

**Gabriel Marcel**  
**(Christlicher Existentialismus)\***

Von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

I

[S. 400-408]

1. In der Diskussion um die Existenzphilosophie taucht bei uns in Deutschland immer wieder die Frage auf, ob und wieweit diese mit dem Christentum vereinbar sei. Die vielleicht etwas gewollt provozierende Art, in der *Sartre* für sich den Atheismus in Anspruch nimmt, mag daran ihren Anteil haben. Aber diese Verengung der Fragestellung liegt bestimmt nicht im Sinn der Sache; denn durch die Frage nach der Vereinbarkeit mit dem Christentum wurde der tiefergreifenden Frage nach dem, was der Existentialismus an neuen Einsichten zu lehren habe (selbst für den, der sich ihm vielleicht im ganzen gar nicht anschließen kann), von vornherein der Boden entzogen. Wenn der Existentialismus mit dem Christentum unvereinbar sei, so wurde von verschiedenen Seiten argumentiert, dann sei er eben für den gläubigen Christen im ganzen abzulehnen und es lohne sich nicht, ja es sei sogar verwirrend, sich mit ihm überhaupt auseinanderzusetzen.

Allein die Frage, ob eine solche Vereinigung von Existentialismus und Christentum möglich sei, ist, in dieser allgemeinen Form gestellt, müßig; denn die Vereinigung ist in der Wirklichkeit schon als eine Tatsache gegeben, und die Aufgabe kann immer nur sein, genauer zu untersuchen, wie diese als Tatsache gegebene Vereinigung aussieht, und so den in der Wirklichkeit schon vorhandenen Zusammenhängen deutend nachzugehen.

In diesem Sinn muß zunächst daran erinnert werden, daß der Existentialismus in allen seinen Formen — auch in den scheinbar atheistischsten — von *Kierkegaard* herkommt und ohne diesen Ausgangspunkt gar nicht denkbar ist. In *Kierkegaard*, der ja selber mehr Theologe als Philosoph ist, kommt eine ausgesprochen christliche Geisteshaltung zum Ausdruck, und nur in der besonderen geistigen Welt des Christentums, nur in dem ihr eigentümlichen gespannten Verhältnis zwischen dem Heil der Seele und den Verlockungen der „bösen“ Welt hat überhaupt so etwas wie Existentialismus entstehen können. Aber auf der andern Seite bleibt dann natürlich die Frage, was diese auf der Hand liegende Herkunft des Existentialismus aus dem Christentum über den selber noch ausdrücklich christlichen Charakter dieses Ergebnisses zu sagen habe. Denn offensichtlich sind hier ursprünglich christliche Begriffe in einer philosophischen Ebene „säkularisiert“ worden, wie dies ähnlich in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens geschehen ist, und im Rahmen dieser Säkularisierung hat sich [400/401] dann der heutige Existentialismus von allen inhaltlichen christlichen Setzungen gelöst und auf die Herausarbeitung der rein formalen Struktur des „Transzendierens“ als des „Überschreitens“ jedes empirischen Zustands beschränkt, das dann als solches ebensowohl in die inhaltliche Erfüllung einer Religion wie in die inhaltliche Leere eines Nihilismus hinüberführen, wie auch die Entscheidung überhaupt offenlassen kann. Allein wenn in dieser Weise ein Existentialismus (wir können hier zur Verdeutlichung auch an die deutschen Formen der Existenzphilosophie denken) von den besonderen religiösen Gehalten des Christentums absieht und sich auf die davon unabhängige formale Struktur des menschlichen Daseins zurückzieht, so bleibt doch in dieser Form die Möglichkeit einer erneuten inhaltlich christlichen Erfüllung immer erhalten. Der Existentialismus hat also, das ist in seinem Ursprung und in seinem innersten Wesen be-

---

\* Erschienen in der Zeitschrift "Die Sammlung", 3. Jahrg., 7. Heft, Juli 1948, S. 400-408, Heft 8, August 1948, S. und Heft 9, September 1948, S. 549-562. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

gründet, von sich aus gar nicht die Möglichkeit, in einen unvereinbaren Gegensatz zu dem Christentum zu geraten (so wie auch in *Augustin*, in *Pascal* und endlich in *Kierkegaard* solche unbezweifelbar christlichen Formen des Existentialismus gegeben sind). Der Existentialismus kann sich in bestimmten Formen vom Christentum lösen und insofern achristlich sein, aber er kann niemals antichristlich werden in dem Sinn, daß er zu Behauptungen führt, die mit der christlichen Auffassung unvereinbar sind. Darum scheint es sich in der von christlicher Seite immer wieder vorgebrachten Frage nach dem Verhältnis von Existentialismus und Christentum im Grunde nur um zwei Auffassungsformen zu handeln, die innerhalb des Christentums selbst als typische Gegensätze immer wiederkehren, eine subjektive und eine objektive Auffassung, für die *Augustin* und *Thomas von Aquin* als Beispiele dienen können.

Ja, wenn die Diskussion schon so beharrlich auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Existentialismus und Christentum gebracht wird, so wäre auch darauf hinzuweisen, daß der Existentialismus durch seine Betonung des transzendierenden Charakters des menschlichen Daseins, d. h. durch die Einsicht in die Unmöglichkeit, den Menschen immanent als ein in sich selbst ruhendes und aus sich selbst verständliches Wesen aufzufassen, zum , mindestens in eine Nähe zu religiösen Deutungen gebracht wird, wie sie keiner der sonst historisch bekannten Formen der Philosophie eigen ist. Sie ist also zum mindesten eher mit dem Christentum, vereinbar als jede auf der Bewußtseinsimmanenz aufbauende Form der Philosophie.

Aber ohne auf diese verwickelten Fragen einer möglichen Vereinbarkeit im einzelnen einzugehen (die auf der andern Seite wiederum die genauere Erörterung der Frage nach dem Sinn einer solchen Säkularisierung christlicher Begriffe erfordern würde), ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß sich in Frankreich, von dem ja die gegenwärtige Diskussion um den Existentialismus ausgeht, neben der bekannteren und vor allem von *Sartre* verkörperten Form und lange vor ihr, z.T. sogar schon vor den deutschen Formen der Existenzphilosophie, eine andre Form eines betont christlichen Existentialismus entwickelt hat, als dessen bedeutendster Vertreter *Gabriel Marcel* gelten kann. In ihm handelt es sich [401/402] nicht nur um eine mit dem Christentum einwandfrei vereinbare Form des Existentialismus, sondern darüber hinaus um eine explizit christliche Form der Philosophie im Unterschied zu solchen Formen, in denen dies Verhältnis offen bleibt. Nachdem bisher allzu einseitig die *Sartresche* Form des Existentialismus im Vordergrund der Aufmerksamkeit gestanden hatte (wenn auch wieder mit einem gewissen Recht, weil ja von dieser Seite das Wort Existentialismus geprägt und in die öffentliche Erörterung geworfen war), so ist es angebracht, die Aufmerksamkeit auf diesen durchaus selbständigen und höchst bedeutsamen französischen Denker zu lenken, weil nur durch das Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten die Tragweite des gesamten existentialistischen Ansatzes hinreichend zuverlässig abgeschätzt werden kann. Daneben sei aber gleich an dieser Stelle auch *Emmanuel Mounier* genannt, dessen eigentümliche, sich als Personalismus bezeichnende Fortentwicklung eines christlichen Existentialismus eine besondere Darstellung erfordert.

Wenn in diesem Zusammenhang auf *Marcel* der Begriff eines christlichen Existentialismus angewandt wird, so erhebt sich zunächst die Frage nach der Berechtigung dieser Begriffsverbindung. Zwar, die eine Seite, das Christentum steht außer Zweifel, denn das Bekenntnis zu ihm durchdringt das ganze Werk. Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, daß der 1899 geborene Philosoph nicht von Hause aus in einer gläubig christlichen Umgebung aufgewachsen ist, sondern erst aus einer zunächst von außen kommenden religionsphilosophischen Beschäftigung mit den Zeugnissen des christlichen Glaubens in einer langsamen Entwicklung zum Christentum geführt wurde und so dann erst 1929, also als 30-jähriger, die Taufe empfangen hat. Diese Entwicklung ist in seinem Hauptwerk, dem *Journal Métaphysique*, seinem philosophischen Tagebuch aus den Jahren 1914-1923, und in *Être et Avoir*, der Fortsetzung dieses Tagebuchs aus den Jahren 1928-1933, deutlich zu verfolgen und auch von ihm selbst im Rückblick eingehend dargestellt worden. Seitdem ist sein Denken von diesem

einen Gegenstand so ausschließlich bestimmt, daß man besser noch als von einer christlichen Philosophie von einer Philosophie des Christentums sprechen würde, denn die christliche Glaubenshaltung ist nicht nur die Voraussetzung, sondern darüber hinaus der einzige und alles andre durchdringende Inhalt seines Philosophierens<sup>1</sup>.

Schwieriger schon ist die Frage, wieweit man bei ihm von einem Existentialismus sprechen kann; denn seine eigne Geistesentwicklung greift, wie schon angedeutet, lange hinter die Entstehung des sich selber ausdrücklich als solchen bezeichnenden französischen Existentialismus zurück und [402/403] war selbst vor seiner Begegnung mit *Kierkegaard* in wesentlichen Punkten vollendet. Darin liegt es begründet, daß *Marcel* nicht eigentlich die Terminologie der Existenzphilosophie spricht, ja nicht einmal den Begriff der Existenz in ihrem besonderen Sinne verwendet. Darum ist es um so wichtiger, daß er sich selber im Rückblick an verschiedenen Stellen ausdrücklich zum Existentialismus bekennt. Hierhin gehört vor allem, daß er sich an der unter dem Titel „Christlicher Existentialismus“ erschienenen Sammlung verschiedener Arbeiten über seine Philosophie mit einem eignen Anteil, einer kurzen Darstellung seiner geistigen Entwicklung, beteiligt und damit diesen Titel auch von sich aus ausdrücklich gebilligt hat. Wichtiger aber als diese mehr äußerliche Begründung ist der inhaltliche Nachweis, daß es sich in seiner Philosophie wirklich um eine, typische Form des Existentialismus handelt, in der dieselben Ansätze und dieselben typischen Denkformen wie in den andern Formen der deutschen und französischen Existenzphilosophie wiederkehren, so daß er sich mit diesen zwanglos zu einem einheitlichen Bild zusammenschließt.

2. Am besten gehen wir dafür von dem Schlußstück der eben genannten. Selbstdarstellung seiner geistigen Entwicklung aus, die zugleich als ein besonders wertvolles und schon an sich besonders bezeichnendes Dokument (in einer etwas gekürzten und darum vielleicht etwas unzusammenhängend erscheinenden Form) im Wortlaut mitgeteilt sei. In ihr wird der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Seiten seines Philosophierens in authentischer Form deutlich werden:

Aus *Gabriel Marcel: Regard en arrière*.

Es ist nicht ganz leicht, heute die Periode meines Lebens zu vergegenwärtigen, in der ich außerhalb der ge-

---

<sup>1</sup> An philosophischen Werken *Marcel*s sind zu nennen: *Journal Métaphysique*, 1927 (zitiert als JM); *Être et Avoir*, 1935 (zitiert als EA); *Du Refus à Invocation*, 1940 (zitiert als RI); *Homo Viator*, 1944 (zitiert als HV). Hinzu kommt eine Sammlung von Arbeiten über seine Philosophie unter dem Titel: *Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel, Présentation de Etienne Gilson*, 1947 (zitiert als Ex), und darin die Selbstdarstellung *Marcel*s unter dem Titel: *Regard en arrière*. — Daneben aber ist *Marcel* zugleich als erfolgreicher Dramatiker und Kunstkritiker hervorgetreten, eine Verbindung des Philosophischen und des Dichterischen, die im gegenwärtigen Geistesleben Frankreichs überhaupt tief verwurzelt zu sein scheint (es sei im Rahmen des Existentialismus nur an dieselbe Vereinigung von Philosophie und Dichtung bei *Sartre* oder bei *Camus* erinnert). Über die Reihe seiner 15 Dramen, deren erstes 1914 erschien, vgl. *J.-P. Dubois-Dumée*, *Solitude et Communion dans le Théâtre de Gabriel Marcel* (Ex 269 ff). Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist vor allem die philosophische Meditation wichtig, die als *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique* dem Drama *Le Monde cassé* (1933) beigelegt ist.

Wenn der Existentialismus mit besonderem Nachdruck die unentrinnbare Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt betont, so stößt im kleineren Maßstab dieser Versuch einer Darstellung *Marcel*s auf genau dieselben Schwierigkeiten. Trotz anhaltender Bemühungen ist es mir nicht gelungen, die Bücher *Marcel*s mit hinreichender Vollständigkeit zusammenzubringen, und nachdem ich die Niederschrift dieses Aufsatzes schon annähernd um zwei Jahre hinausgeschoben habe, mußte ich mich entschließen, aus den unzulänglichen mir zugänglichen Unterlagen wenigstens ein vorläufiges Bild zu zeichnen zu versuchen, denn vielleicht würde der Aufsatz überhaupt den durch die gegenwärtige Diskussion um den Existentialismus gegebenen angemessenen Zeitpunkt versäumen, wenn man auf die Vollständigkeit der Literatur hätte warten wollen. Es muß aber auf die Beschränktheit der hier verfügbaren Unterlagen hingewiesen werden. Es waren *Être et Avoir*, *Homo Viator* und der *Existentialisme Chrétien*, aus dessen Darstellungen und umfangreichen Zitaten zum mindesten ein gewisser Überblick auch über die andern Schriften möglich war.

bahnten Wege den Untersuchungen nachging, die zu den ersten Formulierungen des Existentialismus führen sollten. Wenn mir dies so schwer fällt, so liegt das daran, daß die Atmosphäre von damals so sehr von unserer heutigen verschieden ist, daß sie sich nur schwer vorstellen oder rekonstruieren läßt. Das war in den letzten zwei oder drei Jahren vor dem Krieg von [403/404] 1914. Ich will gewiß nicht sagen, daß wir nicht oft von dem Vorgefühl der kommenden Ereignisse gestreift worden wären, wir dachten an den Krieg, gewiß, aber wir suchten uns einzureden, daß die abendländische Menschheit imstande wäre, den blinden Kräften zu widerstehen, die sie in den Abgrund stürzen zu müssen schienen. Keiner von uns, denke ich, ahnte die Brüchigkeit, die Unsicherheit dieser Zivilisation, von der wir uns wie in eine Decke eingehüllt glaubten und der die Arbeit so vieler Jahrhunderte eine solche Zuverlässigkeit gegeben zu haben schien, daß es Unvernunft, ja sogar Frevel gewesen wäre, daran zu zweifeln. Ich jedenfalls kann mir nicht ohne Heimweh dieses abendliche Europa von 1913 vergegenwärtigen, wo das äußere Leben so leicht schien, wo der Austausch und das Reisen keinen nennenswerten Widerstand fanden. Wir hätten spüren müssen, daß diese Euphorie Lüge war, daß diese Leichtigkeit die schlimmsten Bedrohungen verdeckte; vielleicht haben wir es trotz allem in gewissen Augenblicken geahnt; ich erinnere mich nicht daran; um ehrlich zu sein, ich glaube es nicht. Gewiß, aus dem Abstand vereinfachen sich die Konturen aufs äußerste; aber was mich anbetrifft, so scheint es mir, daß die Illusion, in der wir am Vorabend des Unheils lebten, mir nur erlaubt hat, den vorbereitenden, wenn auch den schwierigsten Teil meiner Untersuchungen zu vollenden. Der Wechsel im Tonfall oder in der Stimmlage, den man im zweiten Teil des Journal *Métaphysique* bemerkt, erklärt sich fast ausschließlich aus der Erschütterung, die mir der Krieg gebracht hat.

Ich habe schon anderwärts Gelegenheit gehabt, von den besonderen Umständen zu sprechen, unter denen ich den Krieg erlebt habe, aber ohne Zweifel ist es nicht unzweckmäßig, heute darauf zurückzukommen. Weil mein Gesundheitszustand mir den aktiven Dienst nicht erlaubte, und *Xavier Lion* mich im August 1914 gebeten hatte, ihn an der Spitze eines von ihm beim Roten Kreuz eingerichteten Auskunftsdienstes zu ersetzen, wurde ich durch die Verhältnisse gezwungen, meine Aufmerksamkeit auf die Vermißten zu richten und so im Geist beständig einen der schrecklichsten, für die Vernunft und für das Herz schmerzlichsten Anblicke einer qualvollen Erschütterung gegenwärtig zu haben, von der es mir peinlich war, mich als bloßer Zuschauer zu fühlen. Wir wurden bald mit Anfragen über 'Soldaten bestürmt, von denen man ohne Nachricht war. Man braucht kaum zu sagen, daß es bei der großen Mehrzahl der Fälle Todesnachrichten waren, die wir mitzuteilen hatten. Ich empfang jeden Tag persönlich die Besuche derer, die uns anflehten, ihnen in die Nacht, in der sie sich abquälten, irgendein Licht zu werfen. Es war ein herzerreißender Ruf, auf den ich zu antworten hatte. Unter dieser besonderen Perspektive, Licht in dunkle Schicksale bringen zu müssen, habe ich persönlich den Krieg von 1914-1918 erlebt, und Vermutlich konnte mich nichts wirksamer gegen die Kräfte der Vernebelung schützen, die der Mehrzahl der abstrakten Begriffe, die die gebräuchliche Sprache der Journalisten und Historiker bilden, eigentümlich ist.

An dieser Stelle muß ich an die Rolle erinnern, die die metapsychischen Erfahrungen, denen ich mich im Verlauf des Winters 1916/17 hingab, in der Entwicklung meines Denkens spielten. Sie haben für mich endgültig die Existenz metapsychischer Phänomene außer Zweifel gestellt. Es gibt keinen Bereich, wo wir ein offensichtlicheres Interesse daran haben, die Untersuchungen *Bergsons* fortzusetzen. Er ist der einzige unter den französischen Denkern gewesen, der die Wichtigkeit der metapsychischen Tatsachen erkannt hat. Ich halte andererseits an dem Gedanken fest, daß die Trennungslinie zwischen dem Normalen und dem Übernormalen zum mindesten unsicher ist, und daß man nur das Normale unter dem ungewohnten Licht einer hinreichend anhaltenden Überlegung zu betrachten braucht, um es als übernormal erscheinen zu lassen. Ich will auch keineswegs bestreiten, daß man nur zu oft das zweideutige und peinliche Gefühl erlebt, in eine Sackgasse zu geraten und auf der Stelle zu treten, wenn man sich auf dieses Gebiet wagt. Es scheint, daß wir uns hier in einem Bereich der menschlichen oder übermenschlichen Welt befinden, der nicht die unendlichen Fortschritte zuläßt, die die Naturwissenschaften seit mehreren Jahrhunderten aufweisen. Alles scheint darauf hinzuweisen, daß wir in dieser Richtung bald auf Hindernisse stoßen, die mit unsrer Natur selbst unablösbar gegeben sind und deren wir nicht ohne eine innere Umwandlung Herr werden können, auf die wir keinen Anspruch haben. Die einzige authentische innere Umwandlung, die uns in der Erfahrung unbezweifelbar bezeugt ist, ist mystischer Art: aber dies heißt vor allem, daß sie ohne eine geheime Bewegung der Gnade unbegreiflich ist. Das Metapsychische scheint — und deswegen ist das Mißtrauen gerechtfertigt, das es allen geistigen Menschen ein- [404/405] flößt — den, der sich ihm widmet, der Versuchung auszusetzen, zu glauben, daß er mit eigenen Mitteln oder wahrscheinlicher auf Grund unbekannter Kräfte, deren Kontrolle er zu erwerben hofft, den Zugang zu einer Art von Macht gewinnen kann, die sich nicht auf diejenigen zurückführen läßt, durch die die positiven Wissenschaften und die auf diesen aufbauenden erprobten Techniken gekennzeichnet sind. Aber dieser Weg ist seinem Wesen nach gewagt, und es geht nicht ohne das tiefe und demütige Gefühl unserer Schwäche und der Nacht, die uns beinahe völlig umhüllt. Fast völlig sage ich: denn trotz allem durchdringen sie Lichter in seltsam unregelmäßigen Abständen, und wenn der Philosoph eine gewisse Vorsicht walten läßt, ist er vielleicht berechtigt, den Hellseher zu Hilfe zu nehmen. Zwischen dem einen und dem andern ist kein formelles Bündnis möglich, sondern nur irgendein© schweigende Übereinkunft.

Nichts ist für die Vernunft weniger befriedigend, gebe ich zu, als eine so verborgene, verletzliche Verbindung, die in gewissen Stunden einer Mitschuld ganz nahe zu kommen scheint. Aber muß der Begriff des Befriedigenden nicht einer strengen Kritik unterzogen werden ?

Welches auch sein letzter Sinn sein mag, das Universum, in das wir hineingeworfen sind, würde uns nicht befriedigen. Haben wir den Mut, das ein für allemal zu erklären. Das Ärgernis hat daran nicht nur teil, sondern es ist in gewisser Weise wirklich Sünde, es verkleinern zu wollen, und wenn es, wie ich überzeugt bin, eine eigentümlich philosophische Sünde gibt, so besteht sie ihrem Wesen nach darin: die Sünde von *Leibniz* sicherlich und ohne Zweifel auch, wenn auch weniger sicher, weniger sichtbar, diejenige *Hegels*. Die höchste Aufgabe der Philosophie kann nicht darin bestehen, eine gewisse Anzahl offizieller Wahrheiten zu verkünden, über die man sich durch Abstimmung auf den internationalen Kongressen einigen könnte. In letzter Analyse sind diese Wahrheiten nur Plattheiten. Der unvergängliche Ruhm eines *Kierkegaard* oder eines *Nietzsche* besteht vielleicht wesentlich darin, daß sie bezeugt haben, nicht mit Argumenten, sondern mit ihrem Leben, daß ein dieses Namens würdiger Philosoph kein Mann der Kongresse ist und sein kann und sein darf, und daß er sich in dem Maß selbst verrät, wo er sich seiner Einsamkeit entziehen läßt, die seine eigenste Berufung ist. Ohne Zweifel kann er nur dann, wenn er sich dieser Einsamkeit überantwortet, fähig bleiben, auf die Rufe derer zu antworten, die von ihm wenn nicht ein Licht so doch eine Anregung erwarten. Auch dies ist, und für immer, keineswegs befriedigend. Aber das ist am Ende nur eine Schulkategorie. Die Antwort des Kandidaten an den Prüfenden ist oder ist nicht befriedigend — aber auf jeden Fall zielt sie dahin oder sollte dahin zielen. Aber hier vollzieht sich alles in einem vorher geebneten umfriedeten Raum und nach klar formulierten Regeln. Die wirkliche Welt, die diejenige des Philosophen ist oder sein sollte, ähnelt so wenig wie möglich einem umfriedeten Raum dieser Art; die Beseitigung der Unebenheiten ist noch nicht vollendet, sondern bleibt immer zu vollenden; in einem gewissen Sinn muß man alles wieder von vorn beginnen, und man verhält sich nur als Philosoph, wenn man diese beschwerliche Notwendigkeit anerkennt. Nicht nur anerkennt, sondern sie bejaht. Während die Versuchung für den Kongreßmenschen darin besteht, sich immer auf frühere Kongresse zu beziehen, wo man schon festgelegt hatte, daß . . . Entspricht dieses ewige Von-vorn-anfangen, das in aller echten philosophischen Arbeit enthalten ist, selbst wenn es bei den Wissenschaftlern und Technikern berechtigterweise Ärgernis erregt, nicht in seiner Ordnung dem unerklärlichen neuen Anfang jedes Erwachens, jeder Geburt? Müßte nicht selbst die Art, wie das Leben und die gelebte Zeit sich gliedern, genügen, um uns davon zu überzeugen, daß der Gedanke sich dem allerinnersten Kern des Wirklichen gegenüber der Untreue schuldig mache, wenn er von gesichertem Ergebnis zu gesichertem Ergebnis fortschreitend eine Summe aufstellen will, die man sich eines Tages nur anzueignen und endlich paragraphenweise herzusagen brauchte? Die Überzeugung, daß sich die Wirklichkeit grade nicht als Glieder einer Summe begreifen läßt, daß sie in Wahrheit in keiner Weise „summierbar“ ist, hat sich mir ohne Zweifel schon ganz früh, vor allem bei der Lektüre von *Bradley*, aufgedrängt. Es hat mir von diesem Augenblick an geschienen, daß der philosophische Gedanke der Versuchung ausgesetzt ist, vom Begriff der Integration einen unerlaubten Gebrauch zu machen, und daß sich dieser Begriff in dem Maß mehr und mehr als auf die Wirklichkeit unanwendbar erweist, wie sich der Geist, um diese zu begreifen oder zu beurteilen, fester auf die konkretesten und reichsten Formen der Erfahrung stützt, zu denen wir Zugang haben. [405/406]

Ohne Zweifel bin ich vor allem durch den Ausgang von der Besinnung auf den als nicht auf einen Gedankeninhalt zurückführbar betrachteten Akt dahin geführt worden, die Idee einer intelligiblen Totalität für falsch zu erklären, die gleichzeitig das bewegende Prinzip und das Ende der Dialektik sein würde. Handeln, schien mir, ist vor allem Stellung nehmen, und es würde immer nur eine willkürliche Annahme sein, wenn man versuchen wollte, zum Wirklichen den Akt, durch den ich mich ihm gegenüberstellte, integrierend hinzuzufügen. Ich sehe heute deutlich, daß ich so die noch ganz abstrakten Beziehungen der Inhärenz oder Exteriorität, zwischen denen zu wählen mich die traditionelle Philosophie zwingen wollte, durch eine gewisse Art von konkreter und dramatischer Beziehung zu ersetzen strebte.

Ogleich es seltsam scheinen könnte, so glaube ich doch nicht, daß meine Sorge, den Vorrang des Aktes aufrecht zu erhalten, dem entspricht, was sich bei andern als eine Philosophie der Freiheit ausgedrückt hat. Das traditionelle Problem der Freiheit hat mich kaum beschäftigt; ich will damit sagen, daß ich immer der Überzeugung gewesen bin, daß der Mensch unmöglich ohne den Besitz der Freiheit sein kann, auf die er Anspruch erhebt, und daß diese darum nicht erst Gegenstand eines Problems sein kann. Darum hat sich nicht um sie meine metaphysische Angst kristallisiert. Wenn man die herkömmliche Unterscheidung zwischen den Philosophien des Seins und den Philosophien der Freiheit anerkennt, so würde ich sagen, daß sich mein Denken letzten Endes spontan in Richtung auf die ersteren entwickelt hat. Gewiß gab ich mir darüber keine Rechenschaft; denn insoweit ich trotz allem im kritizistischen oder selbst Bergsonschen Kielwasser blieb, hatte ich die Neigung, die Philosophien des Seins als Philosophien der Dinghaftigkeit zu fassen und mich infolgedessen von ihnen abzuwenden. Ich glaube, daß es nicht ungenau wäre, wenn ich sagte, daß es seitdem meine Hauptsorge gewesen ist, einen Begriff zu entwickeln, der jede Verdinglichung des Seins ausschließt, der aber das Ontologische als solches festhält. Es hat sich seitdem darum gehandelt, dieses zu erfassen, ohne auf die als tief verdächtig betrachtete Kategorie der Substanz zurückzugreifen. Meine Betrachtungen über den Glau-

ben und später über Gläubigkeit sind offensichtlich durch diese Hauptsorge bestimmt gewesen, und ich denke insbesondere, daß die Wendung in *Être et Avoir* „Das Sein als Ort der Gläubigkeit“ rückblickend den Schlüssel zu meinen früheren Untersuchungen abgibt, während sie gleichzeitig alle folgenden ankündigt. Man könnte das ebenso auch von Formulierungen aus dem *Homo Viator*, insbesondere aus der „Phänomenologie der Hoffnung“ sagen. Vielleicht würde man sich hinreichend genau von dem Rechenschaft geben, was mein beständiges metaphysisches Hauptanliegen gewesen ist, wenn man sagte, daß es sich für mich um die Frage gehandelt hat, wie sich das Subjekt in eine Wirklichkeit eingliedert, die unter 'diesem Gesichtspunkt nicht mehr als Objekt dargestellt werden kann, ohne deswegen jemals aufzuhören, gleichzeitig als Wirklichkeit gefordert und erkannt zu werden. Solche Forschungen waren nur unter der Bedingung möglich, daß man über einen Psychologismus hinausging, der sich darauf beschränkt, die menschlichen Haltungen zu bestimmen und zu charakterisieren, ohne das, worauf sie sich richten, ihre konkrete Intentionalität zu betrachten. So erscheint die absolute Konvergenz des Metaphysischen und des Religiösen, die sich seit meinen ersten Schriften enthüllt. Was mein Versuch endgültig auszuschließen strebte, das war der Begriff eines Denkens, das in irgendeiner Weise objektiv die Struktur des Wirklichen definieren will und sich daher für berechtigt hält, darüber zu bestimmen. Ich setze demgegenüber als Grundsatz, daß das Unternehmen nur im Innern einer Wirklichkeit verfolgt werden kann, der sich der Philosoph niemals so gegenüberstellen kann, wie man sich vor ein Bild stellt, um es zu betrachten. Daher wies meine ganze Untersuchung voraus auf die Stellung des Wunders, wie es sich für mich in *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* präzisiert hat.

Und hier klärt sich endlich auf, was ich zu Anfang über die Erfahrung als ein verheißenes Land gesagt habe; sie wird irgendwie so weit zu ihrem eigenen Jenseits, daß sie sich verwandeln und ihre eigene Eroberung werden muß. Der Irrtum des Empirismus besteht nach allem darin, daß er verkennt, was alles eine echte Erfahrung an Erfindung und selbst an schöpferischer Leistung in sich enthält. Man könnte auch sagen, daß sein Hauptfehler darin besteht, das Wunder zu verkennen, das im Herzen der Erfahrung verborgen ist, sie als selbstverständlich anzusehen, während es gerade unerhört und irgendwie wunderbar ist, daß es Erfahrung gibt, daß es sie geben kann. Besteht die metaphysische Vertiefung nicht [406/407] ihrem Wesen nach in der Folge von Schritten, durch die sie sich die Erfahrung nicht etwa in Techniken ausbreitet, sondern sich sozusagen verinnerlicht und sich bemüht, das in ihr Enthaltene zu erkennen? (Ex 310—319.)

3. Wenn wir das in diesen Ausführungen Gesagte nach seinen verschiedenen Richtungen auseinanderzulegen versuchen, so wäre daraus insbesondere hervorzuheben:

- a) die erste und vorläufige Entwicklung seiner Philosophie in der Vorkriegszeit, für die er hier selbst den Begriff des Existentialismus aufnimmt,
- b) die philosophische Grundhaltung, die auf einer der vorhergehenden Seiten als der „Hunger nach dem Konkreten“ (Ex 307) bezeichnet war und die ihn schon früh von einem extremen Idealismus entfernt hatte, dem er, vor allem *Schelling* nahestehend, ursprünglich zugeneigt hatte,
- c) die Zuspitzung dieses Bezugs zum Konkreten unter den erschütternden Erfahrungen des ersten Weltkriegs, die man im Jasperschen Sinn als die Erfahrung der abstrakt grundsätzlich nie zu begreifenden Grenzsituation bezeichnen könnte, der unauflöslichen Ausweglosigkeit des menschlichen Schicksals,
- d) die besondere Bedeutung der parapsychologischen Erfahrungen dieser selben Zeit, die ihn trotz aller Bedenken dahin geführt hat, auch Zeugnisse dieser Art in der Philosophie heranzuziehen.
- e) Daraus ergibt sich dann sein eigener Begriff der Philosophie, der sich hier als eine Form der Existenzphilosophie in ihrem typischen, entsprechend schon von *Kierkegaard* entwickelten Sinn erweist: Es gibt keine nach der Art der Wissenschaft in objektiven Ergebnissen festzulegende Philosophie, sondern Philosophie ist stets eine Angelegenheit eines wesensmäßig subjektiven Denkens. Es gibt keine festen Ergebnisse, sondern nur die immer wieder neu zu vollziehende Anstrengung des Philosophierens. Es gibt nicht die Möglichkeit einer objektiv uninteressierten Haltung, sondern der Philosoph ist im „Innern“ der von ihm zu behandelnden Dinge.
- f) Das führt zur näheren Bestimmung des Menschen als des Subjekts eines solchen Philosophierens. Menschliches Dasein ist, wie hier in Anlehnung an *Bergsonsche* Gedankengänge

entwickelt wird, in seiner Lebendigkeit grundsätzlich niemals mit den Kategorien eines an der Erfassung äußerer Dinge entwickelten Denkens zu erfassen. Die im engen Anschluß an die Auffassungen der Phänomenologie und der deutschen Existenzphilosophie herausgearbeitete Struktur des menschlichen Daseins als Transzendenz, d. h. als eines Seins, das grundsätzlich nicht immanent in sich selber zu fassen ist, sondern nur als ein unablässiges Hinausgehen über sich selbst, führt dann zur Präzisierung seiner eignen Stellung jenseits des Gegensatzes von Idealismus und Realismus.

g) Dieselbe Überwindung der dinghaften Kategorien wird aber auch bei einem dem Subjekt gegenüberstehenden oder vielmehr nicht mehr als getrennt gegenüberstehenden, sondern in lebendig einheitlichem Bezug erfaßten Sein erforderlich. Es gibt ein echtes außermenschliches und trotzdem mit den Kategorien der Dinglichkeit nicht zu erfassendes Sein. Aber dies kann nicht mehr mit den Kräften des Verstandes allein, sondern nur [407/408] mit Hilfe einer in das Wesen der Dinge eindringenden Gläubigkeit entwickelt werden. Hierhin zielt die Formulierung vom „Sein als Ort der Gläubigkeit“. In diesem Sinne spricht er von einem „ontologischen Wunder“. Das führt dann zu einer metaphysisch-ontologischen Auswertung der irrationalen Wirklichkeitserfahrungen, wie sie im Erlebnis der Liebe, der Hoffnung usw. vorliegen. Und in der Rückwendung auf diese echten Lebenserfahrungen ergibt sich dann für ihn ein vertiefter Begriff des Empirismus, für den die Möglichkeit der Erfahrung selber ein auszu-deutendes Wunder ist.

*Marcel* berührt sich in dieser seiner Haltung eng mit der „Glaubensphilosophie“ eines *F.H. Jacobi*. Die Parallele geht oft erstaunlich weit und erweist die Berechtigung des Versuchs, *Jacobi* in die Reihe der Vorläufer einer modernen Existenzphilosophie hineinzunehmen. Umgekehrt aber wird durch diesen Hinweis die besondere Leistung *Marcel*s deutlich: Die freie Beherrschung der modernen phänomenologischen Methode eröffnet ihm nicht nur den Zugang zu einem sehr viel größeren Reichtum der Erscheinungen, sie bewahrt ihn zugleich vor dem Zurücksinken in unangemessene rationale Konstruktionen, die den späteren *Jacobi* weitgehend um den Ertrag seiner eigenen Entdeckungen betrogen und in die Denkformen der von ihm bekämpften Philosophen zurückgetrieben haben.

Diese soweit im Umriß angedeutete Position ist jetzt im einzelnen zu entwickeln. (Fortsetzung folgt.)

## II

[A. a. O., S. 481-491]

1. Seinem vielleicht wichtigsten Buch hat *Marcel* den Titel *Être et Avoir* gegeben. Schon dieser Titel weist darauf hin, eine wie grundlegende Rolle das Problem des Habens in seiner gesamten Philosophie einnimmt. Das Problem des Habens, das in der bisherigen Geschichte der Philosophie immer wieder im Schatten des sich früher aufdrängenden Seinsproblems gestanden hatte, erhält hiermit erst den systematischen Ort, der ihm im Ganzen der Philosophie zukommt. Und es zeigt sich auch, warum dies Problem in der bisherigen Philosophie so weitgehend vernachlässigt werden mußte: weil nämlich nur vom Verständnis der Existenz her ein hinreichend tief führender Zugang zu ihm möglich ist.

Haben und Existenz stehen in einer engen, wenn auch zunächst nur negativ zu bestimmenden Beziehung: Wenn man nämlich den strengen in der Existenzphilosophie entwickelten Begriff der Existenz zwar nicht zu definieren (denn er entzieht sich wesensmäßig jeder Definition), so doch wenigstens von der ihm zugrunde liegenden Lebenserfahrung her deutlich zu machen versucht, dann kann man davon ausgehen, daß der Mensch von allem, von dem er in irgendeinem Sinn sagen kann, daß er es „hat“, in einer andern und ihn tief beunruhigenden Erfahrung auch wieder feststellen kann, daß es in irgendeinem tieferen Sinn doch nicht zu ihm ge-

hört, daß er sich vielmehr selber verliert, wenn er sich zu innig damit verbindet, und daß es auch von ihm genommen werden kann, ohne daß er in seinem innersten Kern daran Schaden erlitte<sup>2</sup>. Dahin gehören nicht nur der äußere Besitz an Hab und Gut und die menschlichen Bezüge zu Freunden und Verwandten, dahin gehört auch der Gebrauch der Glieder und Sinnesorgane, ja tiefer im Seelischen der Umkreis der Anlagen und Fähigkeiten, der ganze Charakter usw.: Von alledem, was hier der Mensch „hat“, kann er dann erfahren, daß es ihm in einem letzten Sinn doch äußerlich bleibt. Und dieses letzte Sei<sup>^</sup>, das begrifflich nicht aufweisbar ist, weil es als solches jenseits aller inhaltlichen Bestimmungen liegt, das aber durchspürbar wird als das, was bleibt, wenn aller im weitesten Sinn genommener Besitz entgleitet, dieses Sein, das in keiner Weise vom Haben her gefaßt werden kann, das ist bekanntlich die Existenz im strengen Sinn der Existenzphilosophie.

Dieses Haben aber, für das sich die andern Formen der Existenzphilosophie nicht weiter interessiert haben, weil es nur das Negative zu sein; schien, von dem sich das eigentliche Sein der Existenz abhebt, das rückt bei *Marcel* in den entscheidenden Mittelpunkt seines gesamten Philosophierens und erweist sich als ein wahres Schlüsselphänomen, von dem her weite Bereiche des menschlichen Daseins einer fruchtbaren philosophischen Behandlung zugänglich gemacht werden können. Von ihm her gelingt *Marcel* die produktive eigene Wendung seiner Form der Existenzphilosophie. Dieses alles, was der Mensch „haben“ kann, ist in Wirklichkeit nämlich gar nicht nur ein solcher äußerlicher Hintergrund, von dem sich der Mensch absetzen muß, um sein eigentliches Sein zu gewinnen, sondern es bleibt zugleich für ihn wesentlich, und er selber bleibt mit dem, was er hat, (wenn auch in verschiedenem Grad, je nach dessen besonderem Wesen) von der andern Seite her innig verbunden, und die Aufgabe, die zunächst in der Unter-, Scheidung von dem ihm Fremden bestanden hatte, entwickelt sich weiter zu dessen innerlicher Aneignung. So verschlingt sich dann in enger Weise das Problem der Existenz mit demjenigen des Habens.

In den Tagebuchaufzeichnungen in *Être et Avoir*, insbesondere darin in seiner kurzen zusammenfassenden „Skizze einer Phänomenologie des Habens“ (EA 233ff.), unterscheidet *Marcel* zunächst im äußeren Überblick zwei Grundformen des Habens: das Haben als Besitz (avoir-*possession*) und das Haben als In-sich-enthalten (avoir-*implication*). Im letztgenannten Fall handelt es sich um den Sinn, in dem man davon spricht, daß etwa ein Dreieck drei Seiten „hat“ oder daß allgemeiner ein Ding diese oder jene Eigenschaft „hat“. Es zeigt sich jedoch, daß dies als eine abgeleitete Form auf die erstgenannte zurückführt: das Haben als Besitz. In ihm ist das Haben in seiner gleichsam handgreiflichsten Form gegeben. Dabei handelt es sich immer um ein bestimmtes Verhältnis zwischen einem quid, einem Gehabten, und einem qui, einem Habenden, als seinem Beziehungspunkt. Ich habe etwa einen Gegenstand, beispielsweise ein Werkzeug. Aber ich habe auch einen Leib mit seinen Gliedern und Sinneswerkzeugen usw. Ich habe Anlagen und Fähigkeiten der Seele usw. Es ergibt sich so der ganze schon einmal umrissene Bereich. Und überall ergeben sich die gleichen Probleme.

Bleiben wir gleich beim ersten Beispiel dieser möglichen Gegenstände eines Habens, dem Werkzeug, so zeigt sich schon hier, daß das Haben wiederum sehr verschiedene Formen annehmen kann. Ich kann etwas haben im Sinn eines zufälligen äußeren Besitzes, wo der Gegenstand mir fremd bleibt, ein Werkzeug etwa, das ich gefunden habe, aber mit dem ich nicht umgehen kann, oder das ich nur des Wertes wegen, den es für andre besitzt, erworben habe. Aber hier dient das Werkzeug nicht eigentlich als Werkzeug, und ich habe es nicht als das, was es eigentlich ist. Wenn ich es dagegen im eigentlichen Sinn als Werkzeug habe, darüber verfüge, es benutze, dann ist das Haben zugleich ein Können, ein Umgehen-können mit diesem Werkzeug, und so ein Vermögen in der ursprünglichen Bedeutung des Worts. Und so zeigt

<sup>2</sup> Vgl. O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, Teildruck aus Systematische Philosophie, hrsg. von N. Hartmann, 2. Aufl., Stuttgart 1947. S. 16ff.



sich schon hier, was *Marcel* dann in den höheren Stufen genauer heraushebt: das lebendige Aneignen, das Verinnerlichen des Habens läuft darauf hinaus, daß die Zweiheit zwischen Besitz und Besitzendem, zwischen Mensch und Werkzeug verschwindet und beides zu einer lebendigen Einheit verschmilzt. Das Werkzeug wird so gewissermaßen zu einem verlängerten Organ des Körpers, selbst ein Teil des menschlichen Leibes, wo dann ganz ähnliche Fragen auftauchen. [482/483]

Und ähnliches gilt dann auch wieder von den geistigen „Vermögen“ des Menschen, seinen Anlagen, Fähigkeiten usw., wir können vielleicht allgemein sagen, von der Seele überhaupt mit allem, was zu ihr gehört. Aber bezeichnend ist dann wieder, wie hier die Grenze zwischen Haben und Sein ins Gleiten gerät und man nicht so genau zu scheiden vermag, was „äußerer“ Besitz und was „inneres“ Sein ist. Schon die Nennung der Seele als etwas, was der Mensch „hat“, wies auf diese Schwierigkeit hin, denn mehr noch als beim dinglichen Besitz gibt es hier die Verinnerlichung, bei der das Haben stetig in ein wirkliches Sein überzugehen scheint. Wir lassen an dieser Stelle die Frage noch offen, wie sich dieses durch die Aneignung des seelischen Besitzes entstandene verinnerlichte „Sein“ zum Sein der eigentlichen Existenz verhält. Es mag hier genügen, daß solche Formen des Übergangs oder richtiger solche Abstufungen der Nähe des Gehabten zum existentiellen Kern des Menschen vorhanden sind (wobei schließlich der schwer zu umgehende Begriff des Kerns selbst noch wieder fragwürdig ist). In den Umkreis dieser gleitenden Übergänge zwischen Haben und Sein gehört endlich auch allgemein, was man als das „Leben“ des Menschen bezeichnet. In der Frage, wieweit der Mensch auf sein eignes Leben den Begriff des Habens anwenden kann, wieweit es sinnvoll ist, daß er sein Leben „hat“, handelt es sich nicht nur um die Anwendbarkeit logischer Kategorien, sondern tiefer gesehen zugleich um verschiedene Möglichkeiten, wie sich der Mensch zu seinem Leben verhält. So heißt es an einer Stelle bei *Marcel*: „Ich kann mein Leben weitgehend als etwas betrachten, das gebraucht werden kann, durch mich selbst oder durch einen andern (wobei ich-selbst hier den nicht-andern bedeutet). Gebrauchen kann ich alles das, was sich, wenn auch noch so indirekt, wie ein Vermögen, wie ein Haben behandeln läßt. Umgekehrt kann ich in dem Maße, wie die Kategorie des Habens unanwendbar wird, nicht mehr in irgendeinem Sinn von gebrauchen sprechen. Nehmen wir z. B. die Ordnung der (literarischen oder künstlerischen) Begabungen. In einem gewissen Grade kann eine Begabung gebraucht werden, wenn derjenige, der sie besitzt, sie anwendet, wenn diese Begabung in ihm ein Haben ist: Die Idee eines ähnlichen Gebrauchs ist aber völlig ausgeschlossen bei dem Genie im eigentlichen Sinn, denn dieses ist seinem Wesen zufolge für sich selber unfaßbar, es ist in jedem Sinn, überquellend. Ein Mensch *ist* ein Genie, er *hat* ein Talent (die Wendung ‚Genie haben‘ ist im wörtlichen Sinn ein Unsinn)“ (EA 253).

Aber es gibt nicht nur die eine Bewegung: die Verinnerlichung des Gehabten zum Bestandteil des lebendigen Seins. Es gibt zugleich die gegenläufige Bewegung, in der nicht nur das früher lebendig Gekonnte und Beherrschte dem Menschen entgleitet und zum Besitz im leeren, veräußerlichten Sinn entartet, sondern wo jetzt dieser Besitz selber eine zerstörende Herrschaft über den Menschen ausübt. In allem, was der Mensch „hat“, in allem Besitz oder — um bewußt dieses zweideutige Wort an dieser Stelle des Umschlags einzuführen — in allem „Vermögen“ liegt die Gefahr, daß sich der Mensch daran verliert und jetzt, statt es zu beherrschen, davon beherrscht wird und so sein eigentliches Sein verliert. „Unser Besitz ver- [483/484] zehrt uns“ (EA 241). „Am Ende scheint das Haben als solches danach zu streben, sich in der ursprünglich besessenen Sache aufzuheben, die jetzt aber denjenigen selbst aufzehrt, der anfangs darüber zu verfügen glaubte. Es scheint sehr zum Wesen meines Körpers und meiner Werkzeuge zu gehören, soweit ich sie als Besitz behandle, daß sie danach streben, mich zu unterdrücken, mich, der ich sie besitze“ (EA 239/40). . .

Das gilt vom körperlichen wie vom geistigen „Besitz“ in gleicher Weise. Auch das Wissen z. B. steht in der beständigen Gefahr, zum bloß äußerlichen Besitz abzusinken, der nicht nur

starr und dem Menschen fremd wird, sondern der jetzt auch seinerseits eine zerstörende Herrschaft über den Menschen ausübt. *Marcel* verdeutlicht dies Verhältnis am Ideologen. Denn der Ideologe ist ein Mensch, der von einem solchen veräußerlichten und versteinerten Wissen beherrscht wird. Darum läßt sich im Gegensatz zu ihm das Wesen des echten, d. h. lebendigen Denkers und Künstlers besonders, deutlich abheben. „Je mehr ich meine eignen Gedanken oder selbst meine Überzeugungen als eine Sache betrachte, die mir gehört — und auf die ich eben deswegen stolz bin, vielleicht unbewußt, wie man auf ein Gewächshaus oder einen Rennstall stolz ist — um so mehr streben diese Gedanken und diese Meinungen durch ihre eigne Trägheit (oder, was auf dasselbe hinauskommt, durch meine Trägheit ihnen gegenüber) danach, auf mich eine tyrannische Gewalt auszuüben; darin liegt das Prinzip des Fanatismus in allen seinen Formen. Hier und in allen andern Fällen ergibt sich, wie es scheint, eine Art von ungerechtfertigter Selbstentfremdung des Subjekts (ich entschieße mich ungern, dies Wort hier zu gebrauchen) gegenüber der jeweiligen Sache. Hier liegt nach meiner Meinung der Unterschied zwischen dem Ideologen auf der einen Seite, dem Denker oder dem Künstler auf der andern Seite. Der Ideologe ist einer der furchtbarsten Menschentypen, die es gibt; denn er macht sich selbst unbewußt zum Sklaven eines erstorbenen Teils seiner selbst; und diese Sklaverei sucht sich unvermeidlich nach außen in Tyrannei zu verwandeln. Dieser Zusammenhang würde; übrigens schon allein die gründlichste Untersuchung verdienen. Der Denker ist demgegenüber beständig auf der Hut vor dieser Selbstentfremdung; dieser möglichen Versteinerung seines Denkens; er bleibt beständig in einem Zustand des Schöpfertums, sein ganzes Denken ist immer und jeden Augenblick in Frage gestellt“ (EA 242).

So ergibt sich auf den verschiedenen Ebenen in gleicher Weise gegenüber der immer neu andringenden Gefahr des Entgleitens und Veräußerlichens alles dessen, was der Mensch „haben“ kann, die Notwendigkeit einer ebenfalls nie endgültig, sondern immer wieder neu zu vollziehenden Verinnerlichung des Veräußerlichten. Hier liegt der tiefe und bisher wenig beachtete Zugang des jungen *Marx* zum Problem des Habens: Der Privatbesitz, in dem der Mensch über eine „Sache“ verfügt, ist die Form, in der der wirkliche innere, durch keinen äußeren Besitz zu erlangende oder zu beschränkende Seinsbezug zum Gegenstand entartet, und darum ist die Aufhebung dieser Form des Besitzes für ihn nicht nur in der Forderung der Gerechtigkeit begründet, sondern ist tiefer gesehen die Voraussetzung für die innere Menschwerdung des Menschen. „Das Privateigentum hat uns so dumm und untätig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben... An die Stelle aller physischen und, geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten“<sup>3</sup>. Darin liegt es dann begründet, daß sein Kommunismus im Innersten ein Humanismus ist und von ihm selber als solcher bezeichnet wird: Es ist die Wiederherstellung des totalen Menschen in der Lebendigkeit aller seiner sinnlichen und übersinnlichen Seinsbezüge gegenüber der Erstarrung in einem veräußerlichten Haben. Doch das konnte hier nur gerade am Rande gestreift werden. Und dasselbe kehrt dann in einer andern Ebene, aber zeitlich genau in den gleichen Jahren, bei *Kierkegaard* wieder, wo er von der in immer neuer Anstrengung zu vollziehenden Aneignung der nie als gesicherter Besitz verfügbaren existentiellen Wahrheiten spricht. Und in genau demselben Sinn entwickelt jetzt *Marcel* auch das Verhältnis bei den Gaben und Fähigkeiten des Menschen. Sie sind nicht eigentlich ein Besitz, den der Mensch als etwas fest Gegebenes bei sich vorfindet und auf die er als etwas Besonderes stolz sein dürfte, sondern sie sind tiefer als ein „Appell“ zu verstehen, der ihn zur Verwirklichung einer Seinsmöglichkeit aufruft: „Das Beste von mir gehört mir nicht, ich bin in keiner Weise Besitzer, sondern nur Treuhänder“ (HV 23).

<sup>3</sup> *Karl Marx*, Der historische Materialismus, Die Frühschriften, hrsg. von *Landshut* und *Mayer*, Kröners Taschenausgabe Bd. 91, Bd. I, S. 299/300; vgl. zugleich als Voraussetzung *Hegels Phänomenologie* des Geistes, vor allem im Abschnitt „Die Welt des sich entfremdeten Geistes“.

2. Als die Grundform aber, auf die alles andre Haben zurückgeführt werden kann, erweist sich das Haben des Leibes, wie es seinerzeit auch schon bei *Günther Stern* in seiner bemerkenswerten Studie über das Haben<sup>4</sup> herausgearbeitet war. „Der Leib ist die typische Form des Habens“ (EA 237). Und hier setzt dann *Marcel* auch in besonderem Maße ein. Das Verhältnis zum Leib, führt auf dieselben Schwierigkeiten, wie sie schon allgemein beim Haben hervorgetreten waren: auf der einen Seite kann ich nicht sagen, ich bin mein Leib, kann ich mich nicht einfach mit ihm identifizieren, auf der andern Seite aber wäre es ebenso falsch, wenn ich sagen würde, ich habe meinen Leib, so wie ich von einem Gegenstand sage, daß ich ihn habe, ihn besitze, über ihn verfüge, denn dann würde ich ihn zu etwas Äußerlichem machen und das innere Band zerschneiden, das mich mit ihm verbindet. Mein Leib ist mir irgendwie näher.

Hier setzt dann *Marcel* mit dem bedeutsamen Begriff der Inkarnation ein. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib ist das der Inkarnation, der Verleiblichung, wie man es wohl am besten übersetzen könnte, oder das In-einen-Leib-gesteckt-sein, was zwar sprachlich ungeschickter wäre, aber das im französischen Wort. ausgedrückte In-sein besser wiedergäbe. „Inkarniert sein, das bedeutet, sich als Leib erscheinen, als dieser bestimmte Leib, ohne sich mit ihm identifizieren zu können und ohne sich von ihm unterscheiden zu können — denn Identifikation und Unterscheidung sind zueinander korrelative Operationen, die sich aber nur in der Sphäre der [485/486] Objekte anwenden lassen“ (RI 31= Ex 47). Hier tritt also schon am einfachsten Fall des Habens die Aufgabe auf, das eigentümliche Sein des Körpers in seiner Tiefenhaftigkeit von der Oberflächlichkeit eines bloßen als fest gegebenen Gegenstands, eines Dings oder, wie *Marcel* dafür mit Vorliebe sagt, eines Objekts zu unterscheiden. So wird schon im Begriff der Inkarnation die herkömmliche Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, überwunden oder vielmehr vom Boden einer ursprünglicheren Gegebenheit aus nicht mehr anerkannt.

So handelt es sich hier um die „geheimnisvolle und innige Verbindung zwischen mir und meinem Leib“ (EA 9), die *Marcel* mit dem Begriff der Inkarnation heraushebt. Und so sieht er dann auch die große Bedeutung dieses Begriffs: „Die Inkarnation — zentrale Gegebenheit der Metaphysik. Die Inkarnation —, Situation eines Wesens, das sich als mit einem Leib verbunden erscheint“ (EA 11). Und dieser Leib bekommt sodann, über seinen exemplarischen Fall hinausgehend, eine besondere Bedeutung dadurch, daß nur durch seine Vermittlung hindurch alle andre äußere Wirklichkeit für den Menschen gegeben ist. „Der Gegenstand existiert nur, insofern er an der Natur meines Körpers teil hat“ (EA 7). Mein Leib ist insofern „absoluter Vermittler“ (EA 14).:/

Damit nimmt *Marcel* den allgemeinen' Ansatz der Existenzphilosophie auf, die den idealistischen Ausgang von einem zunächst gegebenen isolierten Bewußtsein, das dann erst hinterher zu einer Welt in Beziehung tritt, dadurch überwindet, daß er von vornherein von der konkreten Bezogenheit des Menschen zu seiner Welt ausgeht, die *Heidegger* terminologisch als „In-der-Welt-sein“ bezeichnet hat und die sich dann genauer als das unlösbare Verhaftetsein des Menschen in einer jeweils konkreten Situation erweist. Das Wesentliche ist dabei, daß der Mensch in Lebensumstände hineinversetzt ist, die er sich von sich aus nicht ausgesucht hat und die zu seinen Wünschen zumeist in einem schneidenden Widerspruch stehen. Sehr treffend spricht *Heidegger* darum auch von einem Geworfen-sein des Menschen in seine Welt. Diese Bestimmung wird im Begriff der Inkarnation in einer speziellen Weise in Bezug auf den Leib abgewandelt, aber zufolge der medialen Stellung des Leibes gilt dies zugleich, vom Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt. Im Verhältnis zum Leib, der jeweils ein besonderer, man könnte sagen zufälliger und mit seinen besonderen Mängeln behafteter ist, haben wir die Grundform jeder Geworfenheit, und man könnte gradezu von einem Geworfen-sein in den

<sup>4</sup> *G. Stern*, Über das Haben, Bonn 1928.

Leib sprechen.

3. Die Inkarnation ist also der übersichtlichste Fall für das Verhältnis des Menschen zu seiner Situation. Das Verhältnis zur Situation oder besser in der Situation ist bei ihm nicht das eines außenstehenden Beobachters, der die Lage objektiv betrachten könnte, sondern der Mensch ist so in seine Situation hinein verflochten, daß er gar nicht erst die Möglichkeit zu einer solchen kühlen Distanzierung gewinnen kann. Sie betrifft den Menschen immer ganz unmittelbar. Und dies Verhältnis des unmittelbaren Angehens bezeichnet *Marcel* mit einem weiteren seiner entscheidenden Grundbegriffe [486/487] bezeichnende und auch für *Sartre* grundlegende Begriff ist wohl von *Marcel* zuerst in die Philosophie eingeführt worden. Er begegnet gleich auf den ersten, Anfang 1929 geschriebenen Seiten von *Être et Avoir* (wobei ich leider nicht verfolgen konnte, wie weit er schon im *Journal Métaphysique* enthalten war): „Ist mir die Wirklichkeit nicht in dem Maß undurchsichtig (d. h. als widerständige, echte Realität gegeben), als ich in ihr engagiert bin?“ (EA 14). „Wir sind im Sein engagiert, es steht nicht in unserer Macht, aus ihm herauszutreten“ (EA 47). „Ich bin in concreto in einer Ordnung engagiert, die definitionsgemäß für mich niemals Gegenstand oder System werden kann“ (EA 185) usw.

Es ist schwer, diesen überaus bezeichnenden Begriff im Deutschen richtig wiederzugeben. Als Sich-einsetzen, Sich-verblichen, als Anteil-nehmen und Beteiligt-sein, so dürfte es in jedem einzelnen Satz möglich sein, das Wort einigermaßen sinnvoll zu übersetzen, aber um jedesmal die richtige Nuance zu treffen, müßte man es in dem einen Zusammenhang so und in dem andern anders übersetzen und man müßte darauf verzichten, einen bestimmten einheitlichen Terminus zu finden, der den französischen terminologisch gebrauchten Begriff des Engagements gleichmäßig wiedergibt. Und wenn man umgekehrt um seiner systematischen philosophischen Bedeutung willen auf einen bestimmten einheitlichen Terminus Wert legt — denn nur so bleibt ja die begriffliche Prägnanz des Urtexts erhalten — dann bleibt trotz aller Bedenken und trotz der sprachlichen Unschönheit kein anderer *Weg*, als das französische Wort auch im Deutschen als existenzphilosophischen Terminus beizubehalten.

In diesem Sinn findet sich der Mensch in der Welt schon immer engagiert, d. h. innerlich teilhabend und interessiert an seiner Situation. Aber auf der andern Seite ist dies Engagement keine feste und immer gleichbleibende Bindung, sondern der Mensch hat die Möglichkeit, sich ihm verhältnismäßig weitgehend zu entziehen oder es auf der andern Seite wieder bewußt auf sich zu nehmen. Er flieht das Engagement, weil es ihn beansprucht, weil es schwer ist, seine Verpflichtungen auf sich zu nehmen und der Mensch lieber ungebunden dahinleben möchte. Aber indem er sich dem Engagement entzieht, verliert er die eigentliche Substanz des Lebens, sein Leben entleert sich, und er findet umgekehrt die volle Erfüllung erst wieder im Engagement. In diesem prägnanten Sinn bedeutet dann das Engagement das freie Übernehmen einer Situation im Sinne *Kierkegaards*. Und so entsteht dann ein doppelseitiges Verhältnis des Menschen zum Engagement, seinem besseren und seinem schlechteren Selbst entsprechend: „Ich habe zugleich Furcht und Verlangen, mich zu engagieren“ (EA 16).

Wir nehmen zum Verständnis des Engagements am besten ein Beispiel, das *Marcel* selber entwickelt:

„Nehmen wir eine Angelegenheit, von der in den Zeitungen die Rede ist: meistens nehmen wir die Neuigkeit hin, wie man sie uns gibt; meistens trennt Uns «ine Art von unsichtbarer Wand von der berichteten Sache. Die Bilder laufen vor uns ab wie im Film; unsere Einstellung ist die eines Zuschauers; wir nehmen Passiv das „Wertesystem“ des Redakteurs hin; wir haben nicht einmal die Idee, „die Angelegenheit könnte uns angehen. Nehmen wir jetzt an, daß irgendeine [487/488] Einzelheit des Berichtes uns besonders angeht, es kann eine Art Schock entstehen; von einem ganz bestimmten Augenblick an haben wir nicht mehr nur den Eindruck einer in den Zeitungen berichteten und uns nichts angehenden Angelegenheit; wir sind von einem Gefühl von Wirklichkeit ergriffen. Dabei ist außerordentlich bemerkenswert, daß die unsichtbare Wand, von der ich ge-

sprochen habe, ganz von selbst plötzlich verschwunden ist. Meine Gleichgültigkeit war mit einem impliziten Urteil der Unwirklichkeit verbunden (in einer anderen Sprache könnte man sagen: einer ursprünglichen Ungläubigkeit). Jetzt ist alles verändert. Es ist meine Welt, in der sich diese Geschichte ereignet; es ist mir nicht mehr möglich, mich der Stellungnahme ihr gegenüber zu enthalten. Nehmen wir zur größeren Deutlichkeit einen spezielleren Fall: Stellen wir uns z.B. vor, daß die Einzelheit, die mir aufgefallen ist, mich dazu veranlaßt hätte, die Richtigkeit der in der Zeitung gegebenen Darstellung zu bezweifeln, z. B. an die Möglichkeit des guten Glaubens desjenigen zu glauben, den man mir als glatten Gauner hingestellt hat. Von da ab ist es möglich, obgleich dies keinesfalls zwangsläufig, keinesfalls unvermeidlich ist, daß ich, indem ich in meinem Innern für diesen Menschen Stellung nehme, mich nicht mehr damit zufrieden geben kann, meine eigene Meinung zu berichtigen; ich fühle mich verpflichtet, weiterzugehen und ändern meinen neuen Gesichtspunkt mitzuteilen; ich engagiere mich so mehr und mehr, ich setze mich aus; ich trete der gängigen Meinung, die die Presse blind widerspiegelt, entgegen usw. Ich kann so für denjenigen, den ich für unschuldig verleumdet halte, zu einem persönlichen Eingreifen geführt werden; dadurch schreite ich in das Handeln vor, ich übernehme dafür die Verantwortung.“ (Rf 149/50 = Ex 54/55, gekürzt.)

An diesem Beispiel ist sehr deutlich zu verfolgen, wie sich der Charakter der Umwelt in dem Augenblick verändert, wo der Mensch daran inneren Anteil zu nehmen beginnt. Vorher, in der Haltung des oberflächlichen Zeitungslesers, war sie nur in einer unbestimmten, schemenhaften Weise da. Selbst zu sagen, sie sei nur ein theoretischer Gegenstand, ein Objekt im Sinne *Marcel's*, wäre schon zu viel. Wohl kann sich die theoretische Haltung aus einer solchen uninteressierten Einstellung ergeben, diese selbst aber ist in ihrer indifferenten Gleichgültigkeit noch weniger: unbestimmter, nichtssagender Hintergrund. Wie hinter einer Glaswand, d. h. in einem andern, vom eignen getrennten Raum, nicht mehr unmittelbar greifbar, erscheint die Umwelt. Und jetzt wird dann der Vorgang beschrieben, in dem die Anteilnahme erwacht und damit zugleich die unwirklich scheinende Welt zur wirklichen eigenen Welt wird, die den Menschen unmittelbar berührt und ihn etwas angeht. Jetzt kann er die Geschehnisse um ihn her nicht mehr gleichgültig hinnehmen, jetzt muß er Stellung nehmen, sich entscheiden, handeln, eine Verantwortung übernehmen und damit sich selber einer Gefahr aussetzen. Das entschiedene Verhältnis drängt notwendig den Menschen aus der Rolle eines Zuschauers heraus und zwingt ihn zum eigenen handelnden Einsatz. Das ist das Engagement. Erst in ihm wird die unwirklich ferne Umwelt zur Wirklichkeit im eigentlichen Sinn, zur „undurchdringlichen“ Wirklichkeit, wie es an der früheren Stelle hieß, die seinem Handeln einen Widerstand entgegengesetzt, aber auf deren Festigkeit man sich auch im Handeln verlassen kann. Nur im Engagement gibt es echte Wirklichkeit. Und umgekehrt, sobald der Mensch nachlässig wird und sich dem Engagement zu entziehen versucht, entgleitet ihm die Wirklichkeit, und er versinkt im Wesenlosen. Das gilt schon hier und wird entsprechend noch einmal im religiösen. .Bezug wiederkehren. [488/489]

4. In diesem Engagement nimmt also der Mensch in seiner Welt Stellung, faßt sozusagen in ihr festen Fuß und macht sie damit erst eigentlich zu 'der seinigen. Das gilt nicht nur von der äußeren Umwelt und insbesondere der Welt des menschlichen Zusammenlebens, das gilt in genau der gleichen Weise auch im eignen Leben des Menschen. Auch zu ihm kann er wie zu allem, was er „hat“, in dieser doppelten Weise Stellung nehmen: es sich fremd werden und in die Sphäre der Wesenlosigkeit entgleiten lassen oder es sich innerlich aneignen. Von hier aus bestimmt sich dann das Verhältnis zur Vergangenheit. Erst indem ich in meinem gegenwärtigen Verhalten zur Vergangenheit Stellung nehme, wird sie für mich zur Wirklichkeit, auf die ich mich im weiteren Leben stützen kann, und sie wird eine verschiedene, je nach der Art meines gegenwärtigen Handelns. An einer Stelle drückt es *Marcel* noch etwas zaghaft aus: Zwar „der Stoff der Vergangenheit ist unveränderlich“, aber „sie nimmt je nach dem Gesichtspunkt, unter dem ich sie betrachte, einen verschiedenen Wert, eine verschieden« Färbung an, und dieser Gesichtspunkt wechselt mit unsrer Gegenwart, d. h. in Abhängigkeit von unserm Handeln“ (EA 104). (In den folgenden Überlegungen scheint er bei diesen Folgerungen doch wieder zu zögern: kann man auch dem Leben eines Verstorbenen von den Nachle-

benden her einen Sinn zuschreiben, der diesem im eignen Leben fremd gewesen ist? Aber diese Frage ist so falsch gestellt und sie löst sich auf, wenn, man bedenkt, daß im existenzphilosophischen Ansatz jeder Sinn ein bestimmtes Subjekt voraussetzt, auf das er bezogen ist. Das Leben des Verstorbenen ist im Tode „vollendet“, aber insofern dessen Leben im Leben der Weiterlebenden eine Bedeutung hat, insofern beispielsweise sein Werk in ihnen fortlebt, ist dieses Glied von deren Leben und nimmt Teil an dessen Wandel und Wachstum.)

Wichtiger aber noch als das Verhältnis zur Vergangenheit ist das Verhältnis zur Zukunft, und hier ist es bezeichnend, wie *Marcel* auf dem Boden desselben existenzphilosophischen Ansatzes diesem eine neue und überaus fruchtbare Wendung gibt, die den andern Formen des Existentialismus fremd ist. So ist es bei Heidegger die „Entschlossenheit“, in der der Mensch sein Leben aus dem passiven Dahinvegetieren herausreißt und zu einer aktiven Spitze zusammenfaßt. Und eine ähnliche Richtung ist auch mit dem Begriff des Engagements bezeichnet, das man ja weitgehend als Einsatz übersetzen kann. Aber auf der andern Seite ist mit dieser Haltung, wenn sie isoliert festgehalten wird, wieder die Gefahr einer Versteifung gegeben. An sich zwar bezieht sich die Entschlossenheit nur auf den gegenwärtigen Augenblick. Sie kann als solche nicht festgehalten werden, sondern muß, wie alles existentielle Leben, in jedem Augenblick neu errungen werden. Aber die Gefahr einer Entartung entsteht demgegenüber dann, wenn aus der Entschlossenheit ein zeitüberbrückender Faktor gemacht werden soll, der den neuen Entschluß des neuen Augenblicks unnötig macht, und diese Gefahr liegt nahe, weil in der Entschlossenheit ja notwendig eine über den Augenblick hinausgreifende Planung für die Zukunft enthalten ist. So liegt in der Entschlossenheit immer, die Gefahr einer Festlegung, [489/490] in der sich der Mensch verschließt und der Forderung des jedesmal neuen kommenden Augenblicks entzieht. Mit andern Worten: der Mensch macht aus der Zukunft einen berechenbaren Vorgang und sucht sich in diesem festen Gehäuse vor dem Einbruch des Unberechenbaren zu schützen.

*Marcel* hat dies Problem vor allem in zweien seiner Dramen eindringlich behandelt, in *Le Mort de demain* und in *L'Horizon*, von denen *Dubois-Dumée*, einer der Mitarbeiter des Existentialisme Chrétien, berichtet (Ex - 269 ff). Es handelt sich darum, daß manche Menschen ihr Leben nach festen Plänen abrollen zu lassen gewillt sind, weil sie unfähig sind, die Ungewißheit auszuhalten, der wir in bezug auf die Zukunft ausgeliefert sind. So handelt es sich in dem einen konstruktiv zugespitzten Beispiel darum, daß eine Ehefrau das ständige Bangen um das Leben ihres zum Krieg eingezogenen Mannes nicht ertragen kann und es vorzieht, sich die Gewißheit seines Todes einzureden, weil die Gewißheit des Furchtbaren leichter zu ertragen ist als seine ständig drohende Möglichkeit. Aber auch dies ist eine Flucht vor den Aufgaben des Lebens und macht dann das «wirkliche Zusammenleben beim Urlaub des Mannes unmöglich. Alles Leben beruht darauf, daß wir uns trotz der Bedrohungen, von denen wir wissen, im Augenblick anzusiedeln vermögen und offen bleiben für die grundsätzlich nicht vorausberechenbaren Möglichkeiten, die uns die Zukunft bereithält. In diesem, Sinn entwickelt *Marcel* „die Pflicht der Nicht-Antizipation, die uns vorschreibt, in der Gegenwart zu leben, statt die Zukunft zu erträumen oder vorzustellen“ (Ex 57).

5. An dieser Stelle setzt ein neuer entscheidender Begriff bei *Marcel* ein, der jetzt dem ganzen Problem ein neues Gesicht gibt. Das ist der Begriff der Disponibilität oder der Verfügbarkeit, wie man wohl am besten übersetzt. Der Mensch soll sich für seine Zukunft, allgemein darüber hinaus auch für die Anforderungen der Außenwelt verfügbar halten. Nicht verfügbar ist der Mensch, wenn er durch seine vorgefaßten Pläne und Erwartungen daran gehindert wird, auf die Anforderungen des jeweiligen Augenblicks zu antworten, wenn er sich in seinen vorgefaßten Meinungen und Erwartungen wie in einem festen Gehäuse verschließt. Verfügbar dagegen ist er, wenn er sich ganz offen hält für den unmittelbaren Kontakt mit der Umwelt

und bereit ist, das Geschenk der Stunde dankbar hinzunehmen wie auch auf ihre Forderungen rückhaltlos einzugehen. Der Gegensatz von Verfügbarkeit und Nichtverfügbarkeit hängt eng mit dem der vollen Hingabefähigkeit und der Selbstbefangenheit zusammen. „Die Unverfügbarkeit- ist nicht trennbar von einer gewissen Art, an sich selbst zu kleben“ (EA 100). „Unverfügbar sein: mit sich selbst beschäftigt sein“ (EA 105). So kann *Marcel* allgemein definieren: „Verfügbar sein steht also im Gegensatz zu mit sich selbst beschäftigt oder in sich selbst verschlossen sein. Es ist im Gegenteil aus sich hinaus gerichtet, immer bereit, sich einer Sache zu widmen, die über es hinausgeht, aber die es zugleich zu der seinigen macht“ (HV 31). Und so gründet dann das Verhältnis von Verfügbarkeit und Nichtverfügbarkeit in dem alten existenzphilosophischen Grundverhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins. Von [490/491] Haus aus, von „Natur“ aus lebt der Mensch im Zustand der Nichtverfügbarkeit, der Verschlossenheit in sich selber, und erst in besonderer und immer wieder neu zu vollziehender Anstrengung muß er sich die Verfügbarkeit, die Offenheit für die Welt und das Leben abgewinnen. So sieht es auch *Marcel* selbst: „Mir scheint, daß die Nichtverfügbarkeit dem entspricht, was im letzten die Kreatur als solche bestimmt. Ich frage mich von diesem Gesichtspunkt aus, ob man nicht das geistige Leben im ganzen als die Gesamtheit der Anstrengungen bestimmen kann, durch die wir in uns den Anteil der Nichtverfügbarkeit zu verringern suchen“ (EA 100).

Mit diesem Begriff ist in der Tat ein fruchtbarer neuer Zusammenhang erschlossen: Wo sonst die Existenzphilosophie immer in der Gefahr einer gewissen subjektiven Selbstbefangenheit war, ist hier von ihrem eigenen Boden her die Grundlage gegeben für die innige Verbindung mit der Umwelt, die nicht mehr von ihrem (freundlichen oder feindlichen) Bezug zum existierenden Menschen, sondern ihrem ganzen eignen Wesen gesehen werden kann. Verfügbarkeit heißt: offen-sein für etwas, heißt Freiheit im Sinne des Frei-seins für etwas. In diesem Sinn bestimmt *Marcel* diesen Begriff der Verfügbarkeit: „Dies Wort bezeichnet wohlgerne keineswegs Leere, \* wie man von einem „verfügbaren Raum“ spricht, sondern es bezeichnet viel eher die Fähigkeit, sich dem hinzugeben, was sich gegenwärtig darbietet, und sich mit ihm durch diese Hingabe zu verbinden; oder auch die Umstände in Gelegenheiten, sagen wir sogar in Glücksfälle zu verwandeln: so mit seinem eignen Schicksal zusammenzuarbeiten, indem man ihm seinen eignen Stempel aufprägt“ (HV 28).

Aber der Begriff der Verfügbarkeit führt noch nach einer andern „ Richtung hin fruchtbar über die sonstigen Formen des Existentialismus hinaus: Während diese die Neigung hatten, sich in einem engeren Umkreis des Subjektivismus zu verschließen, betont der Begriff der Verfügbarkeit den Bezug zur lebendigen Außenwelt. Und während man von einem solchen subjektivistischen Existentialismus her die Forderung aufstellt<sup>©</sup>, alles bei der Betrachtung auszuschalten, was nicht vom handelnden Menschen selber abhängt, betont die Tugend der Verfügbarkeit gerade die offene Hingabe an das, was die Zukunft und überhaupt die Außenwelt dem Menschen entgegenbringt. Gegenüber dem manchmal gradezu fanatischen Stolz des subjektiven Existentialismus erwächst hier eine tief demütige Haltung. Während die erste Form aus einem großen Skeptizismus hervorging, handelt es sich in der zweiten, um ein gläubiges Vertrauen. Eine gläubige Form des Existentialismus. Und wenn die Art dieser Gläubigkeit zunächst noch unabhängig von den besonderen Gehalten des Christentums ist und darum auch in „säkularisierter“ Form ihre Gültigkeit behalten würde, so ist, um auf den Anfang zurückzukommen, nicht nur die Vereinbarkeit von Existentialismus und Christentum, sondern darüber hinaus die überaus große Fruchtbarkeit dieser Verbindung deutlich. Diese Zusammenhänge müssen jetzt in einer besonderen Betrachtung gesondert herausgehoben werden.

1. Wenn es für alle Existenzphilosophie bezeichnend ist, daß gegenüber dem einseitig idealistischen Ausgangspunkt im Bewußtsein in ihr Mensch und Welt in gleicher Ursprünglichkeit gegeben sind und daß also das Problem der Realität der Außenwelt durch diesen ersten Ansatz schon überholt ist, so unterscheidet sich *Marcel* innerhalb dieses gemeinsam begangenen Weges wiederum in einer eigentümlichen und sich als höchst fruchtbar erweisenden Form; denn für ihn ist dieser Gegenstand außerhalb des Menschen nicht nur Gegenstand menschlicher Gestaltung und, fichtisch gesprochen, Material seiner Pflichterfüllung, sondern behält in sich einen Eigenwert, durch den er dem Menschen als etwas Eigenwertiges von seiner eignen Mitte her gegenüber treten kann. Es ist bezeichnend für *Heidegger*, daß bei ihm die außermenschliche Außenwelt nur in der Weise des Zuhandenen und Vorhandenen gegeben ist und auch die menschliche Gemeinschaft im wesentlichen nur in der Form des anonymen Massendaseins in Erscheinung tritt, von dem sich die einzelne Existenz abheben muß. Demgegenüber macht es dann das Eigentümliche bei *Marcel* aus, daß die Bestimmungen der Lebendigkeit, die in der Existenzphilosophie am Subjekt als Subjekt herausgearbeitet waren, jetzt auch auf die äußere Wirklichkeit ausgedehnt werden. War es der (in dieser Form schon von *Bergson* herkommende und weiterhin auf *Fichte* zurückgehende) Grundgedanke der Existenzphilosophie gewesen, daß man dem Subjekt grundsätzlich nicht mit Kategorien beikommen kann, die von der Erfassung vorhandener Dinge entnommen sind, weil man notwendig damit das Subjekt selber verdinglicht, (So überträgt *Marcel* diesen Gedanken jetzt auch auf die Wirklichkeit außerhalb des Menschen, soweit diese selber außerdinglicher Natur ist. Es gibt auch „äußere“ Wirklichkeiten, die nicht nach dem Sein der Dinge, sondern grundsätzlich in derselben Art wie die Existenz selber begriffen werden müssen. Dahin gehört das Sein des andern Menschen. Dahin gehört aber auch das eigentlich metaphysische Sein, insbesondere dann das Sein der Gottheit.

Wir beginnen zunächst mit dem Sein des andern Menschen. Dies Verhältnis ist für *Marcel* grundlegend und von ihm selbst an verschiedenen Stellen herausgearbeitet worden. *Marcel* geht aus von dem Ansatz, der für die Existenzphilosophie überhaupt bezeichnend ist: daß das Ich überhaupt nur im Bezug zu einem Du gegeben ist. „Ich habe mit mir selber nur in dem Maße Gemeinschaft, wie ich mit dem andern Gemeinschaft habe“ (RI 50 = Ex 276). Erst indem es sich von einem andern abhebt, kommt das Ich zum Bewußtsein seiner selbst. „Ich kann mich selbst nur als existierend denken, insofern ich mich als nicht die andern seiend begreife: also anders als sie“ (EA 151) [549/550]

Damit erhebt sich notwendig die Frage: wie ist mir der andre Mensch gegeben oder genauer: wie verhalte ich mich zu ihm? Der andre ist mir in meinem Bewußtsein zunächst auch wie ein Stück Natur gegeben, ähnlich einem Ding oder einem Werkzeug, über das ich verfügen kann. So fasse ich den Menschen selbst wie einen Gegenstand, eine „Sache“. Aber so werde ich dem Menschen in seinem inneren Kern nicht gerecht. Und die Aufgabe ist jetzt genau dieselbe wie gegenüber der eigenen Existenz: durch diese dinglichen und verdinglichenden Bestimmungen hindurchzustoßen, um den andern Menschen als lebendiges und freies Wesen zu nehmen. „Wenn ich den andern als eine Art von mir äußerlich gegenüberstehendem Mechanismus betrachte, dessen Triebfedern und dessen Weise des Funktionieren« eis zu entdecken gilt, dann wird es mir niemals gelingen,» selbst wenn ich es fertig brächte, ihn ganz zu zerlegen, von ihm eine andre als eine ganz äußerliche Kenntnis zu gewinnen, die ihn in irgendeiner Weise als wirkliches Sein negiert. Man muß sogar weitergehn: eine solche Kenntnis ist geradezu frevelhaft und zerstörerisch; sie führt zu nichts Geringerem, als ihren Gegenstand seines einzigartigen Werts zu entkleiden und ihn gleichzeitig wirklich zu degradieren. Das bedeutet — und nichts könnte wichtiger sein ans Licht zu setzen — daß die Kenntnis eines individuel-



len Wesens vom Akt der Liebe oder des Mitleids untrennbar ist, durch den dies Wesen in dem, der es' als einzigartige Schöpfung oder, wenn man will, als Ebenbild Gottes aufbaut, gesetzt ist“ (HV 29).

Das ist der Weg, den *Marcel* mit der Formel der Verwandlung des „Es“ in ein „Du“ bezeichnet. Dafür darf ich den andern aber nicht als ein Stück Naturgegebenheit sehn, sondern in derselben Freiheit, in der ich mich selbst sehe: „Wenn ich ihn als Er behandle, führe ich den andern auf ein bloß naturhaftes Sein zurück, auf einen belebten Gegenstand, der in dieser und nicht jener andern Weise funktioniert. Wenn ich den andern demgegenüber als Du behandle, behandle ich ihn, erfasse ich ihn als Freiheit; ich erfasse ihn als Freiheit, denn er ist auch Freiheit und nicht bloß Natur“ (EA 154). Aber diese zweite Ebene ist so, daß sie grundsätzlich nicht in der Weise der rein theoretischen Erkenntnis erreichbar ist, sondern nur im eignen Engagement zugänglich wird. Erst indem ich mich mit dem andern in einem verbindlichen Sinn einlasse, indem ich mich selbst dabei einsetze\* also selbst etwas wage, wird er für mich zur lebendigen Wirklichkeit. *Marcel* entwickelt diesen Übergang sehr ausführlich am Verhältnis der bloßen Begierde zur echten Liebe. Hier aber wiederholt sich in einer tieferen Weise, was in anderer Form schon vom Umgang mit einem Werkzeug hervorgehoben wurde: im lebendigen engagierten Umgang verwandelt sich die Zweiheit von Subjekt und Objekt, von Ich und Du, in die lebendige Einheit des Wir.

Das Verhältnis zum andern Menschen bildet dann das durchgehende Thema von *Marcel*s Dramen. Es ist die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Einsamkeit und seine Bemühung um das Zustandekommen einer Gemeinschaft. Auch die Problematik der Dramen geht aus von der verzweifelt Klage des Menschen über seine Einsamkeit. Hier heißt es ausdrücklich: „Es gibt nur ein Leiden, nämlich das, allein zu sein“ (Le coeur [550/551] des autres, zit. Ex 282). „Man kann nichts füreinander sein. Man ist allein“ (La Chapelle ardente, zit. Ex 282). Diese Einsamkeit aber ist nur die Folge der Ungläubigkeit, die den Menschen auf sich, selbst zurückwirft, und die Gewinnung der Gemeinschaft ist das Problem der Gewinnung der Gläubigkeit. Und was *Marcel* hier im speziell christlichen Sinn entwickelt, gilt darüber hinaus zugleich in einem allgemeinen anthropologischen Sinn: „Wir sind nicht allein, niemand ist allein... Es gibt eine Gemeinschaft der Sünder... Es gibt eine Gemeinschaft der Heiligen“ (L'Horizon, zit. Ex 286), das ist dann das beglückende Schlußwort dieser Entwicklung.

Diese Einsichten werden von *Marcel* noch auf einen andern wichtigen Fragenkreis übertragen: auf den Tod des andern Menschen, oder genauer: auf den Tod des geliebten andern Menschen. Wenn die bisherige Existenzphilosophie das Todesproblem wieder in entscheidender Weise in die Philosophie eingeführt und in gewisser Weise sogar zur Grundlage ihres gesamten Philosophierens gemacht hatte, so war es bei ihr doch immer der eigne Tod: das eigne Sein-zum-Tode. Demgegenüber war die andre und in ihrer Weise nicht weniger bedeutsame Seite des Todesproblems: der Tod des geliebten andern Menschen, ganz vernachlässigt. Und doch führt dieses den Menschen in seiner Tiefe aufwühlende Erleben, richtig zu Ende gedacht und zu Ende erlebt, in ganz entscheidende Zusammenhänge, wie sie bisher wohl in einzelnen „Trostbriefen“ — manchen der schönsten Dokumente der Menschlichkeit, die wir besitzen und deren verständig ausgewählte Sammlung ein wirkliches Bedürfnis wäre — ausgesprochen, aber noch nicht in der Philosophie fruchtbar gemacht sind. Hier setzt dann *Marcel* mit eigenen Betrachtungen ein, die zu den bedeutsamsten seines ganzen Werkes zählen. Der Ansatzpunkt ist zunächst genau so wie beim lebendigen Menschen auch: indem *Marcel* von dem Tod eines gleichgültigen Menschen, wie man ihn im alltäglichen Leben als einen objektiven Vorgang erlebt, das abhebt, was wirklich im innigen Bezug zum andern Menschen geschieht, und wie überhaupt der liebende menschliche Bezug auf der Treue beruht, so ergibt sich hier eine Treue, die über den Tod hinausgehend selber dann in einem jedem menschlichen und somit doch noch unvollkommenen Bezug übergeordneten absoluten Bezug zur Gottheit be-

gründet ist (EA 139 ff. vgl. Ex 69ff.). Aber diese tiefgreifenden Zusammenhänge würden eine eigne Behandlung erfordern.

2. Diese Art, wie der andre Mensch als Du gegeben ist, ist ein erster Fall und klärt zugleich allgemeiner die Art, wie dem Menschen eine über das bloße Sein der Dinge hinausgehende Wirklichkeit gegeben ist. Es handelt sich hier um eine Wirklichkeit, die im strengeren Sinn nicht beweisbar ist, darum auch nicht mit zwingenden Mitteln vom einen zum andern übermittelt werden kann, sondern die jeder einzelne für sich erfahren muß. *Marcel* versucht diesen Verhältnissen mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Existenz und Objektivität gerecht zu werden. Es braucht nicht noch einmal darauf hingewiesen zu werden, daß sein Begriff der Existenz mit demjenigen der Existenzphilosophie nichts zu tun hat. Es [51/552] geht in ihm nicht um die menschliche Existenz, sondern er bezeichnet das Wirklich-da-sein eines außermenschlichen Seins. Und der Sinn dieser Unterscheidung geht dann dahin, daß es eine Wirklichkeit gibt, die nicht einer allgemeingültigen und beweisbaren Erkenntnis zugänglich ist. Dies also ist für ihn die nicht der Objektivität zugängliche Existenz. Und Objektivität bezeichnet demgegenüber die allgemeingültig beweisbare Zugänglichkeit. (Diese Unterscheidung berührt sich also eng mit derjenigen, die *Misch* in der Theorie der Geisteswissenschaften zwischen Objektivität und Allgemeingültigkeit vorgenommen hat<sup>5</sup>, wobei *Misch* mit Allgemeingültigkeit den Charakter hervorhebt, den *Marcel* mit Objektivität bezeichnet, während das, was *Misch* in seinem hier von *Marcel* abweichenden Sprachgebrauch Objektivität nennt, grade den Wahrheitsgehalt einer nicht der Allgemeingültigkeit fähigen Erkenntnis bezeichnet, also einer solchen, wie es im Sprachgebrauch von *Marcel* alle Aussagen über Existenz sind und zu denen, von der Seite *Mischs* gesehen, die geisteswissenschaftliche Erkenntnis im Unterschied zur naturwissenschaftlichen gehört.) So betont *Marcel*: Nur eine falsche Abstraktion schafft das Objekt im Sinne eines Gedankendings. Die Wirklichkeit aber, die immer konkret ist, läßt sich nicht — oder nur unter verhängnisvoller Verzerrung — auf die Form eines solchen Objekts bringen.

Diese unmittelbare Gegebenheit der konkreten Wirklichkeit (und insbesondere dann nachher, aber nicht darauf beschränkt, die des andern Menschen) bezeichnet *Marcel* mit einem wiederum für ihn bezeichnenden und im Gesamtzusammenhang seines Philosophierens höchst bedeutsamen Begriff als Gegenwärtigkeit (*présence*) (EA 161). Gegenwärtigkeit ist also die Form, wie dem Menschen echte Wirklichkeit gegeben ist. Sie wird dann zum bevorzugten Ausdruck *Marcel's*, insbesondere wo es sich um die unmittelbare Nähe eines andern Menschen handelt<sup>6</sup>. Und so kann er dann von hier aus die Grenze der Objektivität bestimmen: „Das Objekt als solches“, d. h. als gedankliche Abstraktion, „ist nicht gegenwärtig“ (EA 161). Umgekehrt ist natürlich auch das Gegenwärtige als solches nicht objektivierbar.

Die Unterscheidung von Objektivität und Existenz führt unmittelbar hinüber zu einer weiteren für *Marcel* bedeutsamen Unterscheidung, nämlich derjenigen von Problem und Mysterium. Problem ist für *Marcel* eine Fragestellung, sofern sie mit den Mitteln einer allgemeingültigen Wissenschaft behandelt werden kann. Im Problem wird also der Gegenstand als Objekt im eben bezeichneten Sinn genommen. Mysterium aber ist die Art und Weise, wie eine echte außermenschliche Wirklichkeit (eine Existenz im Sinne von *Marcel*) gegeben ist, wo nicht das Subjekt einem Objekt im bloßen Erkenntnisbezug gegenübersteht, sondern im engagierten Einsatz mit ihm im lebendigen Seinsbezug verbunden ist. In diesem Sinn formuliert [552/553] *Marcel* einmal den Unterschied folgendermaßen: „Unterscheidung zwischen dem Mysteriö-

<sup>5</sup> *G. Misch*, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 2. Aufl. 1931, insbesondere S. 295 ff. vgl. Collegium publicum, *Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen*, 14. Jahrg. S. 1ff. Vgl. *D. Bischoff*, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, 1935, S.25ff.

<sup>6</sup> Dieser Begriff ist dann von *B. Troisfontaines* in: *Existentialisme Chrétien* in einer besondern Arbeit herausgearbeitet worden (Ex 203 ff.).

sen und dem Problematischen. Das Problem ist etwas, dem man begegnet, das einem“ den Weg versperrt. Es liegt ganz vor mir. Demgegenüber ist das Mysterium etwas, in dem ich mich engagiert finde, zu dessen Wesen es darum gehört, nicht ganz vor mir zu liegen. Es ist, als ob in diesem Bereich die Unterscheidung von in mir und vor mir ihren Sinn verliert“ (EA 145). Und seine entscheidende These heißt dann: jedes echte Sein, vor allem natürlich jedes tiefere Sein ist dem Menschen nur als Mysterium gegeben. Er kann es nicht rational auflösen und in einem beweisbaren Zusammenhang darstellen, sondern muß es als solches hinnehmen, wie es sich ihm im Engagement offenbart und kann erst hinterher versuchen, es in einer nachgehenden Deutung so weit wie möglich zu entfalten.

So ist jede echte Wirklichkeit nur als Mysterium gegeben, und wenn die Lehre von einem übersubjektiven wirklichen Sein Ontologie genannt wird, dann, ist die Ontologie Entfaltung dieses Mysteriums. So kann *Marcel* an der soeben angeführten Stelle hinzufügen, daß der Bereich des Natürlichen mit dem des Problematischen, der des Mysteriösen mit dem des Ontologischen zusammenfalle, wobei hier noch einmal ganz deutlich wird, was schon in den früheren Bestimmungen mitklang: daß das Sein, von dem die Ontologie handelt, ein tieferes Sein meint als das des „Natürlichen“, wobei man sich aber umgekehrt wieder hüten muß, das „Natürliche“ mit dem inhaltlichen Bereich der Natur gleichzusetzen: Natürlich ist die Natur nur in den Augen des abstrakten wissenschaftlichen Verstandes, aber sonst ist auch sie Mysterium.

Von hier aus stammt der Begriff des „ontologischen Mysteriums“, in dem sich am tiefsten das Wesen der gläubigen Existenzphilosophie zusammenfassen läßt. Jede letzte Seinserfahrung ist letztlich eine solche nicht beweisbare Erfahrung, und man muß auf diese irrationalen Gegebenheiten zurückgreifen, wenn man eine echte <sup>N</sup>(d. h. zugleich: übersubjektive) Seinslehre aufbauen will. In dieser Weise neigt *Marcel* zu einem gewissen Realismus, und in diesem Sinn ist die im eingangs mitgeteilten Lebenszeugnis enthaltene Äußerung zu verstehen, daß seine Philosophie auf eine vertiefte Form des Empirismus hinauslaufe, eines Empirismus nämlich, der nicht nur die äußere sinnliche, sondern die ganze unverstümmelte Erfahrung auch in ihren irrationalen, auf Gefühl und Stimmung sich stützenden Gegebenheiten zugrundelegt. Hier werden bei ihm unmittelbar die Ansätze wieder aufgenommen, die seinerzeit in der Glaubensphilosophie *F.H. Jacobis* gemacht waren. In *Marcel's* Sonderstellung innerhalb des Existentialismus wiederholt sich in gewisser Weise *Jacobis* Verhältnis zum deutschen Idealismus.

*Marcel's* Streben geht so auf eine „konkrete Ontologie“, was aber im Sinn der letzten Ausführungen fast schon ein Pleonasmus ist, denn das Sein, von dem diese Ontologie handelt, ist schon von vornherein das konkrete Sein (im Unterschied zum bloß natürlichen Sein). In diesen Zusammenhang gehört vor allem die kurze Abhandlung *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, die seinem Drama *Le Monde cassé* beigefügt [553/554] ist, sowie eine entsprechende kurze Skizze in *Être et Avoir* (EA 167ff.). Im Grundgedanken handelt es sich darum, daß die konkreten Zugänge zu einer auf das Mysterium begründeten Ontologie keineswegs im Bereich des logischen Denkens gesucht werden dürfen, dessen Objektivationen von vornherein die tieferen Seinserfahrungen verschließen, sondern vielmehr in der Entfaltung gewisser geistiger Grunderfahrungen wie der Gläubigkeit, der Hoffnung, der Liebe usw.

So gewinnen die scheinbar nur psychologischen Erscheinungen des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung usw. eine grundlegende Bedeutung für die Erkenntnis des eigentlichen Seins. Die Leistung, die von *Kierkegaard* herkommend und von *Heidegger* am ausdrücklichsten entfaltet, die bloße „Stimmung“ der Angst für die Erfassung des existentiellen Seins des Menschen selber gewonnen hatte, wiederholt sich hier in diesem anderen Bereich für die Erfassung des außermenschlichen Seins. Auch hier dürfen diese Stimmungen und Gefühle nicht als störende subjektive Beimischung gesehen werden, die den rein objektiven Zugang zur Wirklichkeit be-

hindern, sondern als die tragenden Bedingungen der Möglichkeit, die allererst den angemessenen Zugang zu ihnen aufschließen. In diesem Sinn haben sie einen offenbarenden Charakter.

Über die Liebe ist wenigstens im Vorübergehen schon bei der Entstehung des echten Du-Bezugs gesprochen worden. Das Verhältnis von Liebe und Begierde entspricht von seiner Seite aus genau dem von Problem und Mysterium. Über die Hoffnung hat *Marcel* später im *Homo Viator* eine ausführliche eigne Untersuchung veröffentlicht: *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance* (HV 39ff.), eines der schönsten Zeugnisse seiner Kunst einer existentiellen anthropologischen Analyse, auf das hier leider nur im Vorübergehen hingewiesen werden kann. Weil die Behandlungsart in allen Fällen weitgehend parallel läuft, müssen wir uns auf die Behandlung eines einzigen Beispiels beschränken. Wir wählen die der Gläubigkeit, weil diese nach *Marcel* selber einen gewissen Vorrang vor den andern Möglichkeiten einzunehmen scheint: „Vielleicht ist auf der ontologischen Ebene die Gläubigkeit am wichtigsten. Sie ist in der Tat nicht theoretische und verbale, sondern wirksame Erkenntnis eines ontologisch Beständigen, eines Beständigen, das dauert und in Bezug zu dem wir dauern“ (EA 173).

3. *Marcel* entwickelt das Wesen der Gläubigkeit und der damit verbundenen Glaubenstreue in der hermeneutischen Analyse einer Erscheinung des menschlichen Zusammenlebens, die im alltäglichen Dasein meist ganz fraglos hingenommen wird und deren Auflösung er einen entscheidenden Fortschritt seiner philosophischen Einsicht verdankt, nämlich dem Versprechen und in zugespitzter Form dann dem Schwur. *Marcel* berührt sich hier weitgehend mit ganz ähnlich einsetzenden Analysen von *Hans Lipps* über das Versprechen<sup>7</sup>, und es ist sehr bezeichnend, wie beide Denker aus [554/555] einer ganz ähnlichen existentiellen Haltung heraus zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommen, wie dann umgekehrt auch die Abweichungen für das Verhältnis des christlichen zum nichtchristlichen Existentialismus bezeichnend sind.

Ein Mensch kann einem andern etwas versprechen, und er ist dann verpflichtet, dieses sein Versprechen auch einzuhalten. Am Beispiel, von dem *Marcel* selber ausgeht: Ich habe einem kranken Freund versprochen, ihn am kommenden Tag zu besuchen. Die Tatsache solcher Versprechungen ist als Tatsache unsres Lebens alltäglich gegeben. Die Frage ist nur, wie sie richtig zu deuten ist, und die Analyse zeigt dann, daß sie sehr tief in die inneren Zusammenhänge unsres Lebend hinabreicht.

Im Versprechen verfüge ich in irgendeiner Weise über meine Zukunft, und es ist die Frage, wie weit ich dazu berechtigt und imstande bin. Wir sehen dabei ab von den äußeren Schwierigkeiten, die mich vielleicht am Einhalten meines Versprechens hindern können. Die viel größeren Schwierigkeiten liegen in meinem eignen Innern. Ich habe heute Mitleid mit meinem kranken Freund und das Verlangen, ihn bald wiederzusehen. Aber kann ich wissen, daß ich morgen dasselbe Gefühl und dasselbe Verlangen haben werde? Und wenn ich es nicht habe, mit welchem Recht kann ich mir vornehmen, morgen wieder dasselbe Gefühl zu haben? Mein Leben ist wandelbar, und“ in ihm kommen und gehen die Gefühle und Stimmungen in einer Weise, die grundsätzlich meinem Willen entzogen ist. *Marcel* spricht von einer „inneren Unbeständigkeit“ (EA 58), von „Fluktuationen“ und „Unterbrechungen im Rhythmus meines Lebens“ (EA 67) und betont, daß man sich beispielsweise nicht verpflichten kann, zu einem späteren Zeitpunkt eine bestimmte Meinung zu haben, die man heute hat. Man kann seine Meinung ändern, und das hängt wiederum nicht vom eignen Willen, sondern vom Zusammenreffen bestimmter gegebener Umstände ab. Und sehr viel mehr gilt dies dann von den Gefühlen und Stimmungen.

<sup>7</sup> *Hans Lipps*, Bemerkungen über das Versprechen, Blätter für deutsche Philosophie, 1937, jetzt abgedruckt in: Die Verbindlichkeit der Sprache, 1944, S. 97 ff. Vgl. die Bestechung bei *O. F. Bollnow*. Einfache ..Sittlichkeit. 1947, ..S. 173 ff.

Aber ist dies beim versprochenen Besuch nicht ebenso? Meine Neigung, den Freund zu sehen, kann verschwunden sein, weil mich andre Dinge mehr beschäftigen. Aber grade daran wird das Wesentliche des Versprechens erst deutlich, denn es besagt: ich komme, ganz gleich, wie mir morgen zu Mut ist. Der Sinn des Versprechens ist unabhängig von meinem Vorauswissen der Zukunft. Damit erhebt sich aber die Frage: Führt das nicht notwendig zu einer Unwahrhaftigkeit, daß ich nämlich tue, was gar nicht mehr meiner Neigung entspricht? Darf ich, wenn mir die unbedingte Aufrichtigkeit oberstes Gesetz ist, überhaupt etwas versprechen? Scheitert das nicht an der schon herangezogenen „inneren Unbeständigkeit“, die nun einmal zum Wesen des Menschen gehört? Führt das Halten des Versprechens nicht fast notwendig zur Unwahrhaftigkeit ?

*Marcel* betont, wie eine Anschauung, die den Menschen mit seinem augenblicklichen Zustand gleichsetzt, folgerichtig auf die Möglichkeit eines Versprechens verzichten muß (EA 58). Das führt zu einer tiefgreifenden Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie, die er in diesem Zusammenhang an den Auffassungen des frühen *Gide* verdeutlicht. Die [555/556] Lebensphilosophie (in dieser einfachen Form) setzt den Menschen mit seinem augenblicklichen Zustand oder allgemeiner mit seinem Leben gleich. Und es ergeben sich hier im Verhältnis des Menschen zu seinem Leben ganz ähnliche Schwierigkeiten, wie sie schon früher im Verhältnis zu seinem Leib behandelt wurden. Die Berechtigung eines Versprechens läßt sich von einem solchen lebensphilosophischen Standpunkt aus in der Tat nicht begreifen. Aber umgekehrt, die in der Gegebenheit des menschlichen Lebens enthaltene Tatsache des Versprechens führt (und wenn nichts andres gegeben wäre, schon sie allein) über eine rein lebensimmanente Auffassung hinaus. Wenn wir das im Versprechen Gemeinte betrachten, so besagt es gar nichts über meinen kommenden Gemütszustand, sondern es handelt sich um meinen Willen, etwas zu tun, wie auch immer mir dabei zu Mute sein wird. Insofern handelt es sich im Versprechen um ein Problem der Treue.

Was aber bedeutet hier Treue? Ist der schwankende, schwache Mensch überhaupt einer Treue fähig? Wenn es trotz aller Einwendungen und Bedenken faktisch eine Treue gibt, wenn faktisch Versprechen gegeben werden und trotz aller Enttäuschungen andre sich darauf verlassen, so bedeutet das, daß im Menschen selber ein tieferes Ich sich vom augenblicklichen Zustand sondert und dieses tiefere Ich imstande ist, sich über die Zeiten hinweg gleich zu bleiben. Auch hier tritt jetzt der Begriff des Engagements wieder auf, denn im Engagement ist die Verpflichtung der Treue enthalten, und jedes Versprechen ist ein Engagement, sogar ein reiner Fall, in dem dessen Wesen besonders klar erkannt werden kann. Und so sagt denn *Marcel*: „Ein Engagement ist also nur für ein Wesen möglich, das sich nicht mit seiner Situation des Augenblicks verwechselt und das diese Verschiedenheit zwischen sich und seiner Situation erkennt, das sich infolgedessen als etwas irgendwie zu seiner Zukunft Transzendierendes setzt, als etwas, das für sich selber bürgt“ (EA 57/58). „Indem ich mich durch ein Versprechen binde, habe ich in mir eine innere Rangordnung gesetzt zwischen einem überlegenen Prinzip und einem gewissen Leben, dessen Einzelheiten unvorhersehbar bleiben“ (EA 69).

Wie aber ist dies Versprechen in seinen Möglichkeiten zu verstehen? Worauf gründet sich die Treue? Die erste Antwort heißt: es handelt sich um die Treue zu sich selbst. Aus Achtung vor mir selbst halte ich zum gegebenen Wort. So etwa ginge auch die Antwort der sonstigen Existenzphilosophie, und so etwa hat sie *Hans Lipps* gegeben: im Halten des Versprechens schaffe ich selber erst meine eigentliche Substanz. Aber *Marcel* wehrt diesen Gedanken wieder ab und geht seinerseits darüber hinaus: Dann wäre die Treue ja nur der Ausdruck eines Stolzes und einer, wenn auch noch so sehr veredelten Form der Selbstliebe. Die Haltung verbliebe in einem existentiellen Subjektivismus. Aber dem widerspricht schon, daß grade einfache Menschen besonders treu sind, Menschen also, die keineswegs besonders stolz sind oder in ihren eignen Augen glänzen wollen. Und dem stellt *Marcel* dann seine eigne Anschauung entgegen, wie sie schon vorher im Verhältnis des Ich zum Du vorbereitet war: daß die Treue nämlich

entgegen dem ersten Blick gar nicht im Bezug des Menschen zu sich selbst. [556/557] sondern im Bezug zum andern begründet ist. „Die Treue ist, entgegen dem Augenschein, nicht die Treue zu sich selbst, sondern bezieht sich auf das, was ich die prise genannt habe“ (EA 64). Man übersetzt diesen Begriff der prise wohl am besten als Beanspruchen und Beanspruchtwerden. Erst im Angesicht des andern, der sich seinerseits auf mein Versprechen verläßt und mich dann gegebenenfalls beim Wort nimmt, also nur auf dem Boden der Gemeinschaft ist ein Versprechen möglich, und der Begriff der prise besagt, daß ein Versprechen und die Treue überhaupt nicht in den leeren Raum hinein möglich sind, sondern nur als eine Antwort auf eine entgegengebrachte Erwartung. „Es gibt kein grundloses Engagement, d. h. das nicht eine gewisse Inanspruchnahme durch das (außersubjektive) Sein enthält. Jedes Engagement ist eine Antwort. Ein grundloses Engagement ist nicht nur unbesonnen, sondern es ist auf Kosten des Stolzes zu zählen“ (EA 63/64).

Es gibt also gar kein Versprechen und keine Treue auf dem Boden einer bloßen Subjektivität. Das Halten eines Versprechens wird sinnlos, wenn der andre, dem das Versprechen gegeben werden soll, sich weigert, es anzunehmen. (Und darum ist die Weigerung, ein Versprechen anzunehmen, unbedingt kommunikationszerstörend, selbst da, wo es aus der subjektiv gesehen selbstlosesten Rücksicht auf den Versprechenden hervorgegangen ist. Auch die scheinbar noch so selbstloseste Rücksicht bleibt ein Ausbiegen vor dem Engagement, das auch derjenige eingehen muß, der ein Versprechen annimmt.)

So ist im Versprechen schon immer eine über das Subjekt hinausgreifende Wirklichkeit mitgegeben und läßt sich, wenn man das Versprechen als eine im menschlichen Leben gegebene Tatsache hinnimmt, in dessen Analyse entfalten. Darum kann eine Philosophie, die über den subjektiven Bewußtseinszustand nicht hinauskommt, das Versprechen auch nicht begreifen. Im Gegenteil: die Tatsache des Versprechens ist als solche schon eine Gewähr für die Wirklichkeit eines Halts, den die Treue zum gegebenen Wort außer sich selber findet. *Marcel* spricht von einem „ontologischen Gegenstück“ (EA 76), das in der Treue enthalten ist.

So gibt es also in der einheitlichen Gegebenheit des Versprechens eine Reihe wechselseitig einander bedingender und einander voraussetzender Begriffe, die die philosophische Analyse einzeln herausheben und deutlich machen muß: 1. das Ich im eigentlichen Sinn zum Unterschied vom bloßen Leben des Augenblicks, 2. das Engagement, in dem ich durch mein Versprechen über den Fluß der Zeit hinausgehoben bin, 3. die Gemeinschaft mit den andern Menschen, auf die ich mich im Versprechen beziehe, und 4. überhaupt die über die Subjektivität hinausgreifende Wirklichkeit eines echten Seins, das dem transzendierenden Akt entgegenkommt und ihm einen Halt gibt. Dies faßt *Marcel* dann zusammen: „Person — Engagement — Gemeinschaft — Wirklichkeit: das ist eine Art Kette von Begriffen, die sich streng genommen nicht auseinander ableiten lassen, aber die sich in ihrer Einheit durch einen geistigen Akt begreifen lassen, den man nicht durch den allzu abgenutzten Ausdruck Intuition, sondern durch den wenig [557/558] gebrauchten der Syneidese, der Zusammenschau bezeichnen müßte, der Akt, durch den eine Vielheit unter dem Blick des Geistes' zusammengenommen wird“ (EV 27).

*Marcel* weist aber weiter darauf hin, daß man die Verbindlichkeit des Versprechens nicht auf den Bezug zu einem einzelnen Menschen zurückführen kann; denn in jedem einzelnen Fall ist die Möglichkeit des Versagens, des Verrats und der Treulosigkeit gegeben. Weder bin ich selber dessen sicher, daß ich mein Versprechen auch halte, noch daß mir das gegebene Versprechen gehalten wird. Wenn es aber trotzdem einen Sinn hat, daß Versprechen mit dem Anspruch auf unbedingte Verbindlichkeit gegeben, werden, so kann das nicht in den wandelbaren Beziehungen der einzelnen Menschen begründet sein, aus denen die einzelnen Versprechen hervorgehen, sondern nur aus einem entscheidenden, jedes einzelne Versprechen erst ermöglichenden Treueverhältnis, dem „absoluten Engagement, das von der Totalität unsres

Daseins geschlossen wird..', und das sich andererseits an die Gesamtheit des Seins richtet und in Gegenwart dieser Gesamtheit beim Wort genommen wird“ (EA 63). *Marcel* betont, daß jedes Treueverhältnis zu einem einzelnen Menschen, das sich ja trügerisch erweisen kann, seinen ermöglichenden Grund erst im Treueverhältnis zur Gottheit finde, das über alle Täuschungsmöglichkeit hinausliege (EA 76).

4. Dabei ist noch ein entscheidender Gesichtspunkt nachzutragen, der im bisherigen zur Vereinfachung beiseitegeschoben war und der auch bei *Marcel* selber sein volles Gewicht erst in der späteren Abhandlung über *Moi et autrui* im *Homo Viator* (HV 15ff.) findet: Wenn im Versprechen von einem Ich die Rede war, das sich hier dem bloß filmmäßig ablaufenden Leben gegenüberstellt und sich so in die Ebene der Zeitlosigkeit erhebt, so ist ein solches Ich nicht einfach als eine Tatsache vorhanden, sondern es wird im Geben und Halten des Versprechens allererst hervorgebracht. „Ich habe (durch das Versprechen) mit voller Absicht in die Wirklichkeit neue Bestimmungen eingeführt, die in Zukunft mit ihrem ganzen Gewicht auf meinem eignen Leben lasten“ (HV27). Und so ist dann die Treue zum gegebenen Wort, die Treue überhaupt zu sich selber ein Akt der Selbstschöpfung. Ich bestimme im Versprechen nicht nur über mein zukünftiges Wesen und lege es fest, sondern ich bringe darin allererst hervor, was vorher noch gar nicht vorhanden war. Ich werde zu etwas, was ich vorher nicht war. Denn das Sein der eignen Person ist, wie *Marcel* immer wieder betont, keine einfache Gegebenheit, so wie die Dinge gegeben sind, im Sinne der Objektivität, sondern ein Sein, das von seinem eignen Verhalten erst abhängt.

Mit Recht weist *Troisfontaines* in der schon einmal genannten Darstellung auf die Nähe zu den Formulierungen *Sartres* hin, der von einem Vorrang der Existenz vor der Essenz (dem Wesen) gesprochen hatte, und macht dabei bei aller Verschiedenheit der Standpunkte auch von dieser Seite her die innere Einheit der existentialistischen Bewegung deutlich: „Glänzende Entdeckung der Selbstschöpfung des Geistes. Mein wahres [558/559] Selbst ist nicht die Wiedergabe eines vorbestimmten Wesens. Die Existenz ist vor dem Wesen und gestaltet es frei. Nach der früheren Formel *Marcel*s ist die Treue schöpferisch. Der Mensch, der eine Verpflichtung eingeht und hält, herrscht über den Lauf der Zeit und schafft sein wahres Sein, das, was er für die Ewigkeit ist“ (Ex 220).

„Schöpferische Treue“, damit ist jetzt wieder einer der entscheidenden Grundbegriffe und glücklichen Formulierungen *Marcel*s getroffen, im Grunde sogar der Mittelpunkt seines philosophischen Denkens überhaupt. Um der besonderen Wichtigkeit dieses Zusammenhangs wegen scheint es zweckmäßig, hier wieder etwas ausführlicher *Marcel* selber sprechen zu lassen, mit einer bedeutsamen Stelle, an der er selber das Wesen dieser schöpferischen Treue entwickelt:

„Und hier drängt sich uns die Idee des Schöpferischen, der schöpferischen Kraft und der schöpferischen Treue auf. Man täuscht sich in der Tat, wenn man Schaffen und Hervorbringen verwechselt. Wesentlich am Schöpfer ist der Akt, durch den er sich einer Sache zur Verfügung stellt, deren Dasein in gewisser Weise von ihm abhängt, aber die sich ihm gleichzeitig als etwas darstellt, was über das hinausgeht, was er ist und was er direkt und unmittelbar hervorzubringen sich für fähig halten kann. Dies läßt sich ganz offensichtlich auf den Künstler anwenden, auf die geheimnisvolle Schwangerschaft, die allein die Entstehung eines Kunstwerks möglich macht. Man braucht das nicht weiter auszuführen. Aber man muß daran erinnern, daß der schöpferische Vorgang, wenn auch weniger sichtbar, doch nicht weniger wirksam dort ist, wo sich eine persönliche Entwicklung irgend einer Art vollzieht. Nur ist es hier, was die schöpferische Person angeht, kein ihr in irgend einer Weise äußeres und nach einem unabhängigen Dasein zu streben fähiges Werk, sondern in Wahrheit diese selbst. Wie könnte man verkennen, daß sich die Person nicht jenseits des Aktes, durch den sie sich schafft, begreifen läßt, aber daß sich gleichzeitig diese Schöpfung irgendwie auf eine über sie hinausgehende Ordnung bezogen ist? Diese Ordnung erscheint ihm ebensowohl als etwas, was er erfindet, wie als etwas, was er entdeckt, und die Überlegung zeigt übrigens, daß es zwischen Erfindung und Entdeckung immer einen stetigen Übergang gibt, und daß sich keineswegs zwischen dem einen und dem anderen eine so strenge Trennungslinie ziehen läßt, wie es die allgemeine Meinung annimmt. Wenn es so ist, dann muß man sagen, daß

sich die Person in keiner Weise wie ein Objekt auffassen läßt, von dem man sagen kann, daß es da ist, d. h., daß es gegeben ist, daß es vor uns vorhanden ist, daß es an einer Gesamtheit zufolge eines abzählbaren Wesens teilhat oder gar daß es ein statistisches Element ist, das als solches in die Berechnungen einer nach der Art eines Ingenieurs vorgehenden Soziologie eingehen kann. Oder, um die Dinge nicht mehr von außen, sondern im Gegenteil von innen zu betrachten, vom Standpunkt der Person selbst, so scheint es, daß sie in Strenge nicht von sich selber sagen kann: ich bin. Sie erfährt sich nicht so sehr als Sein, sondern als Wille, alles das zu überschreiten, was sie ist und nicht ist, eine Wirklichkeit, in der sie sich, um die Wahrheit zu sagen, engagiert und darin einbezogen fühlt, aber die sie nicht befriedigt: die niemals dem Streben entspricht, mit dem sie sich identifiziert. Ihre Devise ist nicht *sum*, sondern *sursum*“ (HV 31/32).

Aber gerade hier, am entscheidenden Punkt, ist ein etwas peinliches Geständnis zu machen, durch das der Begriff der „schöpferischen Treue“ eingeschränkt oder vielmehr wesentlich erweitert wird. Der französische Begriff hieß *fidélité créatrice*, und die im französischen Begriff enthaltene Doppelseitigkeit der Bedeutung, nach der er sowohl die Treue enthält, die das Ich dem Du hält, als auch das Vertrauen — zumal in der religiösen Anwendung — die das Du dem Ich entgegenbringt, daß es seinerseits sein Versprechen halte, diese Doppelseitigkeit war im Deutschen schlecht wiederzugeben. Obgleich grade die Einheit der beiden Bestimmungen wesentlich ist, derzufolge der vom Subjekt aktiv ausgehende Akt der Treue, die es dem [559/560] andern hält, untrennbar mit der dem Subjekt entgegenkommenden Bewegung verbunden, ist, die es nur hinzunehmen und für die es sich passiv offen zu halten braucht. Und das Festhalten an diesem Glauben erfordert dann wiederum eine Treue. Grade diese Verknüpfung von Spontaneität und Rezeptivität ist in der *fidélité créatrice* entscheidend.

Bisher, solange von dem zu gebenden Versprechen die Rede war, stand das aktive Moment an der *fidélité* im Vordergrund und das Schöpferische bezog sich in diesem Fall auf das freie Hervorbringen des eignen Selbst, das nicht einfach vorhanden ist, sondern im Engagement erst geschaffen wird. Darum war hier die „schöpferische Treue“ die richtige Übersetzung. Und trotzdem war hier diese Übersetzung zugleich schon wieder irreführend, weil sie die Auffassung *Marcel*s zu nahe an diejenige *Sartres* und vielleicht auch *Lipps'* heranrückt, die im selbstschöpferischen Akt den Ausdruck der subjektiven menschlichen Freiheit sahen. So würde *Marcel* auch sich selber widersprechen, der die bloße Treue gegen sich selber als Ausdruck eines falschen Stolzes ablehnte (so wie er sich überhaupt gegen die überspitzte Heroisierung der menschlichen Existenz wendet) und ihr eine demütige, vom andern sich abhängig wissende Haltung gegenüberstellte. So ist schon hier die „schöpferische Treue“ tief demütig, weil sie von der „inneren Unbeständigkeit“ des Menschen weiß und darauf vertraut, daß ihr die Kraft zur Treue geschenkt wird. Schon diese Treue ist darum im Grunde schöpferische Gläubigkeit, weil die Kraft zur Treue aus dem Boden dieser Gläubigkeit hervorstößt, durch die der einsame einzelne Mensch in den umfassenden Seinsbezug einbezogen ist.

„Schöpferische Gläubigkeit“ oder auch „schöpferischer Glaube“ wäre darum die umfassende und im Grunde erst treffende Bezeichnung, in der die „schöpferische Treue“ nur als Moment enthalten ist, sofern es sich darin um das Hervorbringen des eignen Selbst handelt. Aber schöpferisch ist diese Gläubigkeit nicht weniger in bezug auf ihren Gegenstand, sofern es sich darin um eine außermenschliche Wirklichkeit — des andern Menschen, der geistigen Welt oder eines göttlichen Wesens — handelt, insofern auch hier die Haltung der Gläubigkeit ihren Gegenstand erst hervorbringt. So heißt es denn bei *Marcel* einmal in der abgebrochenen Art seiner Tagebuchaufzeichnungen: „Idee eines schöpferischen Glaubens, eines Glaubens, der sich nur erhält, indem er sich schafft. Sich fragen, ob die schöpferische Kraft nicht proportional zu ihrem ontologischen Wert ist“ (EA 139), denn dieser Vorgang schafft nicht nur den Gläubigen selbst, sondern auch die Wirklichkeit, auf die er bezogen ist; denn auch hier handelt es sich nicht um eine feste Gegebenheit nach der Art der Dinge, sondern um ein Sein, das in seinem Sein vom Gläubigen abhängig ist. Darum konnte *Troisfontaines* mit einem noch größeren Recht von dem „kühnen Wort“ der schöpferischen Gläubigkeit sprechen. Das ergriffene Sein selber, der andre Mensch in seinem inneren Wert, als ein Du im Unterschied zum



Es, und in der letzten Steigerung die Gottheit selbst, wird im gläubigen Menschen geschaffen, ist also im eignen Sein vom Gläubigen abhängig. Der Mensch erschafft seinen Gott. Das ist wahrhaft ein „kühnes Wort“. Heißt das nun, [560/561] daß er diese Wirklichkeit von sich aus einfach hervorbringt, d. h. daß sie in Wirklichkeit nur das Erzeugnis seiner schaffenden Phantasie, im Grunde also ein bloßes Luftgebilde ist?

Darum ist es besonders wichtig, hier genau hinzusehen, wie *Marcel* diese Dinge gemeint hat. Es sei noch einmal an die vorhin ausführlich mitgeteilte Stelle erinnert, die Schaffen vom Hervorbringen unterscheidet. Was dort vom Schaffen des eignen Selbst entwickelt wurde, gilt noch stärker vom Schaffen einer außermenschlichen Wirklichkeit. Dies Schaffen ist nicht ein einfaches Hervorbringen, sondern wie die Vorgänge der Erfindung und der Entdeckung fließend ineinander übergehen, die Erfindung eines vom Menschen erst hervorgebrachten Seins und die Entdeckung eines schon unabhängig vom Menschen vorhandenen Seins, so ist allgemein das Schaffen des Glaubens der wahrhaft seinsoffenbarende, seinsenthüllende Akt, Wesentlich ist, daß *Marcel* darauf hinwies, daß das Schaffen zugleich ein Akt sei, in dem der Schaffende sich der Sache zur Verfügung stelle. Und die früheren Überlegungen über die Verfügbarkeit sind hier mit hineinzunehmen. Es wäre auch zu einfach, wollte man dies Verhältnis in Anlehnung an die *Kantischen* Gedankengänge so auffassen, als ob der Gläubige die dem Dasein nach vorhandene Wirklichkeit nur der Form nach schaffe, sondern es handelt sich darum, daß grade die Wirklichkeit dieses Seins, daß es keine bloße Illusion ist, erst im Vorgang des Glaubens aufgeht und nicht von ihm losgelöst werden kann, sich nicht in die „natürliche“ Gegebenheit der Objektivität übertragen läßt. Schaffen und Offenbaren des Seins sind grundsätzlich nicht zu trennen.

Insofern hat jetzt auf dem Weg über das Versprechen die Analyse der Gläubigkeit vertieft an das „ontologische Mysterium“ hingeführt. Die Gläubigkeit ist wahrhaft der „Zugang zur Ontologie“ (EA 56). Man kann sich grundsätzlich nicht vom Engagement lösen, das dieser Zugang erfordert, und nicht das Sein auf die Ebene bloßer Objektivität herabdrücken, noch es nach der Art eines Problems behandeln. Es bleibt vielmehr, wie *Marcel* es in einer schönen Formel zusammenfaßt: „Das Sein als Ort der Gläubigkeit“ (EA 55).

5. Ein letztes Wort ist endlich noch über den Gottesbezug notwendig, der für *Marcel* von besonderer Wichtigkeit, ja das Endziel seines gesamten Philosophierens ist. Auch die Gottheit ist für *Marcel* nur als Existenz und grundsätzlich nicht im Problem zu ergreifen. Auch ihr gegenüber gilt, was *Marcel* von allem wahren Sein festgestellt hatte: daß sie kein zur allgemeingültigen Gewißheit zu erhebendes objektives Dasein hat, sondern eine nur im lebendigen Vollzug des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu ergreifende Wirklichkeit bedeutet, die aus diesem Vollzug niemals herausgelöst werden kann. Nur im Engagement ist die Gottheit zugänglich, ja im Sinne des „schöpferischen Glaubens“ kann man sagen, daß nur im Vollzug des Glaubens die Gottheit geschaffen wird und keine Wirklichkeit außerhalb dieses Glaubens hat. Er berührt sich hier mit Einsichten der Mystiker, wie sie *Angelus Silesius* formuliert hat: „Ich weiß, daß ohne [561/562] mich Gott nicht ein Nu kann leben: werd ich zu nicht — er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Diese Erkenntnis ermöglicht ihm die Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Jeder Atheismus hat für ihn zunächst eine Verdinglichung Gottes zur Voraussetzung, d. h. die Verwandlung eines Mysteriums in die ihm unangemessene Ebene des Problems. So sei dann mit dem Atheismus überhaupt nicht sinnvoll zu sprechen, weil er überhaupt nicht zu sehen vermöge, um was es geht, und es umgekehrt die Gottheit in dem Sinn, wie der Atheismus sie leugne, d. h. als ein unabhängig vom gläubigen Menschen einfach vorhandenes Ding, in der Tat auch nicht gebe. Vor allem in seinem Vortrag *Réflexions sur la Foi* (EA 296ff.) hat er sich aus den Erfahrungen seiner eignen geistigen Entwicklung heraus ausführlich mit dem Standpunkt des

Atheismus auseinandergesetzt.

Die Erfahrung der lebendigen Wirklichkeit Gottes sei immer nur der einzelnen Existenz in ihrer grundsätzlich nicht der Allgemeingültigkeit fähigen Tiefe möglich. Wenn allerdings *Marcel* hier betont, daß die religiöse Erfahrung wesensmäßig nur für den Einzelnen gelte und daß darum keine Verständigung darüber möglich sei, so scheint er hierbei selbst einer abstrakten Alternative zu verfallen, als ob es nicht auch bei den der abstrakten Allgemeingültigkeit unfähigen Formen der Wahrheit Möglichkeiten eines echten Verständnisses zwischen den Menschen gebe, als ob nicht jedes Glaubenserlebnis schon als solches von sich aus notwendig zu einer solchen Verständigung hindränge. (An dieser Stelle scheint die schon oben einmal berührte von *Misch* eingeführte Unterscheidung zwischen Allgemeingültigkeit und Objektivität fruchtbar weiter zu führen). Aber wie dies im einzelnen auch zu fassen sei, mit vollem Recht weist *Marcel* jedenfalls auf den existentiellen Charakter der Glaubenserfahrung hin, die grundsätzlich nur in der einsamen Tiefe der einzelnen Seele zugänglich wird.

Die Haltung, die *Marcel* vertritt, ist somit ein ausgesprochen existentialistisches Christentum. Die objektive Welt der christlichen Glaubensgehalte tritt für ihn ganz in den Hintergrund, weil sich alle Aufmerksamkeit auf das subjektive Verhältnis des einzelnen Menschen zum Absoluten sammelt. Insofern erneuert *Marcel* mit den Denkformen neuerer Existenzphilosophie eine Stellung, die in der Geschichte des Christentums, in *Augustin*, in *Pascal*, in *Kierkegaard* u. a. schon auf eine Vergangenheit zurückreicht, die kaum weniger alt ist als das Christentum selbst.