

Die Leitidee Maine de Birans

Von ERNST BEHLER

Jene philosophische Strömung Frankreichs, die sich selbst als realistischen Spiritualismus bezeichnet hat, weil sie eine Philosophie der Teilhabe und des Selbstbewußtseins ist, und die in unserem Jahrhundert hauptsächlich durch Blondel, Bergson, Lavelle und Marcel repräsentiert wird, hat die geistige Gestalt Maine de Birans der Gegenwart wieder nahe gebracht. Denn Maine de Biran ist der Vater dieser philosophischen Bewegung. Gerade bei der jüngeren deutschen Generation hat dieser realistische Spiritualismus nach dem Kriege ein günstiges Echo gefunden, weil er das in einer anderen Sprache sagte, was hier zum Teil seit Max Scheler vertraut ist. Aber trotz aller Vergleiche mit den Aussagen der deutschen phänomenologischen Schule, die sich beim Studium der Stufen des Selbstbewußtseinsaktes und der einzelnen Aktanalysen unwiderstehlich aufdrängen, handelt es sich doch um eine originär französische Geistesbewegung, welche die von Descartes inaugurierte Tradition fortführt, durch eine Innenschau und eine Vertiefung in das Selbst den Zugangsweg zur Realität zu finden und im Akt des Selbstbewußtseins die Metaphysik zu begründen. Und ebenso wie nach der Feststellung Lavelles in jedem philosophierenden Franzosen ein Stück von Descartes enthalten ist, weil dieser die Inkarnation des französischen Geistes sei, taucht in den philosophischen Aktanalysen der Franzosen seit dem 19. Jahrhundert immer wieder die Methode Maine de Birans auf, der — nach Gilsons Wort — das Geschlecht jener französischen Denker verkörpert, deren philosophische Spekulation keine andere Quelle als die innere Erfahrung hat und deren Spekulation nur solange andauert, als sich das geistige Auge auf diese innere Erfahrung bezieht. Diese philosophische Methode nannte Maine de Biran die Introspektion.

Maine de Birans geistige Einstellung wird gewöhnlich als Spiritualismus bezeichnet. Aber das ist nur zur Hälfte wahr, wenn man den Begriff Spiritualismus in seinem gebräuchlichen Sinne als philosophischen Typenbegriff auffaßt. Diese Bezeichnung „Spiritualismus“ für die Philosophie Birans muß von einem Adjektiv begleitet sein; sie muß — wie schon gesagt — lauten: realistischer Spiritualismus, oder noch deutlicher: positivistischer Spiritualismus. Denn es handelt sich um eine Philosophie, die zwei Seiten Front bietet, die den Positivisten und Sensualisten gegenüber um die Freiheit und relative Unabhängigkeit des Geistes weiß, und die gegenüber den Idealisten und Bewußtseinsphilosophen eine subjektsunabhängige Realitätsgegebenheit kennt, an welcher der freie Geist schöpferisch-tätig teilhat, — eine Philosophie, die weder materialistisch noch idealistisch verfährt, sondern in der Vereinigung von Seele und Körper den Ausgangspunkt der geistigen Bewegung sieht. Denn für den Sohn des Arztes von Bergerac, den Verfasser der Denkschriften über die Zeichen und den Einfluß der Gewohnheit auf das Denken, den kränk-

lichen, von Stimmung zu Stimmung schwankenden zarten Menschen war die „*présence du corps*“ nicht nur Symbol, sondern auch Zugangsweg zur subjektunabhängigen Realität, ohne daß er jedoch andererseits das Bewußtsein von dem organunabhängigen *effort volontaire* verlor. So ist Maine de Biran also gegenüber den Ideologen, Positivisten und Sensualisten ein Spiritualist, der schon in dem Selbst, das frei seine Muskeln bewegt, einen *effort moteur hyperorganique* erkennt, während er gegenüber dem Kantianismus den psycho-physiologischen Ansatzpunkt der Anthropologie behauptet und — weitergehend — herausstellt, daß es das Sein selbst ist, das der Geist erfaßt, wenn er sich selbst als Wirkensgrund erkennt. So entzieht sich also der Biranismus einem vereinfachenden Typenbegriff. Wenn man diese Philosophie dennoch begrifflich charakterisieren will, muß man gegensätzliche Begriffspaare aufstellen, zwischen denen ihre Position liegt, obwohl sie selbst nie dem Genuß der Dialektik nachgegeben hat; wie zum Beispiel erkenntnistheoretisch: Aktivismus — Sensualismus, ontologisch: Animismus — Korporismus, ethisch: die Lehre vom „*homme extérieur*“ und vom „*homme intérieur*“, wissenschaftstheoretisch: Positivismus — Spiritualismus, politisch: Monarchismus — Demokratismus. Denn der Biranismus ist eine Philosophie des Maßes. Doch führt diese Feststellung schon zur Frage der Hierarchie, die für Maine de Biran eine zentrale Rolle spielt. — Kehrt man zum Ausgangspunkt dieser Überlegung zurück, zur Gegebenheit der Vereinigung von Seele und Körper, zur Inkarnation, welche Gabriel Marcel die zentrale Gegebenheit der Metaphysik genannt hat, dann muß man sagen, daß hier gerade der fruchtbare Ansatzpunkt des Biranismus für die französische Gegenwartsphilosophie liegt. Um das jedoch völlig zu verstehen, muß man sich — wie Bergson gesagt hat — der „*idée maitresse*“ Maine de Birans zuwenden und die Frage aufwerfen: was ist die Leitidee des Philosophen Maine de Biran?

Es geht hier also nicht primär um die politische, soziologische und literarische Mission Maine de Birans, nicht um den äußeren Lebensverlauf des Altadligen Marie François Gontier de Biran, der am 29. November 1766 als Sohn des Arztes Jean Gontier de Biran, des Sieur du Maine geboren wurde und später den Titel seines Vaters zu seinem Schriftstellernamen machte, — wie interessant auch die politische Laufbahn Maine de Birans in Frankreichs politisch wichtigster Zeit gewesen sein mag: die Laufbahn des Verwaltungsmannes aus dem Département Dordogne (1795), des Deputierten im Rat der Fünfhundert (1797), des Angehörigen der Gesetzgebenden Versammlung (1809) und des Mitglieds der berühmten Kommission der Fünf (1813), die Napoleon entgegengrat, und schließlich des in der Restaurationszeit gefeierten Politikers. Es geht hier auch nicht hauptsächlich um die äußere Entstehungsgeschichte der einzelnen Teile seines Werkes, denn Maine de Birans Bedeutung gründet nicht vornehmlich in wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen, sondern in der Entwicklung einer Leitidee, die in diesen Einzeluntersuchungen sichtbar wird. Wie instruktiv auch immer seine wissenschaftliche Tätigkeit in den philosophischen, medizinischen und politischen Klubs von Auteuil, Clichy und Bergerac für die geistige Situation Frankreichs im

frühen 19. Jahrhundert ist, namentlich für das Eindringen der Kantischen Ideen und der Idee der Lebensphilosophie und der Selbstbewußtseinstheorie Friedrich Schlegels, — alle diese Fragen sollen zurückgestellt werden zugunsten der Darstellung einer Zentralidee, um die Maine de Biran sein ganzes Leben gerungen hat, einer Methode, welche die wesentlichste wurde: die Idee der richtigen Plazierung des Menschen im Kosmos mit der Methode der Introspektion. Diesen spezifisch Biranischen Ansatzpunkt des Philosophierens hat Bergson in die Worte gekleidet: „Er hat gezeigt, daß die Erkenntnis, die wir von uns selbst — besonders im Gefühl der Willensbewegung — haben, eine privilegierte Erkenntnis ist, eine Erkenntnis, welche über das bloße „Phänomen“ hinausreicht und die Realität „an sich“ berührt, — jene Realität, welche nach Kant unserer Spekulation unzugänglich ist. Kurz, er hat die Idee einer Metaphysik erfaßt, die in dem Maße höher und höher dem Urgeist entgegenwächst, in dem das Bewußtsein tiefer in die Urgründe des inneren Lebens vorstößt. Ein genialer Gesichtspunkt, aus dem er Konsequenzen gezogen hat, ohne sich dem dialektischen Spiel hinzugeben und ohne ein System zu errichten“¹. Die Leitidee Maine de Birans läßt sich also scheinbar leicht auf einen einfachen Nenner bringen: es ist die Idee einer induktiven Metaphysik, die dadurch entsteht, daß sich das Selbst auf sich selbst zurückwendet, auf das Innenleben der Seele — den Seeleninnenraum, wie Rilke ihn genannt hat — und mit dem *sens intime* eine Urgegebenheit wahrnimmt: das unmittelbare Gefühl der Aktivität, des Täterseins, durch welches das Selbstbewußtsein erwacht, das hinwiederum das Ich als Kraft, als Ursache, als Wirkensgrund, ja letztlich als Substanz erfaßt. Zwar wird im Gefühl der Willensbewegung eine hyperorganische geistige Kraft des Selbst sichtbar, welche den organischen Widerständen schon in der Muskelbewegung überlegen ist, aber die menschliche Urgegebenheit, welche durch diese Zuwendung zur inneren Welt entdeckt wird, der „*fait primitif*“, ist ein „*fait psychologique*“, weshalb auch die sich darauf aufbauende Wissenschaft vom Menschen mit Stolz den Namen Tatsachenwissenschaft tragen will, die Physiologie des Cabanis nicht ausklammert und mit Recht den Namen positivistischer Spiritualismus führt.

Die Philosophie Maine de Birans ist aber ihrer Idee nach nicht nur eine Philosophie der Innerlichkeit und Einsamkeit, sondern gleichzeitig auch eine Philosophie der Teilhabe. Der Satz des intimen Tagebuchs „*Je ne vaux que par la reflexion et dans la solitude*“ schließt die Teilhabe an der allgemeinen Realität nicht aus, nicht deshalb, weil Maine de Biran Jahrzehnte vor Kierkegaard gelebt hat, sondern weil Einsamkeit und Innerlichkeit gar keinen Gegensatz zur gemeinsamen Geisteswelt bilden. Gerade im Akt des Selbstbewußtseins wird doch das Fundament entdeckt, welches das menschliche Denken überhaupt trägt. Und es gehört wesentlich zur „*idée maitresse*“ des Biranismus, im Akt des Selbstbewußtseins ein Selbst zu erfassen, das in der Lage ist, das, was ist, zu erkennen; ein Selbst also, das mit der Realität

¹ H. Bergson, *La philosophie française*, Revue de Paris, Bd. 3, 1915.

in Kontakt steht, das reflexiv zu einer metaphysischen Erkenntnis des Universums gelangt, das in sich selbst einen Zugangsweg zur höchsten und absoluten Realität findet, weil es in diesem Akt auf etwas Transzendentes stößt: „auf ein Selbst, das in mir ist und in meinem Innersten mehr Ich-selbst ist, als ich selbst es bin“.

Diese Inhalte des Selbstbewußtseinsaktes in ihrer ontologischen Bedeutung erfordern eine genauere Darstellung. Aber auch die ethische Bedeutung der Introspektion als des Aktes, durch den das Selbst sich auf seine Innenkräfte konzentriert, muß gesehen werden, wenn die Bergsonsche Feststellung über die Biransche Metaphysik, „die in dem Maße dem Urgeist entgegenwächst, in dem das Bewußtsein tiefer in die Urgründe des inneren Lebens vorstößt“, verstanden werden soll. Dabei gelangt man zu der wesentlichen Unterscheidung Maine de Birans zwischen dem *homme extérieur* und dem *homme intérieur*. Der äußere Mensch ist der Schlafwandler, der aus einem Gewebe von Sensationen besteht, die in keiner Beziehung zur freien Kraft seines Geistes stehen, ein Automat, — wenn man will, das Subjekt *Condillacs*. Demgegenüber ist der innere Mensch das Subjekt in seiner Reinheit, seiner Freiheit, Geistigkeit und schöpferischen Tätigkeit, das in der eigentlich menschlichen Domäne beheimatet ist, das den Reaktionsstößen der *vie animale* überlegen ist, das eine *vie humaine* führt, das heißt ein Leben der Selbstkonzentration und der freien Geistigkeit. Im tiefsten *Souterrain* der Seele findet dieser innere Mensch den Zugangsweg zur höchsten Realität. Abermals stößt man vor das Problem der Hierarchie und der Rangordnung der Geistesstufen.

Doch hier ist noch einmal auf Bergson zurückzukommen. Denn dieser dialektische Vorgang der Introspektion, diese gegensätzliche Bewegungsrichtung der Innenschau und der Realitätserkenntnis, die in dem Maße die Realitätsstufen emporklimmt, in dem sie in die geheimsten und tiefsten Verließe der Seele eindringt, gilt nicht für das ganze Werk Maine de Birans. Und man würde die Idee des Biranismus entstellen, übersähe man, daß sich in den höchsten Erfahrungen des Selbst eine dritte Bewegungsrichtung kundtut, bei der die Aktivität des Ich in Passivität verwandelt ist und sich dem Gnadenstrom hingibt. Der Biranismus kennt also letztlich nicht wie der Bergsonismus jenen geschlossenen geistigen Entwicklungsverlauf, der auf der einen Seite psychologische Vertiefung und auf der anderen metaphysischer Aufstieg ist: „Die Rückkehr zu Gott ist mit einer radikalen Diskontinuität der Aktivität des Selbst verbunden, welche von neuen Seelenzuständen herrührt, in denen die Passivität Ausdruck einer Berührung ist, die ‚von oben‘ kommt“². So steht also in der Lehre Maine de Birans über der *vie animale* des von seinen Sensationen und organischen Veränderungen betroffenen äußeren Menschen die *vie humaine*, in der man sich auf seine Innenkräfte besinnt und seine Geistigkeit als hyperorganisches Wirkenszentrum entdeckt. Über dieser *vie humaine* liegt jedoch noch die *vie de l'esprit*, das Leben der Gnade, in

² Henri Gouhier, *Maine de Biran et Bergson, Etudes Bergsoniennes*, 1948, S. 130 ff.

dem das Zentrum nicht mehr das Selbst, sondern Gott ist. Diese drei Bereiche der Biranschen Anthropologie haben teils schichtenontologische, teils ethische Bedeutung. Im ersten Falle sind es Seinsschichten mit eigenen Wirkens- und Verhaltenskategorien, im zweiten sind es Stufen, oder, wenn man will, Stadien auf dem Lebensweg.

Es gibt also bei Maine de Biran, abgesehen von seiner politischen und wissenschaftlichen Laufbahn, ein völlig innerliches und vergeistigtes *itinerarium mentis*, bei dem das in sein Innenleben vordringende Ich drei entscheidende Phasen durchläuft im Sinne einer Steigerung der Einsichten. Dieser geistige Bewegungsverlauf durch die drei Leben des Menschen ist die Entstehungsgeschichte der Biranschen Lehre von der Hierarchie des geistigen Lebens. Und hier drängt sich ein Vergleich mit Kierkegaard auf. Von diesem wissen wir aus seinem Selbstbekenntnis über seine Wirksamkeit als Schriftsteller, daß er seinen Lesern die Hierarchie des geistigen Lebens mit der Methode der indirekten Mitteilung dargestellt hat. Denn er erkannte, daß diese zentrale Gegebenheit einer Philosophie der Persönlichkeit ihren Wert als aufrüttelnde Kraft verlieren würde, wenn sie vorzeitig systematisiert und verschult wird. Gerade das existenzielle Miterleben und die fortschreitende Bewegung des Lesers vom ästhetischen über das ethische bis zum religiösen Lebensstadium ist der verborgene Zweck der indirekten Mitteilung Sören Kierkegaards. Gewiß hat Maine de Biran nicht diese Methode der indirekten Mitteilung angewandt, als er den Notizen über den Einfluß der Zeichen, welche dem damals gängigen Sensualismus Rechnung trägt, die Schrift über den Einfluß der Gewohnheit auf das Denken folgen ließ, welche die freie Willensbewegung als den Ansatz seiner Anthropologie herausarbeitet, den er dann in den folgenden Werken über die *Décomposition de la pensée*, über die *Fondements de la Psychologie* bis zu den *Nouveaux Essais d'Anthropologie* Schritt für Schritt, jede vorhergehende Untersuchung einbeziehend, konsequent weiterentwickelt bis zum höchsten Akt des Geistes. Aber wenn man die Seiten des intimen Tagebuches durchblättert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das, was hier nur folgerichtige philosophische Entwicklung und echte Induktion ohne pädagogische Hintergedanken ist, unter einem höheren Gesichtspunkt durchaus indirekte Mitteilung und Pädagogik genannt werden kann. — So versteht man die hierarchisch geordnete Synthese der Anthropologie Maine de Birans am besten genetisch als eine Steigerung philosophischer Einsichten, als einen Verlauf von der *vie animale* über die *vie humaine* zur *vie de l'esprit*.

Maine de Birans philosophisches Nachdenken ist von Rousseau in Gang gesetzt worden. Die ersten philosophischen Studien huldigen den „*Rêveries d'un promeneur solitaire*“ und das erste weltanschauliche Bekenntnis ist im Geiste des Glaubensbekenntnisses des „*Vicaire savoyard*“ abgefaßt. „Jean-Jacques“ ist es, der sein „Herz anspricht“; von ihm übernimmt Maine de Biran zunächst unbefangen die Religion, welche frei von Theologie ist, und die Philosophie, die im Gefühl gründet. Rousseau lehrt ihn die Verachtung der menschlichen Gesellschaft und die Vorliebe für die Einsamkeit, eine geistige Haltung,

die Maine de Biran nie aufgegeben hat, in einer Zeit, als Revolutionen und Kriege, die Herrschaft der hundert Tage und die Ungerechtigkeiten der Restaurationszeit diese verächtliche Betrachtung der Gesellschaft zu rechtfertigen schienen. — Als Sohn seiner Zeit sieht Maine de Biran jedoch schon bald seine eigentliche philosophische Aufgabe in der Weiterführung der „science de l'esprit“, welche von Bacon und Locke begründet und von Condillac aufgegriffen wurde. Mit diesem Entschluß, die Condillacsche Wissenschaft über den Menschen zu vervollkommen und weiterzutreiben, beginnt der geistige Gang Maine de Birans.

Dieser Entschluß findet zunächst seinen Ausdruck in zwei Schriften, deren erste den Einfluß der Zeichen im geistigen Haushalt untersucht, und deren zweite den Einfluß der Gewohnheit auf das Denken zum Thema hat. Es geht um die Fragen nach der Tragweite des Sensualismus und nach der Auswirkung der Wiederholung gleicher Vorgänge auf unsere geistigen Vermögen. Die Theorie des Bewußtseins wird also, so könnte man sagen, im untersten Stockwerk begonnen. Warum dieser so enttäuschend niedrige Ansatzpunkt?

Die Wissenschaft vom Menschen, welche im 18. Jahrhundert als polemische Richtung gegen die alte Metaphysik mit ihren „gewagten Hypothesen“ und ihrem „verdunkelnden traditionellen Begriffsgerüst“ auftritt, will eine Tatsachenwissenschaft und positivistische Studie des menschlichen Geistes sein. Diese Haltung ist in der These d'Alamberts über die Anwendung der mathematischen Analyse auf die Erfahrung, allein von der Beobachtung ausgehend, ausgedrückt. Für die Franzosen hat diese positivistische Anthropologie zunächst ihren Ausdruck in den Werken Condillacs gefunden, der diesem antidogmatischen Dogma sofort ein weiteres hinzufügte: die Sinne allein sind die Instrumente unserer Erkenntnis. — Im Gegensatz zu den Verstandestheorien, die von einem eingeborenen Ideen- oder Begriffsgerüst ausgehen, wendet sich Condillac dem Ursprung der Ideen, einer Urfahrung zu, durch die der Geist in Gang gesetzt wird. Nun, für ihn gibt es keine geistige Tätigkeit, die nicht transformierte Sensation ist. Wenn nun, wie es im *Traité des sensations* (1754) dargelegt wird, alles von den Sinnen ausgeht, und wenn sogar, wie mit Vehemenz betont wird, kein Sinn dem anderen wesentlich überlegen ist, läßt sich geistiger Fortschritt und geistige Entwicklung nur mit Hilfe der Zeichen, mit denen wir die Gegenstände belegen, erklären: die Intelligenz gründet in der Verknüpfung (*liaison*) von Zeichen und Idee. Auf diese beiden Ingredienzien Sinnlichkeit und Zeichen reduziert Condillac in der Tat den gesamten geistigen Haushalt — die fünf Verstandesvermögen — und versucht im Ernst darzulegen, wie schon durch einen einzigen Sinn, den niedrigsten, den Geruchssinn, die leblose Statue zum intelligenten Wesen wird: die Sensation des Geruchs einer Rose erweckt die Aufmerksamkeit, die Beendigung des Reizes die Erinnerung, der Vergleich des wirklichen mit dem memorierten Reiz die Urteilskraft. Wiederholen sich Vergleich und Urteil, so entsteht die Reflexion. Der Vergleich eines unangenehmen mit einem angenehmen Geruch verschafft nicht nur die Einbildungskraft, sondern auch den Bereich des Willens und der Emotionen. Ferner erwachsen

reflexiv aus dem Duft der Rose Abstraktionsfähigkeit, die Idee des Möglichen, der Zeit, der Folge und endlich die Idee des Selbst als Kollektion der Sensationen. Besondere Aufmerksamkeit widmet Condillac, wie gesagt, den Zeichen und unter ihnen besonders der Sprache. Denn in ihr, nicht in der Philosophensprache, sondern in der ursprünglichen, drücken sich die Fakultäten des Verstandes aus, welche durch die Sensationen entstehen. Sie ist also ein wesentliches Moment der Ideenanalyse. Man kann sogar den umgekehrten Weg gehen und von den Ideen die Sprache konstruieren — „la langue bien faite“ — gleichsam eine mathematische Sprache, in der jede Idee einen geometrischen Ort ihres Ausdrucks findet, — wie Condillac in der *Langue des calculs* (1798, posthum) vorschlägt.

Die Schrift des jungen Maine de Biran über die Zeichen greift also ein zentrales Anliegen des Condillac'schen Sensualismus auf. Aber welcher Unterschied! Condillac sagte, daß in der Verknüpfung der Ideen mit den Zeichen unsere Freiheit läge. Und gerade auf diesen Punkt der Freiheit richtet Maine de Biran seine Aufmerksamkeit, als er den Wunsch ausspricht, der Condillac des Willens zu sein. Er entdeckt dabei, daß sich der Verstand in Freiheit auf fremde äußere Eindrücke einstellen kann, daß die Verknüpfung der Ideen und Konventionszeichen beim Vernehmen des Zeichens nicht automatisch geschieht, sondern daß wir, bevor wir das Wort haben, an die Sache selbst denken, daß also Aktivität und Passivität gemischt sind: „Wie hätten denn die Zeichen entstehen können, wenn die Operationen des Verstandes nicht willensmäßig geschähen!“³ Die Zeichen sind die Mittel und nicht die Ursache der Gedankenbewegung: „Die natürlichen Vermögen des Menschen sind die Abstraktionsfähigkeit, die Fähigkeit, die Seienden untereinander zu vergleichen und in Beziehung zu setzen; und gerade diesen Vergleich und diese Beziehungssetzung vollzieht der Mensch ständig zwischen seinen Perzeptionen und gerade das charakterisiert ihn als vernünftiges Lebewesen. Entsprechend diesem Vermögen schafft er seine Sprache ... und deshalb verdankt der Mensch auch nicht den eingesetzten Zeichen, wie gewisse Metaphysiker meinen, die Aktivität und Herrschaft über sein Denkorgan, vielmehr ist diese Aktivität mit seiner Natur selbst gegeben“⁴. — Gewiß liegt in diesen Sätzen noch nicht viel von der Leitidee des Biranismus. Diese entsteht erst durch eine gründliche Auseinandersetzung mit den sogenannten Ideologen.

Die Ideologen leiten sich von Condillac ab, weil sie „Ideenwissenschaftler“ und Fortführer seiner Wissenschaft des Geistes und des Menschen sein wollen. Sie bildeten im Frankreich des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts eine äußerlich höchst angesehene Philosophenschule, die bei der Gründung des französischen Instituts 1795 die zweite Klasse, die *Académie des sciences morales et politiques*, besetzten und deren Mitglieder zum Teil hohe Staatsämter innehatten. Unter ihnen ist uns Deutschen hauptsächlich Degérando bekannt, der Vertrauensmann der Frau von Staël mit seinen gro-

³ *Oeuvres de Maine de Biran, publiées avec le concours de l'Institut de France par Pierre Tisserand* (im folgenden zitiert als „Werke“), I, S. 280.

⁴ *Werke*, I, 278—280.

die *Maine de Biran* nie aufgegeben hat, in einer Zeit, als Revolutionen und Kriege, die Herrschaft der hundert Tage und die Ungerechtigkeiten der Restaurationszeit diese verächtliche Betrachtung der Gesellschaft zu rechtfertigen schienen. — Als Sohn seiner Zeit sieht *Maine de Biran* jedoch schon bald seine eigentliche philosophische Aufgabe in der Weiterführung der „*science de l'esprit*“, welche von Bacon und Locke begründet und von Condillac aufgegriffen wurde. Mit diesem Entschluß, die Condillacsche Wissenschaft über den Menschen zu vervollkommen und weiterzutreiben, beginnt der geistige Gang *Maine de Birans*.

Dieser Entschluß findet zunächst seinen Ausdruck in zwei Schriften, deren erste den Einfluß der Zeichen im geistigen Haushalt untersucht, und deren zweite den Einfluß der Gewohnheit auf das Denken zum Thema hat. Es geht um die Fragen nach der Tragweite des Sensualismus und nach der Auswirkung der Wiederholung gleicher Vorgänge auf unsere geistigen Vermögen. Die Theorie des Bewußtseins wird also, so könnte man sagen, im untersten Stockwerk begonnen. Warum dieser so enttäuschend niedrige Ansatzpunkt?

Die Wissenschaft vom Menschen, welche im 18. Jahrhundert als polemische Richtung gegen die alte Metaphysik mit ihren „gewagten Hypothesen“ und ihrem „verdunkelnden traditionellen Begriffsgerüst“ auftritt, will eine Tatsachenwissenschaft und positivistische Studie des menschlichen Geistes sein. Diese Haltung ist in der These d'Alamberts über die Anwendung der mathematischen Analyse auf die Erfahrung, allein von der Beobachtung ausgehend, ausgedrückt. Für die Franzosen hat diese positivistische Anthropologie zunächst ihren Ausdruck in den Werken Condillacs gefunden, der diesem antidogmatischen Dogma sofort ein weiteres hinzufügte: die Sinne allein sind die Instrumente unserer Erkenntnis. — Im Gegensatz zu den Verstandestheorien, die von einem eingeborenen Ideen- oder Begriffsgerüst ausgehen, wendet sich Condillac dem Ursprung der Ideen, einer Urfahrung zu, durch die der Geist in Gang gesetzt wird. Nun, für ihn gibt es keine geistige Tätigkeit, die nicht transformierte Sensation ist. Wenn nun, wie es im *Traité des sensations* (1754) dargelegt wird, alles von den Sinnen ausgeht, und wenn sogar, wie mit Vehemenz betont wird, kein Sinn dem anderen wesentlich überlegen ist, läßt sich geistiger Fortschritt und geistige Entwicklung nur mit Hilfe der Zeichen, mit denen wir die Gegenstände belegen, erklären: die Intelligenz gründet in der Verknüpfung (*liaison*) von Zeichen und Idee. Auf diese beiden Ingredienzien Sinnlichkeit und Zeichen reduziert Condillac in der Tat den gesamten geistigen Haushalt — die fünf Verstandesvermögen — und versucht im Ernst darzulegen, wie schon durch einen einzigen Sinn, den niedrigsten, den Geruchssinn, die leblose Statue zum intelligenten Wesen wird: die Sensation des Geruchs einer Rose erweckt die Aufmerksamkeit, die Beendigung des Reizes die Erinnerung, der Vergleich des wirklichen mit dem memorierten Reiz die Urteilskraft. Wiederholen sich Vergleich und Urteil, so entsteht die Reflexion. Der Vergleich eines unangenehmen mit einem angenehmen Geruch verschafft nicht nur die Einbildungskraft, sondern auch den Bereich des Willens und der Emotionen. Ferner erwachsen

reflexiv aus dem Duft der Rose Abstraktionsfähigkeit, die Idee des Möglichen, der Zeit, der Folge und endlich die Idee des Selbst als Kollektion der Sensationen. Besondere Aufmerksamkeit widmet Condillac, wie gesagt, den Zeichen und unter ihnen besonders der Sprache. Denn in ihr, nicht in der Philosophensprache, sondern in der ursprünglichen, drücken sich die Fakultäten des Verstandes aus, welche durch die Sensationen entstehen. Sie ist also ein wesentliches Moment der Ideenanalyse. Man kann sogar den umgekehrten Weg gehen und von den Ideen die Sprache konstruieren — „la langue bien faite“ — gleichsam eine mathematische Sprache, in der jede Idee einen geometrischen Ort ihres Ausdrucks findet, — wie Condillac in der *Langue des calculs* (1798, posthum) vorschlägt.

Die Schrift des jungen Maine de Biran über die Zeichen greift also ein zentrales Anliegen des Condillac'schen Sensualismus auf. Aber welcher Unterschied! Condillac sagte, daß in der Verknüpfung der Ideen mit den Zeichen unsere Freiheit läge. Und gerade auf diesen Punkt der Freiheit richtet Maine de Biran seine Aufmerksamkeit, als er den Wunsch ausspricht, der Condillac des Willens zu sein. Er entdeckt dabei, daß sich der Verstand in Freiheit auf fremde äußere Eindrücke einstellen kann, daß die Verknüpfung der Ideen und Konventionszeichen beim Vernehmen des Zeichens nicht automatisch geschieht, sondern daß wir, bevor wir das Wort haben, an die Sache selbst denken, daß also Aktivität und Passivität gemischt sind: „Wie hätten denn die Zeichen entstehen können, wenn die Operationen des Verstandes nicht willensmäßig geschähen!“³ Die Zeichen sind die Mittel und nicht die Ursache der Gedankenbewegung: „Die natürlichen Vermögen des Menschen sind die Abstraktionsfähigkeit, die Fähigkeit, die Seienden untereinander zu vergleichen und in Beziehung zu setzen; und gerade diesen Vergleich und diese Beziehungssetzung vollzieht der Mensch ständig zwischen seinen Perzeptionen und gerade das charakterisiert ihn als vernünftiges Lebewesen. Entsprechend diesem Vermögen schafft er seine Sprache ... und deshalb verdankt der Mensch auch nicht den eingesetzten Zeichen, wie gewisse Metaphysiker meinen, die Aktivität und Herrschaft über sein Denkorgan, vielmehr ist diese Aktivität mit seiner Natur selbst gegeben“⁴. — Gewiß liegt in diesen Sätzen noch nicht viel von der Leitidee des Biranismus. Diese entsteht erst durch eine gründliche Auseinandersetzung mit den sogenannten Ideologen.

Die Ideologen leiten sich von Condillac ab, weil sie „Ideenwissenschaftler“ und Fortführer seiner Wissenschaft des Geistes und des Menschen sein wollen. Sie bildeten im Frankreich des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts eine äußerlich höchst angesehene Philosophenschule, die bei der Gründung des französischen Instituts 1795 die zweite Klasse, die *Académie des sciences morales et politiques*, besetzten und deren Mitglieder zum Teil hohe Staatsämter innehatten. Unter ihnen ist uns Deutschen hauptsächlich Degérando bekannt, der Vertrauensmann der Frau von Staël mit seinen gro-

³ *Oeuvres de Maine de Biran, publiées avec le concours de l'Institut de France par Pierre Tisserand* (im folgenden zitiert als „Werke“), I, S. 280.

⁴ *Werke*, I, 278—280.

ßen Beziehungen. Das Hauptziel dieser liberalen Ideologengruppe war Schulorganisation und Erziehungsreform, und für diesen Zweck haben sie sich bemüht, ein philosophisches System im Sinne Condillacs zu bauen, das sich am geschlossensten in den Werken Destutt de Tracy repräsentiert⁵. Erst als sich die Ideologen Napoleons Gesetz über Verbrechen gegen die Staatssicherheit widersetzen, verloren die „boudeurs d'Auteuil“ ihren Einfluß. Ihre Tätigkeit wurde auf Versammlungen in Auteuil im Salon der Frau Helvétius eingeschränkt, ihr Name verlor an Achtung und war von nun an mit dem geringschätzigen Beiklang gemischt, der von Napoleon herrührt.

Gewiß ist die Philosophie der Ideologen nicht von großem Wert. Ihre Vertreter sind mittelmäßige Denker mit schlechten Traditionen. Und für ihre Theorie des Bewußtseins gilt das Urteil, das Friedrich Schlegel schon 1803 über sie aussprach: das Bewußtsein ist unmöglich auf einer noch niedrigeren Stufe zu ergreifen, als es dort geschieht⁶. Aber wenn man gerecht ist, liegt in diesem niedrigen Ansatzpunkt gleichzeitig die Bedeutung dieser philosophischen Betrachtungsweise, die sich in der Kälte des Blicks, in der nüchternen Analyse und in der Anerkennung der hemmenden und einschränkenden Gegebenheiten äußert. Gerade Friedrich Schlegel wurde doch durch die Ideologen zu seinen Gesetzen der Schranken und Unvollkommenheiten des Bewußtseins geführt⁷. Der Ideologe Destutt de Tracy ist der Entdecker des Widerstandserlebnisses in seiner ontologischen Tragweite. Die entscheidenden Sätze lauten bei ihm: „Unser Wille läßt uns unsere Muskeln anspannen, was sich uns in einem Gefühl kundtut . . . Aber bald lehren uns zahlreiche Erfahrungen, daß wir dieses Gefühl dem Widerstand dessen verdanken, was man die Materie nennt, und wir erkennen mit Bestimmtheit, daß das, was sich derart unserem Willen widersetzt, etwas anderes als unsere fühlende Eigenschaft ist, die will, und daß folglich etwas anderes existiert, als diese fühlende Eigenschaft, die unser Selbst ausmacht“⁸. Diese Sätze werden einen entscheidenden Einfluß auf Maine de Biran ausüben. Für dessen philosophische Entwicklung ist gerade der sogenannte niedrige Ansatzpunkt der ideologischen Anthropologie, welcher sich ferner in einer psycho-physiologischen Betrachtungsweise äußert, unendlich lehrreich gewesen. Hierbei ist besonders das Werk des Arztes Pierre Cabanis (1757—1808) *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) zu nennen, in dem gegenüber Condillac das Thema der Psycho-Physiologie in den Vordergrund rückt, und in dem — abgesehen von einer zum Teil materialistischen Tendenz — wichtige Erkenntnisse über den Einfluß der Krankheiten, des Geschlechts, des Temperaments, des Alters und sogar des Klimas auf unsere geistigen und moralischen Vermögen enthalten sind.

⁵ *Eléments d'idéologie*: 1801 *Idéologie*; 1803 *Grammaire générale*; 1805 *Logique*; 1815 *Traité sur la volonté*.

⁶ Friedrich Schlegel, *Europa*, 1. Bd., 1803, S. 60f.

⁷ Fr. Schlegels philosophische Vorlesungen von 1804—1806, hrsg. von Windischmann, 2. Bd., S. 92—103.

⁸ *Oeuvres de Destutt de Tracy*, Bd. IV, S. 212 ff.

Man sieht, daß Maine de Biran mit der Preisaufgabe über den Einfluß der Gewohnheit die zweite Klinge hingehalten wird, über die er springen muß, um seine Anthropologie von den Irrtümern der ideologischen Schule zu reinigen und deren richtige Einsichten konstruktiv zu verarbeiten. Denn gewiß ist der Einfluß der Gewohnheit auf das Denken groß. Um so bedeutender ist aber eine Studie über diesen Einfluß; denn sie erlaubt es, die freie Aktivität des Geistes in ihrer Reinheit, abgehoben von allen niedrigen Funktionen, zu erkennen (Werke, II, 301), welche durch die Gewohnheit nur verwischt wird (Werke, II, 103). Damit stößt Maine de Biran Condillacs These um, alle geistigen Vermögen seien transformierte Sinnlichkeit. Das will nicht heißen, daß der menschliche Geist nur in einer reinen, uneingeschränkten Aktivität besteht, ohne Möglichkeit, im Strudel der Gewohnheiten seine Bestimmung zu verlieren. Aber es gibt passive und aktive Gewohnheiten. Bei den ersten haben wir uns selbst aus dem Griff verloren, wir lassen alles nur geschehen. In den aktiven Gewohnheiten drückt sich die menschliche Bestimmung aus: die passiven Gewohnheiten werden erneut verfügbar gemacht, wir werden die Herren unserer Ideen gegen jede Art von Routine. — Damit ist für Maine de Biran der Weg frei zur Sicht der wahren menschlichen Urgegebenheit, zum „fait primitif“, zur wirklichen *vie humaine*, zur Schrift *De la décomposition de la pensée*. Der Vorstoß in die „innere Welt“ beginnt und der Biranismus entsteht.

Die Methode zur Entdeckung der menschlichen Urtatsache ist die Introspektion, das Organ ist der innere Sinn (*sens intime*). Getreu der Unterscheidung zwischen dem, was wir erleiden, und dem, was wir wirken, ist für Maine de Biran der *fait primitif* eine Urtatsache, in dem sich Aktivität und Passivität treffen, eine psycho-physiologische Gegebenheit, in welcher sich das Selbst unmittelbar als hyperorganische Kraft erfäßt, — aber nur vermitteltst einer Materie, die ihr widersteht. Denn es gibt nicht die „reine“ Selbsterkenntnis eines von der Realität losgelösten Ich, keine Erkenntnis außerhalb dieser Aktion, die auf einen Widerstand stößt und damit das Selbstbewußtsein entstehen läßt. Vielmehr zeigt sich bei jeder richtigen Introspektion die enge Verbindung zwischen den heterogenen Elementen einer immateriellen Kraft und einem materiellen Widerstand, ein emotional-volitives Realitätserlebnis des Ich. Die sowohl ontologisch als auch ethisch wahre menschliche Urgegebenheit ist nicht die denkende Substanz des Descartes, sondern ein gegen äußere Widerstände ankämpfendes Selbst, das sich dagegen sträubt, in den Zustand der *vie animale*, der Leidenschaften und Emotionen, der äußeren sinnlichen Beeinflussung zu versinken, in dem es weder Selbstbeherrschung noch Selbstbewußtsein, noch ein freies tätiges Ich gibt (Werke, IV, 202). Zwischen den Sensationen Condillacs und der denkenden Substanz Descartes liegt für Maine de Biran also in der Mitte die Erfahrung des eigentlichen Selbstbewußtseins im *effort volontaire*. In der Reflexion über sich selbst erfäßt sich das Selbst als Kraft, Ursache und beharrende Existenz und findet introspektiv den Zugangsweg zu einer metaphysischen Realität, die bis in diese

Erfahrung hinabreicht. Dieser Erkenntnisvollzug ist die Krone der Introspektion.

Die dritte Phase der Philosophie Maine de Birans ist eine Phase der Vollendung des Schichtgedankens, der schon das Leitmotiv für die Bestimmung der menschlichen Urgegebenheit war. Wie bei der Auseinandersetzung mit Cabanis, bei der Aufgabe einer Vereinigung von Psychologie und Physiologie ohne dabei Materialist zu sein, der Schichtungsgedanke entstand, und wie bei der Prüfung des sensualistischen Dogmas die Hierarchie der Willensäußerungen vom naturhaften Drang und Instinkt bis zur freien geistigen Funktion des Willens aufleuchtete, so drängt sich jetzt durch eine Weiterführung der Introspektion mit Macht die Frage nach der Hierarchie der Wissensformen und dem höchsten Akt des menschlichen Geistes auf. Diese Frage wird eigenartigerweise durch das Substanzproblem aufgeworfen.

Damit ist diese dritte Phase gleichzeitig durch einen Übergang von der Psychologie zur Ontologie gekennzeichnet. Für den jungen Maine de Biran gehörte die Substanz zunächst mit zu den metaphysischen Wesenheiten, welche dem positivistischen Denken nicht standhielten. Das Ich des Selbstbewußtseinsaktes war demnach nicht Substanz, sondern *force* und *cause*, ein phänomenalistisches Kräftespiel, das jedoch schon bei der ersten Fassung als eine in der Zeit beharrende Identität angesehen wurde. Maine de Biran teilt also nicht den Kantischen Substanzbegriff, für den das Beharren in der Zeit das Wesentliche ist. Die Erkenntnis des Beharens ist für ihn nur ein oberflächlicher Aspekt, den man mit Leichtigkeit idealistisch oder phänomenalistisch interpretieren kann. Die Opposition des jungen Maine de Biran richtete sich vielmehr gegen den klassischen Substanzbegriff, für den das In-sich- und Für-sich-Sein die primäre Eigenschaft ist.

Als Maine de Biran deshalb in der Schrift *De la décomposition de la pensée* das agierende Selbst als Substanz charakterisierte, mußte er den Bereich des positivistischen Erkennens übersteigen und sich auf eine neue Erkenntnisweise beziehen, die von einer höheren Gewißheit getragen ist, in der das Selbst nicht nur als Kraft und Aktivität erfaßt wird, sondern bei der das Selbst im Sinne einer individuellen Urgrunderkenntnis als tragender Grund aller Wirksamkeiten in seinem An-sich-Sein offenbar wird (Werke, X, 312f.). In der Erkenntnis des noumenalen Seins der Substanz eröffnete sich Maine de Biran die transzendente Sphäre. So wurde durch das richtig gestellte Substanzproblem ein neues Erkenntnisorgan entdeckt, mit dem der Vorstoß in den Bereich der Metaphysik und Ontologie gesichert war. Diese Erkenntnis heißt nicht mehr *connaissance*, sondern *croyance*.

Maine de Birans Unterscheidung zwischen *connaissance* und *croyance* ist unabhängig von Kants Unterscheidung zwischen logischer und moralischer Gewißheit. Die *croyance* entsteht durch eine Meditation über die wirkende Existenz und die Dinge, die sie umgeben und die im Widerstandserlebnis offenbar werden. In ihr wird neben dem individuellen substanziellen Urgrund das Nicht-Ich als subjektsunabhängiges Ding-an-sich unmittelbar gewiß. Die *croyance* ist in diesem Sinne eine Ergänzung der *connaissance*. Sie ist mit

der menschlichen Natur unlösbar verbunden, ein notwendiges, wenngleich unbeweisbares Wissen, das seine Rechtfertigung in sich selbst trägt.

Wenn die *connaissance* die Erkenntnisweise der *vie humaine* ist, gilt die *croissance* als die Erkenntnisweise der *vie de l'esprit*. Das Subjekt verhält sich jetzt in einem neuen Sinne passiv; nicht passiv im Sinne des Codillacschen Sensualismus, sondern passiv im Sinne eines wahrhaft geistigen Lebens aus der Kraft der Gnade: der göttliche Bereich unserer Natur wird erweckt. Während die Urtatsache des menschlichen Lebens die freie Willensbewegung ist, wird die Urtatsache des geistigen Lebens die Gnade. So geht vom Selbst der Person die geistige Bewegung aus; und so endet alle geistige Bewegung in Gott (Werke, XI, 442).

Der Glaube an Gott und die Gewißheit der Existenz Gottes ist in der Biranschen Philosophie wohl eine *croissance* in ihrem erkenntnistheoretischen Sinne als notwendige Erkenntnis der Präsenzen des menschlichen Geistes (Werke, XI, 121). Aber noch eher ist sie eine Erfahrung Gottes, das Vernehmen des göttlichen Hauches, eine persönliche Berührung. Und in dieser subjektivistischen Fundierung der *vie de l'esprit* liegt leider die Schwäche des Biranismus. Trotz der folgerichtigen, ja dramatischen Entwicklung der Hierarchie des geistigen Lebens, die ja als eine ontologische Schichtentheorie des Menschen von den unbewußten Regungen, den organischen, sensuellen und instinktiven Vorgängen der *vie animale* über die Willens-, Gefühls- und Verstandesstruktur der *vie humaine* bis zum begnadeten Leben der geistigen Persönlichkeit beinahe als eine vollständige theoretische Anthropologie angesehen werden kann, ist Maine de Biran die Synthese der drei Gewißheitsarten des Fühlens, Wollens und Denkens nicht gelungen, — oder genauer: sie ist ihm bis zu seinem Tode nicht gelungen — oder noch genauer: sie hat keinen Niederschlag in seinen letzten Schriften gefunden. Weil das objektive Fundament der *vie de l'esprit* weggezogen war, vollzog sich Maine de Birans Rückkehr zur Kirche nur sehr langsam und vorsichtig. Der „*expérience directe de Dieu*“ stellten sich subjektivistische Einwendungen entgegen, der emotional-volitiven Gewißheit fehlte der intellektuelle Überbau.

Dennoch liegt in diesem Mangel der Biranschen *croissance* ihre Stärke. Nach ihr ist keine transzendente Illusion mehr möglich. Denn in der intimen und persönlichen Berührung mit der geglaubten Realität wird ein Kontakt gewiß, den kein intellektueller Zweifel im letzten mehr erschüttern kann, — oder, um einen Gedanken Lavelles aufzugreifen: die Verbundenheit des menschlichen Geistes mit seinem Grund ist so eng, daß der Schmerz, den die vermeintliche Trennung hervorruft, ein Erweis der Gegenwart ist.

Maine de Birans philosophische Werke sind in einer Gesamtausgabe greifbar: *Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices, publiées avec le concours de l'Institut de France par Pierre Tisserand*, 12 Bände, Paris, Alcan, 1920—1939. Die endgültige Ausgabe wird 14 Bände zählen. Bevor die Gesamtausgabe beendet ist, sind folgende Ausgaben als Ergänzung zu konsultieren: Ernest Naville, *Oeuvres inédites de Maine de Biran*,

3 Bände, Paris 1859; Victor Cousin, *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, 4 Bände, Paris 1834—1841.

Aus der zahlreichen Literatur über Maine de Biran stechen zwei Werke besonders hervor: Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948; Raymond Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris 1944. — Gouhier betrachtet die Philosophie Maine de Birans im Längsschnitt und bietet zusammen mit einer Biographie eine Entstehungsgeschichte seiner Ideen. Als Führer durch die Entwicklungsetappen Maine de Birans ist dieses Buch auch von Einfluß auf den vorliegenden Aufsatz gewesen. Vancourts Biran-Darstellung ist systematisch ausgerichtet und zeigt im Querschnitt den Aufbau der Menschennatur nach Maine de Biran.

Die beste Einführung in die Gedankenwelt und Eigenart dieses französischen Philosophen ist aber vor allem sein zweibändiges Tagebuch, das in die Gesamtausgabe seiner Werke nicht aufgenommen ist: *La Vallette Monbrun, Journal intime de Maine de Biran*, Bd. I, 1792—1817, Paris, Plon, 1927; Bd. II, 1817—1824, Paris, Plon, 1931. Einige besonders charakteristische Stellen aus diesem Tagebuch sind hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben:

14. April 1815

„... Nur das Selbst im Blick haben und den inneren Sinn kultivieren und ausüben bedeutet nichts für unsere sensualistischen Philosophen. Denn weil wir nach ihnen unsere Ideen nur von außen empfangen, leben wir im Äußeren, wenn wir uns den Ideen hingeben. Man hat recht, wenn man nur unsere animalische Natur sieht. Betrachtet man aber mit Pascal unsere intellektuelle und moralische Natur, dann erkennt man und versichert man sich durch den inneren Sinn, daß jede wirkliche Aktivität des denkenden Prinzips sich im Inneren betätigen kann, wenn es seine Natur zu erkennen sucht, wenn es Gott in sich sucht.

Pascal hätte recht gehabt, wenn er gesagt hätte, daß der Mensch, so wie er ist, das heißt aus zwei Naturen zusammengesetzt, durch jenen inneren Blick niemals völlig glücklich sein könne, und er hätte den wahren Grund dieser Tatsache darin gesehen, daß der Mensch, um glücklich zu sein, den vollen Genuß aller verschiedenen Vermögen haben muß, die diesen zwei Naturen zugehören und sie bilden. Als fühlendes oder animalisches Sein benötigt er Sensationen und Bewegungen; als intellektuelles und moralisches Sein benötigt er Ideen und eine bestimmte Betätigung der Reflexion. Wenn der Mensch die eine oder andere Seite seines Selbst zu sehr oder gar ausschließlich kultiviert, leidet er im Grunde seines Selbst und hat das unangenehme Gefühl eines nicht befriedigten Bedürfnisses. Nicht durch eine Reflexion über sein Unglück und auch nicht durch einen Vergleich oder ein Messen der fehlenden wirklichen und soliden Güter, die er erreichen könnte, leidet der Mensch. Er ist vielmehr durch jenes unmittelbare und instinktive Gefühl unglücklich, das immer die Hemmung unserer Vermögen — ganz gleich, welcher Art — und ihre gehinderte Entwicklung begleitet...“

16. Juli 1816

„Ist es wahr, daß wir von unserem eigenen Sein nur Erscheinungen erkennen und daß wir in unseren eigenen Augen nur Phänomen sind? Ja, wenn wir lediglich die äußeren Sinne und die Einbildungskraft befragen. Aber wenn wir darauf reduziert wären, woher käme dann die Idee oder der Begriff des Seins? Wie könnten wir wissen, daß es jenseits der Phänomene Seiende gibt und daß wir selbst Seiende sind?

Ganz ursprünglich wissen wir schon von uns selbst mehr als das, was wir durch den äußeren Blick wahrnehmen, und unabhängig von dem, was der Verstand dieser inneren Erkenntnis hinzufügt, enthüllt diese unmittelbare innere Erkenntnis oder dieses unmittelbare innere Gefühl den Grund unseres permanenten identischen Seins ... Dieser Sinn ist jener der Anstrengung, der Aktivität, des Willens...“

1. Oktober 1817

„Wir verspüren oder erfassen in uns selbst, wie zum Beispiel bei den sogenannten Willensbewegungen im Augenblick der Ausübung, bestimmte Handlungsweisen, die in unserer Macht stehen; und von dorthin bemühen wir uns, sie vorherzubestimmen oder sie zu wollen. Denn nur wenn wir vorherbestimmte Akte ausführen, betätigt sich ja unser freier Wille im eigentlichen Sinne. Aber es ist nicht so, daß wir alles, was in uns vorgeht, vorherbestimmen und wollen können. Es gibt völlig passive Handlungsweisen, die wir als unabhängig von unserem Willen erfahren, der sie in keiner Weise unterbrechen oder verändern kann, wie zum Beispiel alle Affektionen der Lust oder Unlust. Es gibt Handlungsweisen, die ohne Beistand des Willens beginnen und andauern, obwohl dieser eine gewisse Herrschaft ausüben und sie unter seine Gesetze zwingen kann, wie zum Beispiel die Bilder und Ideen des Geistes, die sich spontan aufdrängen oder die der Ordnung folgen können, die der Wille ihnen vorschreibt. Endlich gibt es geistige Akte, die nur wie bestimmte Bewegungen durch einen ausdrücklichen Eingriff des Willens beginnen, sich fortsetzen und wiederholen können. In diesem Sinne ist der Wille ausdrücklich erforderlich, um regelmäßig zu denken, zu meditieren und über sich selbst zu reflektieren, wie auch für die Ausübung einer Bewegung, die nicht dem Bereich der Gewohnheit zugehört.

Weil wir nun alle in diesem Bereich der Gewohnheit leben, weil die Menschen Feinde allen Zwangs sind und weil die Herrschaft über sich selbst und die Ausübung des freien Willens den Gewohnheiten und Leidenschaften entgegengesetzt ist und jene Anmut und Leichtigkeit ausschließt, die in den Augen der Welt ein Verdienst ist, kommt es vor, daß wir in der Tat viel häufiger passiv als aktiv sind, öfter Automaten als denkende und reflektierende Lebewesen. Daher kommt es, daß man bei der Analyse der Sensationen und Ideen vom Willen völlig abstrahiert hat, und daß beinahe alle Metaphysiker die Ideen und Perzeptionen als Produkte äußerer Ursachen auffassen. Aber die Aktivität besteht dennoch für jeden *de jure* weiter und *de facto* für jene, die sie ausüben wollen und die glauben, daß dieses notwendig sei. Dieser An-

teil der Aktivität ist beträchtlich, und es ist nicht leicht, ihn genau zu bestimmen, wenn man eine Analyse der physischen und moralischen Vermögen des Menschen macht . . .“

6. und 7. Juni 1818

„Man sagt, daß die Menschen bei vorgerücktem Alter deshalb religiös und gottesfürchtig werden, weil sie Angst vor dem Tode haben und vor dem, was ihm in einem anderen Leben folgen muß. Ich habe jedoch, was mich betrifft, die feste Überzeugung, daß sich das religiöse Gefühl ohne eine derartige Angst und ohne jede Einwirkung der Einbildungskraft in dem Maße entwickeln kann, in dem wir im Alter vorrücken. Denn weil die Leidenschaften beruhigt sind und die Einbildungskraft und Sensibilität nicht mehr derart erregt oder erregbar sind, ist auch der Verstand bei seiner Betätigung weniger verwirrt und nicht mehr durch die Bilder und Affektionen geblendet, die ihn sonst beanspruchen. Dann tritt Gott, das höchste Gut, aus den Wolken hervor. Unsere Seele spürt ihn, sieht ihn, indem sie sich ihm zuwendet, der Quelle allen Lichtes. Weil sich ja in der sinnlichen Welt alles auflöst und die phänomenale Existenz nicht mehr durch äußere Eindrücke erhalten bleibt, spürt man das Bedürfnis, sich auf etwas zu stützen, das bleibt und das nicht täuscht, auf eine Realität, auf eine absolute und ewige Wahrheit. Dieses religiöse Gefühl, das so rein ist und so mild erlebt wird, kann jeden anderen Verlust aufwiegen. Die Furcht vor dem Tode oder der Hölle hat nichts mit ihm gemeinsam und steht im Gegenteil in direktem Gegensatz zu ihm . . .“

April 1821

„Wenn Gott auf unsere Seelen einwirkt, um sie unmittelbar zu beeinflussen, oder auf die Organisation oder die Affektionen des Lebensprinzips einwirkt, um in der Seele die Gefühle und Ideen zu erzeugen, die diesem entsprechen, ist es immer der ganze Mensch, der denkt, der will, der handelt und diese Gefühle der Existenz verspürt, und niemals die Seele allein. Descartes sagt: Ich denke, also existiere ich, indem er alles von sich oder dem Gefühl des Denkens trennt, was vom Körper herrührt. Aber der Körper tritt nicht weniger als wesentlicher Bestandteil des Menschen auf, derart, daß ohne ihn und außer einer bestimmten organischen Bedingung im Menschen nichts diesem intimen Gefühl Entsprechendes wäre, das er von seinem Denken hat und das sich in den Worten ‚ich denke‘ ausdrückt. Ebenso kann man annehmen, daß in den höchsten Einflüssen der Gnade immer eine organische Bedingung mitenthalten ist, ohne welche der Mensch, der sich über sich selbst hinausgehoben fühlt, dieses Gefühl nicht hätte. Im allgemeinen können wir sehr wenig tun, um unsere Vermögen zu modifizieren oder zu leiten, — wenn wir gar überhaupt etwas tun können. Die Frage lautet nur, ob wir in Abhängigkeit von unbekanntem Gesetzen des Organismus stehen, oder in Abhängigkeit einer eigentümlichen und unmittelbaren göttlichen Kraft, oder ob wir sowohl von dem

einen als auch dem anderen abhängig sind, — und, in diesem letzten Fall, wie wir die eine von der anderen Aktion unterscheiden können . . .“

Dezember 1822

„Unsere Seele scheint verschiedenen Anziehungen zu gehorchen, wie zum Beispiel der Anziehung der Materie. Wenn die Affektionen des Organismus dem Temperament entsprechend zahlreich, lebhaft und variabel sind, ziehen sie beinahe alle Kräfte der Seele an und fixieren und beanspruchen sie im Körper derart, daß die Persönlichkeit und die Freiheit gänzlich verschwinden können und sich der Mensch auf einen animalischen Zustand reduziert sieht. Er könnte selbst nicht einmal aus diesem Zustand heraus, wenn seine Seele nicht mit einer eigenen Kraft ausgestattet wäre, die ihn daran hindert, ständig und völlig der Anziehungskraft des Körpers zu gehorchen. Diese Kraft kann es bewirken, daß die Seele sich auf sich selbst konzentriert und sich, um es so zu sagen, sich selbst und dem Bereich ihrer eigenen Ideen zuwendet. Das ist das philosophische Leben, das in der inneren Meditation besteht, in der Ausübung des Willens, um den Affektionen zu widerstehen und um ein gutes inneres Leben zu führen, mit dem Ziel, ein intellektuelles Ziel zu erreichen. Die aktive Kraft kann die Seele auch aus sich selbst herausleiten und einem Ideal, einem Unendlichen zuführen, welches ihr gegeben ist oder das sie sich selbst als Ziel ihrer Anstrengungen gibt. Indem die Seele so in eine höhere Sphäre eintritt, die völlig lichthaft ist, kann sie abermals einer Anziehungskraft gehorchen, welche jener des Körpers völlig entgegengesetzt ist, und sich dort völlig verlieren, daß sogar das Gefühl des freien Selbst nicht mehr besteht. Das ist das mystische Leben des Enthusiasmus, die höchste Stufe, welche die menschliche Seele erreichen kann. Die Seele identifiziert sich mit ihrem höchsten Objekt und kehrt also zu der Quelle zurück, von der sie ausgegangen war . . . Kraft ihres Wunsches und ihrer intellektuellen Natur strebt die Seele nach einer Vereinigung mit Gott. Kraft ihrer sensitiven oder animalischen Natur strebt die Seele nach einer Vereinigung mit dem Körper: eine doppelte Tendenz, welche den Stillstand des Menschen im gegenwärtigen Leben unmöglich macht — insoweit er Mensch ist . . .“

19. Februar 1824

„. . . Die vollkommenste Harmonie zwischen dem Organismus und dem intellektuellen Automaten macht noch nicht das geistige Leben des Menschen aus. Dieses Leben liegt höher, nicht nur über dem Instinkt der Animalität, sondern auch noch über dem Instinkt der Humanität, derart, daß der geistige oder innerliche Mensch ebensoweit vom animalischen oder äußerlichen Menschen entfernt ist, wie der in allen weltlichen und irdischen Beziehungen vollkommenste Mensch vom Tier ohne Verstand und ohne Fähigkeit, das zu wissen, was es tut, und sich darüber Rechenschaft abzulegen.

Zwischen dem zweiten und dem ersten dieser Leben oder Existenzweisen besteht das gleiche Subordinationsverhältnis wie zwischen dem dritten und dem zweiten. Der äußere Mensch versteht die geistigen Dinge nicht besser als

das Tier die menschlichen Dinge oder seine eigene Existenz. Wer versteht, liegt über dem Verstandenen. Nur der geistige Mensch versteht die Dinge des irdischen Lebens . . .“

Ende Mai 1824

„Bei dem täglichen Kampf, der mein Leben erfüllt, erwarte ich mit Geduld jene große Veränderung, nach welcher sich Job sehnte: „Cunctis diebus nunc milito, expecto donec immutatio mea“ (Job IV, 5—14).

Der Mensch ist mit einer eigenen Aktivität ausgestattet, mit der er kraft seiner selbst die Leiter emporsteigen, seinen Rang vorrücken und sich dort für einen noch höheren Platz vorbereiten kann, den er einnehmen kann, wenn seine gegenwärtige Erziehung beendet sein wird, wenn der Tod völlig vom Leben aufgesaugt sein wird.“