisvoller Austausch vollzieht zwischen dem freien Akt und der Gabe, durch die ihm geantwortet wird.

Hier sehe ich nun einen Einwand voraus, der sich zu dem vorangegangenen umgekehrt und symmetrisch verhält; man wird sagen: gut, Sie hören auf, einen psychologischen Gemeinplatz mit metaphysischen Vokabeln zu behängen; aber nur, um willkürlich eine unbewiesene These zu behaupten, die jede mögliche Erfahrung überschreitet; das geschieht in dem Moment, wo Sie den neutralen und doppelsinnigen Ausdruck Präsenz durch den des Einströmens ersetzen, der um vieles angreifbarer ist.

Um auf diesen Einwand zu antworten, halte ich es für nötig, noch einmal auf das zurückzukommen, was vom Mysterium und von der Sammlung gesagt worden ist. Tatsächlich kann der Ausdruck Einströmen nur hier auf dem Gebiet des Meta-Problematischen angewandt werden. Wenn er im gegenständlichen Sinne genommen würde, in dem einer Zubringung von Kraft, so würden wir uns ja vor einer nicht metaphysischen, sondern physischen These befinden, die ihrer Natur nach allen Widerstreit mit Erfolg wachrufen würde. Wenn ich sage, ein Wesen sei mir als Da-Sein gegeben oder als Sein (das kommt auf dasselbe hinaus, denn es ist kein Sein für mich, wenn es nicht ein Da-Sein ist), so bedeutet das, daß ich es nicht so behandeln könne, als wenn es einfach vor mich hingestellt wäre; zwischen ihm und mir knüpft sich eine Beziehung, die in einem gewissen Sinne das Bewußtsein, das ich davon bekommen kann, übersteigt; es ist nicht mehr nur vor mir, es ist auch in mir; oder genauer, diese Kategorien sind überstiegen, sie haben keinen Sinn mehr. Das Wort Einströmen bezeichnet, wenn auch in einer viel zu räumlichen, viel zu physischen Form, die Art der inneren Beeinflussung, die in dem Momente erfolgt, da das Da-Sein zu wirken beginnt.

Ohne Zweifel ist die Versuchung groß, ja, fast unüberwindlich, zu denken, daß dieses wirksame Da-Sein nichts anderes als eine Anwesenheit des Objektes sein könne; aber dadurch fallen wir zurück in das Gebiet diesseits des Mysteriums, auf die Ebene des Problematischen; und dann ertönt jener Protest der absoluten Treue: Selbst wenn ich dich nicht berühren, dich nicht sehen kann, so fühle ich, du bist mit mir, es hieße, dich verleugnen, wollte ich dessen nicht sicher sein. Mit mir: beachten wir hier den metaphysischen Wert dieses Wortes „mit“, der so selten von den Philosophen erkannt worden ist und der weder einer Beziehung des Anhaftens oder der Immanenz entspricht noch einer äußeren Beziehung. Ein echtes *c o - e s s e* — ich muß

mich hier des Lateinischen bedienen —, d. h. eine wirkliche Intimität, wird sich der Zergliederung nicht entziehen können, der die kritische Reflexion sie unterwirft; aber wir wissen schon, daß es eine andere Reflexion ist, eine Reflexion, die sich auf diese Reflexion selbst erstreckt und die sich auf eine tiefer liegende, nicht schauende, aber wirksame Intuition bezieht, deren geheimen Magnetismus sie erleidet.

Eines muß ich noch hinzufügen — und damit bereiten wir uns zum Uebergang auf ein anderes Gebiet vor —: der Wert einer solchen Intimität, insbesondere, was den Verkehr zwischen Lebenden und Toten anlangt, wird um so höher und unbestreitbarer sein, je tiefer diese Beziehung in eine Welt totaler geistiger Verfügbarkeit, d. h. reiner Liebe eingeht; und nebenbei bemerkt, eine ansteigende Dialektik der schöpferischen Treue geht Hand in Hand mit der Dialektik der Hoffnung, auf die ich oben angespielt habe.

Der Begriff der Verfügbarkeit ist nicht weniger wichtig für unser Thema als der des Da-Seins; zwischen beiden besteht ein augenscheinliches Band.

Es ist eine unleugbare Erfahrungstatsache, von der jedoch schwerlich eine verstandesmäßige Deutung gegeben werden kann, daß es gewisse Wesen gibt, die sich uns als präsent offenbaren, d. h. hier, als verfügbar, wenn wir leiden, wenn wir das Bedürfnis haben, uns auszusprechen, und wieder andere, die uns dieses Gefühl nicht geben, wie groß auch sonst ihr guter Wille sein möge. Die Unterscheidung von Da-Sein und Nicht-Da-Sein läßt sich jedoch in keiner Weise auf den Gegensatz von aufmerksam sein und zerstreut sein zurückführen. Der aufmerksamste, gewissenhafteste Zuhörer kann mir den Eindruck erwecken, nicht verfügbar zu sein; er bringt mir nichts, er kann mir nicht wirklich Platz machen in sich selbst, und wenn er mich noch so sehr mit materiellen Diensten überhäuft. Es gibt eine Art des Zuhörens, die eine Art des Schenkens ist; es gibt eine andere Art des Zuhörens, die eine Art des Verweigerns ist, des Sich-Verweigerns; die materielle Gabe, die sichtbare Handlung ist nicht notwendigerweise ein Zeugnis von Da-Sein. Sprechen wir nicht von Beweis, hier würde das Wort Beweis lästern. Da-Sein ist etwas, das sich unmittelbar und unbestreitbar enthüllt in einem Blick, einem Lächeln, einem Tonfall, einem Händedruck.

Um all dies klar zu machen, möchte ich sagen: das verfügbare Wesen ist dasjenige, welches fähig ist, ganz und gar mit mir zu sein, wenn ich es brauche; das nicht-verfügbare Wesen ist dagegen dasjenige, welches eine Art momentaner Vorwegnahme auf die Gesamtheit der Hilfsmittel, über die es zu verfügen imstande ist, zu meinen Gunsten auszuüben scheint. Für das erste bin ich ein Da-Sein, für das zweite bin ich ein Objekt. Das Da-Sein umfaßt eine Gegenseitigkeit, die zweifellos durch jede Beziehung vom Subjekt zum Objekt oder vom Subjekt zum Subjekt-Objekt ausgeschlossen wird. Hier ist eine konkrete Analyse der Nicht-Verfügbarkeit ebenso notwendig wie die des Verrates, der Verleugnung oder der Verzweiflung.

Im Kern der Nicht-Verfügbarkeit finden wir tatsächlich immer eine gewisse Fremdheit. Man ruft meine Sympathie an für ein gewisses Mißgeschick, das man mir darstellt; ich verstehe, was man mir sagt, ich erkenne auf eine ganz abstrakte Weise, daß die Leute, von denen man mir spricht, mein Mitleid verdienen; ich unterscheide da einen Fall, bei dem es recht und billig wäre, mit Sympathie zu antworten, ich gewähre diese Sympathie, wenn man will, aber nur in der Idee; denn schließlich muß ich mir einge-

stehen, daß ich nichts fühle. Ich bedaure es übrigens; dieser Widerspruch zwischen dem, was ich tatsächlich empfinde — d. h. meiner Gleichgültigkeit — und dem, was ich meiner Einsicht gemäß empfinden sollte, ist mir peinlich und regt mich auf, er setzt mich sogar in meinen eigenen Augen herab, aber das nützt nichts. Was in mir bleibt, ist das ziemlich uneingestandene Gefühl, daß es sich eben doch um Leute handelt, die ich nicht kenne, daß, wollte man sich wegen aller menschlichen Mißgeschicke aufregen, das Leben nicht mehr möglich wäre — daß es übrigens dafür gar nicht ausreichte. Von dem Augenblick an, wo ich denke: schließlich ist es ja bloß der Fall 75—627, ist die Sache erledigt, kann ich nichts mehr empfinden.

Aber das Kennzeichen der da-seienden oder verfügbaren Seele ist es gerade, nicht in „Fällen“ zu denken; es gibt keinen „Fall“ für sie.

Und doch bedingt das normale Wachstum eines Wesens eine immer genauere und gleichsam automatische Sondierung dessen, was das Wesen angeht, und dessen, was es nicht angeht, wofür es verantwortlich ist und wofür es nicht verantwortlich ist; jeder von uns wird so das Zentrum von so etwas wie einem geistigen Raum, der sich in konzentrische Zonen der Anhänglichkeit und des nachlassenden Interesses ordnet. Es ist im Grunde so, als ob jeder von uns eine immer härter werdende Kruste absonderte, die ihn einschließt, und diese Verkalkung ist gebunden an die Verhärtung der Kategorien, nach denen wir die Welt uns vorstellen und sie um uns kreisen lassen.

Glücklicherweise kann es jedem von uns geschehen, daß er eine Begegnung erlebt, die auf einmal die Krusten dieser ganzen egozentrischen Topographie sprengt; ich kann es persönlich auf Grund eigener Erfahrung verstehen, daß von einem Unbekannten, den man zufällig trifft, plötzlich ein unwiderstehlicher Anruf aufsteigt, so daß alle gewöhnlichen Perspektiven über den Haufen geworfen werden, gerade so, als wenn ein Windstoß die Kulissen einer Dekoration umbliese — was nahe schien, wird unendlich fern, und umgekehrt; da können sich Breschen augenblicklich schließen. Diese Erlebnisse lassen uns oft einen bitteren Nachgeschmack zurück, einen Eindruck der Trauer, ja, fast der Angst; trotzdem halte ich sie für wohltuend, denn sie zeigen uns wie in einem Blitz, was an den geistigen Kristallisationen, die unser persönliches System bilden, zufällig, ja, unwesentlich ist.

Vor allem aber kündigt uns die in gewissen Wesen verwirklichte Tatsache der Heiligkeit, daß unsere sogenannte normale Ordnung von einem höheren Standpunkte aus, vom Standpunkte einer Seele aus, die im ontologischen Mysterium Wurzel gefaßt hat, schließlich nur die Zerrüttung einer andersartigen Ordnung ist. In dieser Hinsicht scheint mir die Betrachtung über die Heiligkeit mit all ihren konkreten Attributen einen ungeheuren spekulativen Wert darzustellen; fast möchte ich sagen, sie ist die wahrhafte Einführung in die Ontologie.

Auch hier wirft die Gegenüberstellung mit der nicht-verfügbaren Seele deutliche Lichter auf unser Thema.

Nicht-verfügbar sein, das ist nicht nur in gewisser Weise mit sich beschäftigt sein, sondern ganz erfüllt sein von sich. Ich sage, in gewisser Weise: der unmittelbare Gegenstand kann unbegrenzt variieren: beschäftigt sein mit sich, mit seinem Vermögen, mit seinen Liebhabereien und so gar mit

seiner inneren Vervollkommnung. Man kann daraus schließen: mit sich selbst beschäftigt sein ist nicht so sehr mit einem bestimmten Gegenstand (den wir hier nicht des näheren zu erörtern brauchen), als vielmehr auf eine bestimmte Weise beschäftigt sein, die noch zu definieren bleibt. Man beachte, das Gegenteil des mit sich selbst beschäftigten Wesens ist nicht das leere oder gleichgültige Wesen. Hier stehen sich vielmehr das undurchsichtige und das durchsichtige Wesen gegenüber. Wir können nicht umhin, auch über diese innere Undurchsichtigkeit selbst nachzudenken. Es handelt sich, glaube ich, um eine Art Verschließung oder Verfestigung; und ich frage mich, ob man, wenn man gewisse psycho-analytische Gegebenheiten sehr verallgemeinert und geschmeidig macht, nicht erkennen müßte, daß diese Verfestigung auf einem bestimmten Gebiete diejenige einer gewissen Unruhe ist, die an sich keine ist. Bemerkenswert aber ist, daß diese Unruhe auf dem Grunde jener Verfestigung besteht und ihr jenen Charakter der Zusammenziehung gibt, über die ich ein Wort bei dem entarteten Willen gesagt habe. Der Gedanke liegt nahe, daß diese unbestimmte Unruhe in Wirklichkeit gleichzusetzen ist mit der Angst der Zeitlichkeit, mit dem Streben des Menschen nicht nach dem Tode, sondern durch den Tod, das im Kern des Pessimismus liegt.

Die Wurzeln des Pessimismus sind die gleichen wie die der Nicht-Verfügbarkeit; wenn diese wächst in dem Maße, wie wir altern, so geschieht es nur zu oft, daß die Angst in uns wächst bis zum Ersticken; in dem Maße, als wir uns einem vermeintlichen Ende nähern, muß diese Angst, um sich vor sich selbst zu schützen, einen Verteidigungsapparat in Gang setzen, der immer schwerer, immer feiner und auch, ich möchte sagen, immer verletzlicher wird. Die Unfähigkeit zur Hoffnung wird immer umfassender, je mehr ein Wesen Gefangener seiner Erfahrung und des Gefängnisses der Kategorien wird, worin ihn diese Erfahrung einmauert; je vollständiger, je hoffnungsloser es sich der Welt des Problematischen ausliefert.

Und hier vereinigen sich wie in einem Brennpunkte die hauptsächlichsten Motive oder thematischen Elemente, die ich notwendigerweise nacheinander dargestellt habe. Die verfügbarste Seele ist auch die geweihteste, die innerlich hingegebenste; sie ist geschützt vor der Verzweiflung und vor dem Selbstmord, die sich ähneln und die sich entsprechen, weil sie weiß, daß sie sich nicht selbst gehört und daß der einzig völlig rechtmäßige Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen kann, gerade in der Erkenntnis besteht, daß sie sich nicht selbst gehört; von dieser Erkenntnis aus kann sie handeln, kann sie schaffen . . .

Wir dürfen uns auch nicht einen Augenblick hinwegtäuschen über die Schwierigkeiten aller Art, an denen sich eine Philosophie dieses Typs stößt. Sie sieht sich unweigerlich vor eine peinliche Entscheidung gestellt: entweder sie versucht, diese Schwierigkeiten zu beheben, Lösungen dafür zu geben, und strömt aus in die Ausschreitungen einer Dogmatik, die ihre vitalen Prinzipien verkennt, und, ich möchte sagen, einer sakrilegischen Theodizee; oder aber, sie läßt diese Schwierigkeiten einfach bestehen, indem sie sie als Geheimnisse bezeichnet.

Zwischen diesen beiden Klippen existiert meiner Meinung nach eine *via media*, ein schmaler, schwieriger, gefahrvoller Weg; es ist derjenige, den ich mich bemühte, nicht zu zeichnen, sondern nur zu markieren. Allein,

man kann hier nur durch Anrufe vorgehen wie Karl Jaspers in seiner Existenzphilosophie: wenn, wie ich Gelegenheit hatte festzustellen, gewisse Bewußtseine antworten, nicht das Allgemeinbewußtsein, sondern dieses und jenes Wesen — so bedeutet das, daß es wahrhaft einen Weg gibt. Aber — Plato hat es meines Erachtens mit einer unvergleichlichen Deutlichkeit gesehen — dieser Weg kann nur durch die Liebe enthüllt werden, nur für sie allein ist er sichtbar: und damit erscheint ein Merkmal, tiefer vielleicht als alle die anderen dieses Meta-Problematischen, von dem ich gewisse Gebiete zu erforschen versuchte.

Ein anderer sehr ernster Einwand muß endlich erwähnt werden. Man wird sagen: In Wirklichkeit enthält alles, was Sie sagen, eine wenn auch uneingestandene, unausgesprochene Beziehung auf die christlichen Gegebenheiten, und in ihrem Lichte wird es erst positiv verständlich. So verstehen wir, was Sie mit Präsenz meinen, wenn wir an die Eucharistie, mit schöpferischer Treue, wenn wir an die Kirche denken. Aber welches ist nun der Wert einer solchen Philosophie für nichtchristliche Gewissen, d. h. solche, die das Christentum nicht kennen oder jedenfalls sich für unfähig erklären, ihm anzuhängen?

Es ist wohl möglich, daß das Vorhandensein der christlichen Grundtatsachen in der Tat erforderlich ist, um den Geist gewisse Begriffe erfassen zu lassen, deren Analyse ich skizziert habe; man kann aber gewiß nicht sagen, daß diese Begriffe in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung ständen; sie setzen sie nicht voraus.

Man sagt wohl, die Vernunft müsse bei ihrem Vorgehen völlig von dem abstrahieren, was nicht allgemein einem beliebigen denkenden Wesen gegeben ist; jedoch ist das ein ungehöriger Anspruch und letzten Endes eine Illusion. Der Philosoph findet sich heute wie zu allen Zeiten in eine bestimmte historische Situation hineingestellt, und es ist wenig wahrscheinlich, daß er imstande ist, davon wirklich zu abstrahieren; nur durch eine Einbildung, die ihn narrt, glaubt er, in sich und um sich die Leere herstellen zu können. Nun aber umschließt diese Situation als eine ihrer wesentlichen Gegebenheiten die Existenz der christlichen Tatsache wie alles, was dazu gehört — und zwar, ob man nun der christlichen Religion angehört oder nicht, ob man die zentralen christlichen Behauptungen für wahr oder falsch hält. Wir können nicht denken, als ob es vor uns keine Jahrhunderte der Christenheit gegeben hätte, so wenig, wie wir auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie denken können, als hätte es keine Jahrhunderte positiver Wissenschaft gegeben. Jedoch spielt hier die Existenz des Christentums wie die der positiven Wissenschaft nur die Rolle eines befruchtenden Prinzips. Sie begünstigt in uns das Werden gewisser Gedanken, zu denen wir ohne sie vielleicht nicht hingefunden haben würden. Diese Befruchtung kann sich vollziehen auf Gebieten, die ich peri-christlich nennen möchte. Ich persönlich finde den Beweis dafür in der Tatsache, daß sie sich bei mir selbst vollzogen hat beinahe 20 Jahre, bevor ich auch nur im entferntesten daran dachte, zum Katholizismus überzutreten.

Ich lege übrigens großen Wert darauf, daß man einsieht — und diesmal wende ich mich besonders an die Katholiken —, daß von meinem Standpunkte aus die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen streng aufrecht erhalten werden muß. Vielleicht sagt man, die

Anwendung des Wortes Mysterium birgt die Gefahr in sich, hier eine Mehrdeutigkeit zu schaffen und die Vermischung zu begünstigen, die ich ablehne. Nach meiner Ansicht kommt es gar nicht in Frage, die Mysterien, die der menschlichen Erfahrung als solcher zugänglich sind — z. B. die Erkenntnis, die Liebe —, mit den geoffenbarten Geheimnissen wie der Menschwerdung oder der Erlösung zu verwechseln; keine Anstrengung eines über die Erfahrung reflektierenden Denkens kann uns helfen, uns zu diesen Mysterien zu erheben.

Man wird mir sagen, warum dann unter diesen Umständen dasselbe Wort in zwei so unterschiedlichen Auffassungen anwenden? Dazu habe ich zu sagen: Jegliche Offenbarung ist immer nur denkbar, insofern sie sich an ein einsatzbereites Wesen wendet in dem Sinne, wie ich es zu definieren suchte, d. h. ein Wesen, das teilhat an einer Wirklichkeit, die nicht problemhaft werden kann und die es als Subjekt begründet. Das übernatürliche Leben muß stets im natürlichen Leben Handhaben, Einfügungspunkte finden — was keineswegs besagt, daß es das Aufblühen des natürlichen Lebens sei, ganz im Gegenteil. Es scheint mir, wenn man den für einen Christen grundlegenden Begriff der *geschaffenen Natur* vertieft, daß man dann dazu geführt wird, auf dem Grunde der Natur und einer ihr zugeordneten Vernunft ein Prinzip von radikaler Andersartigkeit zu erkennen, das wie die angstvolle Ahnung einer anderen Ordnung ist.

Um meine Einstellung zu diesem besonders wichtigen und schwierigen Punkte zusammenzufassen, möchte ich sagen: Die Erkenntnis des ontologischen Mysteriums, in dem ich gleichsam die zentrale Zufluchtsstätte der Metaphysik sehe, ist ohne Zweifel nur durch eine Art befruchtender Ausstrahlung der Offenbarung selbst erst tatsächlich möglich; diese kann sich durchaus im Innern von Seelen vollziehen, die jedweder positiven Religion fremd sind; diese Erkenntnis, die mittels gewisser höherer Modalitäten der menschlichen Erfahrung bewerkstelligt wird, zieht auch keineswegs die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nach sich, aber sie läßt denjenigen, der sich zu ihr emporgehoben hat, die Möglichkeit einer Offenbarung in ganz anderer Weise sehen, als es der tun könnte, der, da er die Grenzen des Problemhaften nicht überschritten hat, diesseits des Punktes bleibt, wo das Mysterium des Seins wahrgenommen und verkündet werden kann. Eine solche Philosophie schwingt sich so mit unwiderstehlicher Bewegung der Begegnung mit einem Lichte zu, das sie vorausahnt und von dem sie auf dem Grunde ihrer selbst den geheimen Antrieb und gleichsam das warnende Brandmal spürt.

## Summary

The essay traces the outlines of Marcel's metaphysics and, at the same time, the lines of demarcation between his philosophy and the Christian faith. - M. develops his distinction between problem and mystery. - It is only by means of a "second reflection", a reflection capable of thinking itself, that we may approach the ontological mystery. - By analysing the notions of hope, creative fidelity, presence, influx, and availability he leads us to the threshold of the ontological mystery.



## Résumé

M. Gabriel Marcel développe la distinction entre problème et mystère. - Ce n'est que par une réflexion seconde, une réflexion qui s'est réfléchi elle-même, qu'on s'approche du mystère ontologique. - Par l'analyse des notions d'espérance métaphysique, de fidélité créatrice, de présence, d'influx et de disponibilité, l'auteur nous conduit jusqu'au seuil du mystère ontologique. - M. Marcel y trace les lignes fondamentales de sa métaphysique et en même temps les lignes de démarcation entre sa philosophie et la religion chrétienne.