

GABRIEL MARCEL

Von I. M. Bochenski

Charakteristik. Von den Lehren der Existentialisten ist keine so schwer zusammenzufassen wie die Gabriel Marceles. Er ist außerordentlich weitschweifig und scheint überhaupt keinem logischen Schema zu folgen. Vor allem aber ist seine Philosophie wie die Kierkegaards ganz Ausdruck seines Lebens und läßt sich großenteils nur in diesem Zusammenhang verstehen. In seinen beiden Hauptwerken, den Metaphysischen Tagebüchern (*Journaux métaphysiques*) von 1927 und 1935 zeichnet er seine Gedanken einfach in der Folge auf, wie sie ihm im Laufe der Jahre kamen.

Marcel schloß sich anfänglich dem objektiven Idealismus an. Sein besonderes Interesse galt Bradley und vor allem Royce, über den er ein bemerkenswertes Buch veröffentlichte. Dann aber löste er sich immer mehr von diesem Idealismus auf einem Wege, der sich in seinem ersten Metaphysischen Tagebuch verfolgen läßt und Kierkegaards Abkehr von Hegel gleicht. Marcel hat überhaupt viel mit Kierkegaard gemein. Dabei kannte er nach seiner eigenen Aussage den dänischen Philosophen noch nicht, als er sich über die Grundsätze seiner eigenen Philosophie schon im klaren war. Diese Tatsache ist bemerkenswert. Sie zeigt unter andern mehr, wie der Anklang, den Kierkegaards Philosophie fand, nicht schlechthin in ihr selbst begründet ist, sondern sich allgemeine geistige Strömungen jener Zeit mit seinen Gedanken trafen.

Als theistischer und katholischer Philosoph tritt Marcel Heidegger und Sartre entschieden entgegen; aber trotz aller Verschiedenheiten, die ihn auch von den übrigen Vertretern des Existentialismus trennen, ist er selbst doch offenbar Existentialist. Die Grundzüge des Existentialismus: Irrationalismus, Konzentration auf das Ich, das sich durch seine freie Tat schafft, Transzendenz, finden sich auch bei ihm wieder. Wenn Marceles Philosophie auch kein System bildet und bilden kann, weist sie doch einen so deutlichen Leitgedanken auf, daß sie geradezu aus verschiedenen Formulierungen eines einzigen Grundsatzes zu bestehen scheint. Dieser Grundsatz läßt sich dahin zusammenfassen, daß es notwendig ist, über die Dualität und den Gegensatz hinauszukommen. Marcel verwirft den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Subjekt und Prädikat, er neigt zur Verneinung des Gegensatzes zwischen Denken und Sein, Denken und Wollen, Seele und Körper, Ich und Du, Ich und Gott. Um indessen besser zur Ueberwindung dieser Gegensätze zu gelangen, betont er den Gegensatz zwischen Oberflächlichem und Scheinbarem einerseits, Tiefem und wahrhaft Wirklichem anderseits. So stellt er dem kartesianischen „*cogito*“ das existentielle „*Ich bin*“ entgegen, dem objektiven Verstand das Begreifen (Greifen) der Existenz dank einer innerlichen, seelischen Sammlung (*recueillement*), dem Problem das Mysterium,

der Technik die Metaphysik, dem Haben das Sein, dem Optimismus die Hoffnung, dem Er das Du. Dabei ist durchgehend das letztere das, was allein gilt, wahrhaft wirklich ist, und das erstere nur degradiertes, denaturiertes Sein. Der grundlegende Gegensatz dürfte für Marcel der zwischen Abstraktem und Konkretem sein, der mit dem Gegensatz zwischen Totem und Lebendigem, Materiellem und Geistigem zusammenfällt.

Problem und Mysterium. Methode. Das Problem ist etwas, dem ich begegne (pro-blema, ob-jectum), das ganz vor mir steht. In das Mysterium hingegen bin ich einbezogen. Sein Wesen besteht gerade darin, daß es nicht ganz vor mir steht, und die Unterscheidung zwischen In-mir und Vor-mir nicht mehr zuzulassen scheint. Dem Problem gegenüber sehe ich von mir selbst ab, bin ich nur Zuschauer. Beim Mysterium hingegen kann ich nicht vollkommen von meiner Existenz absehen. Daraus folgt nicht, daß das Mysterium unerkennbar sei; man begegnet ihm, man greift es sogar, aber man kann es in keiner Weise dialektisch behandeln. Denn die Dialektik setzt die Unterscheidung von Objekt und Subjekt, Subjekt und Prädikat voraus; sie ist ein entpersönlichtes Denken. Nichts ist so trügerisch als der Glaube an den Wert der Deduktion. Ein für allemal muß die naiv rationalistische Idee aufgegeben werden, daß es ein System von Behauptungen gäbe, das für jedes Denken, für jedes Bewußtsein gültig werden könnte. Mit der Deduktion lassen sich nur die Wesenheiten, niemals die Existenz erfassen.

Die Philosophie muß anerkennen, daß die Mysterien allein von Belang sind. Sie ergründet ihrer Natur nach ein gegebenes metaphysisches Grunddasein, und von diesem genügt es nicht, zu sagen, daß es meines ist, denn es besteht wesentlich darin, Ich zu sein (être moi). Zum Philosophieren bedarf es einer innerlichen, seelischen Sammlung (recueillement), ohne die vor allem die Ontologie unmöglich ist. Diese Sammlung besteht nicht im Ansehen der Dinge, sondern in deren innerlicher Wiederaufnahme, Wiederherstellung (réfection). Es handelt sich dabei nicht um eine eigentliche Intuition, sondern um eine Reflexion zweiten Grades. Während nämlich bei logischer Reflexion das Unzerlegbare und Einzigdastehende in der Wirklichkeit zerlegt wird, zeigt sich bei zweiter Reflexion (Reflexion in zweiter Potenz) über dieses Zerlegen, wie irreführend es ist. Die Philosophie aber ist nun gerade diese zweite Reflexion, die auf eine Wiederherstellung des Konkreten nach den zusammenhanglosen oder desartikulierten Bestimmungen des abstrakten Denkens ausgeht.

Die Philosophie muß persönlich sein, sie ist dabei dramatisch, leidenschaftlich, ja selbst tragisch. „Ich wohne nicht einem Schauspiel bei, das will ich mir täglich sagen. Das ist die geistige Grundgegebenheit.“ Man muß sich einsetzen (s'engager). Es ist sogar fraglich, ob Metaphysik und Mystik genau voneinander abgegrenzt werden können.

Eine von solchen methodischen Grundsätzen ausgehende Philosophie legt selbstverständlich keine fertige Lehre dar. Sie besteht vielmehr in einer Reihe von Aufklärungen in der Richtung nach einem Punkte, der zugleich zu entfernt und zu nah gelegen ist, um innerhalb den Bereich der objektiven Erkenntnis zu fallen. Ein Philosoph kann nur in Form eines lauten Nachdenkens zu andern sprechen und damit vielleicht gewissen Zuhörern bei der Art nächtlichen Aufstiegs behilflich sein, den unser Schicksal für uns darstellt.

Sein und Haben. Der Neuzeit fehlt der Sinn für das Sein. Der Einzelne sucht sich selbst als ein Bündel von Funktionen zu erscheinen, kein Mysterium wird mehr anerkannt, und die Kategorie des „ganz Natürlichen“ herrscht vor. In uns selbst besteht jedoch die ontologische Forderung: es muß, es sollte Sein geben, es darf nicht alles auf ein Spiel flüchtig aufeinander folgender Erscheinungen hinauslaufen. Das Wort „Sein“, dessen Inhalt sehr schwer bestimmbar ist, wird für das gebraucht, was einer Analyse widersteht, mit der man es auf Bestandteile ohne inneren oder bedeutsamen Wert zurückführen möchte, wie dies zum Beispiel die Analyse Freuds unternimmt.

Die ontologische Forderung stellt zwei Fragen: Ist das Sein? Was ist das Sein? Indem ich diese zwei Fragen stelle, werde ich einer dritten gewahr: ich selbst, der ich mich frage, kann ich wissen, daß ich bin? Es handelt sich hier nicht um ein Problem, sondern um ein Mysterium. Die Antwort liegt im „Ich bin“. Diese Behauptung bin ich eher als ich sie ausspreche; ich bin eher ihr Sitz als ihr Subjekt. Ich kann ebensogut sagen: „Ich erlebe“ als „Es erlebt in mir“, unter der Voraussetzung freilich, daß „es“ nicht als Subjekt aufgefaßt wird. Ich richte mich hier nach einer Teilnahme, die eine Subjekt-Wirklichkeit besitzt. Mein Sein ist eine Teilnahme an einer Wirklichkeit, die es transzendiert: wir gehören nicht uns selbst. Mit dieser Behauptung als unzweifelhaftem Ausgangspunkt geht Marcel über den Idealismus hinaus. Das Denken selbst erscheint bei ihm als eine Modalität der Existenz.

Der Sinn des Ausdrucks „existiert“ wird durch die phänomenologische Analyse des Habens verdeutlicht. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen besitzendem Haben (avoir-possession), zum Beispiel ein Fahrrad haben, und inbegriffenem Haben (avoir-implication), zum Beispiel diese oder jene Eigenschaft haben. In beiden Fällen stellt man ein qui fest, das ein quid hat. Letzteres scheint beim besitzenden Haben außerhalb des qui zu stehen, obgleich es selbst hier Abstufungen gibt (Fahrrad, Geheimnis, Idee). Im Grunde findet man hier aber einen Dynamismus: „haben“ bedeutet „für sich haben“, „für sich behalten“, „verbergen“; es gehört zum Haben, ausstellbar zu sein. Beim inbegriffenen Haben hingegen ist die Eigenschaft, die jemand hat, nur in Zusammenhang mit einer bestimmten Fähigkeit vorstellbar. Dieser Dynamismus und diese Fähigkeit sind aber innerlich im Ich. Es zeigt sich also, daß das Haben in einem Register steht, das Aeußerlichkeit und Innerlichkeit nicht unterscheiden läßt.

Der typische und zugleich der Grenzfall des Habens ist das Verhältnis, das mich mit meinem Körper vereinigt. Von außen betrachtet, erscheint mir mein Körper als Instrument. Dann aber stellt sich die Frage: wessen Instrument?, und so kann man endlos weiterfragen. Zuletzt existiert dann der Körper, und ich bin überhaupt nicht. Andererseits bin ich nicht identisch mit meinem Körper. Richtig gesagt, erscheine ich mir als dieser Körper seiend, ohne mich mit ihm identifizieren noch von ihm unterscheiden zu können. Das ist die Verkörperung (incarnation), eine konkrete, nicht-objektive Teilnahme. Diese Verkörperung ist notwendig, ich kann mich nicht wirklich von ihr absondern. Meine Existenz ist untrennbar von der Verkörperung. Andererseits gibt es von ihr aus erst alle Tatsachen. Ein Existenz-Urteil ist erst von dieser geheimnisvollen Gegebenheit aus möglich und vielleicht nur nach ihrem Bilde. Die Dinge existieren für mich,

insofern ich sie als Verlängerungen meines Körpers ansehe. Die Vereinigung von Seele und Körper ist vielleicht nicht wesentlich verschieden von der Vereinigung der Seele mit den andern existierenden Dingen. Daher ist das Heideggersche In-der-Welt-sein eine wesentliche Gegebenheit meiner Existenz. Es läßt sich folglich sagen, daß meine Existenz meine Situation ist. Diese Situation ist nicht nur meine, sondern sie schafft mich als Ich. Sie läßt sich erst von der Freiheit ab begreifen, die vor allem darin besteht, sich behaupten oder verneinen zu können.

Treue. Wenn dem so ist, fällt mein Sein nicht schlechthin mit meinem Leben zusammen. Das wird auch durch die Tatsache bestätigt, daß ich mein Leben bewerte, und besonders durch die Möglichkeit des Selbstmords, einem Ansatzpunkt jeder echten Metaphysik. Ich bin frei, zu hoffen oder zu verzweifeln, treu zu sein oder zu verraten. Der Verzweiflung gegenüber muß die Metaphysik Stellung nehmen. Verzweiflung und Verrat stellen sich aber als tatsächliche Verneinung des Seins dar, durch sie zerstöre ich mich wirklich. Sie scheinen uns zwar durch die Struktur unserer Welt selbst nahegelegt, vor allem durch die Gewißheit des Todes. Vielleicht ist das Wesen der Welt Verrat. Aber gleichzeitig gehört es zum Wesen der Verzweiflung, des Verrats und des Todes, verneint, das heißt überwunden werden zu können. Diese Ueberwindung ist die Transzendenz.

Sie erscheint überall da, wo der Mensch von der Versuchung zur Verleugnung erfaßt wird, in der Hoffnung, in der Liebe und vor allem in der Treue. Die Treue ist die Anerkennung eines gewissen ontologisch Dauern. Sie ist mehr als Beständigkeit, bin ich doch mir selbst gegenüber beständig, während ich dem Du treu bin. Die Treue ist Beständigkeit und Gegenwärtigkeit zugleich. Der Treue unterscheidet sich nicht vom Freund. Ein schweres Problem wirft das „Treue schwören“ auf. Wie können wir nämlich wissen, ob unsere heutige Verfassung weiterbestehen wird, und sollte sie nicht weiterbestehen, wie hätten wir dann das Recht, zu handeln, als bestünde sie noch? Diese Zweifel setzen aber voraus, daß ich mich mit meinen sukzessiven Verfassungen identifiziere, während in Wirklichkeit meine Persönlichkeit unendlich über sie hinausgeht. Ferner wird bei diesen Zweifeln vorausgesetzt, daß ich dem zukünftig Geschehenden völlig machtlos gegenüberstehe, während doch der aktive Wille als ein Faktor bei der Bestimmung dessen, was ich sein werde, mitwirkt. Die Treue ist also wahrhaft schöpferisch: sie schafft mich. Und da sich die Treue vom „Ich glaube“ aus bestimmt, sind „Ich glaube“ und „Ich bin“ eng verbunden. Der Glaube ist vielleicht sogar der Grund meiner selbst, wenigstens insofern ich durchsichtig bin. Ist er auch nicht schlechthin eine Teilnahme an andern, an das ich glaube, so ist er doch jedenfalls eine Durchlässigkeit (perméabilité).

Von der Hoffnung läßt sich das Gleiche sagen. Sie ist kein Optimismus, denn dieser gründet nicht auf einer erlebten, sondern auf einer von weitem betrachteten Erfahrung. Die Hoffnung trägt den Glauben und die Verpflichtung. Hoffen bedeutet in der Hoffnung leben und in eigener Beziehung zur Zeit stehen. Die Hoffnung enthält eine innere Bereitschaft zu vertrauensvoller Hingabe. Sie besteht wesentlich in der Verfügbarkeit (disponibilité) einer Seele, die eine Gemeinschaftserfahrung tief genug erlebt, um die den Gegensatz von Wollen und Erkennen transzendierende Tat zu vollbringen, mit der die lebendige Dauer bejaht wird, für welche die Hoffnung zugleich Gewähr und Voraussetzung ist.

Das Gleiche gilt schließlich auch vom Zeugniss, bei dem das Ich seine Subjektliche und das Sein seine Objektliche verliert, und das sinnvoll nur in der Liebe ist. Zugrunde liegt ihm die Verfügbarkeit, die auf ihrer höchsten Stufe Liebe ist. In der Liebe und in der Verfügbarkeit erscheint der ontologische Grund aller dieser Haltungen, die nicht Erkenntnisse sind, sich nicht auf Gegenstände beziehen, sondern Teilnahme am Du sind.

Das Du. Eigenartig ist Marceles Theorie des Du. Die Wissenschaft, so führt er aus, spricht vom Wirklichen nur in der dritten Person, der Wissenschaftler sieht von seiner Beziehung zum Gegenstand vollkommen ab. Daher die vermeintliche Vereinsamung in der Wissenschaft, die jedoch eine Illusion ist und als erstes Hindernis überwunden werden muß. Tatsächlich haben wir auch Urteile in der zweiten Person, und die philosophische Analyse erweist uns deren ontologischen Grund. Zunächst zeigt sich, daß diese Urteile die Annahme eines Postulats voraussetzen, das gerade die Umkehrung des Postulats des Wissenschaftlers ist. Es muß nämlich anerkannt werden, daß das Gegebene nicht allein das Andere, sondern auch meine Beziehung zu ihm umfaßt. Beim Ansprechen in zweiter Person betrachte ich das Du als antwortfähig. Das Du ist das, was ich rufe, anrufe. Ich bringe damit meine Beziehung zum Du zum Ausdruck und meinen Willen, daß diese Beziehung dem Du bekannt sei. Das Du ist also kein Es, kein Objekt. Ich betrachte es nicht als etwas, das Grund meines Erfolges sein könnte. Andererseits begreife ich es nicht als Natur, sondern als Freiheit. Denn das Du ist ein Anderes nur insofern es Freiheit ist. Durch das Du-Urteil helfe ich ihm gewissermaßen, es selbst zu sein, wirke ich am Bilden seiner Freiheit mit. Wenn ich das Du befrage, behandle ich es nie als Gegenstand des Fragens. Das Du läßt sich also nur auf Grund des Glaubens, auf Grund der spontanen Weigerung, es in Frage zu ziehen, bestimmen. Umgekehrt kann ich dem Du gegenüber nicht verschlossen bleiben. Der Andere als Anderer existiert für mich nur insofern ich mich ihm geöffnet habe, insofern ich aufhöre, einen geschlossenen Kreis mit mir selbst zu bilden. Damit stehen wir im Bereich des Metaproblematischen, das die Gegensätze überwindet. In dieser Beziehung bin ich nicht nur dem objektiven Determinismus nicht mehr unterworfen, sondern auch einer ganz andern Wirklichkeit ausgesetzt und geöffnet.

Indessen kann ich doch immer das empirische Du als ein Es behandeln und damit in den Bereich des Gegenständlichen zurückfallen. Aber am Ende gibt es doch ein absolutes Du, das niemals ein Es werden kann: Gott. Gott ist die Wirklichkeit, die absolut nicht als „Es“ behandelt werden kann. Er ist absolut uncharakterisierbar, Er kann nur als absolute Gegenwart in der Anbetung gegeben sein. Jede Idee, die ich mir von Ihm bilde, ist nur ein abstrakter Ausdruck. Daher sind die Gottesbeweise so oft hinfällig. Im allgemeinen ist in dieser Hinsicht zu sagen, daß die Frage des Daseins in eben dem Maße zurücktritt, als man sich auf die Ebene des Du stellt. Der Beweis ist schon als solcher untrennbar von einer bestimmten vorausgehenden Behauptung. Er ist nämlich im allgemeinen nur da schlüssig, wo eigentlich auf ihn verzichtet werden könnte. Er kann nicht den Glauben ersetzen, vielmehr setzt er ihn zutiefst voraus. Wie hier, so verwirft Marcel die Argumente der rationalen Theologie auch bezüglich der göttlichen Eigenschaften; allein eine negative Theologie ist nach ihm rational möglich. Wir begegnen Gott in einem Kult, der eine Teilnahme ist.

An einer vereinzelt Stelle seines ersten Tagebuchs scheint Marcel selbst über das Du hinausgehen zu wollen. In Wirklichkeit, sagt er hier, komme ich erst nach der Absonderung eines gewissen Aspekts der Erfahrung, nämlich der Intimität, dazu, innerhalb des Uns das Nicht-Ich herauszustellen, und dieses nenne ich Du.

(Entnommen aus „Europäische Philosophie der Gegenwart“,
Bern 1947, S. 177—185.)