

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

## GEHEIMNIS DES SEINS \*

Das neue und schon erfreulich bald nach seinem Erscheinen auch in deutscher Übersetzung vorliegende Buch<sup>1</sup> erleichtert es dem deutschen Leser, das philosophische Werk Gabriel Marcells als systematisches Ganzes aufzunehmen; denn was bisher von diesem in der gegenwärtigen geistigen Situation so entscheidend wichtigen Denker in deutscher Sprache vorlag<sup>2</sup>, waren einzelne zweifellos wichtige Aufsätze, die auch wohl die Persönlichkeit als ganze in sich abspiegelten, aber die doch, wie es in der Natur des Aufsatzes liegt, jeweils einem bestimmten einzelnen Gegenstand nachgingen und den gemeinsamen systematischen Hintergrund im Dunkel ließen. Sein eigentliches philosophisches Hauptwerk, wie es in den beiden Tagebuchbänden *Journal Métaphysique* (1927) und *Être et Avoir* (1935) französisch vorliegt, ist dem deutschsprachigen Leser bisher überhaupt unzugänglich<sup>3</sup>. Um so wichtiger ist es für ihn, jetzt mit diesem großen zusammenfassenden Werk in die systematische Mitte von Marcells Philosophie hineingeführt zu werden.

Aber auch für den französischen Leser, der die früheren philosophischen Arbeiten kannte, zeigt sich Marcel in dem neuen Buch, der Wiedergabe seiner 1949 und 1950 an der Universität Aberdeen gehaltenen Vorlesungen (*Gifford Lectures*), von einer ganz neuen Seite. Denn die lockere Form des philosophischen Tagebuchs erschien nach seinen bisherigen Veröffentlichungen so sehr als die angemessene Form seines Philosophierens, seines stets aus der lebendigen Situation heraus mit dem Gegenstand ringenden Denkens, daß es als Wagnis erscheinen mußte, diese Fülle jetzt in einem systematischen Ganzen darzustellen. Der äußere Anlaß dieser Vorlesungen bedeutete den Zwang zu einem solchen Versuch, für den wir heute nur dankbar sein können.

So gibt das Buch die systematische Zusammenfassung von Marcells bisherigem Lebenswerk, aus der bestimmenden Mitte seiner Fragestellung, nämlich der Seinsproblematik, als einheitliches Ganzes aufgebaut, und bildet in diesem Sinne heute zu- [3/4] gleich den geeignetsten Zugang. Nun wäre es freilich für einen schöpferischen Denker eine unangemessene Zumutung, wollte man von ihm verlangen, einfach seine I«ziehenden Gedanken in einer vereinfachten Form darzustellen, und insofern mußte auch mehr herauskommen als nur eine Einführung: Es war der gegebene Anlaß, das, man Marcells «System» nennen könnte - freilich kein System der gedanklichen Konstruktion, sondern der innerlich erlebten Einheit - aus seinem inneren Zusammenhang heraus neu zu durchdenken. Die Fülle der Einzelprobleme, die den früheren Werken ihren Reichtum gab, mußte hier zurücktreten, und in das Zentrum rückte in ein«-i neuen Ausdrücklichkeit das, was auch in den früheren Werken, wenn auch in verborgener Form, leitend war: die Frage des Seins<sup>4</sup>.

---

\* Erschienen in: in: Antares 2 (1954), S. 3-14. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Gabriel Marcells systematisches philosophisches Werk: *Geheimnis des Seins*, autorisierte Übertragung von Hans von Winter, mit einem Nachwort von Leo Gabriel. 535 S. Wien 1952. DM 17,80.

<sup>2</sup> *Das ontologische Geheimnis*. Philos. Jahrb. 59. Bd. H. 1949. *Homo Viator, Philosophie der Hoffnung*, üben. v. W. Büttner. Düsseldorf 1949. *Rückblick*, in: Christlicher Existentialismus, übers. v. C. Horstmann. Warendorf 1951.

<sup>3</sup> Inzwischen ist *Sein und Haben* Obers, v. K. Behler, Paderborn 1964, erschienen. Die Besprechung erscheint in einem der nächsten Hefte.

<sup>4</sup> Ich habe schon 1948 in der Zeitschrift «Die Sammlung» (3. Jahrg., S. 400 ff. 481 ff. S. 49 ff.) eine ausführliche Darstellung Marcells gegeben, meine« Wissens die erste größere Darstellung in Deutschland, und ihn darin zugleich in die allgemeinere philosophische Situation einzuordnen versucht. Das dort genauer Entwickelte darf ich hier nach Möglichkeit vernachlässigen, um die neuen Gesichtspunkte des letzten Werks möglichst stark hervor-

Man kennt Marcel in Deutschland im wesentlichen als den Vertreter oder Begründer des sogenannten *christlichen Existentialismus*. So hatte ihn Sartre seinerzeit in »einer bekannten Apologie des Existentialismus als eines Humanismus klassifiziert und so hatte Marcel in seinem Beitrag zu dem ihm gewidmeten Sammelband über *Christlichen Existentialismus*<sup>2</sup> auch selbst den Begriff aufgenommen. Auch im vorliegenden Band bezeichnet sich Marcel wiederholt als einen existentiellen Denker. Kr umschreibt noch in der abschließenden Vorlesung den Umkreis seiner Untersuchungen als den des «Existentiellen» (S. 502). Er bezeichnet seine eigene Philosophie, wo er sie von anderen Formen abhebt, als «Existenzphilosophie» (S. 284) und spricht wenn auch schon mit einer nicht zu überhörenden Einschränkung, von der «Existenzphilosophie, wie ich sie zu definieren suchte» (S. 413). Was er damit im Auge hat, dürfte vor allem die Bezogenheit auf den konkreten Menschen mit seinen Nöten und Schwierigkeiten und die dadurch bedingte Absetzung von den objektiv-systematischen Denkformen sein. Trotzdem ist eine solche Bezeichnung wie jede solche Abstempelung gefährlich, denn sie erhellt zwar sehr scharf einen bestimmten Zusammenhang, verdunkelt damit aber zugleich andere und vielleicht wichtigere Zusammenhänge.

Wenn man von einem christlichen Existenzialismus spricht, so könnte man diesen Begriff (wenn man nicht unmittelbar auf Kierkegaard selber zurückgreifen will) am ehesten auf gewisse der existenzphilosophischen Position nahestehende Formen des christlichen Denkens anwenden, wie sie am reinsten vielleicht auf evangelischer Seite in der sogenannten *dialektischen Theologie* verkörpert sind. Es sind dieselben entscheidenden Grunderfahrungen, die sich hier in einem ebenso einseitigen Bild des Christentums niedergeschlagen haben wie dort in dem des profanen menschlichen Lebens. Es ist derselbe dunkle Grundton: der Mensch erschüttert durch Ekel und Langeweile, durch Angst und Verzweiflung, die bevorzugte Orientierung an der Todesproblematik, die oft gradezu krampfhaftige Zuspitzung auf die Entscheidung und, allgemeiner, die Überspitzung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Es ist der in einer unheimlichen Welt auf seine letzte Einsamkeit zurückgeworfene Mensch. Der Existenz- [[4/5] tialismus Marcells dagegen, soweit von einem solchen gesprochen werden kann, ist ganz anderer Art. Man kann 'seine Philosophie gradezu als die Bemühung um eine Überwindung des Existentialismus bezeichnen, womit freilich, von einer andern Seite, wieder eine enge Beziehung zum Existentialismus gegeben ist.

Für den Existentialismus ergibt sich notwendig das Problem, wie es dem auf seine verzweifelte Einsamkeit zurückgeworfenen Menschen gelingen kann, diese Einsamkeit zu sprengen und den tragenden Bezug zu einer verlässlichen Wirklichkeit außerhalb des Menschen wiederzugewinnen, einer Wirklichkeit, die ihm Halt und Erfüllung gibt und in der er insofern sinnvoll zu leben vermag. Mit einer solchen tragenden Wirklichkeit meinen wir in erster Linie den lebendigen andern Menschen, das Du, das dem Ich entgegentritt, aber darüber hinaus ebenso sehr die Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft und der objektiven geistigen Welt und endlich für Marcel mit einem betonten Sinn dann das Göttliche selbst. Auf dem Boden des Existentialismus ist dies Problem unlösbar. Der Mensch bleibt unentrinnbar eingeschlossen in seine Einsamkeit. Aber grade an dieser Stelle liegt dann der fruchtbare neue Ansatz bei Marcel. Grade dieser Bezug des Menschen zu einer solchen ihn tragenden Wirklichkeit ist sein eigentliches Problem. Und darum liegt hier auch seine große Bedeutung in der gegenwärtigen philosophischen Situation.

Marcel beruft sich in seinen systematischen Ausführungen immer wieder auf seine Dramen, weil in ihnen die ihn bewegenden Fragen zeitlich zuerst und sachlich in ihrer konzentriertesten Form aufgetreten sind. Er betont ausdrücklich: «Dort ist mein Denken wie im Stande des

---

treten zu lassen. Als Ergänzung muß auf die frühere Darstellung und die dortige Erläuterung der Marcellischen Grundbegriffe verwiesen werden,

Entstehens, in seiner vollen Quellfrische. Ich hoffe, späterhin begreiflich zu machen, warum dem »o *IM*, und wie sich mir die dramatische Aussage aufdrängte, innig gepaart mit dem eigentlich philosophischen Anliegen« (S. 37).

In einem seiner frühen Dramen hatte Marcel - und zwar schon im Titel als das bewegende Problem nachdrücklich hervorgehoben - von einer *Zerbrochenen Welt* (*Le monde cassé*) gesprochen. Diesen Begriff nimmt er hier, zu Beginn seiner neuen Darlegungen, wieder auf, um von hier aus zur neuen Besinnung anzusetzen. In diesem Drama hieß es: «Hast du nicht manchmal den Eindruck, daß wir in einer zerbrochenen Welt leben - wenn man das (noch) Leben nennen kann? Zerbrochen, ja - wie eine zerbrochene Uhr. Die Feder tut ihren Dienst nicht mehr. Äußerlich ist nichts verändert. Alles wo es hingehört. Doch wenn du sie ans Ohr hältst, hörst du nichts. Begreifst du nun: die Welt, was wir Welt nennen, die Menschenwelt - sie hat wohl einst ein Herz gehabt, doch ist es mir, als ob dies Herz nicht mehr schlüge» (S. 37).

Diese Kennzeichnung ist in der Tat besonders geeignet, die gegenwärtige philosophische Situation zu erhellen. Wir leben in der Tat in einer zerbrochenen Welt, und das Grundproblem aller (schlechthin aller) unsrer philosophischen Bemühungen muß dahin gehen, aus dieser zerbrochenen Welt wieder in eine unzerbrochene, in eine «heile Welt» zu gelangen. So hat es Bergengruen in seinen Gedichten überzeugend dargestellt:<sup>5</sup> während wir uns in der zerbrochenen Welt bewegen, und uns in ihr ängstigen, ist die Welt selber in ihrem Grunde heil geblieben, und nur wir haben uns von diesem Grund [5/6] gelöst. Es geht darum, ein neues Verhältnis zu diesem Grund zu gewinnen und uns in ihm neu einzuwurzeln. Und es kommt darauf an, diejenige innere Verfassung im Menschen zu gewinnen, die eine solche neue Einwurzelung ermöglicht. - Oder wenn man das Wort Welt vorsichtiger gebraucht, so wie es auch bei Marcel geschieht («was wir die Welt nennen, die Menschenwelt» - was nicht bedeutet: die aus den Menschen bestehende, sondern die auf den Menschen bezogene und insofern menschlich« Welt -), wenn wir also unter Welt die vom Menschen verstandene, die «gedeutete Welt»(Rilke) verstehen, dann kommt es darauf an, diese neue Deutung der Welt zu schaffen.

Freilich ist es dabei notwendig, das Wort von der «zerbrochenen Welt» genau in dem Sinn zu verstehen, wie es bei Marcel gemeint ist (und es ist daran zu erinnern, daß es ein verhältnismäßig frühes Drama ist, auf das er hier zurückgreift). Wir würden heute das Wort vielleicht in einem viel betonter existentialistischen Sinne nehmen, etwa wie Kafka seine Welt verstanden hat, eine Welt, die wirklich in unzusammenhängende Teile auseinandergebrochen ist und jetzt in ihrer Sinnlosigkeit unheimlich und bedrohlich über den Menschen herfällt. Hier wäre die Aufgabe ein neues Zusammenfügen der Teile zum sinnvollen Ganzen. Der von Marcel gemeinte Zustand ist weniger aufdringlich: «Äußerlich hat sich nichts geändert. Alles, wo es hingehört.» Die« besagt das Beispiel der Uhr. Sie geht nicht mehr, wenn man sie aufzieht. Darum ist *dam* Wort *zerbrochen*, obgleich man das französische *cassé* kaum anders übersetzen kann, vielleicht schon eine etwas irreführende Bezeichnung. Man würde auch in Deutschland beim Uhrmacher kaum sagen, die Uhr sei zerbrochen (höchstens: die Feder sei gebrochen), sondern hätte nur die nachlässigeren Bezeichnungen, die Uhr sei *entzwei*, sie sei *kaputt*. Eine *kaputte Welt* in diesem Sinn ist es, von der Marcel spricht. Und darin besteht das Problem, daß man gewissermaßen die Feder wieder einsetzt und das Werk so wieder in Gang bringt. Ja im Grunde ist auch dies mechanische Beispiel noch nicht ganz zutreffend, und der Text geht bei Marcel sogleich weiter, indem er vom *Herzen* spricht. Es kommt darauf an, daß das Herz der Welt wieder schlage, wobei die nachfolgenden Sätze zugleich wieder zur Vorsicht mit diesem nur gleichnishaft gebrauchten Wort *Herz* mahnen. In irgendeinem, noch nicht genauer festgelegten Sinn, handelt es sich also darum, daß die Welt, bei erhalten geblie-

<sup>5</sup> Werner Bergengruen, Die heile Welt. Nymphenburg 1960: Vgl. dazu meine Darstellung: Unruhe und Geborgenheit. Stuttgart 1953.

bener äußerer Gestalt, in ihrem Innern abgestorben, tot und insofern seelenlos ist. Die *zerbrochene Welt* ist darum im strengerem eine abgestorbene Welt.

Dies muß man beachten, um die Gründe zu verstehen, die Marcel für das Zerbrochensein der Welt anführt. Es ist nicht eigentlich die Erfahrung des Absurden, wie es die Existenzphilosophie im Gefolge Kierkegaards so stark betont hat, sondern dem zuvor die *Mechanisierung der Welt* durch das quantitative Denken der modernen Naturwissenschaft und, in notwendiger Verbindung damit, ihre Entwertung zum bloßen Material durch den übersteigerten Herrschaftswillen. Die *zerbrochene Welt* meint also die auf ein mechanische Vorgänge zurückgeführte und als solche sinnlos und leblos gewordene. Das gilt nicht nur von der Welt der äußeren Natur, sondern ebenso sehr von der menschlichen Welt: Auch die menschliche Gemeinschaft wird unter der Herrschaft des modernen Machtwillens ein leerer Mechanismus, der einzelne Mensch wird in ihr zum bloßen Funktionär oder gar zum bloßen Material der Verwaltung, wie Marcel es so eindringlich hervorhebt: Er wird erniedrigt zur bloßen Nummer in der Kartei. Nach [6/7] dem Zerschneiden der echten menschlichen Bezüge sind der moderne Atomismus wie der moderne Kollektivismus (so sehr sie auf den ersten Blick einander zu widersprechen scheinen) in Wirklichkeit nur zwei zusammengehörige Seiten desselben Vorgangs. Die totalitäre Staatsform ist dann das notwendige Ergebnis dieser infolge des Machtwillens entseelten Welt.

Damit ist zugleich die weitere Fragestellung gegeben: Die Heilung einer solchen zerbrochenen Welt kann nur gelingen, wenn der Mensch imstande ist, wieder den Bezug zu einem sinnhaltigen und innerlich lebendigen Sein zu ergreifen, um in ihm dann selber ein sinnvolles Leben zu führen.

Nur eine solche sinnvolle und lebendige Wirklichkeit bezeichnet Marcel mit dem Namen *Sein*, und nur dieses ist dann der Gegenstand dessen, was er *konkrete Ontologie* nennt. Diese terminologische Festlegung ist entscheidend für das Verständnis seiner Position: Nicht jede beliebige Wirklichkeit ist also für ihn ein wirkliches Sein, also weder die bloße Materie der exakten Naturwissenschaft noch das seelenlose Getriebe der modernen Staatsapparatur, nichts, sofern es dem Menschen als Material der Gestaltung unterworfen ist, noch sofern es sich ihm als bloßer Widerstand entgegensetzt, sondern *Sein* heißt sinnerfüllte Wirklichkeit, die als etwas Selbständiges aus eigener Mitte dem Menschen entgegentritt. Darum ist es verständlich, daß Marcel sein Buch ursprünglich «Untersuchungen über das Wesen der geistigen Realität» (S. 12) hat nennen wollen; denn im Grunde ist für ihn alles Sein etwas im weitesten Sinn Geistiges, etwas, das im Sinn der früheren Aussage ein *Herz* hat.

Das aber bedingt, daß die eigentümlichen Schwierigkeiten, die die Existenzphilosophie bei der Erfassung der menschlichen Existenz herausgearbeitet hat und die in einer ganz entsprechenden Weise auch Marcel in der vorliegenden Darstellung entwickelt (daß nämlich diese Existenz nie als etwas Objektives im Sinne einer wissenschaftlichen Feststellung behandelt, sondern nur im eigensten persönlichen Bezug ergriffen werden kann): daß diese selben Schwierigkeiten jetzt auch auf die Erfassung des *Seins* außerhalb des Menschen übertragen werden müssen: Dieses *Sein* ist nie als etwas Objektives schlechthin feststellbar, es ist nie eine einfache Gegebenheit, die außerhalb des Menschen vorhanden wäre (S. 336), sondern das *Sein* ist bezogen auf den Vorgang, in dem es der Mensch ergreift, und nur innerhalb dieses Vorgangs ist es für den Menschen da. Marcel spricht von einem «ontologischen Verlangen» (S. 332 ff.) oder einem «Seinsverlangen» (S. 364). Das eben ist das Streben, mit dem sich der Mensch aus seiner Einsamkeit einem tragenden Sein entgegenstreckt. Und *Sein* bleibt immer bezogen auf dieses Verlangen, ist überhaupt nur zusammen mit diesem Verlangen da. «Das Sein ist vom Seinsverlangen nicht zu trennen» (S. 364). In diesem Sinn kann Marcel schließlich sagen: «Das Sein ist erfüllte Erwartung» (S. 345). Dies aber besagt dann zugleich, daß die

Erfüllung dieses Seinsverlangens nicht vom Menschen erzwungen werden kann, sondern daß zur eigenen Anstrengung etwas wie Gnade hinzukommen muß. «Dies Sein ... kann uns letztlich nur *gewahrt* werden» (S. 331).

Dabei haben wir zur leichteren Einführung eine Vereinfachung vorgenommen, die wir sogleich wieder rückgängig machen müssen, um das Bild nicht zu verzerren: indem wir nämlich zwischen einem Sein außer dem Menschen und einer Existenz im [7/8] Menschen unterschieden. Dieser Bereich ist vielmehr gerade dadurch ausgezeichnet, daß eine solche Trennung in ihm unmöglich ist: Der Mensch gelangt zu seinem eignen *Sein* nur, indem er sich mit einem außer ihm gelegenen *Sein* erfüllt. Marcel betont: «Nur insoweit geht es mir um das Sein, als mir die unterliegende Einheit mehr oder minder deutlich bewußt wird, die mich mit anderen, von mir als Realität erfühlbaren Wesen verbindet» (S. 314). Darum sind für Marcel auch *Sein* und *Intersubjektivität* unablösbar verbunden (S. 312). Nur in einer *intersubjektiven* Sphäre gibt es überhaupt ein Sein. Und darum ist es auch unmöglich, in dem eben genannten «Seinsverlangen» zwischen dem Verlangen nach der Erfüllung des eigenen Daseins und dem Verlangen nach einem Sinn außer dem Menschen zu unterscheiden. Es ist beides nur in unteilbarer Einheit möglich.

Damit sind wir endlich imstande, auch den Titel des Buches richtig zu begreifen. Er heißt im Französischen *Le mystère de l'être*, in der Übersetzung *Geheimnis des Seins*.

Dabei ist wichtig, daß der Begriff *mystère* bei Marcel im Ganzen seines Systems seine ganz bestimmte terminologische Bedeutung hat, auf die dieser Titel hinzielt: *Mystère* muß als Gegenbegriff zu dem andern Begriff des *problème* verstanden werden. *Problème* ist bei Marcel alles, was als eine objektive Gegebenheit für das naturwissenschaftlich orientierte rationale Denken gegeben ist und von ihm behandelt werden kann. *Mystère* ist demgegenüber, was in einer grundsätzlich nicht objektivierbaren Weise als *Sein* in dem eben erst entwickelten Sinn ergriffen werden muß. *Problem* und *Sein* sind also wiederum notwendig aufeinander bezogene Wechselbegriffe. In diesem Sinn werden hier die Begriffe unterschieden: «Ein Problem ist etwas, dem ich begegne, das als Ganzes vor mir steht, das ich freilich eben deshalb umzirken und bewältigen kann - während ich in ein Geheimnis selbst einbezogen bin: mithin ist es nur denkbar als ein Bereich, worin die Unterscheidung des *In-mir* und *Vor-mir* ihren ursprünglichen Sinn und Wert verliert» (S. 282). Daher rührt die Tiefenhaftigkeit und die Unergründlichkeit, die mit dem Wesen des Mysteriums notwendig gegeben sind.

Daraus ergibt sich auch die praktisch unlösbare Schwierigkeit, den Titel des Buchs im Deutschen angemessen wiederzugeben. *Mysterium* hat der Übersetzer offenbar nicht sagen wollen, weil dies im Deutschen einen spezifisch religiösen Charakter bekommen hätte, der im Französischen grade nicht gemeint ist. Aber *Geheimnis*, wie *m* jetzt heißt, hat auch seine Schwierigkeiten. *Geheimnis* ist französisch zunächst *le secret*, und dieser Unterschied muß in der Übersetzung notwendig verloren gehen. Zum *secret* wird etwas durch verbergende menschliche Absicht gemacht, es kann - etwa durch Verrat - aufgelöst werden und liegt nach dieser Auflösung offen zu Tage. *Secret* ist also das ergründliche Geheimnis, während im Unterschied dazu *mystère* etwas ist, das von sich aus und notwendig, seiner inneren Struktur nach also Geheimnis ist und darum niemals aufgelöst werden kann, eben weil es seinem Wesen zufolge tiefenhaft und unergründlich ist. Alle philosophische Erhellung kann nur immer tiefer in seinen Geheimnischarakter hineinführen. Das offensichtlich hat der Übersetzer behelfsmäßig ausdrücken wollen, wenn er den im Französischen gesetzten bestimmten Artikel fortgelassen hat und unbestimmt übersetzt hat: *Geheimnis des Seins*. [8/9]

Damit aber ergibt sich die Frage, in welcher Weise denn dieses Sein ergriffen werden kann, wenn sich doch die objektive gegenständliche Erkenntnis dazu als ungeeignet erweist. Marceles Antwort geht dahin, daß man unter dem sensualistisch-rationalistischen Vorurteil den

Begriff der Erfahrung viel zu eng genommen habe, daß es vielmehr bestimmt geartete seelische Akte, bestimmt geartete *Gefühle* gibt, die - und die allein den Menschen zu einem solchen Sein hinübertragen. Diese Gefühle sind nicht bloß subjektive Vorgänge, als die man sie meist mißverstanden hat, und darum nicht bloße Illusionen, sondern umschließen einen echten *erkenntnismäßigen Kern*. In diesem Sinn betont Marcel: «Jedes Gefühl zielt auf Erstellung einer Erfahrung, die wesenhaft erkenntnismäßig ist» (S. 341).

Hier ist der Ort, noch einmal an die frühere Problematik einer Überwindung des Existentialismus anzuknüpfen. Wenn dort die Angst und die Verzweiflung und alle die bedrängenden Erfahrungen eine so wichtige Rolle spielen, so beruht dies auch hier darauf, daß sie nicht bloß psychologisch zu verstehende Zuständlichkeiten sind, sondern daß sie einen eigenen metaphysischen Erfahrungsgehalt eröffnen, nur daß dieser in diesem Fall den Menschen grade auf seine Einsamkeit zurückwirft. Demgegenüber ist Marcells Antwort dadurch gegeben, «daß die Angst in meinem Gesichtspunkt nicht das Letzte sein kann; das letzte Wort, ich fühle es zutiefst, kann nur die Liebe haben und die Freude» (S. 500). Denn diese beglückenden Regungen, und ähnlich das Vertrauen, das Glauben, das Hoffen usw. sind Gefühle, die dem Menschen ein solches über seine Einsamkeit hinausführendes Sein aufschließen. Es sind Gefühle, die um dieser ihrer Bedeutung willen zugleich einen ethischen Charakter haben, d. h. nicht einfach im Menschen als eine psychische Gegebenheit vorhanden sind, sondern sich an ihn wenden mit der Aufforderung, als solche in eigener Anstrengung ergriffen zu werden. Ja Marcel kann darüber hinaus betonen, daß sie über ihre psychologische und ethische Bedeutsamkeit hinaus eine wirklich metaphysische Bedeutung haben. Dieser Zusammenhang ist es, den Marcel als das *ontologische Mysterium* bezeichnet.

Auf den ganzen Reichtum der Beziehungen, die sich von hier aus ergeben, kann an dieser Stelle nicht einmal andeutungsweise eingegangen werden. Nur an einem Beispiel soll hier die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes deutlich gemacht werden, dem der *Hoffnung*. Eine solche weit ausladende Philosophie der Hoffnung bildet zugleich den krönenden Abschluß des ganzen Werkes und weist in letzte metaphysische Zusammenhänge. Marcel nimmt dazu die Gedankengänge auf, die er schon früher in seiner bedeutsamen Abhandlung *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung* (in seinem Buch *Homo Viator* - zitiert als HV) entwickelt hatte. Diese Abhandlung ist darum besonders wichtig, weil sie Marcells philosophischen Ansatz, seine Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, an einem besonders geeigneten Beispiel mit besonderer Klarheit erkennen läßt. Wir nehmen darum zweckmäßig diese frühere Arbeit mit hinzu.

Marcel geht aus von der Unterscheidung zwischen zwei Formen der Hoffnung, die er als das *ich hoffe* und das *ich hoffe, daß* bezeichnet. Während sich diese Form auf ein bestimmtes einzelnes Ereignis bezieht, das sich der Mensch anschaulich vorstellen kann (etwa: daß ein Freund heute kommt), ist jene durch keinen bestimmten Gegenstand gekennzeichnet, sie hat vielmehr, wie Marcel hervorhebt, «das unüberwindliche [9/10] Streben, die besonderen Objekte, an die sie sich zunächst zu hängen scheint, zu transzendieren» (HV S. 33). Marcel spricht von einer *absoluten Hoffnung* (HV S. 86). Marcel verdeutlicht den Unterschied zwischen den beiden Formen der Hoffnung am Beispiel eines Kranken. Solange er sich auf die Idee versteift, daß er nach Ablauf einer bestimmten Frist gesund sein wird, handelt es sich um ein *Hoffen, daß* (HV S. 54), und diese Hoffnung ist immer in Gefahr, enttäuscht zu werden und dann in Verzweiflung umzuschlagen. Sobald sich dagegen der Mensch ohne bestimmte Vorstellungen einfach einem *absolutem Vertrauen* überläßt, daß es sich irgendwie schon zum Guten wenden wird, auch wenn er sich noch keine bestimmten Vorstellungen von der Art dieses Ausgangs macht, sondern sie getrost der Zukunft überläßt, dann hat er die echte Form der Hoffnung ergriffen, die Marcel als «Sicherheit des Seins oder im Sein» (HV S. 55) bestimmt und die er im späteren Werk allein noch als Hoffen zu bezeichnen scheint (während an die Stelle der früheren Form das *etwas wünschen* [S. 478, 483] getreten ist). Wichtig ist dabei der

tiefe Gedanke, daß die echte Hoffnung in sich ruhen kann, weil sie ohne Neugierde auf die Zukunft ist.

Man begreift die Hoffnung als Gegenspieler der *Verzweiflung*. Marcel betont mit Recht, daß es «nur da Hoffnung geben kann, wo die Versuchung der Verzweiflung auftritt» (HV S. 40), und fügt hinzu: «Die Hoffnung ist der Akt, durch den die Versuchung (der Verzweiflung) aktiv und siegreich überwunden wird», wobei diese Überwindung nie endgültig möglich ist, sondern in einer immer neuen Auseinandersetzung geschieht. Im späteren Werk tritt an die Stelle der Verzweiflung mehr «ein Zustand der Niedergeschlagenheit» (S. 478). Vielleicht war die Verzweiflung noch aktiv gesehen, und die Niedergeschlagenheit ist der Zustand, wo der Mensch ermattet einfach die Hände sinken läßt.

Wenn wir diesen feineren Unterschied zunächst beiseite lassen und uns an die frühere Darstellung halten, so ist das Entscheidende jedenfalls, daß sich der Mensch im Zustand der Mutlosigkeit oder der Verzweiflung auf sich selber zurückgeworfen findet, eingeschlossen in eine auswegslos erscheinende Situation (HV S. 48). Die große Gefahr aber besteht darin, daß sich der Mensch, müde geworden in seinen Enttäuschungen, in dieser seiner Hoffnungslosigkeit versteift, daß er sich mit einem gewissen Trotz in sich selber verhärtet (HVS. 41). In diesem Sinn betont Marcel: ich «werde stets der Versuchung ausgesetzt sein, mich in mich selbst einzuschließen» (HV S. 75) und so in fruchtloser Einsamkeit zu verharren.

Aber dieser Zustand ist, wie Marcel mit Recht betont, etwas Unnatürliches, eine *Verkrampfung* oder *Verhärtung* (HV S. 43). Es ist «ein Akt des Sich-verschließens» (S. 505), durch den sich der Mensch willkürlich isoliert. Das Gefährliche ist, daß die sogenannte *Erfahrung* diese Haltung auch zu bestätigen scheint: Weil es immer so gewesen ist, darum wird es auch weiterhin so sein. Und darum ist «die Verzweiflung in einem bestimmten Sinne nichts anderes als das Bewußtsein der geschlossenen Zeit oder, noch genauer gesagt, der Zeit als Gefängnis» (HV S. 66). Der Mensch schließt sich in die Zeit ein oder: er schließt die Zeit in sich zu (HV S. 75), dieser Satz besagt: wenn in Zukunft nicht mehr etwas schöpferisch ganz Neues, etwas alle Einbildungskraft Überschreitendes erwarten läßt, wenn sie immer nur dasselbe wiederkehren läßt, dann gibt es keine wirkliche, eigentliche Zukunft mehr, dann ist der Mensch gefangen [10/11] in einer geschlossenen Zeit, aber, wohl gemerkt, einer Zeit, die er erst durch seine Verzweiflung selber verschlossen hat.

Die Verzweiflung richtet sich so gegen das Leben selbst. Marcel weist auf die ganz richtige Redewendung hin, daß sich ein Mensch in seinem Kummer verzehre. Das «Sichverzehren» ist hier ganz ernst zu nehmen: «Von diesem Gesichtspunkt können wir die Verzweiflung einer wirklichen geistigen Autophagie vergleichen» (HV S. 51). Darum ist in der Verzweiflung wirkliches Leben unmöglich. Verzweiflung bedeutet Verarmung und, wenn man sie folgerichtig zu Ende durchhalten würde, Aufhebung des Lebens selbst.

Von da aus begreift man, «inwiefern Hoffnung mit Leben verschwistert ist» (S. 485), inwiefern nur auf dem Boden der Hoffnung Leben überhaupt möglich ist. Die entscheidende Frage ist dabei, ob wirklich «die Einsamkeit das letzte Wort ist» (HV S. 73), und die Hoffnung erscheint hier als diejenige Grundhaltung, die den Menschen wieder aus seiner Einsamkeit hinausführt. Im Unterschied zur Verschlossenheit des verzweifelten Menschen ist die Hoffnung in ihrem innersten Wesen durch die Offenheit gekennzeichnet: «Sie setzt ein Moment der Offenheit im Gegensatz zum Moment der Geschlossenheit der zusammengezogenen Seele voraus» (S.482). Der Mensch öffnet sich wieder zur Welt, zum ganzen Reichtum der menschlichen und sachlichen Bezüge, und insbesondere, wenn wir die Hoffnung in ihrem zeitlichen Charakter begreifen: der Mensch zerbricht in ihr die «geschlossene Zeit» und öffnet sich wieder in eine echte Zukunft. In diesem Sinne bezeichnet Marcel die Hoffnung als einen «Durchbruch durch die Zeit» (HV S. 66), wobei unter «Zeit» zunächst die eben genannte «geschlossene Zeit», darüber hinaus dann aber (in einem hier nicht weiter zu verfolgenden Sinn)

die Zeitlichkeit des Lebens überhaupt verstanden wird, so daß Marcel seine Aufgabe darin sehen kann, von einer gewissen *Überverzeitlichung des Lebens* wieder freizukommen (S. 509).

Während die gemeinhin so genannte «Erfahrung» den Menschen *beschmutzt* und *befleckt*, weil sie in der Wirklichkeit immer nur die Bestätigung ihrer eigenen Hoffnungslosigkeit findet und sich gegen die Erfahrung eines ganz Neuen künstlich versteift hat, führt die Hoffnung wieder zu einer gewissen «Jungfräulichkeit in Hinblick auf die Erfahrung» (HV S. 62), d.h. einer unbefangenen Offenheit für neue Erfahrungen. Insofern ist die Hoffnung schöpferisch, zwar nicht in dem unmittelbaren Sinn, daß sie selber etwas Neues hervorbringt, sondern in dem übertragenen Sinn, daß sie sich vertrauensvoll dem Wirken eines Schöpferischen überlassen kann. «Ich berufe mich auf das Vorhandensein einer gewissen Schöpferkraft in der Welt, beziehungsweise wirklicher Hilfsquellen, die dieser Schöpferkraft zur Verfügung stehen» (HV S. 63). Hoffend weiß ich mich irgendwie getragen.

Darum löst sich in der Hoffnung auch die Anmaßung und der Trotz, in der der verzweifelte Mensch sich in sich selber verschließt. Der Mensch entspannt sich wieder (S. 482) und gewinnt eben darin jenen Zustand der Offenheit, den Marcel mit seinem glücklich gewählten Begriff der Disponibilität, der Verfügbarkeit bezeichnet.

Auffallend ist die Übereinstimmung vieler Aussagen mit den Ergebnissen der *Diltheyschen Philosophie* bzw. mit deren Fortbildung durch Misch. Wir beginnen! indem wir zunächst einige besonders wichtige Punkte der Übereinstimmung zusammenstellen: [11/12]

1. Die Übereinstimmung liegt zunächst ganz allgemein im Lebensbegriff selber, so wie ihn auch Marcel faßt und zur Grundlage seiner Philosophie macht: lieben als charakteristisch bezogen auf die menschliche Welt, aber scharf abgehoben gegen das tierische Dasein und eine damit nahegelegte biologische Deutung, Leben genommen in seiner Lebendigkeit, in seiner eigentümlichen, über die Möglichkeiten einer rationalen Erfassung hinausgehenden Tiefenhaftigkeit und zugleich in seiner umfassenden, über' das Einzelsubjekt hinausgehenden Weite.

2. Das kommt vor allem im Begriff der *schöpferischen Entfaltung* (*développement créateur*) zum Ausdruck: «Wo Leben ist, da ist auch schöpferisches Sichentfalten» (S. 189). Das ist mehr als das, was Bergson als *schöpferische Entwicklung* (*évolution créatrice*) bezeichnet hat, sondern bedeutet, wie Misch es auf Diltheys Boden genauer entwickelt hat, das für das menschliche Leben charakteristische Ineinandergreifen von einem Entfalten im Sinne eines bloßen Auseinanderlegens von etwas keimhaft Vorhandenem und einer schöpferischen Hinzukommen von etwas Neuem und grundsätzlich nicht Voraussehbaren. So bezeichnet dieser Begriff genau den entscheidenden Zug der menschlichen (und geschichtlichen) Lebensentwicklung<sup>6</sup>.

3. Dahin gehört weiter die für die Geistesgeschichte bedeutsame Feststellung, daß ein Kunstwerk (oder sonst ein Dokument der Geistesgeschichte) nichts fertig Gegebenes und darum Unveränderliches ist, sondern rückwärts von der späteren Aneignung durch die Nachkommen abhängig ist. Marcel betont in diesem Sinn, «das Kunstwerk werde reicher durch die Bewunderung, die es einflößt, und erfahre damit eine wirkliche Mehrung» (S. 108). Das trifft sich genau mit dem von Dilthey ausführlich behandelten Verhältnis von Werk und Deutung und der dort entwickelten Vermehrung de« Werks durch die nachfolgende Deutung.

4. Das steht wiederum in engem Zusammenhang mit der verhältnismäßig ausführlich behandelten Frage nach den Möglichkeiten einer Selbsterkenntnis. Der bei Marcel ausgesprochene Satz: «Auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ erbringt die Antwort mein Leben, mein gesamtes Leben»

<sup>6</sup> Dazu: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. 2. Aufl. Leipzig 1931, insbesondere S. 163 ff. Im übrigen verweise ich zur Diltheyschen Position ohne die hier zu weit führenden Einzelbelege allgemein auf meine Darstellung: *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig 1936.



(S. 209), steht in genauer Übereinstimmung mit der für Dilthey fundamentalen Erkenntnis, daß nicht die unmittelbare Introspektion den Menschen über sich selbst belehrt, sondern nur der objektivierte Ausdruck, den er sich im Rückblick zu eigen macht, und insofern nur die Geschichte dem Menschen sagt, was er ist. (Umgekehrt: über die Bedenken gegen die Identifizierung des Menschen mit einer bestimmten einzelnen Tat vgl. S. 218).

5. Die ausführlich erörterten Schwierigkeiten einer Autobiographie (S. 211 ff.) führen auf dies auch für Dilthey zur Aufhellung der inneren Struktur des Lebenszusammenhangs zentrale Thema. Als wesentlich heben wir für den Augenblick nur da» Verhältnis zur Vergangenheit heraus. Marcel betont, daß «die Vorstellung der Vergangenheit sozusagen als eines Vorratslagers » (S. 218), also als einer unabhängig von unsrer eigenen Stellungnahme bestehenden objektiven Gegebenheit, abzulehnen sei. Erst vom gegenwärtigen Augenblick aus bildet sich auch die Vergangenheit zu dieser bestimmten Bedeutung, und weil wir immer zu bestimmten Teilen unsrer Vergangenheit ein enges [12/13] Verhältnis haben, ergibt sich, daß wir auch «unsere Vergangenheit ungleichmäßig sind» (S. 247). Wenn Marcel dabei fortfährt: daß «die Zukunft in geheimnisvoller Weise mit der Vergangenheit zusammenfließt . . . Vergangenheit und Zukunft stürzen im Schoß der Tiefe ineinander, umschlingen einander in einem Bereich, der sich zur Gegenwart verhielte wie ein absolutes zum kontingenten Hier» (S. 260), so sind das tief bedeutsame, aber schon in etwas andre Richtung weisende Gedanken, die mit der schon genannten Wendung gegen die *Überverzeitlichung des Lebens* zusammenhängen. Das zuvor Gesagte aber liegt genau im Sinne der Diltheyschen Geschichtsphilosophie.

6. Allgemein aber gehört hierher der Gedanke der *Tiefe* und der *Unergründlichkeit* des Lebens überhaupt (S. 230 ff besonders 258, 260), wobei es nicht einfach um die Unzulänglichkeit des Verstandes geht, sondern um die wirkliche Unerschöpflichkeit des Lebens selber, die in seinem schöpferisch sich vermehrenden Wesen begründet ist.

7. Und endlich wäre noch auf die bedeutsame Trennung zwischen der Wahrheit und der Allgemeingültigkeit hinzuweisen (S. 32). Marcel betont, «daß es menschliche Erfahrungsbereiche gibt, in denen eine so buchstäbliche und simple Auffassung der Universalität nicht angenommen werden darf» (S. 24, vgl. 256). Er berührt sich darin ganz eng mit Mische Feststellung, daß der naturwissenschaftliche Wahrheitsbegriff auf die Geisteswissenschaften (und damit auf die Philosophie) nicht ohne weiteres übertragen werden kann, daß hier vielmehr das Subjekt in allen seinen Kräften mit in die Erkenntnis eingeht, ohne sie darum im Sinne einer schlechten Subjektivität zu entwerten, ohne daß, anders gesprochen, eine Objektivität der Erkenntnis behauptet werden kann, ohne daß diese am Kriterium einer allgemeinen Gültigkeit gemessen werden kann<sup>7</sup>.

Die Reihe solcher Übereinstimmungen an wichtigen Stellen ließe sich noch leicht vermehren. Aber nicht darauf kommt es an. Wenn hier überhaupt auf diese Parallelen solcher Wert gelegt wurde, so sicher nicht darum, um irgend eine Abhängigkeit zu behaupten. Eine solche liegt bestimmt nicht vor. Auch daß vielleicht Marcel an einigen Stellen «weiter » gekommen und manches bei ihm isoliert stehende in einen allgemeineren Zusammenhang gerückt wäre, wenn er die in seiner Richtung vorwärts weisenden Gedankengänge Diltheys hätte benutzen können, wäre noch kein ausreichender Grund, dies so ausführlich hervorzuheben. Die tiefere Frage ist, was es für die gegenwärtige philosophische Lage bedeutet, wenn zwei so verschiedenartige Denker von so verschiedenartigen Ausgangspunkten her zu so weitgehend parallelen Ergebnissen gelangen.

Es soll dabei ganz und gar nicht daran gedacht werden, die beiden Denker in eine zu große Nähe zueinander zu bringen. Dilthey kommt von den Geisteswissenschaften und der weiten

<sup>7</sup> Vgl. Misch a. a. O. S. 296 ff vgl. dazu meine Darstellung: Das Verstehen. Mainz 1949. S. 74 ff.

geschichtlichen Welt, Marcel dagegen unmittelbar vom heutigen Menschen und seinen brennenden Problemen. Marcel ist ein ausgesprochen religiöser Denker, der den Menschen von seinen transzendenten Bezügen her sieht, während Diltheys ganzes Streben dahingeht, das Menschenleben rein immanent auszulegen. Die Unterschiede sind gewaltig. Aber grade deswegen ist die Übereinstimmung in den genannten Fragen um so bedeutsamer.

Die Gemeinsamkeit läßt sich vielleicht am besten aus dem gemeinsamen Gegensatz zur Existenzphilosophie Heideggerscher und Sartrescher Prägung begreifen: Bei der [13/14] Gewaltbarkeit, mit der diese alles auf die Herausarbeitung der Existenz in ihrem strengsten Sinn konzentrieren, wurde alles nicht in diesem Sinn existentielle Leben des Menschen zum indifferenten Hintergrund eines «uneigentlichen» Dasein»- nivelliert. Will man aber die im vorhergehenden mehrfach hervorgehobene Enge diesen Ansatzes in diesem Sinne sprengen, wie es hier als der entscheidende Impuls des Marcelschen Philosophierens herausgehoben wurde, und will man doch zugleich an dem fruchtbaren Ansatz bei der lebendigen Existenz festhalten, ohne einer falschen Verdinglichung des menschlichen Daseins zu verfallen, dann gibt es schlechterdings keinen andern Weg, als dieses Leben in seiner ganzen Tiefenhaftigkeit und seiner vielfachen inneren Gliederung sowie in dem ganzen Reichtum der es mit der umgebenden geistigen Welt verbindenden Beziehungen zu begreifen. Dazu aber erweist sich der Lebensbegriff in dem hier genannten Sinn als fruchtbarer als der in einer maßlos überspitzten Deutung entwickelte Existenz begriff, und dazu bieten (über die bedeutsamen Analysen Bergsons hinaus) die in der Durchforschung des geschichtlichen Lebens gewonnenen Ergebnisse Diltheys einen auch für die gegenwärtige Situation noch fruchtbaren Ansatzpunkt. Und darum hat seinerzeit Misch durchaus recht gehabt, als er gleich beim ersten Hervortreten Heideggers begann, im kritischen Vergleich mit Dilthey die verhängnisvollen Vereinfachungen im anthropologischen Ansatz der Existenzphilosophie herauszuarbeiten.