

GABRIEL

MARCEL

**GEGENWART
UNSTERB- UND
LICHKEIT**

VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT/MAIN

„Seit jeher pirsche ich mich an fast ungreifbare Gedanken heran, denen ich gegenständlichen Ausdruck geben möchte. Ich werde, scheint mir, meine Sendung auf Erden erst erfüllt haben, wenn mir das gelungen ist.“

Diesen Satz schrieb Gabriel Marcel im Mai 1942 in sein „Metaphysisches Tagebuch“. Eine neue Folge dieser berühmt gewordenen Aufzeichnungen des mit dem Hamburger Goethepreis für das Jahr 1955 ausgezeichneten christlichen Philosophen aus dem zeitgenössischen Frankreich ist das Hauptstück des hier in deutscher Übersetzung (von Dr. Herbert P. M. Schaad) vorgelegten neuen Buches. Die neue Folge umfaßt die Jahre von 1938 bis 1943. Gabriel Marcel selbst hat diesen Aufzeichnungen auch in der französischen Ausgabe (1959) neben anderen Stücken und dem Fragment eines Dramas den Essay „Gegenwart und Unsterblichkeit“ beigefügt, der dem Buche den Titel gibt.

Der oben zitierte Satz bringt die für Marcel charakteristische Methode des Philosophierens und Schreibens auf eine so knappe wie einprägsame Formel. Sie wird vor allem durch die Aufzeichnungen des „Metaphysischen Tagebuches“ bestätigt. Kaum ein anderes Werk Gabriel Marcells gibt einen so tiefen und intimen Einblick in seine Gedankenwelt. Wie er den Denkprozeß ansetzt, wie er seine Fragen aufwirft und vertieft, die vorläufigen Antworten analysiert, im weiteren

GABRIEL MARCEL

GEGENWART
UND UNSTERBLICHKEIT

*Gabriel Marcel
14. April 1967*



VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

Titel der französischen Originalausgabe: *Presence et Immortalité*
Verlag Flammarion, Paris 1959
Ins Deutsche übertragen von Dr. phil. HERBERT P. M. SCHAAD

~~70~~
88 PH-88



193/1988

(6245)

1961

Alle Rechte für die deutsche Ausgabe vorbehalten
Gesamtherstellung: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH

INHALT

Vorwort	7
Mein Grundanliegen (1937)	13
Metaphysisches Tagebuch (1938)	41
Metaphysisches Tagebuch (1939)	51
Metaphysisches Tagebuch (1940)	61
Metaphysisches Tagebuch (1941)	81
Metaphysisches Tagebuch (1942)	87
Metaphysisches Tagebuch (1943)	111
Gegenwart und Unsterblichkeit (1951)	283
Das Unergründliche, unvollendetes Theaterstück (März 1919)	307

VORWORT

*Der Mythos von Orpheus und Eurydike
steht mitten in meinem Dasein.*

Zweifellos empfiehlt es sich, diesem Band einige Erklärungen mit auf den Weg zu geben, die erhellen sollen, welche Gesichtspunkte seine Zusammenstellung hauptsächlich bestimmt haben. Er soll so deutlich wie möglich die zwar recht verschiedenartigen, aber doch eng miteinander verbundenen Seiten eines Werkes veranschaulichen, das man fast stets mehr in einer bestimmten Sicht als in seiner Einheit gewürdigt hat. Dabei muß allerdings zugegeben werden, daß diese Einheit als solche gar nicht so leicht erkennbar ist.

Den größten Teil dieses Bandes nimmt ein Tagebuch ein, das ich während des zweiten Weltkrieges und vor allem in meinem Haus im Department Corrèze, übrigens mit Unterbrechungen, geführt habe. Dieses Tagebuch ist eine Fortsetzung der Tagebücher, die früher veröffentlicht worden sind: *Metaphysisches Tagebuch* im Jahre 1927 und *Sein und Haben* (Erster Teil) im Jahre 1934.

Wer immer mein Werk ernsthaft studiert und verfolgt hat, weiß, daß ich von einem bestimmten Zeitpunkt an, etwa um das Jahr 1925 herum, nach reiflicher

Überlegung darauf verzichtet habe, ein systematisches philosophisches Werk zu schaffen. Mein Vorhaben erschien mir mehr und mehr als ein mitunter gewagtes Vorwärtsarbeiten mit tastenden Versuchen, Haltepunkten, neuen Aufbrüchen und wieder neuen Fragestellungen. Als ich das *Metaphysische Tagebuch* veröffentlichte, war ich durchaus nicht sicher, daß es einen Leserkreis finden würde. Die Erfahrung hat dann aber gezeigt, daß meine Befürchtungen grundlos waren, daß denkende Menschen in den verschiedensten Ländern bereit waren, mich auf meinem Weg zu begleiten, der sehr stark einer Entdeckungsreise ähnelt.

Vor allem seit dem Ende des zweiten Weltkrieges bin ich gebeten worden, sehr viele Vorlesungen zu halten, nicht nur in Europa – und in Europa vor allem auch in Deutschland –, sondern auch im Libanon, in Nordafrika, in Kanada, in Südamerika und in Japan. Und jede dieser Vorlesungen kann als ein Versuch angesehen werden, zu ergänzen und richtigzustellen, was bei mir zunächst in Tagebuchform Gestalt gewonnen hatte. So findet man in diesem Band zwei Vorlesungen, die bisher noch nicht veröffentlicht worden sind. Die erste stammt aus dem Jahre 1937 und war für die Universität Gent bestimmt. Sie ist der Öffentlichkeit bis jetzt nicht unterbreitet worden. Die zweite Vorlesung datiert aus dem Jahre 1951 und ist in Rabat, in Sao Paulo und in einigen anderen südamerikanischen Städten gehalten worden.

Die erste Vorlesung ist recht allgemein gehalten und scheint mir geeignet, den Leser, der mit meinem Werk noch wenig vertraut ist, über dessen Zielsetzung und Hauptmerkmale zu unterrichten.

Die zweite Vorlesung befaßt sich direkt mit dem Kernproblem, das im Mittelpunkt dieses Buches steht: mit den existentiellen Prämissen der Unsterblichkeit, wie ich mich einmal ausgedrückt habe. Dabei betrachte ich die Unsterblichkeit ganz und gar nicht in der Weise der traditionellen Philosophie, sondern in der Sicht des Todes des Nächsten, des Todes des geliebten Menschen. Selbstverständlich kann diese Frage nicht von dem gesamten metaphysischen Zusammenhang abgelöst werden, der im Tagebuch klar zum Vorschein kommt.

Mit Recht überraschen kann jedoch, daß ich Wert darauf gelegt habe, in diesen Band das Fragment eines Theaterstücks hineinzunehmen, das ich im Jahre 1919 geschrieben habe und das bisher unveröffentlicht geblieben ist.

Zunächst möchte ich bemerken, daß man das innige Band, das in meinem Werk Philosophie und Theater umschlingt, nicht stark genug hervorheben kann. Andererseits kommt diesem ersten Akt eines Theaterstücks, das ich nie zu Ende geführt habe, in meinen Augen besondere Bedeutung zu. Als ich ihn Ende Dezember 1950 nochmals durchlas, gewann ich die Überzeugung, er könne die Tagebuchseiten, die ich nun der Öffentlichkeit unterbreiten will, bereichern und lebendiger machen. Dieser Akt spielt, wie der Leser feststellen wird, unmittelbar nach dem Ende des ersten Weltkriegs, in eben der Zeit, in der ich ihn niedergeschrieben habe. Er spiegelt die damalige Geisteshaltung der Franzosen, aber auch, und zwar viel stärker, den sehr tiefen Widerhall, den der Krieg in meinen Empfindungen und in meinem Denken ausgelöst hat.

Dieser Widerhall ist zeitlich unbegrenzt geblieben und hat sich zweifellos bis zur heutigen Zeit immer mehr in den Tiefenschichten meines Seins fortgepflanzt und ausgebreitet.

Das ist aber noch nicht alles. Die Szene, die sich zwischen Edith und dem Abbé Séveilhac abspielt, gehört meines Erachtens zu den bedeutsamsten Szenen, die ich überhaupt geschrieben habe. Erst ungefähr zehn Jahre später habe ich mich zum Katholizismus bekehrt. Dennoch muß ich feststellen, daß die angstvollen Fragen, die die junge Frau stellt und die, wie man feststellen muß, von dem Priester so schlecht verstanden werden, für mich auch heute noch ihre volle Bedeutung behalten. Erstaunlich ist, daß schon im Jahre 1919, also noch vor dem großen Leid, das mein Leben verdüstern sollte, das Problem auftaucht, über das ich, rund dreißig Jahre später, mit einigen Kirchenlehrern wegen des Buches von Marcelle de Jouvenel: *Diapason du Ciel*, zu dem ich die Einleitung schrieb, in Gegensatz geraten sollte. Allerdings ist im *Unergründlichen* keine Rede von Botschaften mit Hilfe der automatischen Schrift. Die Frage der Kommunikation, der Möglichkeit einer Verbindung zwischen dem Leben hienieden und dem jenseitigen Leben, wird jedoch in ihrem Wesen gestellt, wie sie dann etwas später im *Bilderstürmer* aufgeworfen wurde, dessen erste Fassung, *Le Porte-Glaive*, bereits während des Krieges, im Jahre 1917, wenn ich nicht irre, geschrieben worden war.

Manche Leser werden vielleicht zu der Ansicht neigen, ich hätte den Anfang weglassen und mich damit begnügen können, die Szene wiederzugeben, die

sich zwischen Edith und dem Abbé Séveilhac abspielt. Dies wäre, meine ich, eine Verstümmelung gewesen, die es den Lesern unmöglich gemacht hätte, die Szene im richtigen Rahmen zu sehen und ihre volle Bedeutung zu ermessen.

Soll man bedauern, daß das Stück nicht zu Ende geführt worden ist? Denke ich darüber nach, so möchte ich auf diese Frage mit Nein antworten. Dieser Akt führt buchstäblich an den Rand eines Abgrunds, wie ein Freund festgestellt hat, nachdem er ihn mit angehört hatte. Eben deshalb wählte ich dafür den Titel *L'Insondable, Das Unergründliche*. Die Titel, die ich im Jahre 1919 in Erwägung gezogen hatte, befriedigen mich heute nicht mehr. Hätte ich das Stück so weitergeführt, wie ich dies zunächst vorgehabt hatte, so wäre ich Gefahr gelaufen, gerade den Eindruck des Abgrundes, der, meine ich, von dieser Szene oder, besser gesagt, von den beiden Schlußszenen ausgeht, abzuschwächen.

Übrigens muß man hier dem Wort Abgrund seine volle Bedeutung beimessen. Man würde, scheint mir, das Eigentümliche meines philosophischen Denkens, wie es gerade in diesen *Tagebüchern* aus dem Departement Corrèze seinen Niederschlag findet, völlig verkennen, wenn man nicht verstünde, daß es vor allem ein Sichvorwärtsarbeiten auf einem Grat über einem Abgrund ist. Dies ist stets so geblieben, sogar nach meiner Bekehrung, denn man hat in Wirklichkeit eine recht armselige und völlig verzerrte Vorstellung vom Glauben, wenn man meint, er sei so etwas wie ein Talisman oder Glücksbringer, während er in Wirklichkeit ein Leben ist, ein Leben, in dem Freude und Angst

ständig nebeneinander hergehen, ein Leben, das bis zu seinem Ende von der einzigen Versuchung bedroht bleiben wird, vor der wir uns, wenn ich es recht bedenke, hüten müssen: von der Versuchung der Verzweiflung.

MEIN GRUNDANLIEGEN

1937

Als ich versuchte, für eine Vorlesung, die ich im Laufe der nächsten Monate in Gent halten soll, bestimmte Grundthemen meiner philosophischen Arbeit herauszuschälen, mußte ich zu meiner eigenen, nicht geringen Überraschung feststellen, wie außerordentlich schwierig es ist, sie *ex cathedra* darzulegen. Dies ist auf mancherlei Gründe zurückzuführen, auf die ich ausdrücklich hinweisen muß. So muß ich zunächst einige Hindernisse aufzeigen, auf die zwangsläufig jedermann stößt, der einen Gesamtüberblick über mein Werk geben will.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß mein philosophisches Werk sich einfach nicht von meinem Theater trennen läßt. Diese Schwierigkeit ist zwar verhältnismäßig oberflächlicher Natur, aber ich werde doch erklären müssen, wie tief sie verwurzelt ist. Mein Theater ist in keiner Weise eine Illustration oder eine Übersetzung eines bestimmten Gedankengefüges, das etwa schon vorher bestanden hätte und zunächst in abstrakter Form dargelegt worden wäre. In Wirklichkeit muß in meinem Schaffen dem Drama ein echter Vorrang eingeräumt werden, wie dies die besten Interpreten meines Werkes auch erkannt haben. Sehr häufig habe ich in meinen Theaterstücken Schlußfolgerungen

vorweggenommen, zu denen ich auf philosophischer Ebene erst später gekommen bin. Ganz besonders charakteristisch in dieser Hinsicht ist die Schlußszene des *Bilderstürmers*, in welcher der positive Wert des Mysteriums anerkannt wird.

Das sei doch ziemlich unwichtig, wird man einwenden; nichts hindert Sie daran, diese Schlußfolgerungen aus dem Rahmen des Dramas herauszuschälen, in dem sie ursprünglich enthalten waren, und sie in ihrer abstrakten Reinheit zu formulieren. – Hier muß man jedoch recht vorsichtig sein: meine wichtigsten und bedeutsamsten Theaterstücke wie *Das Quartett*, *Der Bilderstürmer*, *Der Kammweg* und vor allem *Die gierigen Herzen* klingen aus in einen umfassenden Akkord, in eine Harmonie, an welcher der Zuschauer – oder Leserteilnehmer soll, die sich aber nicht in Formeln einfangen läßt, ohne irgendwie entstellt zu werden. Eben das bringt eine Person des *Quartetts* zum Ausdruck, wenn sie sagt: »Wird dieser Gedanke, in dem wir nur noch ein einziges Wesen waren, in der Formel der Worte sterben?« Wie es Aufgabe der Musik ist, so ist es auch Aufgabe des Dramas, über das eigentliche diskursive Erkennen¹ hinaus ein höheres Bewußtwerden zu schaffen, in das unser Sein in seiner Integrität hineingeführt wird und das die abstrakten Darlegungen transzendiert, mit denen sich der reine Verstand begnügen muß.

¹ Die Tätigkeit des Verstandes in Begriff, Urteil und Schluß ist diskursiv, weil er nicht, wie das göttliche Denken, alles zugleich gegenwärtig hat, sondern in der Erkenntnis von dem einen Inhalt und Gedanken zum andern übergehen muß und ein Ganzes nur im Durchlaufen der Teile deutlich erfassen kann, wie der Große Herder prägnant formuliert.

Auf Zusammenklänge dieser Ordnung ist mein philosophisches Denken ausgerichtet. Es ist wesensmäßig polyphonisch und steht damit in einem radikalen Gegensatz zu allen Ideologien, die mehr oder weniger direkt aus der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hervorgegangen sind.

Aber das ist nicht alles: versuche ich, mit meinen eigenen Schriften so zu verfahren, wie ich dies täte, wenn ich über die Philosophie eines anderen zu berichten hätte, – was mir nicht nur als eine erlaubte, sondern als eine empfehlenswerte Methode erscheint, so stoße ich auf ernsthafte Schwierigkeiten.

Wenn ich mir meine älteren Schriften vergegenwärtige, so erkenne ich in ihnen gleichsam durchscheinend die wesentlichen Gedanken, die ich seit zehn Jahren zu formulieren suche. Die Ausdrucksweise ist jedoch völlig verschieden, und ich muß mich unwillkürlich fragen, ob ich in sie nicht unberechtigt einen Sinn hineinprojiziere, den diese Schriften zu der Zeit, als ich sie schrieb, gar nicht hatten. Diese Feststellung trägt übrigens dazu bei, mich hinsichtlich des Wertes vieler Arbeiten über Geschichte der Philosophie recht skeptisch zu machen, und zwar eben deshalb, weil sie neue Interpretationen einbegreifen, von denen man nie mit Sicherheit sagen kann, ob sie berechtigt sind oder nicht.

Selbstverständlich könnte ich bezüglich dieser alten Schriften einfach tabula rasa machen. Ich muß jedoch gestehen, daß meine Verlegenheit noch viel tiefer geht. Es wird mir nämlich, glaube ich, stets unmöglich sein, eine generelle Darlegung oder Skizzen vorzulegen, von denen jede eine Theorie darstellte, die mehr oder weniger

geschickt mit den verwandten Theorien verknüpft wäre. Das kommt meines Erachtens daher, daß man das philosophische Fragen nicht einfach ohne weiteres mit der wissenschaftlichen Forschung gleichsetzen kann, denn erstere verfügt nicht im gleichen Maße wie letztere über *feststehende Erkenntnisse*, die der Geist nicht mehr in Frage stellt und von denen er ausgeht, wenn er seine Errungenschaften ausbauen will.

Ich neige zu der Überzeugung, daß es zum Wesen lebendigen philosophischen Denkens gehört, stets auf irgendeiner Stufe die Schlußfolgerungen wieder in Frage zu stellen, zu denen es nach und nach gekommen ist. Dies könnte auf den ersten Blick nicht nur entmutigend sondern trostlos erscheinen, und ich muß darauf näher eingehen.

Oft habe ich meine Aufmerksamkeit auf die beiden Worte: *mein System* oder *meine Philosophie* konzentriert. Dann erfaßte mich jedesmal so etwas wie Entsetzen angesichts ihres lächerlichen Charakters. Dies fand stets Ausdruck in der unerträglichen Verlegenheit, in die ich gerate, wenn man mich ersucht – und meist ersuchen mich Damen der vornehmen Gesellschaft darum –, in einigen Worten zusammenzufassen, »worin meine Philosophie besteht«. Schon allein diese Aufforderung genügt, um die Vorstellung, die ich vielleicht von ihr habe, aus meinem Bewußtsein entschwinden zu lassen. Ich meine, ich habe stets empfunden, wenn vor mir selbst vielleicht auch nicht so klar formuliert, daß die Philosophie definitionsgemäß nicht etwas ist und nicht etwas sein kann, was man besitzt, was man hat. Kein Philosoph, der dieses Namens würdig war, konnte, meine

ich, seine eigene Lehre als Mitgift oder als Besitz verstehen, außer im Verlauf von polemischen Auseinandersetzungen, wo er sie angegriffen sah und sie zu verteidigen hatte, wie man seine Haut verteidigt. Man müßte sich jedoch fragen, ob sich eine Philosophie nicht von dem Augenblick an entwürdigt, in dem sie solchermaßen als ein Haben behandelt wird, ob sie sich nicht gleich in ihren eigenen Leichnam verwandelt. Das ist eine schwierige Frage; ich begnüge mich hier damit, sie aufzuwerfen.

Gehört es aber nicht zum Wesen des philosophischen Forschens, so wird man einwenden, auf die Schaffung eines Ganzen, einer Summe von kohärenten und eng miteinander verbundenen Lehren hinzuarbeiten? Bedeutet ein Verzicht auf dieses Ideal nicht, daß diese Forschung zu einem bloßen Spiel, zu einer unfruchtbaren Übung erniedrigt wird? Die Philosophie ist nichts, wenn sie nicht Forschen und Suchen ist, suchen aber heißt zu finden hoffen, heißt auf Endgültiges abzielen...

Hier muß man jedoch tiefer schürfen und eine ganze Reihe von Mißverständnissen aus dem Wege räumen.

Gewiß, die Philosophie ist wesentlich Forschen und Suchen, und zwar ein Suchen nach der Wahrheit. Dieses Wort ist aber mit einem grundlegenden Doppelsinn behaftet, den wir einfach entdecken müssen. Die Wahrheit in der philosophischen Bedeutung des Wortes ist inkommensurabel mit den einzelnen, besonderen Wahrheiten, die der Wissenschaftler nach langen, geduldigen Forschungen entdecken kann. Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, warum dem so ist.

Zum Wesen der einzelnen, besonderen Wahrheit, gleich welcher Ordnung sie ist, gehört es, daß sie genau

formulierbar ist, ja bei ihr besteht sogar die Möglichkeit, daß sie mit der Aussage verschmilzt, in der sie zusammengefaßt wird, genauer gesagt, daß sie sich dieser Verschmelzung, die vielleicht eine Verfälschung ist, nicht widersetzt. Soweit sie an sich genommen wird, das heißt unabhängig von der Forschung, deren Resultat sie ist, erscheint sie leicht als außerhalb des Subjekts liegend. Hier haben wir die Wurzel des Szientismus im Sinne einer Entwürdigung der wahren Wissenschaft. Aufgabe der philosophischen Überlegung ist es, aber, aufzuzeigen, wie trügerisch jede einzelne, besondere Wahrheit ist, wenn sie auf ein vom Wissen ablösbares Element zurückgeführt wird.

Man kann auch noch tiefer schürfen und zeigen, daß das Wissen, wenn es als eine Art von Besitz aufgefaßt wird, sich leicht zum Nicht-Wissen wandelt, daß aber eine Degradation dort undenkbar ist, wo es sich nicht um das Wissen, sondern um das Verstehen handelt.

Es muß weiter festgehalten werden – und alle die Feststellungen laufen im gleichen Punkt zusammen –, daß eine einzelne oder besondere Wahrheit eine unpersönliche Wahrheit ist; ihr Wahrheitswert und ihr Unpersönlichkeitscharakter sind untrennbar. Behaupte ich, daß die Schlußfolgerung, zu der ich gekommen bin, wahr ist, so will ich damit sagen, daß jeder andere an meiner Stelle, der korrekt verfährt, das heißt gemäß einer bestimmten unpersönlichen Logik vorgeht, genau so wie ich zu ihr gelangt wäre; ich habe mit ihr nichts zu tun, meine Persönlichkeit spielt hier keine Rolle. Es ist durchaus möglich, daß mir auf meinem Wege eine unmittelbare Erkenntnis, eine Intuition zustatten kam,

aber diese Intuition hat mir lediglich einen absteckbaren Weg enthüllt, den jeder andere nach mir auch einschlagen kann. Letzten Endes sind also die zufälligen Umstände, unter denen ich diesen Weg entdeckt habe, völlig unwichtig und können allenfalls den Psychologen oder den Historiker interessieren. Das möchte ich in der Formel zum Ausdruck bringen, daß die einzelnen oder besonderen Wahrheiten *dem Denken im allgemeinen unterstellt* sind.

Man wird zunächst versucht sein, zu behaupten, dies treffe ich noch höherem Maße für die sogenannten allgemeinen Wahrheiten zu. Aber gerade hier muß man auf der Hut sein.

Versteht man unter allgemeinen Wahrheiten bestimmte Relationen, die durch Abstraktion aus den einzelnen Wahrheiten herausgeschält worden sind, zu denen uns die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen führen – das heißt das, was man im allgemeinen Prinzipien, beispielsweise im kartesischen Sinne nennt –, so steht fest, daß auch diese Prinzipien vom Denken im allgemeinen abhängig sind. Es handelt sich jedoch darum, zu erkennen, ob die in ihrem eigentlichen Wesen verstandene Philosophie Prinzipien dieser Art aufstellen will. Wir haben es hier allerdings vor allem mit einer Frage der Definition zu tun. So aber, wie ich sie mit vielen anderen Zeitgenossen stets aufgefaßt habe, ist die Philosophie auf ganz andere Ziele ausgerichtet.

Zunächst möchte ich ganz kurz feststellen, daß *die Wahrheit*, nach der die philosophische Forschung strebt, wesensmäßig nie Besitz werden kann. Sie kann in keiner Weise als ein Haben betrachtet oder behandelt werden.

Das wollte ich in den Jahren 1910 bis 1914 zum Ausdruck bringen, als ich die Ansicht vertrat, die Metaphysik sei vor allem eine Philosophie der Partizipation, der Teilhabe und Teilnahme. Und ich war sehr beeindruckt, als ich auf dem Pariser Philosophenkongreß (1937) feststellen konnte, daß sich Louis Lavelle ebenfalls dieses Ausdrucks der Partizipation bediente, und zwar zweifellos in der gleichen Bedeutung – infolgedessen recht verschieden von der, die er bei Platon erhält. Es geht also um die Teilhabe des Denkens am Sein. In dem Augenblick aber, in dem das Wort Partizipation oder Teilhabe auftaucht, werden wir veranlaßt, den Ausdruck Wahrheit durch den Ausdruck Sein zu ersetzen. Aber auch hier muß jedes Mißverständnis beseitigt werden. Ehemals behauptete ich unbedacht die Transzendenz des Seins in bezug auf die Wahrheit, wie ich mich ausdrückte. Diese Ausdrucksweise ist jedoch recht gefährlich und unzulässig. Heute würde ich eher erklären, daß das Sein und die Wahrheit identisch sind, jedoch unter der Voraussetzung, daß, wie ich es vorher tat, hervorgehoben wird, daß *die* Wahrheit inkommensurabel ist mit *den* endlichen Wahrheiten, zu denen uns die Wissenschaft Zugang verschafft, das heißt, daß ausdrücklich anerkannt wird, daß die Überprüfungsmethoden, mit denen eine Wahrheit definiert wird, hier unanwendbar sind. Die Transzendenz des Seins ist die der Wahrheit hinsichtlich dieser Methoden und dieser Teilwahrheiten.

Bei dieser Behauptung besteht die Gefahr, daß sie in ihrer abstrakten Blöße fast unverständlich scheint. Deshalb sind einige Erläuterungen unerlässlich.

Ersetzen wir den zu allgemeinen, zu umfassenden Gedanken der Erkenntnis durch den der *Lektüre*, so können wir sehr wohl verstehen, daß sich unter dem objektiven Tatbestand eines Textes, der für jedermann da ist, verschiedene, nach Rangordnungen eingeteilte Bedeutungen verbergen können, die sich dem Leser nach und nach enthüllen, wenn er über eine hinreichend durchdringende Geistesschärfe verfügt. Das ist noch nicht eindringlich genug ausgedrückt: Hier wird ein Interpretationswille wirksam, der sich nicht mit einer oberflächlichen Bedeutung zufrieden gibt und beansprucht, darüber hinaus zu suchen.

Eine Bedeutung hat ja die Eigentümlichkeit, daß sie sich nur einem Bewußtsein erschließt, das sich öffnet, um sie aufzunehmen; sie ist in gewisser Hinsicht eine Antwort auf eine bestimmte, aktive und beharrliche Erwartung oder, besser ausgedrückt, auf eine Forderung. Die Rangordnung der Bedeutungen ist Funktion derer der Forderungen. Was aber für die Lektüre eines Textes gilt, läßt sich fast genau so auf die philosophische Forschung, so, wie ich sie verstehe, anwenden. Sie ist in Wirklichkeit ein Dechiffrieren, ein Entziffern. Wir wollen dieses Wort festhalten. Übrigens bietet uns das »Dechiffrieren« in der Musik, das heißt die Auswertung der Notenschrift, hier einen noch besseren Vergleichspunkt. Wir haben eine Partitur vor uns mit Zeichen, deren Bedeutung für jedermann, der die moderne Notenschrift kennt, genau feststeht; das Lesen dieser Notenschrift entspricht dem, was ich das Denken im allgemeinen genannt habe. Für den Musiker, gleich ob er ein Instrument spielt oder nicht, handelt es sich

aber darum, diese Zeichen zu interpretieren, die musikalische Bedeutung dessen zu entdecken, was zunächst nur ein Kryptogramm ist, ein Text mit verborgener Nebenbedeutung, das heißt, er muß zu einer echten Schöpfung schreiten, zu der er gerade durch die Existenz der Partitur ausdrücklich eingeladen oder aufgerufen wird. Es handele sich hier mehr um eine Nachschöpfung als um eine Schöpfung, wird man mir einwenden. Das ist zugleich richtig und falsch. Für den Komponisten, der ein vollkommen klares Bewußtsein von dem hat, was er nicht nur gewollt, sondern gehört hat, handelt es sich allerdings um eine Nachschöpfung oder gar eine Wiedergabe. Der Leser oder der Ausführende verfügt aber schon definitionsgemäß nicht über dieses Vor-Wissen und kann so nur auf sich selbst zählen, auf seine eigene gleichgestimmte Intuitionskraft. Er muß sich dem Geheimnis, von dem er nur eine dürftige sinnenfällige und objektive Spur vor sich hat, hingeben und erschließen. Die schöpferische Interpretation, auf die er hinzielt, ist jedoch eine wirkliche Teilhabe an der Inspiration des Komponisten.

Ich messe diesem Vergleich die größte Bedeutung bei, denn er läßt direkt erkennen, daß es eine Ordnung gibt, die zugleich jenseits dessen liegt, was nur gültig wäre, aber auch jenseits dessen, was nur eine in psychologischem und privatem Sinn verstandene Subjektivität wäre. Es ist in der Tat völlig klar, daß es beispielsweise eine bestimmte Realität von Schumann oder von Chopin gibt, die der Interpret verkörpern muß, der er sich aktiv unterwerfen muß, die sich jedoch nicht in eine Formel von der Art derer übersetzen läßt, die die

einzelnen Wahrheiten wiedergeben. Es gehört zum Wesen dieser Realität, daß sie verkannt oder verraten werden kann; jawohl, es gehört zu ihrem Wesen, daß sie sich dem Geist nicht mit der zwingenden Kraft eines Textes oder eines physikalischen Gesetzes aufdrängt. Man verfiere indessen dem schwerwiegendsten Irrtum, wollte man versuchen, diese Realität auf einen bloß subjektiven Zustand, auf eine vorübergehende Disposition zurückzuführen. Dies wäre eine Verkennung dessen, was einem Werk sein Gewicht, seinen Wert, seine Kraft verleiht.

Erkennt man, daß ein Verstehen ganz verschiedene Tiefe erreichen kann, so stellt man implizite eine Rangordnung im Erfassen auf, die dem Sein und nicht dem Gültigen untergeordnet ist. Zweifellos müßte ich, um mich besser verständlich zu machen, die Analyse der Idee der Gültigkeit noch weiterführen: sie ist untrennbar von der Verwendung. Unschwer könnte man zeigen, daß sich der Pragmatismus nur dank einer systematischen Verwechslung von Wahrheit und Gültigkeit einführen konnte. Bei unserem Vorhaben ist es, meine ich, von großem Interesse, die praktische Seite des Begriffs der Gültigkeit ins Licht zu rücken, beispielsweise die Gültigkeit einer Eisenbahnfahrkarte oder einer Theaterkarte als Anhaltspunkt zu nehmen. Die Karte berechtigt zu einer bestimmten Fahrt oder zum Besuch einer bestimmten Vorstellung unter genau bestimmten Bedingungen. Eine wissenschaftliche Formel ist gleichfalls, wenn auch in einem abweichenden Sinn, unter klar spezifizierten Bedingungen anwendbar. Gültigkeit schließt stets Spezifikation ein. Daraus ergibt

sich, daß wir stets dazu neigen werden, uns die Formel so vorzustellen, als ob sie in der Art eines automatischen Schaltens gehandhabt würde, so wie wenn man auf einen bestimmten Knopf drückt. Daß es sich hierbei nur um degradiertes Wissen handelt, habe ich bereits ausdrücklich gesagt, und ich bestehe darauf. Doch in diesem Register kommt es fast unvermeidlich zu dieser Degradation, und nur die Anwendung der Überlegung, das heißt der Einsatz des Geistes als Freiheit ist ein wirksames Gegengewicht gegen das, was man schlecht-hin als einen Prozeß geistiger Verkalkung ansehen muß.

Wir wollen unsere Aufmerksamkeit auf die beiden Worte Freiheit und Überlegung konzentrieren.

Zunächst Freiheit. Eine Philosophie, die dieses Namens würdig ist, kann nur eine Philosophie der Freiheit sein, und das in einem doppelten Sinn.

Einerseits ist die Philosophie das auf die Freiheit ausgerichtete Denken, das Denken, das sich die Freiheit selbst zum Inhalt gibt.

Andererseits kann die Freiheit nur durch die Freiheit gedacht werden, sie schöpft oder konstituiert sich selbst, indem sie sich denkt. Wir haben es hier mit einer Art von Kreis zu tun, den die Überlegung erkennen muß, der aber nichts von einem *circulus vitiosus* an sich hat. Der Begriff einer Freiheit, die sich selbst beweisen würde oder die man aus einem dialektischen Determinismus hervorgehen lassen könnte, ist eine Pseudoidee, die von der Überlegung als kontradiktorisch erwiesen wird.

Ich muß noch hinzufügen, daß man von meinem Standpunkt aus den Gegensatz, den man manchmal

zwischen Philosophie des Seins und Philosophie der Freiheit konstruieren wollte, nicht aufrechterhalten kann. Er wäre nur gerechtfertigt, wenn man das Sein imaginativ »realisieren« und mit der Substanz identifizieren würde, wie sie sich die Epigonen der mittelalterlichen Philosophie oder ihre systematischen Gegner vorgestellt haben. Eine wahre Seinsphilosophie ist keine Dingphilosophie, wie dies Renouvier annahm; sie ist auch keine Philosophie des Statischen, wie dies Bergson dachte. Für mich ist es offenbar, daß das Sein so, wie es die großen Metaphysiker aufgefaßt haben, den Gegensatz zwischen Statischem und Dynamischem transzendiert.

Der Ausdruck Überlegung oder Reflexion zeigt noch klarer, worin sich mein Denken vom Bergsonismus trennt oder zumindest von der Auslegung, die man ihm gewöhnlich gibt. Meiner Ansicht nach ist die philosophische Methode reflexiv par excellence. Es handelt sich hier jedoch um eine Reflexion zweiten Grades, die sich viel weniger mit dem unmittelbaren Bewußtsein, sondern vielmehr mit den ersten Meditationen befaßt, durch die sich dieses als Erfahrung konstituiert.

Von wo geht dann die Untersuchung aus, wenn sie so aufgefaßt wird? Von der Betrachtung der Grund-situation, in die ich als menschliches Wesen – wir wollen noch nicht sagen als Geschöpf – eben durch mein Menschsein gestellt bin. Hier erscheint in vollem Licht der Gegensatz zwischen einer Philosophie existentieller Art und einer Philosophie kartesianischer Art – und zwar obwohl vielleicht bei Descartes, jedoch nicht bei seinen Nachfolgern, Anzeichen vorliegen, die in einem

nichtkartesianischen Sinne ausgewertet werden könnten. Dennoch ist das cogito, wie später das Denken im allgemeinen bei Kant, frei von jedem anthropologischen Indiz. Die menschliche Situation oder Kondition ist für dieses unpersönliche Denken nur ein Objekt der Betrachtung wie jedes andere, und sie wird von ihm behandelt, als ob sie es nichts angehe; in diesem Maße hebt sie sich aber als Situation oder als Kondition auf. Fiktive Aufhebung; Abstraktion, durch die sich das Denken den Zugang zum Sein versperrt. Hier kann ich gar nicht stark genug meine Übereinstimmung mit Heidegger und mit Jaspers hervorheben, – vor allem mit Jaspers, der die Grenzsituationen so stark betont hat, die nur erhellt, aber nicht begründet oder auch nur erklärt werden können, wenn man unter Erklärung irgendeine Deduktion von etwas anderem als von ihnen selbst aus versteht.

Hier muß ich wohl eine Anmerkung über die Unruhe machen, die schon alt ist, jedoch, wie ich glaube, den tiefen Sinn meines Bemühens erhellen kann.

Metaphysische Unruhe. Eine Metaphysik ist nichts, meine ich, wenn sie nicht der Akt ist, mit dem sich eine Unruhe definiert und teilweise – auf geheimnisvolle Art – aufhebt oder zumindest transponiert. Unruhe . . . Aber was für eine Unruhe? Ich verstehe darunter zunächst etwas, was keine Neugier ist. Neugierig sein heißt, sich von einem bestimmten immobilen Mittelpunkt aus recken, um ein Objekt, von dem man sich nur eine verworrene und schematische Vorstellung gemacht hat, zu erfassen, zu umfassen. In diesem Sinne möchte ich sagen, daß alle Neugier der Peripherie

zugekehrt ist. Unruhig sein heißt dagegen, seines Mittelpunkts nicht sicher sein, heißt seinen Mittelpunkt, sein Gleichgewicht suchen. Dies gilt für alle Bedeutungen des Wortes Unruhe. Bin ich unruhig über die Gesundheit eines meiner Angehörigen, so heißt das, daß die Zweifel oder die Befürchtungen, die ich ihretwegen hege, meine innere Stabilität zerstören wollen. Eine Neugier will bei mir desto mehr zur Unruhe werden, je mehr das Objekt, auf das sie sich erstreckt, ein Teil von mir ist, je enger es mit meiner sittlichen Behaglichkeit verbunden ist. (Das Wort Behaglichkeit ist übrigens ungenügend, wie ich heute sagen möchte. Es handelt sich um eine bestimmte Ordnung, bei deren Wegfall ich mich nicht mehr besitze.) Andererseits ist eine Unruhe desto mehr metaphysisch, je direkter sie das betrifft, was nicht von mir selbst getrennt und in des Wortes wahrster Bedeutung alieniert werden kann, ohne daß ich mich selbst zunichte mache. In einem Sinn stimmt es, wenn man sagt, das einzige metaphysische Problem sei: was bin ich? Und wenn man weiter behauptet, alle anderen Probleme ließen sich auf dieses eine Problem zurückführen: selbst das Problem der Existenz der anderen läßt sich hierauf zurückführen.

Etwas Mächtiges und Geheimnisvolles versichert mir, daß *auch ich nicht bin, wenn die anderen nicht sind*; daß ich mir keine Existenz zuschreiben kann, die die anderen nicht besäßen. Und *ich kann nicht* bedeutet hier nicht etwa: ich habe nicht das Recht, sondern wirklich: *das ist mir unmöglich*. Entwischen mir die anderen, so entwische auch ich mir selbst, denn meine Substanz ist aus ihnen gewoben.

Kann ich sagen, daß ich diese metaphysische Unruhe als einen augenblicklich gegebenen Zustand empfinde? Ich möchte lediglich sagen, daß ein Umstand eintreten kann, wo ich mir einer Unruhe bewußt werde, bei der ich, wenn ich überlege, erkenne, daß sie unendlich weit über diesen Umstand hinausragt; sie trägt ein Zeichen der Permanenz, sie ist nicht an dieses oder jenes *Jetzt* gebunden; vielmehr, sowie sie klar zum Ausdruck kommt, erstreckt sie sich auf alle Wesen, die in meinen Augen an der gleichen Erfahrung wie ich teilhaben können; ich muß unbedingt der Überzeugung sein, daß sie zugleich die gleiche Unruhe empfinden, die auch ich in mir verspüre.

Wird die Unruhe aber nicht herkömmlicherweise als eine antiphilosophische Geisteshaltung angesehen, so könnte man fragen, im Gegensatz zu einer Serenität, zu einer Ataraxie, einer Seelenruhe, die in den verschiedenen Philosophenschulen übrigens recht verschieden definiert wird?

Ich möchte antworten, daß die Philosophie zwar tatsächlich ganz allgemein auf die Herbeiführung eines gewissen inneren Friedens, einer gewissen Harmonie abzielt. Deshalb steht aber doch fest, daß dieser Friede und diese Harmonie nicht gleich von Anfang an gegeben sein können. Gegeben ist lediglich das Trachten und Sehnen danach, und dieses Sehnen muß unbedingt als Heimweh, das heißt als Unruhe empfunden werden. Die einzige Frage, die sich ergibt, ist, ob man meint, man müsse auf diese anfängliche Unruhe den Akzent setzen oder nicht. Je konzeptualistischer eine Philosophie ist, desto mehr wird sie meinen, einen Schleier

über das werfen zu müssen, was sie als ein bloßes subjektives Ereignis ansehen wird, bei dem es sich darum handelt, seinen intelligiblen Gehalt herauszuschälen. Überlegt man jedoch, so muß man erkennen, daß diese einfache Frage nach dem Akzent von grundlegender Wichtigkeit ist, denn hier geht es um nicht mehr und um nicht weniger als um den – positiven oder nicht positiven – Wert, der dem persönlichen Indiz beigemessen wird. Eine Philosophie hegelianischer Prägung, die die Idee einer inneren Dialektik des Begriffs auf die Spitze treibt, wird als Grundsatz aufstellen oder aufzustellen geneigt sein, daß die Person lediglich der in gewisser Hinsicht zufällige und unwesentliche Schauplatz ist, auf dem sich diese Dialektik in ihrer Reinheit abspielt; sie wird so absehen von dem Widerhall, den diese Wirklichkeit auf ein bestimmtes Leben des empirischen Subjekts haben kann. Dies wird für sie zumindest ein Ideal sein –, ein Ideal, das eine Philosophie, wie ich sie in einigen Umrissen entworfen habe, jedoch als solches ablehnt.

Unruhig sein, habe ich gesagt, heißt seinen Mittelpunkt suchen. Diese Worte heben zur Genüge hervor, daß die Philosophie so, wie ich sie auffasse, eine Entwicklung ist, die sich nicht lediglich im Innern des als geistiger Organismus betrachteten Subjekts vollzieht, sondern auch in der Wirklichkeit, deren *Ziel* dieses Subjekt in gewisser Hinsicht ist –, ja ich möchte sogar am liebsten von einem *Einsatz* sprechen, weil für mich diese Entwicklung in hohem Maße mit einer Spielkarte oder mit einem Drama vergleichbar ist.

Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Der Ausdruck Subjekt ist zu zweideutig; der Ausdruck Person wäre

unbedingt vorzuziehen, wenn man ihn im Verlauf der letzten Jahre nicht in verhängnisvoller Weise mißbraucht hätte. Er wäre in dem Maße vorzuziehen, in dem er sich dem Ausdruck Individuum entgegenstellt. Das wahrste philosophische Denken scheint mir an der Verbindungsstelle von sich und dem anderen zu liegen. Etwas Mächtiges und Geheimnisvolles versichert mir, wie ich wiederholen muß, daß auch ich nicht bin, wenn die anderen nicht sind. Gewiß, wir haben es hier mit einer Evidenz zu tun, die nicht allgemein anerkannt worden ist und die vor allem ein bestimmter Idealismus abzulehnen geneigt war; bleibt zu klären, was die Postulate wert sind, auf die er sich stützt. Unlängst habe ich in *Sein und Haben* (S. 156 der frz. Originalausgabe) die Frage aufgeworfen, ob wir Anlaß haben, mit Recht die Priorität des Aktes, mit dem das Ich sich als Sich konstituiert, gegenüber dem Akt, mit dem es die Wirklichkeit der anderen setzt, anzunehmen. Diese Priorität kann meines Erachtens nur auf Grund eines Irrtums behauptet werden, den übrigens schon Kant enthüllt hat.

Nebenbei möchte ich erwähnen, daß mich kein philosophischer Text stärker beeindruckt hat als die Stelle, wo der amerikanische Philosoph W. E. Hocking in seinem Buch *The Meaning of God in human experience* gezeigt hat, daß wir in Wirklichkeit kein Erfassen des anderen konzipieren können, das nicht genau dem unseren entspricht und das unserer Erfahrung ihr menschliches Gewicht verleiht.

Spreche ich von einer Verbindungsstelle zwischen sich und dem anderen, so muß man sich selbstverständlich vor jeder unpassenden Verräumlichung hüten: wir

können nicht einen Augenblick annehmen, daß es so etwas wie eine Demarkationslinie oder Naht gäbe zwischen einem Bereich, der der Bereich des Sich wäre, und einem anderen Bereich, der der Bereich des anderen wäre. Nicht nur die Geschichte der Philosophie, sondern auch das Studium der Werke der Literatur, insofern es zur Menschenkenntnis beiträgt, lehrt uns, daß die Welt der anderen in dem Maße von einem immer helleren Licht erhellt wird, in dem das Ich seine eigene Finsternis stärker und tapferer durchleuchtet.

Eine mächtige philosophische Überlieferung, die heutzutage beispielsweise von Leon Brunschvicg repräsentiert wird, zielt darauf ab, eine grundlegende Unterscheidung zu machen zwischen dem, was jedem von uns zu eigen ist, und dem, was uns allen gemeinsam ist, und zeigt eben damit einen rationalen Charakter. Ich behaupte nicht, diese Unterscheidung sei undurchführbar, aber ich fürchte, daß sie unfruchtbar ist, daß sie einer Flächenpsychologie angehört, welche die Dimension nicht kennt, die par excellence die Dimension des Geistes ist: die Tiefe.

Man trafe hier wieder auf dasselbe, was ich vorher schon über die Bedeutungen und die Forderungen gesagt habe. Das Eigentümliche in uns oder im anderen kann zweifellos stets mit dem Etikett Bizarrerie versehen und in irgendeine Rumpelkammer verbannt werden; es kann uns aber auch als ein Anruf zu einem innigeren Verstehen, zu einer engeren Kommunikation erscheinen; es kann uns, gewissermaßen von hinten herum, zu einer Erneuerung, zu einer Umschmelzung unserer Kategorien auffordern, wogegen die gemein-

samen oder allgemeinen Merkmale eben infolge der Tatsache, daß sie sich erkennen, klassifizieren, registrieren lassen, nur die gewöhnlichsten Operationen auslösen, also die, die unseren Verstand am wenigsten bereichern. Nebenbei stelle ich fest, daß diese Beobachtung, die ganz sicher auf der Linie der tiefsten kritischen Bemerkungen Gides liegt, das Fundament meines ganzen Theaters ist.

Aus allen diesen Überlegungen kann man folgende Schlußfolgerungen ziehen: je mehr wir uns bemühen, mit uns selbst zu kommunizieren, und ich meine hier mit dem, was uns zunächst einer gewissen verstandesmäßigen Durchdringung am meisten zu widerstreben scheint, desto mehr befreien wir uns von dem Automatismus, der sozusagen nur eine Knochenversteifung des Urteils ist; andererseits hört im gleichen Maße, in dem wir uns diesem Automatismus hingeben, der andere auf, als ein anderer erfaßt zu werden, er ist nur noch ein Sammelsurium von Abstraktionen, mit dem wir keinerlei lebendige Kommunikation unterhalten können. Diese Nicht-Kommunikation müssen wir selbst aber sehr teuer bezahlen: sie äußert sich in einem oft unbewußten Verlust einer gewissen Ausstrahlung, deren Vorhandensein oder Fehlen für die Intuition unmittelbar erfaßbar ist.

Zweifellos wird man mir die Tatsache entgegenhalten, daß manche recht spontane Menschen, die übrigens absolut unfähig sind, ihre eigene innere Finsternis – wenn eine solche vorhanden ist – zu durchdringen, eben am leichtesten fähig sind, mit dem Nächsten zu kommunizieren. Ich räume dies ein. Diese Leichtigkeit

der Kommunikation kann jedoch bei den Menschen, von denen wir hier reden, der Tatsache zugeschrieben werden, daß sie so ziemlich der Eigenschaft bar sind, die man allzuhäufig als eine Überlegenheit betrachtet: ich meine das Selbstbewußtsein in der pejorativen Bedeutung des englischen Wortes *self-conscious*. Die Unfähigkeit zur Kommunikation ist mit dem Selbstbewußtsein verbunden oder, besser ausgedrückt, mit der Tatsache, daß es verzerrt und gewissermaßen verkrampt bleibt. So könnte man, meine ich, zwei Ebenen unterscheiden, auf denen die Kommunikation wirklich wird: die eine Ebene ist die der Naivität oder dessen, was man den Geist der Kindheit nennen könnte, der dem Selbstbewußtsein voraufgeht; die zweite Ebene, die unendlich viel erhabener ist, ist die, wo das Selbstbewußtsein gewissermaßen den Sieg über sich selbst errungen hat.

Der Philosoph hat definitionsgemäß gewissermaßen ein verlorenes Paradies hinter sich. (Die Lebensform reiner Spontaneität ist die des Kindes, das ohne jede Mühe am Ufer des Nächsten landet.) Er kann nicht daran denken, den Weg zurück einzuschlagen, bis er wieder diesseits des Selbstbewußtseins wäre; im Gegenteil, lediglich durch ein Bemühen, über das Selbstbewußtsein hinauszuwachsen, es hinter sich zu lassen, kann er hoffen, Verbindungswege wieder freizulegen, die gewissermaßen verstopft sind. Außerdem muß er diese Erkundung mit dem Wunsche, ja mehr noch mit der ausdrücklichen Absicht unternehmen, in eine konkrete Welt des Denkens einzumünden, wo er dann wieder auf dem gleichen Boden wie sein Nächster steht,

wo er ihn in einem reineren Lichte sieht, das der fahle Schimmer der täglichen Beziehungen kaum erahnen läßt.

Meines Erachtens muß das philosophische Engagement, von dem bisher noch nicht ausdrücklich gesprochen worden ist, eben hier erfolgen. Im Gegensatz zu einem gewissen Streben nach hermetischer Abgeschlossenheit, von dem mancher zeitgenössischer Denker vielleicht nicht immer frei ist, das man jedoch vor allem bei vielen Dichtern feststellen kann, möchte ich sagen, daß der Philosoph, wie ich ihn verstehe, den Willen zur Kommunikation bis auf die Spitze treiben muß. Dieser Wille kann jedoch nur auf einem Umweg wirksam zur Geltung kommen. Philosophisch geht der Weg, der von mir zum anderen führt, durch meine eigenen Tiefen. Dies heißt übrigens nicht, daß diese der Introspektion erreichbar sind, wenn sie lediglich auf ihre eigenen Möglichkeiten angewiesen ist. Man kann sogar der Ansicht sein, daß in diesem Bereich der Anteil, der der Introspektion zukommt, verhältnismäßig gering ist. Weit größer ist der Anteil der Erfahrung im weiten Sinne, das heißt der Selbsterprobung in der Berührung mit dem Leben; diese Erprobung kann übrigens die verschiedensten, mitunter sogar die verwirrendsten Modalitäten aufweisen. Was mich selbst betrifft, so muß ich, wie ich schon zu Beginn erklärt habe, einräumen, daß diese Erprobung meistens die Gestalt der dramatischen Schöpfung angenommen hat; so als ob meine Personen die wesentlichen Reagenzien wären, beschworen von einer gewissen supra-bewußten Einbildungskraft, um meinem tiefsten und innerlichsten Denken zu

erlauben, zu einer Kristallisation zu kommen, deren es ganz allein, das heißt allein und ausschließlich auf die Hilfsmittel des *ego* angewiesen, nicht fähig gewesen wäre. Und genau hier wird das Band sichtbar, das, wie ich schon am Anfang gesagt habe, mein dramatischen Schaffen mit meinem philosophischen Bemühen im eigentlichen Sinne verbindet.

METAPHYSISCHES TAGEBUCH

1938-1943

Jacques Duron
in herzlicher Zuneigung
G.M.

1938

Paris, Januar 1938

Ich möchte mich hier fragen, was wir spontan unter einer tiefen Idee oder unter einem tiefen Gefühl verstehen.

Sind wir zunächst versucht, zu sagen, eine tiefe Idee werde durch ihren Gehalt bestimmt? Eine tiefe Idee beziehe sich auf eine verborgene Wirklichkeit, nicht auf einen bloßen Schein. Diese Auslegung führt aber nicht weit: zunächst weil die Überlegung uns zeigt, daß die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit zweifellos nicht Gegenstände oder objektiv unterschiedene Bezirke betrifft. Man kann sich fragen, ob das, was wir Wirklichkeit nennen, nicht ein anderer Positionsmodus dessen ist, was sich unter bestimmten Voraussetzungen als bloßer Schein zeigt.

Ich werde mich auf einen phänomenologischen Standpunkt stellen und mich fragen, was geschieht, wenn mir eine Idee oder ein Gedanke als tief erscheint, das heißt als mit einem bestimmten Zeichen versehen, das den geläufigen, üblichen Ideen, den Gedanken, die meine Alltagsausrüstung darstellen, abgeht. Wichtig ist es, festzuhalten, daß die tiefe Idee mir nicht wesentlich als ungewöhnlich erscheint, wenigstens nicht dann,

wenn ungewöhnlich bizarr bedeutet. Vielleicht müßte man auch noch genauer sagen, daß die Seltsamkeit nicht genügt, um die tiefe Idee als solche zu charakterisieren. Im geistigen Bereich gibt es in der Tat eine Seltsamkeit, die mit der einer flüchtigen Anordnung oder Ansammlung verglichen werden kann – einer Ansammlung von Wolken beispielsweise. Diese Seltsamkeit ist stets mit dem Wissen um eine zufällige, also unsichere Verbindung verbunden. Es gibt Gedanken, die durchaus dieser Ordnung angehören: ich denke an Paradoxa, wie man ihnen auf Schritt und Tritt bei einem Oskar Wilde begegnet. Man muß jedoch festhalten, daß die Seltsamkeit hier täuschen kann. Inwiefern? Offensichtlich auf Grund einer perspektivischen Wirkung; in eben dem Maße, in dem wir den Eindruck gewinnen, daß dieser seltsame Gedanke, der in der Art einer Bodenerhebung eine gewisse Platttheit der Umgebung unterbricht, möglicherweise irgendwohin führt, als ein möglicher Weg zu einem anderswo. Die Erfahrung kann hier, wie stets, nur ein Prüfstein sein: für mich gilt es, diesem Gedanken gegenüber nicht nur die beobachtende Haltung des Amateurs einzunehmen, sondern ihn aktiv als Sprungbrett zu benutzen, als Ausgangsbasis, um zu erkennen, ob er eine vorwärtstreibende Kraft hat oder nicht. Ich kann mich auch fragen, ob er sich entfaltet oder entwickelt, wenn ich mich ihm nähere – oder ob er im Gegenteil die enttäuschende, die dürftige Unveränderlichkeit einer Verzierung besitzt.

Nun können wir erkennen, daß uns eine Idee als tief erscheint, sofern sie in ein Jenseits zu münden scheint. Definitionsgemäß kann dieses Jenseits im eigentlichen

Sinne nicht gegeben sein; man kann es auch nicht folgen, sondern lediglich errahnen oder vorwegnehmen, unter der Voraussetzung, daß diese Vorwegnahme mehr errahmend als logisch ist. Das präziseste Bild, das sich mir aufdrängt, ist das eines Wasserlaufs, der sich uns von der Seite zeigt und nach einer Verzweigung strebt, die vorerst nur errahnt wird. So haben bestimmte Landschaften bei mir eine ausgesprochen geistige Ergriffenheit ausgelöst. Ich denke an die Zufahrt nach Ragusa, wenn man von See her von Korcula kommt.

So neige ich dazu, mich zu fragen, ob die Erfahrung des Tiefen als solchem nicht mit dem Gefühl einer dem Errahnen innewohnenden Verheißung verbunden ist.

Man muß aber noch weiter analysieren.

Es genügt nicht, zu sagen, daß der Gedanke, der uns als tief erscheint, ein Gedanke ist, der uns zu etwas Fernem hinzuführen scheint. Man muß sich auch fragen, was dieses Ferne ist. Und hier sehen wir uns gezwungen, die Rahmen einer rein räumlichen Vorstellung zu sprengen. Dieses Ferne wird von uns nicht als ein anderwärts, als ein »anderswo« empfunden. Ich würde viel eher sagen, daß es sich um ein »ganz nahe« handelt. Es müßte einem gelingen, sich hier ganz präzise auszudrücken. Im Grunde wird eben die Unterscheidung zwischen dem hier und dem anderwärts transzendiert oder in diesem Fall richtiger invertiert. Wie ist das möglich? Dieses Ferne bietet sich uns gewissermaßen im Innern eines bestimmten Bereichs dar, von dem ich am liebsten sagen möchte, daß *er heimwehmäßig unser* ist. Man muß meines Erachtens tatsächlich zum Mythos der Verbannung greifen, wenn man diese Situation denken

will, die unter dem Gesichtspunkt einer ausschließlich räumlichen Logik kontradiktorisch erscheint. So müssen wir also unsere Aufmerksamkeit auf die Bedingung eines Wesens konzentrieren, das sich der Tatsache bewußt ist, daß es sich nicht mit seinem *Hier* deckt oder das seinen Ort als zufällig empfindet – im Gegensatz zu einem bestimmten Zentrum, das sein wirklicher Ort wäre, der jedoch unter den tatsächlichen Verhältnissen, denen es unterworfen ist, nur als Jenseits, als Heimwehherd beschworen werden kann.

Mit Nutzen könnte man sich hier auf kindliche Erfahrungen beziehen, die durchweg auf gefühlsmäßiger Einbildungskraft gründen und um geheime Unterschlüpfe, geheimnisvolle Gärten usw. kreisen, um das, was ich, in metaphysischer Ausdrucksweise, ein *absolutes Hier* nennen möchte, das gleichzeitig ein *Dort* wäre. Es ist natürlich möglich, daß Erfahrungen dieser Art andererseits psychoanalytisch interpretiert werden können. Ich bin jedoch der Ansicht, daß diese Interpretation wahrscheinlich nicht nötig ist und bezweifle, daß sie uns helfen kann, das Gefühl des Tiefen zu erhellen.

Vielleicht wendet man ein, daß wir bei all dem auf der Ebene des Räumlichen, das heißt des Metaphorischen bleiben und daß man das Gefühl des Tiefen nicht erhellt, wenn es einem nicht gelingt, es völlig zu enträumlichen. Dazu möchte ich sagen, daß wir hier bereits eine teilweise Enträumlichung vollzogen haben, und zwar in dem Maße, in dem wir die normale Beziehung zwischen dem hier und dem anderwärts invertiert haben. Man könnte sagen, daß ein absolutes Hier, das nicht mit meinem kontingenten Hier zusammenfällt, nur insofern

im Raum ist, als es nicht in ihm ist. (Außerdem bezweifle ich stark, daß man irgendeinen Enträumlichungsprozeß bis zur äußersten Grenze vorantreiben kann. Wahrscheinlich müßte man auf den von Bergson eingeführten Gegensatz zurückkommen. Meinerseits bin ich davon überzeugt, daß Eugen Minkowski, als er den Begriff des *erlebten Raumes* einführte und erarbeitete, in dieser Hinsicht einen erheblichen Fortschritt gegenüber dem ursprünglichen Denken Bergsons gemacht hat. Allerdings fände man zweifellos bei Bergson selbst ebenfalls Hinweise in diesem Sinne, aber er hat sie meines Erachtens nicht hinreichend ausgewertet¹.

Es wäre interessant, zu erklären, wie es kommt, daß im zeitlichen Bereich selbst ein ähnliches Paradoxon mit dem Erfassen des Tiefen verbunden zu sein scheint. Die tiefe Idee geht weit: das besagt, daß sie ein Vorwärtsbewegen ankündigt, das sich nur in der Zeit vollziehen kann; sie ist gewissermaßen ein intuitives Eintauchen in das, was nur auf Grund eines Suchens erreicht werden kann, das sich in der Dauer entfaltet. Man würde jedoch dem Merkmal, das ich hier im Auge habe, nicht Rechnung tragen, wenn man den Ton ausschließlich auf die Tatsache legen würde, daß ein tiefer Gedanke gewissermaßen ein *a conto* auf die Zukunft ist. Oder anders ausgedrückt: die Zukunft, die hier vorweggenommen wird, wird in keinem Fall als reine Neuerung in bezug auf die augenblicklichen Gegebenheiten beschworen. Ich habe den Eindruck, daß es sich um eine Zukunft handelt, die sich geheimnisvoll mit der fernsten Ver-

¹ Die eingeklammerten Sätze sind 1945 verfaßt worden und dienen als Ergänzungen oder Erläuterungen.

gangenheit verbindet; ich hätte am liebsten gesagt mit der *tiefsten* Vergangenheit. In der Tat besteht nämlich zwischen Vergangenheit und Tiefe eine gewisse Verwandtschaft. Man könnte tatsächlich sagen, so dunkel ein solcher Begriff auch ist, daß sich die Vergangenheit und die Zukunft im Schoß des Tiefen in einer Zone vereinigen, die dem gegenüber, was ich das Gegenwärtige nenne, das ist, was das absolute Hier im Verhältnis zum kontingenten Hier ist. Diese Zone, in der das *Jetzt* und das *Dann* ebenso verschmelzen wie vorher das Nahe und das Ferne, ist zweifellos das, was wir die Ewigkeit nennen. Man wäre geradezu versucht, von diesem Gesichtspunkt aus zu sagen, daß Nietzsches Idee der ewigen Wiederkehr – so mythisch sie sein mag, so wenig sie rationell zu rechtfertigen ist, wenn man sie an sich betrachtet und vor allem, wenn man bei den pseudowissenschaftlichen Argumenten verweilt, auf die sie sich stützen will – nicht nur einen Sinn hat, sondern uns in gewisser Hinsicht geradezu den Ton der Tiefe gibt.

Man müßte sich nun fragen, ob diese Hinweise durch die Analyse des tiefen Gefühls bestätigt werden oder ergänzt werden können.

Man wird ohne weiteres einräumen, daß die Tiefe eines Gefühls an dem Widerstand gemessen werden kann, den es Umständen leisten kann, die logischerweise ganz offensichtlich sein Verschwinden zur Folge haben müßten (die Trennung, wenn es sich um eine Liebe handelt, die Tatsache, daß ein Gläubiger in einem Milieu leben muß, in dem niemand seinen Glauben teilt usw.). Das gibt uns jedoch nur recht indirekt und recht schwach Aufschluß über das, was man unter Tiefe zu verstehen hat.

Halten wir zunächst fest, daß ein Gefühl gerade in dem Maße, in dem es tief ist, als solches nicht ausdrücklich dem unmittelbaren Bewußtsein erscheint, sondern nur einer Überlegung, die sich nachträglich mit ihm befaßt und sich übrigens auf sich als einen anderen bezieht. Prinzipiell verhält es sich doch so: wenn ich ein tiefes Gefühl empfinde, gerade weil ich mich ihm hingebe oder überlasse, so denke ich es nicht als tief, ich werte es nicht, ich taxiere es nicht. Dagegen kann der Fall eintreten, daß ich mir *hic et nunc* über die Tiefe eines Gefühls, das ich empfinde, Rechenschaft zu geben habe (wäre es auch nur, weil ich eine Entscheidung zu treffen habe, die in meinen eigenen Augen nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn ich die Gewißheit habe, daß sie durch ein tiefes Gefühl diktiert wird). Die Überlegung ist hier an ein Antizipationsvermögen gebunden, das meine Zukunft betrifft, insoweit sie meine Sache ist: sie ist nur möglich, wenn ich mich in gewisser Hinsicht von meiner Gegenwart löse. Dies läßt jedoch ohne weiteres die zeitliche Beziehung erkennen, die mit der Tiefe verbunden ist. Sie könnte hier als mit der *Sicherheit* eines Schuldners vergleichbar erscheinen, das heißt mit dem Kredit, den man ihm vernünftigerweise einräumen kann. Damit ist das Problem indessen nicht gelöst, sondern wir sind höchstens in der Lage, seine Gegebenheiten zu präzisieren: worin besteht der Charakter – falls dieser Ausdruck hier überhaupt angebracht ist, was zweifelhaft erscheint – der es erlaubt, diesen Kredit zu taxieren? Ist dieser Charakter präzisierbar, also bestimmbar? Kann er direkt erkannt werden? Es steht so gut wie fest, daß dies nicht der Fall ist.

Muß man dann aber nicht darauf verzichten, hier von einem Charakter zu sprechen? Handelt es sich nicht um eine Determination des Gefühls selbst, sondern um eine Relation oder sagen wir genauer um eine geheime Verwandtschaft zwischen dem Gefühl und sich? Läßt man aber, wenn man sich so ausdrückt, nicht Gefahr, Abstraktionen zu schaffen? Denn Gefühl ist ja eben in dem Maße tief, in dem es sich nicht wirklich vom Sich trennen läßt, in dem das Sich hier ein *Daheim* findet –, ohne daß dies übrigens mit dem Bewußtsein einer Harmonie oder gar eines bequemen Zustandes gleichbedeutend wäre: man kann sich selbst nur in der Verzweiflung oder im Drama finden.

So würde man also mutmaßen können, das tiefe Gefühl sei ein Gefühl, in dem die Essenz selbst engagiert ist. Aber auch das bleibt noch unbestimmt oder sogar zweideutig.

Im allgemeinen werden wir ohne weiteres einräumen, daß ein tiefes Gefühl zwar plötzlich entstehen kann, daß dann aber sein Aufbrechen zumindest unterirdisch vorbereitet worden sein muß. Das ist jedoch im Grunde eine Sicht *a priori*, recht lehrreich übrigens hinsichtlich der Forderung, die eine solche Behauptung voraussetzt. Wir fordern im Grunde, daß ein Gefühl, wenn es tief ist, Wurzeln in eine ferne Vergangenheit senken muß, auf die Gefahr hin, einen Metabolismus hinnehmen zu müssen, auf Grund dessen sich dieses eingewurzelte Gefühl nacheinander unter recht verschiedenen Aspekten zeigen konnte. Das tiefe Gefühl wird hier im Zusammenhang mit ursprünglichen Tendenzen interpretiert, die übrigens an sich recht unbestimmt sein

können. Jede naturalistische Interpretation des Tiefen wird, meine ich, in diesem Sinne orientiert sein und darauf abzielen, in der Tiefe keinen eigentlichen Wert zu sehen. Es sei denn, daß man recht willkürlich im Gegenteil erklärt, das Ursprüngliche besitze als solches einen wahren Wert im Gegensatz zu allen von den Sinnen herrührenden Elementen, zu allen nachfolgenden Bestimmungen, die sich im Verlauf der Entwicklung übereinanderlegen: so definiert sich das, was man die Pseudo-Mystik der *Ursprünglichkeit*¹, des Ursprünglichen als solchem nennen könnte. Offensichtlich kann sie jedoch der Überlegung nicht einen Augenblick standhalten. Es liegt in Wirklichkeit kein Grund vor, daß das Wesentliche am Ursprung oder am Ausgangspunkt gegeben ist. Es ist in der Tat möglich, daß das Wesentliche am Ursprung ausgesprochen ununterscheidbar ist und daß die ursprünglichen Bestimmungen die unwichtigsten von allen sind –, obwohl man andererseits anerkennen muß, daß sie zumindest einen Samenwert darstellen. (Vielleicht ist das Samenmäßige deshalb nicht mit dem Tiefen identisch, weil seine Zukunft vor ihm liegt und es in diesem Sinne dem Bereich der Chance oder einfach der Möglichkeit angehört. Eine Möglichkeit als solche kann aber weder als tief noch als oberflächlich beurteilt werden. Das Tiefe liegt in einem anderen Bereich. Ich will damit nicht sagen, daß es existiert. Es wäre vielmehr jenseits der Existenz, während das Mögliche diesseits ist. Ist es aber jenseits der Existenz, so kann es vielleicht nicht *beschworen* werden, ohne daß dem Existierenden der Stempel einer gewissen

¹ Deutsch im Text. D. Ü.

Irrealität aufgedrückt wird. Angesichts des Tiefen existiert kaum, was erst zu existieren anfängt.)

Man kann sich fragen, ob diese Summe von Erwägungen, die alle über das hinauszielen, was irgendeine Beschreibung veranschaulichen kann, nicht auf eine Metaphysik der Essenz hinzielt. Es ist durchaus möglich, daß dem so ist, doch es ist offensichtlich, daß die verborgene Essenz, die hier intermittierende Lichtschimmer zu werfen scheint, in nichts der Essenz ähnelt, wie sie von den traditionellen Philosophen behauptet wird. Durch einen Akt der Abstraktion können wir sie nicht erreichen; und außerdem ist dieses Wort hier völlig unangemessen. Nicht ohne Zögern möchte ich sagen, daß die Essenz mehr erhellend ist als erhellt werden und *a fortiori* beschrieben werden kann. Sie ist Herd. Gerade sie ist Herd, und insofern sie dem Bewußtsein gegenwärtig ist, kann sich dieses selbst als Lichtquelle behandeln. Es ist übrigens offensichtlich, daß man in dieser Perspektive dazu käme, Essenz und Wert einander anzunähern und im Grenzfall beide sogar zu identifizieren; unter der Voraussetzung jedoch, daß man entschlossen und ein für allemal den Akt ablehnt, mit dem man sie in intelligible Objekte, in *noeta* umwandeln möchte. Jede Vorstellung dieser Art verneint und zerstört in Wirklichkeit, was sie setzen will.

Vielleicht ist es von diesem Standpunkt aus aber möglich, das Paradoxon aufzuhellen, das darin besteht, von der Identität des Nahen und des Fernen im Schoß des Tiefen zu sprechen. Die Essenz ist nahe, da von ihr das Licht ausgeht, ohne das für mich nichts wäre; sie ist unendlich fern, insofern als ich ihr nicht entgegen-

gehen, das heißt nicht zu nahen versuchen kann, ohne daß sie sofort entschwindet. Der Mythos von Eurydike wird hier zur Offenbarung.

Paris, 24. April 1939

Eins habe ich heute früh klar erkannt: den von Grund auf verschiedenen Doppelsinn dessen, was ich *mein Leben* nenne, je nachdem ob ich es als Folge von Augenblicken oder von Ereignissen behandle, oder aber als etwas, das gegeben, geopfert oder verloren werden kann. Vielleicht kann man der Idee der Unsterblichkeit nur in diesem zweiten Sinn eine Bedeutung beimessen.

Im ersten Sinn erscheint mein Leben als begrenzt, als Zeitspanne zwischen zwei Daten, als Stoff für eine Chronologie. In gewissen Augenblicken kann ich selbst solchen Abstand von ihm gewinnen, daß ich es so betrachte, daß ich beispielsweise bei dem Gedanken betrübt bin, daß die Ereignisse der Chronologie nicht sehr zahlreich waren. Ich komme dann dazu, sie als Inselchen zu betrachten, die durch Vakua getrennt werden. Ich fasse meine Zukunft vom gleichen Gesichtspunkt aus ins Auge; die Ereignisse, die mir noch zu erleben bleiben, sind zweifellos weniger zahlreich als die, die ich schon durchlebt habe. In dem Maße, in dem ich mich so aus meinem Leben zurückziehe, um es zu konstatieren, stirbt es ab, möchte ich sagen. Aus diesem Leben entflieht eben das Leben.

Schlüpfe ich nun in mein Leben zurück, wie man in eine Wohnung zurückkehrt, so bin ich wieder engagiert *in* und ausgerichtet *auf*. Engagiert in was? Aus-

gerichtet auf was? Auf diese Fragen zu antworten, ist nur in dem Maße leicht, in dem ich eine bestimmte schöpferische Arbeit ausführe, für die ich mich in gewissem Grade unentbehrlich fühle. Diese schöpferische Arbeit kann selbstverständlich die verschiedensten Aspekte haben.

Es muß jedoch festgestellt werden, daß sie im Grenzfall auf zweierlei Art und Weise entarten kann:

1. zu Verrichtungen, die von einem Tag zum andern, mehr oder weniger automatisch verrichtet werden;

2. zu einem Interesse, das den Ereignissen wie einem Feuilleton-Roman begegnet: die Welt als Film aufgefaßt.

Hier und da ist man von der Verzweiflung nur noch durch eine hauchdünne Wand getrennt, da man sein eigenes Leben als unnütz, als unwirklich oder als abwesend empfindet. Die Verzweiflung kann übrigens, wenn sie zurückstrahlt, als ein Mittel zur Rückgewinnung seiner selbst erscheinen. Diese Abwesenheit erkennen, heißt in gewisser Hinsicht sie in Gegenwart verwandeln.

Schlüpfe ich wirklich in mein Leben zurück, so empfinde ich es erneut als Fülle: negativ ausgedrückt heißt das, daß ich es nicht länger einer Folge mehr oder weniger unbedeutender Episoden gleichsetze; beschwöre ich nun diese oder jene Episode, so erhält sie einen Wert, eine Dichte entsprechend der wiedergefundenen Fülle. Das heißt auch, daß ich aufhöre, mein Leben mit einem anderen, begünstigteren, erfüllteren Leben zu vergleichen. Die Fülle ist eben das Unvergleichliche.

Ist nicht aber gleichzeitig klar, daß Fülle hier an Weihe gebunden ist? Ein Leben ist nur in dem Maße schöpferisch, in dem es geweiht wird. Und andererseits wird eben von dieser Weihe aus die Hingabe meines Lebens möglich; da diese Hingabe (die von einem anderen Gesichtspunkt aus als kontradiktorisch oder sogar als unsinnig erscheinen kann) nur eine Etappe mehr auf dem Weg der Weihe verwirklicht. Würde ich mich unter bestimmten extremen Umständen weigern, mein Leben hinzugeben, so hieße das nicht, es erhalten, sondern es verstümmeln. Es ist als ob das Opfer geradezu die Erfüllung wäre, als ob verlieren hier das Mittel wäre, zu retten.

Indessen muß man hier mit dem Wiederauftauchen und dem Angriff einer rein kritischen Überlegung rechnen: man versteht sehr wohl, daß das Gefühl der Fülle seinen Höhepunkt in dem Akt erreicht, in dem sich der Mensch ganz und gar für das einsetzt, in dessen Dienst er sich gestellt hat; kann man aber anders als nur mit einem Wortspiel behaupten, daß er damit in Wirklichkeit das rettet, was er zu verlieren scheint? Ist dieses Gefühl der Fülle oder der Überhöhung nicht eine völlig subjektive Tatsache, die mit dem Subjekt selbst vom Tode verschlungen wird?

Man müßte in Wirklichkeit die Behauptung: ich opfere mein Leben auf, damit . . . einer strengen Prüfung unterziehen. Fest steht, daß der Ausdruck unangemessen ist. Er scheint eine ziemlich unverständliche Beziehung zwischen »Ich« und »meinem Leben« herstellen zu wollen oder vorauszusetzen, da dieses Leben einem Haben gleichgesetzt zu werden scheint, auf das

ich verzichten würde. Wir haben es hier mit einer sekundären oder von den Sinnen herrührenden und entstellenden Vorstellung zu tun. In diesem Akt ist mein Leben wirklich Subjekt; es wird dadurch geweiht, daß es sich opfert. Es muß übrigens – und das ist sehr wichtig – festgehalten werden, daß dieser Akt in dem Maße, in dem er reflektiert wird, zu entarten droht. Es ist äußerst selten, daß sich das absolute Opfer so seiner bewußt wird, oder, anders formuliert, wenn es sich seiner bewußt wird, besteht die Gefahr, daß es in eine Art Literatur ausstrahlt, die es entstellt.

Die echte philosophische Überlegung muß hier – wie überall – den Akt selbst hinter dieser Wucherung, die ihn zu überdecken droht, wiederfinden.

Man kann auch noch sagen, daß mein Leben, wenn ich es opfere, nicht *etwas* ist, das ich aufgebe, um etwas anderes zu erlangen. Es ist, wenn man so sagen kann, geradezu das Gegenteil von etwas, von diesem oder jenem; es ist alles, oder erscheint, als wäre es alles. Hier scheint indessen eine Antinomie aufzutauchen. Wohl oder übel muß es etwas außerhalb von diesem Alles geben, etwas, das um jeden Preis bewahrt werden muß, da sonst das Opfer gegenstandslos wäre. Dieses »Ander« wird von mir als absolut wirklich vorausgesetzt, ja seine Wirklichkeit wird sogar durch die Größe des Opfers bemessen, in das ich zu seiner Rettung einwillige. Das Opfer wird also zum Zeugnis, das ich für diese Wirklichkeit ablege, die als unabhängig von mir behandelt wird; es ist meine Art, sie zu bezeugen. Der Tod erhält also hier einen Sinn oder seinen Sinn insofern er als absolut gedacht und andererseits zugunsten

einer Wirklichkeit verneint wird, die er nicht zerstören kann. An der Wurzel dieses Opfers findet man, wie wir sagen können, nicht nur ein »Ich sterbe«, sondern auch ein »du, du wirst nicht sterben«, oder auch ein »weil ich sterbe, wirst du gerettet werden«, oder, genauer formuliert: »mein Tod erhöht deine Lebenschancen«. Allem Anschein nach scheint das Opfer in der Tat seinen Sinn nur im Hinblick auf eine Wirklichkeit zu erhalten, die bedroht werden kann; das heißt eine Wirklichkeit, die geschichtlich gegeben und infolgedessen den Kräften der Zerstörung ausgesetzt ist, die alles angreifen, was dauert.

Auch hier wird der subjektivistische Einwand wieder eingehend untersucht werden müssen. Man wird in der Tat erklären, das Opfer bezeuge lediglich den Wert, den das Subjekt einem Etwas beimißt, das an sich vielleicht in keiner Weise eine Realität ist. Der Patriotismus beweist nicht die Realität des Vaterlands.

Wir haben es hier mit einem Knoten von Schwierigkeiten zu tun, denn es unterliegt keinem Zweifel, daß der heldische Akt darauf abzielt, im Sein eben das zu schaffen oder auch zu bestätigen, an was er sich anklammert (Vergleich mit den Märtyrern in der Kirchengeschichte).

Paris, 25. April 1939

Was uns hier im Wege steht, ist eine starre und gar zu einfache Vorstellung von der objektiven Wirklichkeit, von der angenommen wird, daß sie nur anzuerkennen wäre und in keiner Weise unser bedürfe.

Interessanter ist die Feststellung, daß das absolute Opfer von einem bestimmten Gesichtspunkt aus unbedingt als Duplicierung erscheinen muß. Ist es etwa nicht so, daß die Realität, auf die ich mich beziehe, eine solche nur in bezug auf einen Wertungsherd ist, der mit meinem Leben zusammenfällt und erlischt, wenn es vernichtet wird? Dann aber bestünde die Illusion, die dem Opfer zugrundeliegt, darin, diese Abhängigkeit zu vergessen und als an sich existierend zu behandeln, was in Wirklichkeit nur in bezug auf mich da ist. *Mein Leben* wird hier als eine *Laterna magica* aufgefaßt, die ihr Licht auf Gestalten wirft, die an sich jedes Reliefs und jeder Farbe bar sind. Wenn ich mich aber als den Schöpfer eines bestimmten Schauspiels betrachte, so ist es doch offenbar absurd, mein Leben hinzugeben, damit dieses Schauspiel weitergeht.

Das Opfer kann also nur in dem Maße vollbracht werden, in dem das Bewußtsein aufhört, sich als Projektionszentrum zu betrachten.

Das Problem, mit dem ich mich befassen möchte, liefe auf die Frage hinaus, ob eine phänomenologische Vorstellung vom Tode, absolut verstanden, mit einer über-phänomenologischen Position der Unsterblichkeit vereinbar ist – eine Position, die offenbar die Bejahung der Gnade, das heißt sich selbst als erhört, aufgenommen, auferweckt einschließen würde. Was die Position so scharf macht, ist die Tatsache, daß die absolute Ernsthaftigkeit des Todes, wie ich gesagt habe, als höchste Wirklichkeitsgarantie für die *Causa* erscheint, der sich das Ich aufopfert. Damit diese absolute Ernsthaftigkeit erhalten bleibt, muß ich zumindest aner-

kennen, daß ich durchaus nicht weiß, was in mir möglicherweise diese radikale Prüfung überlebt; es erscheint mir sogar möglich, daß das, was ich in mir vorziehe, das, auf was sich mein Wohlgefallen richtet, dazu bestimmt ist, unwiderruflich unterzugehen. Wenn ich erkläre, daß phänomenologisch der Tod als ein Absolutes behandelt werden muß, so heißt das, jede Möglichkeit, über ihn hinauszusehen, zu leugnen; etwas vorwegzunehmen, was ohne morgen wäre – ein Ausgang aus dem Tunnel. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß mein Tod von mir nicht als ein Ereignis betrachtet werden kann. Er ist Ereignis nur für die anderen, insofern er *ibr* Tod ist, nicht der meine –, und wenn ich glaube, ich könnte ihn vorwegnehmen, so nur insofern als ich mich mit Hilfe meiner Einbildungskraft mit einem andern identifiziere, für den dieser Tod »sein Tod« sein wird.

Paris, 26. April 1939

Das Opfer als messendes Maß, das heißt als Faktum, das der Realität, die es mißt, ihre Größe verleiht.

Mein Leben als phänomenologisch Absolutes, das jedoch zu mir eine wesentlich zweideutige Beziehung unterhält. Denn ich besitze es erst in dem Augenblick, in dem es aufhört, mich zu besitzen. Ich kann meinem Leben im Heimweh, im Bedauern oder in der Begierde ausgeliefert sein.

Andererseits müßte man untersuchen, wie jede Prüfung, selbst wenn sie scheinbar nur erlitten wird, wie die Krankheit, in Opfer umgewandelt, das heißt dar-

gebracht werden kann. Dies muß jedoch zutiefst ergründet werden; man darf sich nicht mit einer bestimmten erbaulichen und ganz fertigen Sprache begnügen.

Ebenso müßte man die Art von Dialektik herauschälen, die im Kern des Begriffs des Absoluten weitergeht. Das Wort Begriff ist hier übrigens unpassend. Es gehört zum Wesen meines Lebens, daß es mir als Absolutes erscheinen kann: Fundament eines radikalen Egoismus, eines gelebten Solipsismus; was die anderen empfinden, ist dann für mich nicht gegeben oder lediglich phantomhaft im Gegensatz zu der substantiellen Realität meines Vergnügens oder meiner Pein.

Paris, 30. April 1939

Wenn ich meine Notizen vom 24. April nochmals durchlese, spüre ich das Bedürfnis, den Doppelsinn des Wortes *Leben* zu unterstreichen. Ziehe ich mich aus meinem Leben zurück, um es zu betrachten, so muß ich es unwillkürlich als einen Fluß betrachten, dessen Bestimmung es ist, sich in den Tod zu ergießen. Von diesem Gesichtspunkt aus will mir scheinen, daß schon alles verloren ist. Wir haben es hier mit dem Schwindel zu tun, auf den ich in meiner Botschaft an den Internationalen Philosophiekongreß im Jahre 1937 angespielt habe. Ich befinde mich da nämlich vor etwas, das sich treiben läßt, genau so wie ein Körper, der unter dem Einfluß der Schwerkraft steht, oder wie eine Feder, die der Wind davonträgt. Jede Arbeit, ganz gleich welcher Art sie ist, jede Anstrengung vollzieht sich dagegen genau in der umgekehrten Richtung. Jede Arbeit

erklettert einen Hang, längs dessen man sich auch gehen lassen, das heißt sich zerstören könnte. Wir befinden uns hier unverkennbar in der Gedankenzone Bergsons. Man kann gar nicht übersehen, daß der geheimnisvolle Begriff der Unsterblichkeit nur in dieser Richtung *bedeutungsvoll* sein kann.

Lyon, 10. Dezember 1940

Irre ich nicht, so sind dies die ersten philosophischen Notizen, die ich seit der Katastrophe niederschreibe¹. Sie sollen eigentlich eine seit langem geplante Untersuchung über Zeit und Ewigkeit vorbereiten. Wieder einmal möchte ich mich mit der Frage befassen, welcher Art die Beziehungen zwischen mir und meiner Vergangenheit sind.

Aber zuerst – was ist meine Vergangenheit? Heute geht mir auf, daß sie in Wirklichkeit keine gegebene Größe ist. Die Einheit, die ich ihr zuschreibe, wenn ich diese beiden Wörter gebrauche, besitzt sie nur begrifflich. Gegeben sind mir entweder Bruchstücke (wobei nicht einmal feststeht, ob diese Metapher völlig annehmbar ist) oder eine bestimmte Qualität, ein bestimmtes undefinierbares Indiz. Dabei müßte man wieder näher untersuchen, was das ist.

¹ Viele Leser sind vielleicht darüber erstaunt, auf den folgenden Seiten keine Erwähnung der Ereignisse zu finden, die Frankreich seit 1939 so schwer heimgesucht haben. Hierzu möchte ich sagen, daß ich während dieser fünf Jahre ein anderes Tagebuch geführt habe, und zwar ein recht ausführliches, in dem nur von diesen Tag für Tag erlebten Ereignissen die Rede ist. Es scheint mir aber recht zweifelhaft, ob dieses Tagebuch eine Veröffentlichung verdient.

Sage ich: meine Vergangenheit, so postuliere ich in Wirklichkeit, ohne mir Rechenschaft darüber abzugeben . . . Was postuliere ich eigentlich? Mein Postulat scheint nur in einem bestimmten Bild Gestalt gewinnen zu können, das übrigens höchst farblos werden kann, beispielsweise in dem Bild einer kompletten Sammlung von Erinnerungen oder erlebten Erfahrungen. Im Augenblick wollen wir die recht schwierige Frage außer acht lassen, ob Erinnerungen oder erlebte Erfahrungen wirklich eine Sammlung bilden können. Spreche ich von meiner Vergangenheit, so setze ich jedenfalls voraus, daß alles, was mir widerfahren ist, ein Ganzes bildet, das sich vermehren kann, solange ich lebe. Es sind mir Dinge widerfahren, und es werden mir weiter Dinge widerfahren. Es scheint mir jedoch festzustehen, daß ich mich, ohne mir darüber klar zu werden, auf eine gewisse mögliche Geschichte meines Daseins beziehe. Was zu meiner Vergangenheit gehört, müßte in dieser Geschichte, die als authentisch und erschöpfend vorausgesetzt wird, enthalten sein. Nun kann man sich fragen, ob ein genaues Nachdenken über meine Vergangenheit nicht eine Voruntersuchung darüber voraussetzen müßte, was eine Geschichte oder ein Bericht ist und auch über die Voraussetzungen, unter denen eine Geschichte oder ein Bericht entworfen werden kann. Vielleicht müßte man hier außerdem noch den Begriff der Chronik einschieben, wobei diese als eine Art von Aneinanderreihung von Ereignissen, die in der Zeit aufeinanderfolgen, aufgefaßt wird. Das ist mir widerfahren, dann noch das. Man kann hier an ein Tagebuch wie das von Pepys denken, in dem alles

sorgfältig festgehalten, alles auf die gleiche Ebene gebracht ist. Es ist absolut sicher, daß jedes Menschenleben, daß mein Leben – und zwar ganz gleich, wer ich auch bin – Anlaß zu einem solchen Diarium geben kann. Die Worte *kompakt, zusammengedrängt* geben ziemlich gut den Eindruck wieder, den solche Aufzeichnungen vermitteln; man muß jedoch hinzufügen, daß eine Wiederholung der Vorfälle des organischen oder psychisch-organischen Lebens etwas Trostloses an sich hat. Wir haben es hier mit *einer Fülle, die nur Leere ist*, zu tun.

(Ich möchte darauf hinweisen, daß ich hier versuche, zu einer brauchbaren Kritik des Bergsonschen Begriffs der ganz gegenwärtigen Vergangenheit zu kommen, eines Begriffs, den ich entschieden für unannehmbar halte.)

Wir befinden uns hier in einem Bereich, zu dem ständiger Ersatz gehört. Normalerweise muß das Mahl, das ich eben eingenommen habe oder gleich einnehmen werde, in meinem Bewußtsein das Mahl ersetzen, das ich gestern oder vor acht Tagen oder *a fortiori* vor achtzehn Jahren eingenommen habe (abgesehen von dem Ausnahmefall, wo eine dieser Mahlzeiten für mich »historischen« Charakter hatte, weil sie außergewöhnlich war oder mich krank gemacht hat, oder weil ich sie in Gesellschaft eines bestimmten Menschen eingenommen habe). So möchte ich also sagen, daß die Chronik insofern widernatürlich ist, als sie im Maße des Möglichen die Nebeneinanderstellung dessen verwirklicht, was durchaus nicht nebeneinandergestellt werden dürfte. Ich dürfte diese Folge von Mahlzeiten oder Vorgängen in meinen Eingeweiden usw. gar nicht auf ein-

mal vor Augen, das heißt in meinem Bewußtseinsfeld haben können . . . All das hat nur dann einen Sinn, wenn es von Fall zu Fall gelebt wird. Es kann nicht ausgefaltet werden, ohne entstellt zu werden. Zum Wesen einer Chronik gehört es aber, in gewisser Hinsicht eine Ausfaltung zu sein.

Alles in allem heißt das, daß es zum Wesen des Lebens gehört, daß es sich nicht ausfalten läßt (das Bild, das mir hier vorschwebt, ist das eines Stoffes oder eines *gefalteten Papiers*). So würde sich die Auswahl rechtfertigen, die sich dem Erzähler oder Historiker aufzwingt. Alles in allem wäre hier die Gelegenheit, über das Langweilige nachzudenken. Durch das Falten entrinnt das Leben dem Langweiligen, aber natürlich ist das räumliche Bild des Faltens in gewissem Sinne völlig ungenau. Man müßte sich fragen, wie es sich dem Geiste aufdrängt: es ist an eine bestimmte perspektivische Wirkung gebunden. Das Falten ist an die Periodizität gebunden, und wir neigen, meine ich, stets dazu, zu sehr von ihr zu abstrahieren.

Lyon, 11. Dezember 1940

Ich möchte hier den Faden meiner gestrigen Überlegungen wieder aufgreifen, da die Gefahr besteht, daß dieser Faden verloren geht oder sich verwirrt.

Ich habe zum Ausdruck bringen wollen, daß meine Vergangenheit als integrale Größe nur in Verbindung mit einer als erschöpfend vorausgesetzten Chronik ins Auge gefaßt werden kann. Ich kann mir diese Chronik aber nur als redigiert und die Aufeinanderfolge bis zu

einem gewissen Punkt in Gleichzeitigkeit verwandelt vorstellen. Die Aufeinanderfolge aber, wie sie sich in meinem Leben verwirklicht, kann nicht *in Gleichzeitigkeit verwandelt* werden, ohne ihren Charakter und ihren Sinn zu verlieren.

Man könnte das auch so ausdrücken, daß ein riesiger Anteil des Lebens dem Verbrauch oder dem Verzehr anheimfällt. Es gibt da ein Element, dem kein Fortleben zugesprochen werden kann –, nicht einmal das ganz ideale, das der Erzähler der erzählten Sache sichert.

(Damit würde man dazu neigen, den Gedanken einer sozusagen verdünnten Unsterblichkeit, die von rechts wegen allem zukäme, was gelebt worden ist, absolut abzulehnen: die Unsterblichkeit kann nur als in Kernen konzentriert gedacht werden, in Zentren, die mit Konsistenz und Resistenz ausgestattet sind im Gegensatz zu diesem Fluß, zu diesem Wechsel zwischen Absorption und Resorption.)

All das steht dem Gedanken einer Reservoir-Vergangenheit, aus der jeder schöpfen könnte, entgegen. Dies ist ein besonders zäher Gedanke. Vielleicht ist er aber auszutreiben, wenn man sich klar macht, daß es nur dann ein Reservoir gibt, wenn es einen Unterschied gibt zwischen einem Gefäß und einem zugehörigen Inhalt und daß diese Unterscheidung hier keinen Sinn hat.

Man wird jedoch erneut zum Angriff übergehen und fragen: bin ich nicht gehalten, die Existenz einer bestimmten Summe dessen, was mir widerfahren ist, was von mir gelebt worden ist, zu denken?

Eben den Begriff dieser Summe, meine ich, müßte man angreifen. Eine Summe ist nur möglich bei

Elementen, die festgehalten und so konserviert worden sind, daß sie addiert werden können. Die Überlegungen, die ich seit gestern angestellt habe, wollen aber gerade zeigen, daß hier nichts Derartiges möglich ist. Das Verbrauchte oder das Verzehrte oder das Zerstreute widersetzt sich geradezu dem Festgehaltenen.

Das hieße, daß es in einem Leben, in meinem Leben eine wesentliche Seite gibt, von der her es nicht *totalisierbar*, nicht addierbar ist, und vielleicht ist diese reine Zerstreung (dissipation) eine der Vorbedingungen der wirklichen Erbauung eines Wesens – eine dissipation, die sich letzten Endes auf Unbedeutendes bezieht. Dieses Unbedeutende können wir nur im Namen abstrakter und willkürlicher Prinzipien leugnen und wenn wir eine sicher feststehende Tatsache unserer Erfahrung ablehnen. Zweifellos bedeutet es eine wirkliche Befreiung, zu erkennen, daß dieses Unbedeutende als solches existiert. Und vielleicht wäre es sogar besser, hier nicht von existieren zu sprechen, da es eben zum Wesen dieses Unbedeutenden gehört, zu entschwinden, sich in Rauch aufzulösen. Zugleich verfügen wir aber, weil wir der Aufmerksamkeit fähig sind, über das außerordentliche Vermögen, Unbedeutendes festzuhalten, es einzufangen, ihm Konsistenz, einen Wert zu geben und es dadurch umzuwandeln.

Dennoch und trotz dieser letzten Bemerkung kann man nicht übersehen, daß wir, wenn wir das Unbedeutende als solches erkennen, Gefahr laufen, uns selbst letzten Endes als Rauch, als reine Konsumtion anzusehen. Das ist tatsächlich eine Versuchung. Kann man irgendwie dem Herakliteismus Rechnung tragen? Das

ist die Frage. Anders formuliert: muß ich aus der Tatsache, daß meine Vergangenheit kein Ganzes ist, schließen, daß sie nichts ist? Dies wäre, meine ich, ein absurder Schluß. Wenn ich »meine Vergangenheit« sage, so habe ich »etwas« im Auge, und meine Überlegung hat mir lediglich gezeigt, daß es eine fehlerhafte Art gibt, dieses Etwas zu interpretieren oder sich vorzustellen.

Was habe ich nun eigentlich im Auge, wenn ich »meine Vergangenheit« sage? Es ist sehr schwer, die Frage völlig präzise zu formulieren. Antworte ich, was vernünftig scheint, daß es sich stets um eine bestimmte Sicht handelt, die durch meine gelebte Gegenwart bestimmt wird, so werde ich in der Tat dazu getrieben, mir vorzustellen, daß sich diese Sicht auf ein An-sich bezieht, dem Objekt vergleichbar, auf das Wirkliche, das ich stets *nur* unter einem bestimmten Winkel sehen kann. Setze ich aber nicht wiederum den Begriff meiner Vergangenheit als ein integrales Ganzes, wenn ich dieses An-sich konzipiere? – Das steht nicht unbedingt fest. Es ist offensichtlich, daß beispielsweise die Kathedrale von Chartres in keiner Weise als die Summe der Eindrücke, die sie mir vermitteln mag, der Ansichten, die sie bietet, oder auch der Einzelheiten, die man an ihr wahrnehmen kann, betrachtet werden kann. Sie ist all dem gegenüber transzendent, ohne daß es übrigens leicht wäre, zu sehen, was man unter dieser Transzendenz zu verstehen hat.

Wir wollen uns mit dem Unterschied aber etwas eingehender befassen, denn er kann recht lehrreich sein. Für mich, der ich die Kathedrale von Chartres betrachte, ist sie ein Wesen oder, wenn man will, eine Welt, die

lediglich *in gewisser Hinsicht* als Ausdruck der Materialisierung eines Gedankens betrachtet werden kann.

Auch ich kann von außen betrachtet werden, beispielsweise von einem, der mein Werk studiert oder meine Biographie schreiben will. Ja mehr: ich kann mir diesen Gesichtspunkt meines Kritikers oder meines Biographen in gewisser Hinsicht zu eigen machen. Spreche ich jedoch von meiner Vergangenheit, so stelle ich mich eben *nicht* auf diesen Gesichtspunkt. Oder nehme ich nicht vielmehr eine Art von – unhaltbarer – Zwischenstellung zwischen dem Leben und dem Betrachten ein? Das wäre weiter zu ergründen. Ich bin heute abend ein bißchen müde und befürchte, daß ich diesen Gedanken verderbe, wenn ich ihn jetzt weiter verfolge.

Ja, wenn ich von meiner Vergangenheit spreche, so komme ich mir doch wohl wie ein Memoirenschreiber vor, ohne daß ich indessen die lebendigen Verbindungen zu dem, was ich beschwöre, zerreiße.

Man müßte das auf die Frage anwenden, was geschieht, wenn ich versuche, mich zu erinnern und zu schildern, was und wie ich zu einer bestimmten Zeit war. Erhebe ich nicht den Anspruch, eine *Persönlichkeit* erneut ins Leben zu rufen? Was bin ich in bezug auf diese Persönlichkeit? Besteht die Möglichkeit, hier aus meinen voraufgehenden Überlegungen Nutzen zu ziehen? Das kann ich noch nicht klar erkennen.

Lyon, 12. Dezember 1940

Welche Persönlichkeit war ich beispielsweise, als ich mich verheiratet habe? Ich kann diese Persönlichkeit

nur von bestimmten Elementen aus rekonstruieren. Sie ist mir in der Erinnerung zweifellos nicht als Einheit gegeben. Andererseits war das Ich, das ich damals war, keine Persönlichkeit. Es ist in der Folge zur Persönlichkeit *geworden*, insofern es sich abgelöst hat oder es mir möglich geworden ist, es so zu behandeln, als ob es sich abgelöst hätte. Es gibt da übrigens ohne Zweifel eine optische Täuschung. Diese Ablösung kann nicht absolut sein, vielmehr bin ich durch einen regelrechten Kunstgriff in der Lage, den Menschen, der ich damals war, als eine *charakterisierbare* Persönlichkeit anzusehen.

Ich habe den Eindruck, daß diese Erwägungen in einer Sackgasse landen. Ich kann, zumindest im Augenblick, nicht erkennen, daß sie zu irgendetwas Neuem oder Lehrreichen führen können.

Die Beobachtung, die ich gestern abend festgehalten habe, ist interessanter. Beschwöre ich meine Vergangenheit in ihrer Gesamtheit, so heißt das eine hybride Haltung annehmen, so heißt das Gelebtes betrachten, ohne sich zu entschließen, es zu leben aufzuhören. Man kann sagen, daß diese Haltung, so kontradiktorisch sie ist, der Bewegung entspricht, mit der ich mich in gewisser Hinsicht aus meinem Leben zurückziehen versuche. Es müßte einem gelingen, dieses Sichzurückziehen zu denken.

Gleichermaßen klar ist, daß die Worte »sich aus seinem eigenen Leben zurückziehen« einen Sinn haben und daß dieser Sinn sehr schwer zu präzisieren ist. Man müßte erkennen können, was es heißt, in seinem Leben oder außerhalb seines Lebens sein. Haben wir es hier nur mit einer schlechten Metapher zu tun?

Montana, 21. Dezember 1940

Ich habe diese Notizen nochmals durchgelesen. Sie scheinen mir eine interessante Verlockung zu sein. Man muß aber die Fragen aneinanderreihen können, die von diesen ersten Überlegungen aus auftauchen. Mit am wichtigsten ist es, sich zu fragen, was festhalten im Gegensatz zu zerstreuen (dissiper), zu verloren gehen lassen usw. bedeutet. Dabei darf man nicht ein Opfer der in der Psychologie üblichen Vokabeln wie unbewußte oder unterbewußte Aufmerksamkeit usw. werden: man darf nicht in die Mythologie geraten.

Denke ich an gewisse Szenen aus meiner frühesten Kindheit, beispielsweise an eine ganz bestimmte Rückkehr in die Rue du Général-Foy am Ende eines Nachmittags (ich war damals sicher nicht älter als drei Jahre), so zwingt sich mir der Gedanke auf, daß einerseits anfänglich ein Überleben erfolgt ist (ein Überleben, das zufällig war oder nicht: man müßte sich zunächst fragen, was hier zufällig bedeutet), dann andererseits später ein Klischieren. Im letzteren Fall hat das Wort festhalten den Sinn von fixieren. Hat das gleiche Wort, wenn es auf den ersten Fall angewandt wird, den gleichen Sinn? Wahrscheinlich nein, und dies erscheint mir auf den ersten Blick wichtig.

Können wir hypothetisch und ohne tiefer zu schürfen einräumen, daß bestimmte Erfahrungen die Macht besitzen, sich selbst zu überleben oder richtiger sich dem Bewußtsein wieder-aufzudrängen und daß dieses als Antwort auf diese Wiederkehr eine Fixierung vornimmt, die eine Schematisierung ist (*Das fixierte Erlebnis wird*

*leblos*¹)? Es müßte einem gelingen, dieses Überleben verständlich zu machen, oder man müßte sich fragen, in welchem Maße es dies sein muß – (ob beispielsweise unser Verlangen nach Verständlichkeit nicht willkürlich etwas in eine bestimmte Ordnung transponiert, was nur in einer anderen Ordnung Sinn hat). Man könnte sich zum Beispiel vorstellen, daß jede Erfahrung oder jedes *Erlebnis* (deutsch im Text, d. Ü.) ungleich mit dem verknüpft ist, was wir ziemlich unpassend den Augenblick nennen, in dem sich dieses Erlebnis vollzieht, mit seinem räumlich-zeitlichen Ort, seinem Hic et nunc. Was ich vorher Überleben genannt habe, wäre in Wirklichkeit nur die schwimmende, lockere Qualität, die dem fraglichen Erlebnis eigen wäre.

Man müßte diese Möglichkeit untersuchen. Hat sie wirkliche einen Sinn? Können wir uns vorstellen, daß diese Verknüpfung oder Verankerung verschiedene Stufen umfassen kann? Was könnte dieser Skala entsprechen?

Im Grenzfall ist das vollkommen verankerte Erlebnis (wenn man zunächst einräumt, daß das Wort verankert einen Sinn hat) das Erlebnis, das sich in keiner Weise überleben könnte.

Die Überlegung zeigt hier ein Paradoxon. Ich kann von Anker nur im Hinblick auf ein Element reden, das invariabel ist oder als invariabel behandelt wird. Was aber könnte in dem Fall, der uns beschäftigt, die Rolle des Invariablen spielen?

(Anders ausgedrückt: wir könnten uns fragen, was die Worte Hic et nunc überdecken? Wird damit eine

¹ Der eingeklammerte Satz steht im französischen Text in deutscher Sprache. D. Ü.

Verbindung mit einem Platz oder das Fehlen einer solchen Verbindung angedeutet?)

Ergibt sich aus der Überlegung, daß diese Frage keine Lösung erlaubt, so muß man wohl auf diese Art der Interpretation¹ verzichten. Das Paradoxon besteht darin, daß es ganz so aussieht, daß ein Erlebnis, das sich nicht überleben oder nicht in einem neuen Zusammenhang wieder-aufleben kann, eben allem Anschein nach nicht als mit einem festen Element verbunden gedacht werden kann.

Aber auch hier müßten wieder neue Überlegungen über den Begriff der Festigkeit angestellt werden (und indirekt auch solche über den eventuellen Gebrauch einer dem Bereich der reinen Stofflichkeit entlehnten Metapher außerhalb der stofflichen Welt).

Ich frage mich übrigens in diesem Augenblick, ob sich das nicht wieder mit den Überlegungen trifft, die ich unlängst über das Mir-Widerfahren angestellt habe. Allem Anschein nach kann ich von gewissen Dingen (leider ist dieses unbestimmte Wort nicht zu vermeiden) nicht buchstäblich sagen, daß sie mir widerfahren sind. Und zwar handelt es sich um die Dinge, die sich nicht überleben oder die ich in keiner Weise erzählen kann. (Der Tod erscheint mir als ein Etwas – man kann ja nicht sagen als ein Ereignis – dieser Art, das ich hier nur negativ definieren kann².)

¹ Nebenbei stelle ich fest, daß meine Methode abwechselnd aus einer Art von Prospektion und von Reflexion – von Schürfen und von Überlegung – zu bestehen scheint, die das analysiert und kritisiert, was dank der ersten Schürfung zutage gefördert worden ist.

² Es handelt sich selbstverständlich um meinen Tod und nicht um den Tod irgend eines anderen, der mir selbstverständlich als Ereignis erscheint (Notizen von 1958).

Ich stelle einen recht klaren Zusammenhang zwischen allen diesen Betrachtungen und meinen Lyoner Überlegungen fest. Meine Vergangenheit kann nur insofern als Sammlung behandelt werden, als sie als Ganzes von klischierten, mit Merkzeichen versehenen und registrierten Elementen behandelt wird. Meine Reise nach Jugoslawien reduziert sich in dem Maße, in dem ich sie erzähle – und wäre es auch nur mir selbst – auf eine bestimmte Summe von aufzählbaren Elementen. Gleichzeitig lege ich mir aber sehr wohl Rechenschaft darüber ab, daß sich meine Vergangenheit nicht in diesem Ganzen erschöpft. Diese Elemente erscheinen mir, wenn ich gründlich darüber nachdenke, als einzelne, bruchstückhafte Kristallisierungen, ich könnte auch sagen als Koagulationen, als Gerinnsel von etwas Flüssigem, das sie umgibt und durchtränkt. Dieses flüssige Element will aber verdunsten oder neigt zumindest dazu, unwahrnehmbar zu werden, wenn ich meine Reise erzähle, und vor allem in dem Maße, in dem ich meine Erzählung wiederhole (man vergleiche den Satz Heinrichs in der *Zerbrochenen Welt*¹). Korrelativ wollen wir festhalten, daß diese Elemente immer unpersönlicher werden. Meine Erzählung könnte von einem Dritten gemacht werden, der sich an meine Stelle setzte. Die Erzählung in der ersten Person würde eine Erzählung in der dritten Person: »Gabriel hat sich an diesem oder jenem Tag, auf diesem oder jenem Schiff

¹ »Ich möchte Ihnen sagen, daß ich diese Erzählung schon elfmal gemacht habe. Sie hat meine Erinnerungen völlig verschlungen; ich kann sie nun auswendig, aber ich habe alles vergessen, was ich gesehen habe.«

in Sussak eingeschiff. Er hat zunächst eine Zwischenlandung in Rab gemacht usw. ...« Für mich selbst entpersönlicht sich meine eigene Vergangenheit in dem Maße, in dem ich sie mir auf diese Weise erzähle (Bild eines ursprünglich von mir gebahnten Weges, der zu einem Jedermannsweg würde, den jedermann einschlagen könnte). Zugleich entfremde ich mich mir selber, wenn ich meine Vergangenheit zum Gemeingut mache; ich ziehe mich aus ihr zurück, wenn ich sie jedermann zugänglich mache (wie einen öffentlichen Backofen). Unter Umständen genügt aber ein Zufall, eine Eingebung, um mich diese Vergangenheit wiederum als meine urpersönliche Vergangenheit erleben zu lassen in diesem Bericht, der sie entstellte, als ob ich sie erneut umfaßte, nachdem ich sie erst dadurch verleugnet hatte, daß ich sie im einzelnen zum besten gab.

Wenn ich mich auf das gewählte Beispiel der Reise nach Jugoslawien beziehe, so muß ich hinzufügen, daß das flüssige Element, in dem die aufgezählten Erinnerungen baden, zutiefst gekennzeichnet ist durch die Tatsache, daß diese Erfahrung von meiner Frau und von mir gemeinsam gemacht wurde, daß es sich also um *unsere* Erfahrung handelte. Und das müßte ergründet werden. Ich gehe jedoch sofort über diesen Sonderfall hinaus, um mich zu fragen, ob dieses Bewußtsein eines *unser* nicht selbst dort vorhanden ist, wo ich mich – objektiv gesprochen – allein befunden habe; dies in dem Maße, in dem ich wesentlich und für immer für mich selbst ein Du geworden bin, wo ich eine Gemeinschaft bilde, die sich nie auf eine isolierte Subjektivität zurückführen läßt.

Es scheint mir, daß ich nur durch diese Gegenwart eines Du in mir über diese innere, geheimnisvolle Eigenschaft, die für mich meine Vergangenheit aufweist, Rechenschaft geben kann. (Man muß ganz gewiß hinzufügen, daß alles auf ein Zusammenwachsen zwischen diesem fast ungreifbaren, nicht objektivierbaren Du und allen denen, die Du für mich waren, das heißt die »Dear-ones« hindrängt.)

Von da aus müßte man auf die Frage zurückkommen, die ich zu Beginn des Nachmittags hinsichtlich des festen Elements aufgeworfen habe, an dem, scheint es, die nicht schwimmenden Gegebenheiten meiner Erfahrung, das heißt die Gegebenheiten, die nicht in eine Sammlung eingehen können, unzerstörbar verankert sein müßten.

Ich notiere hier noch: ich habe vorher von Überleben gesprochen. Würde sich hier aber nicht eine sonderbare Umwälzung vollziehen? Von dem Augenblick an, wo eine Fixierung vorliegt, gibt es kein Fortleben und kann es kein solches geben, sondern vielmehr Mortifikation, Absterben in dem Sinn, in dem man von einer toten Haut spricht. Hier ist das Wort konserviert angebracht, wie wenn man von konservierten Früchten spricht. Sofern man unter Erinnerung ein bestimmtes Leben, ein bestimmtes wirkliches Fortleben versteht, müßte man also paradoxerweise sagen, daß ich mich nur daran erinnere, woran ich mich nicht erinnere. Hier Übergang zu Proust. Dieses wirkliche Fortleben wäre, auch insofern es jedem Klischieren voraufgeht, nur blitzartig, vorübergehend erfaßbar.

Montana, 23. Dezember 1940

Ich bin höchst unzufrieden mit dem, was ich vorgestern geschrieben habe. Nichts ist völlig klargestellt. Was ich über das Du in dem Ich geschrieben habe, ist unverständlich. Ich muß unbedingt klar herauschälen, was ich verworren eraht habe.

Ich meine, daß hier der abstrakte Ausdruck einer Erfahrung vorliegt, die ich schon in der Kindheit gemacht habe: der Erfahrung des Zwiegesprächs mit mir selbst, die wahrscheinlich nichts mit der Subjekt-Objekt-Relation der Philosophen gemein hat. Sie steht im Gegenteil direkt mit den Erfahrungen in Verbindung, die ich in *Appartenance et Disponibilité* behandelt habe¹. Könnte man die Idee eines kommunitären Ichs auswerten, das heißt den Gedanken einer Kommunität zwischen den nicht aufzählbaren Elementen (das Wort ist unpassend), von der aus die Gegebenheiten der Erfahrung verteilt würden, wobei diese Gegebenheiten demgemäß sehr ungleichmäßig personalisierbar wären?

Man wird zunächst einmal fragen, wie ich von einer Kommunität sprechen kann, deren Elemente nicht aufgezählt werden können. – Diese Kommunität kann eben in Wirklichkeit nicht als eine aus nebeneinandergestellten Einheiten gebildete Vielheit vor mich hingestellt werden. Setzt man eine solche Vielheit, so macht man sie mir selbst fremd, so zerbricht man jede Intimi-

¹ Diese Abhandlung ist in dem noch nicht in deutscher Ausgabe erschienenen Bande *Du Refus à l'Invocation* (Gallimard, Paris 1940, 326 S.) enthalten, der mehrere Artikel und Vorträge vereinigt.
D. Ü.

tät zwischen ihr und mir. Aber gerade über diese Intimität ist Rechenschaft abzulegen.

In dem Maße, in dem von Vielheit keine Rede sein kann, kann auch von Element keine Rede sein. Ich räume indessen ein, daß ich mich in vollem Widerspruch bewege, da ich von Verteilung *unter* gesprochen habe, was wohl oder übel aufgezählte Elemente oder ausgemachte Zonen vorauszusetzen scheint.

Alles läßt sich so an, als ob ich gezwungen wäre, zu einer unangemessenen Metapher zu greifen, um eine Wirklichkeit wiederzugeben, auf die ich lediglich *hinzielen* kann. Ich kehre mich dann um zu dieser Metapher oder gegen sie, um ihre Unangemessenheit zu entdecken. Auch hier noch eine Unklarheit. Man kehrt sich um *von aus* ... Also offensichtlich von etwas aus, das man erreicht hat oder besitzt und nicht von etwas, auf das man bloß hingezielt hat.

Was mich im Augenblick überrascht, ist die Tatsache, daß das, was ich so mühsam klarzustellen suche, dem lateinischen *conscius*, in seiner etymologischen Bedeutung genommen, entspricht. Es gehört zu meiner Essenz als bewußtes Wesen, daß ich assoziiert oder angeklammert bin an etwas.

Montana, Weihnachten 1940

Heute morgen haben sich meine Gedanken mit dem Akt der Kommemoration, des Gedenkens befaßt. Es müßte einem gelingen, den doppelsinnigen Akt, der in dem Wort Kommemoration zum Ausdruck kommt, gedanklich zu erfassen. Es handelt sich sicher nicht nur

um eine subjektive Beschwörung, sondern um eine Re-Kreation, eine Neu-Schöpfung, eine Erneuerung. Dies trifft auf die religiösen Feste zu. Bei den bürgerlichen Festen stimmt es nur in Analogie mit den ersteren. Man begegnet hier wieder dem, was ich vor zwei oder drei Tagen über die Periodizität geschrieben habe und findet es bestätigt. Alain hat das sehr gut gesehen, aber vielleicht nicht bis auf den Grund. Die menschliche Kondition ist undenkbar ohne eine periodische Wiederkehr in sich und außer sich selbst. Gleichzeitig geht aber Irreversibles, etwas nicht rückgängig zu Machendes, durch diese Wiederkehr. Es müßte gelingen, die Beziehung verständlich zu machen, die Wiederkehr und Irreversibilität verbindet. Haben wir es hier ganz einfach mit einem Gegensatz zu tun? Ich kann es nicht glauben. Eine grundlegend wichtige Frage für einen, der die Unsterblichkeit denken will. Die Periodizität erscheint uns als relativ in bezug auf etwas, das sie transzendiert; vielleicht ist dies aber nur ein notwendiger Schein, damit sich das Geschöpf als Geschöpf erkennt? Dies ist mir noch nicht völlig klar, aber ich spüre, daß sich hier ein Weg öffnet.

Montana, 31. Dezember 1940

Völlig überraschend habe ich am Freitag die Nachricht erhalten, daß ich an das Gymnasium von Montpellier berufen bin. Sie hat mich intellektuell regelrecht gelähmt. Für wie lange?

Gestern abend ist mir diese einfache Bemerkung durch den Kopf gegangen: ein Nietzsche, ein Malraux

haben geglaubt, der von Gott befreite Mensch sei durch diese Befreiung größer geworden, er habe in gewisser Hinsicht mehr Platz. Alles legt indessen den Gedanken nahe, daß in Wahrheit das Gegenteil der Fall ist. Das gleiche möchte ich hinsichtlich des Erdenlebens und des Jenseits sagen. Es ist eine wahnsinnige Illusion, zu glauben, das irdische Leben werde in gewisser Hinsicht größer, wenn man ihm jede Verlängerung über das Grab hinaus verweigert. Der Mensch und das Leben sind nicht nur weit davon entfernt, auf diese Weise an Ausdehnung zu gewinnen, sondern sie schrumpfen jämmerlich zusammen. Man muß ergründen warum. Im Grunde müßte man sich Nietzsches Behauptung wieder vornehmen: »Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.« Hierbei muß gezeigt werden, daß diese Behauptung im *Zarathustra* in grob zeitlichem Sinn interpretiert wird, der sie verderbt und letztlich annulliert. Unter günstigeren Umständen neu durchdenken¹.

¹ Das erscheint mir heute als ganz und gar bestreitbar. Man kann sich fragen, ob für Nietzsche das Kommen des Übermenschen nicht im Gegenteil in nicht-zeitlicher Weise angesehen werden muß (Notizen von 1958).

1941

Lyon, 2. Januar 1941, abends

Ich habe vor, in Montpellier einen Vortrag über das Gute und das Böse vom psychologischen, moralischen und metaphysischen Gesichtspunkt aus zu halten.

Montpellier, 22. Januar 1941

Ich weiß nicht, ob mir hier die Möglichkeit bleibt, irgend etwas schriftlich festzuhalten. Der Unterricht zieht alles an sich, saugt mich buchstäblich aus wie ein Vampir.

Montpellier, 25. Februar 1941

Ich möchte eine Untersuchung über das Recht zu urteilen anstellen. Der Gedanke ist mir bei Überlegungen über die Verachtung gekommen, die ich in einer meiner Klassen begonnen habe.

Zunächst will ich voraussetzen, daß der Sinn der Worte »Recht zu urteilen« vollkommen klar ist. Man wird mir das Recht absprechen – und ich muß es mir auch selbst absprechen –, eine Handlung zu beurteilen, deren Zusammenhang oder Voraussetzungen ich nicht

kenne. Oder aber ich stelle als Grundsatz auf, daß ich mich nicht an Peters Stelle versetzen kann, über den ich ein Urteil abgeben soll; es ist mir dann von rechts wegen unmöglich, dies zu tun. Umgekehrt sieht es so aus, daß ich, wenn ich die Möglichkeit(?) habe, mich an Peters Stelle zu versetzen, in der Lage bin, ihn zu beurteilen, sein Verhalten zu beurteilen. Wie verhält es sich mit dieser Möglichkeit und mit diesem Urteil?

Diese Möglichkeit besteht in den Informations-elementen, die über Peter, über die Situation, in der er sich befindet, habe. Ich räume ein, daß ich mich, wenn ich von diesen Elementen ausgehe, in gewisser Hinsicht in Gedanken an seine Stelle versetzen kann. So ist die Grundlage für eine Art von Experiment, dessen Natur nun präzisiert werden muß, gesichert. Es handelt sich für mich darum, in Gedanken ein Außerhalbstehen hinsichtlich des Verhaltens von Peter zu beseitigen, das für mich die Möglichkeit ausschliesse, dies Verhalten beispielsweise zu verurteilen. (Halten wir fest, daß es sich in Wirklichkeit eher um Verurteilung als um Billigung handelt.) Ich nehme an, daß dieses Außerhalbstehen – analog dem zweier Figuren, die man vergleicht – tatsächlich beseitigt worden ist.

Nehmen wir nun an, ich erkenne, daß ich an Peters Stelle ebenso wie er gehandelt hätte. Ich neige dann dazu, daraus zu schließen, daß ich nicht befugt bin, ihn zu verurteilen. Habe ich dagegen die Gewißheit(?), ich hätte in seiner Situation anders gehandelt, so werde ich wahrscheinlich daraus folgern, daß ich das Recht habe, ihn zu richten.

Hat diese Argumentation irgendeinen Wert? (Ich halte fest, daß wir noch immer nicht genau wissen, was es mit diesem Recht zu urteilen, das ich mir bald herausnehme, bald abspreche, auf sich hat.)

Die einfachste Überlegung zeigt, daß sie keinerlei Wert hat.

1. An seiner Stelle hätte ich ebenso gehandelt: Aber das kann ja sein, weil ich in mir die gleichen Schwächen erkenne, die ich in ihm wahrnehme. Im Grunde bin ich zu einer bloßen Feststellung geführt worden (einer Feststellung über Möglichen, so seltsam das scheinen kann). Ich hätte ebenso gehandelt, aber ich weiß, daß ich unrecht gehandelt hätte. Anders ausgedrückt, ich behalte mir gegenüber (wie auch dem andern gegenüber, mit dem ich in Gedanken verschmelze) meine Urteilsfreiheit. Die Tatsache, daß ich, in die gleichen Umstände wie Peter versetzt, fast sicher so wie er gehandelt hätte, stellt in meinen Augen keinen gültigen Grund dar, diese Handlung als gerechtfertigt anzusehen.

2. An seiner Stelle hätte ich anders gehandelt als er: Die Überlegung zeigt mir sofort, was diese Behauptung an Gewagtem enthält. Was bedeutet »an seiner Stelle«? Objektiviere ich nicht in unzulässiger Weise Umstände, die nur auf Grund einer Abstraktion von dem Wesen, das in sie hineingestellt ist, abtrennbar sind? Ich setze voraus oder nehme an, daß ich »an seiner Stelle« meinerseits so geblieben wäre, wie ich mich kenne. Aber steht nicht gerade das in Frage? Müßte ich, um mich an seine Stelle zu versetzen, nicht in seine ganze Vergangenheit einrücken, in gewisser Hinsicht seine Lebenskurve mit

übernehmen? Wenn mir das gelänge, wäre ich dann aber noch ich?

Was ergibt sich daraus? Einfach dies: das positive oder nicht positive Ergebnis des Gedanken-Experiments, mit dem ich versuche, mich an die Stelle des anderen zu versetzen, um mir Rechenschaft darüber abzulegen, ob ich unter den gleichen Umständen ebenso gehandelt hätte wie er, darf keinen Einfluß auf mein Urteil über diese Handlung haben – zuerst, weil dieses Experiment letzten Endes undurchführbar ist, außerdem aber auch deshalb, weil es zu meinem Wesen als denkender Mensch gehört, daß ich meinen eigenen Handlungen gegenüber eine rein objektive Haltung einnehmen kann.

Indessen in meinem Innersten wendet sich etwas gegen die Fähigkeit, die ich hier meiner Vernunft zuschreibe, gültige Urteile über eine Handlung – gleich ob sie von mir oder von einem anderen begangen worden ist – zu fällen, ohne mich darum zu kümmern, wie ich mich selbst verhalten würde, oder auch indem ich den Mißklang, die In-Kongruenz zwischen meinen Urteilen und meinen Handlungen einfach hinnehme oder bei Gelegenheit bestätige. Etwas in mir protestiert einfach gegen diese Art von Leichtfertigkeit, der sich meine Vernunft hingibt, wenn sie meinem wirklichen Verhalten nicht Rechnung trägt. Den Sinn dieses Protestes müßte man erhellen. Könnte ich ihn nicht etwa so interpretieren: meine Vernunft bin letzten Endes noch immer ich selbst; sie ist nicht etwa ein oberstes Gericht, das – man weiß nicht recht warum noch wie – in mir tagen oder notfalls über mich statuieren würde,

aber ohne daß dieses Urteil im Grunde irgendetwas daran ändert, was ich tue oder was ich bin.

Montpellier, 27. Februar 1941

Vielleicht erhellt sich all das durch Analogie, wenn wir beispielsweise heranziehen, was *das Recht, sich zu beklagen* bedeutet. Ich habe bei jemandem ein Haus gemietet, der mich darauf aufmerksam gemacht hat, daß sich das Dach in schlechtem Zustand befindet und die Gefahr besteht, daß es bei den ersten Wetterunbilden undicht wird. In der Tat werden dann die Zimmer überschwemmt, das Mobiliar, das ich mitgebracht habe, wird verdorben usw. . . . Man wird mir sagen, daß ich kein Recht habe, mich zu beklagen, da ich auf den Mißstand aufmerksam gemacht worden bin. Ich hatte das Risiko auf mich genommen. Der Eigentümer verdient keinen Vorwurf. (Vielleicht tat er unrecht damit, sein Dach nicht reparieren zu lassen, als er dies konnte, aber ich war damit einverstanden, auf den eventuellen Schaden nicht zurückzukommen.) Mich beklagen hieße eine ganz bestimmte Handlung vornehmen, hieße vielleicht eine Schadenersatzklage anstrengen usw. . . . Ich habe mir aber im voraus das Recht genommen, diesen Schritt zu unternehmen. Dagegen behalte ich das Recht – hat das Wort jedoch einen bestimmten Sinn? – die Nachlässigkeit, die der Hauseigentümer an den Tag gelegt hat, streng zu verurteilen und vielleicht auch meine eigene Leichtfertigkeit. Diese Verurteilung bleibt aber wesentlich platonisch; sie berührt die wirkliche Welt nicht, sondern

bleibt rein in Gedanken. Sie ist in gewissem Sinne so, als ob sie nicht wäre. Es ist sicher unmöglich, zu sehen, wie man mir das Recht (?) absprechen könnte, zu dieser Überlegung zu schreiten . . . Hier bringt das Wort Überlegung jedoch selbst den Aufschluß. Nichts und niemand auf der Welt kann mir das Recht zu überlegen absprechen, aber eben weil dieses Recht absolut und unwandelbar ist, ist es vielleicht gar kein Recht. Es gehört in der Tat zum Wesen eines Rechts, daß es von außen anerkannt und gewahrt werden kann. Hier ist aber nichts dergleichen gegeben . . . Alles spielt sich in mir und in einem unverletzlichen Raum ab, was freilich nicht heißen soll, daß man mir tatsächlich das Überlegen nicht unmöglich machen könnte.

Anmerkungen vom Dezember 1958

Ich fürchte, daß ich die Tragweite des letzten Vorbehalts nicht voll ermessen habe, als ich diese Zeilen im Jahre 1941 niederschrieb. Leider ist seitdem mehr und mehr sichtbar geworden, daß es durchaus in der Macht der Menschen liegt, praktisch das forum internum, das Gewissensgericht abzuschaffen. Die oben angeführte Unterscheidung behält gleichwohl einen gewissen Wert, doch ist dieser Wert alles andere als absolut.

Die Tragödie des Urteils besteht darin, daß es einerseits eine solche *Protension* enthält, daß ich dazu neige, zu denken: »wenn ich wirklich urteile, so urteile nicht mehr ich«, daß das Urteil mich aber andererseits, insofern es Akt ist, engagiert und daß ich infolgedessen die Verantwortung für es tragen muß.

Die nun folgenden Notizen betreffen eine Kernfrage, die mich stets beschäftigt hat. Vielleicht ist es zweckmäßig, erst ihre Begriffe zu präzisieren. Phänomenologen wie Heidegger und Jean-Paul Sartre, ein großer Dichter wie Rainer Maria Rilke haben sich bemüht, die enge Beziehung klarzustellen, die einen mit seinem eigenen Tod verbindet. Vor allem Heidegger, der ein Thema, das vortrefflich in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* behandelt worden ist, auf die philosophische Ebene transportiert hat, glaubte, das »Sein-zum-Tode«, wie er sich ausdrückt, als Konstante des Menschseins definieren zu können, das heißt in gewisser Hinsicht die Präordination, die jeden von uns mit seinem eigenen Tod verbindet. Jean-Paul Sartre hat in *Das Sein und das Nichts* eine Kritik dieser Konzeption gegeben, die treffend zu sein scheint. Aber keiner der beiden Philosophen scheint sich ernsthaft bemüht zu haben, zu untersuchen, wie der Tod des geliebten Wesens den Menschen, den dieser Tod aufs tiefste betrübt, metaphysisch treffen kann. So kann man sich im Grunde fragen, ob diese beiden Denker trotz ihren realistischen Glaubensbekenntnisse der Natur des Bandes, das den liebenden Teil mit dem geliebten Teil verbindet, genügend Aufmerksamkeit geschenkt haben und

ob sie in Wirklichkeit nicht Gefangene eines zerstörerischen Idealismus bleiben, den sie theoretisch überwunden haben.

Die folgenden Überlegungen kreisen um dieses Problem des Todes des geliebten Wesens und seine Implikationen.

Le Peuch, 19. Mai 1942

Seit einigen Tagen – und im Grunde schon viel länger, nämlich seit jeher – pirsche ich mich an fast ungreifbare Gedanken heran, denen ich gegenständlichen Ausdruck geben möchte. Ich werde, scheint mir, meine Sendung auf Erden erst erfüllt haben, wenn mir das gelungen ist.

Jemanden überleben . . . In welchem Sinne kann ich sagen: ich habe den Soundso überlebt? Diese Behauptung scheint mir nur in Verbindung mit einer bestimmten Vorstellung einen Sinn zu haben, nämlich mit der Vorstellung einer durchlaufenen Strecke. Der Soundso und ich, wir haben bis zu einem bestimmten Augenblick, das heißt im Grunde bis zu einem bestimmten Punkt den gleichen Weg gemeinsam zurückgelegt. Von da an bin ich die Strecke allein weitergegangen. Soundso hat mich über diesen Punkt hinaus nicht begleitet. Überleben heißt also, auf einem bestimmten Weg jemand hinter sich lassen. Ich stelle mir vor, daß mein Leben auf einer Straße verlaufen ist, die ich »mit den Augen durchteile«, wenn ich mich zu ihr zurückwende. Auf dieser Straße, die vor meinen Augen und dennoch hinter mir liegt, stecke ich die Stellen ab, an denen

nacheinander alle die unbeweglich stehengeblieben sind, die ich überlebt habe, die ich hinter mir gelassen habe, wie man mich selbst eines Tages hinter sich lassen wird.

Meine Gedanken müssen bei diesem Stehenbleiben (immobilisation) verweilen. Es trifft nicht zu, daß diese Wesen, die zumindest ebenso lebendig *waren* und vielleicht *sind*, wie ich selbst, an diesen Stellen stehengeblieben sind. In Wirklichkeit lasse ich sie stehen bleiben, immobilisiere ich sie durch einen Schritt meiner Einbildungskraft, der um so unwiderstehlicher ist, je mehr sie einem Wesen gilt, das ich vorher geliebt habe. Dies ist auch der Grund, weshalb meine Einbildungskraft durch die letzten optischen Eindrücke, die mir diese Menschen von sich hinterlassen haben, durch die letzten Unterhaltungen, die wir geführt haben, gefesselt wird. Diese optischen Eindrücke, diese Unterhaltungen sind nicht so wie die optischen Eindrücke oder die Unterhaltungen, die ihnen vorausgegangen sind, in eine gewisse Bewegung, in einen gewissen Fluß des Lebens einbezogen. Es will mir scheinen, als seien sie mit einer wirklichen Haltekraft ausgestattet. Sie wollen sich für mein Denken die hermetische Dichte eines Dings zulegen. Ich stoße mich an ihnen, wie man sich an einer geschlossenen Tür stößt. Indessen zeigt mir die Überlegung, wie ich wiederholen möchte, daß es sich hier um einen Effekt der Einbildungskraft handelt, von der ich mich mit Hilfe dieser Überlegung oder vielleicht einer höheren Einbildungskraft muß befreien können.

Ich gehe im Grunde von dem fast unformulierbaren Postulat aus, daß mein Freund in dem Zustand, in dem

ich ihn gesehen habe, *verblieben ist*, auf dem Krankenbett, an dem ich auf die Worte lauerte, die seinen Todeskampf unterbrachen, genau so als ob ich die Frage beantworten könnte: »Wo haben Sie Ihren Kameraden gelassen, wo war er, als er das Rennen aufgab?« »Er war an der Ecke des Wäldchens, er war so müde, daß er noch immer dort sein muß«.

Ich frage mich, in welchem Maße ein Leben – das Leben meines Freundes oder mein eigenes Leben – mit einer solchen durchlaufenen Strecke verglichen werden kann.

Betrachte ich meinen Freund als einen bestimmten Körper, der in jedem Augenblick einen bestimmten Platz im Raum einnimmt, so hat der Vergleich einen Sinn: das heißt, der Körper hat seinen Platz verlassen, er ist von da nach dort transportiert worden, während er eine Unzahl von inneren Verwandlungen durchmachte. Ebenso verhält es sich mit meinem Körper. Gleichermaßen trifft es zu, daß jeder von uns eine bestimmte Wegstrecke im streng räumlichen Sinne des Wortes zurückzulegen hatte; es stimmt, daß ich ihn zum letztenmal gesehen, daß ich ihn in jenem Krankenzimmer zurückgelassen habe. Soll ich sagen, daß er dann auf dem Friedhof nicht mehr er war, sondern nur noch ein Trugbild, ein Schattenbild? Soll ich sagen, daß mein Weggefährte an der Stelle gefallen ist, an der ich ihn noch immer sehe? Damit bringe ich aber klar zum Ausdruck, daß es mir einfach unmöglich ist, mir meinen Kameraden und diesen seinen Körper noch als ein und dasselbe vorzustellen, da dieser Leib, zumindest wenn das Leben aus ihm gewichen ist, für mich nur noch eine leere Hülle ist. (Diese Ausdrucksweise hat

einen gewissen Nachteil, weil sie als Hintersinn einen dualistischen Spiritismus anzudeuten scheint, der wahrscheinlich der in ihrer Realität erfaßten menschlichen Erfahrung nicht angemessen ist. Man muß nur festhalten, daß die Geschichte meines Kameraden – besser: seine sichtbare Geschichte – diesseits einer materiellen Entwicklung unterbrochen wird, die dann nur noch ein Ding betrifft.)

Je mehr ich einen Menschen geliebt habe, desto weniger wird es mir, wie ich schon notiert habe, gelingen, mich von dem Bann zu lösen, der an seinen letzten Zustand gebunden ist oder vielmehr: diese Faszination der letzten Bilder, der letzten Örtlichkeiten ist geradezu die Manifestation einer Liebe, deren Charakter noch zu präzisieren ist.

Woran sich in gewisser Weise meine Freundschaft, meine zärtliche Liebe messen läßt, ist zugleich aber auch die Tiefe einer Vergangenheit, die eigentlich diese letzten Bilder verwischen müßte. Und hier ist das Paradoxon, auf das ich meine Gedanken konzentrieren möchte. Bin ich ehrlich und kaltblütig, so entdecke ich in diesen letzten Bildern mehr das Zeugnis eines Auslöschens als das einer Gegenwart. Daraus ergibt sich das Paradoxon, daß das Bild, an das mein Kummer sich festklammert, als enthalte es die kostbarsten Stücke des entschwundenen Wesens, im Grunde, wie ich wohl oder übel einräumen muß, eben das Bild ist, in dem der Entschwundene sich am wenigstens erkennen würde und das dem, was er war, am meisten fremd ist.

Das ist nicht alles: Wenn ich gebannt auf das Bild der durchlaufenen Strecke oder des unterbrochenen

Laufes starre, so neige ich dazu, den andern so zu behandeln, als ob er diessseits eines bestimmten Ziels geblieben wäre, das ich selbst erreicht habe oder das zu erreichen ich noch hoffe oder mir anmaße. Damit wende ich aber auf dieses Leben zu Unrecht ein Maß an, das vielleicht mein Maß ist – obwohl das noch gar nicht sicher ist –, das aber diesem andern Leben sicher nicht gemäß ist. Was beweist das? Die unbestreitbar erscheinende Tatsache, daß ich, je mehr ich selbst voll lebe, je mehr ich ich bin (je mehr ich bewußt bin, zu sein), desto weniger mich als *unterwegs nach*¹ sehe. Eine durchlaufene Strecke ist nur für und durch die Vorstellung vorhanden, und das am wesentlichsten und am leidenschaftlichsten gelebte Leben ist das Leben, das nicht das Bedürfnis empfindet, sich vor sich selbst zu repräsentieren, und sich zweifellos auch die Möglichkeit hierzu nicht zuerkennt.

Le Peuch, 20. Mai 1942

Wenn ich über die Faszinierungskraft nachdenke, die den letzten Bildern innewohnt, so stelle ich fest, daß sie zweifellos der Tatsache zuzuschreiben ist, daß sich das *noch* und das *nicht mehr* hier so zusammenfügen, daß sie miteinander verschmelzen. Er war noch da; und trotzdem war er schon nicht mehr da, als ob ich gegen die Anwesenheit dieses Wesens die Abwesenheit ausspielte, die gleich sein Teil sein und ihn sich eingliedern würde. Ich frage mich, ob die Essenz des Phantoms nicht in dieser gegenständlichen Abwesenheit mitten in

¹ Diese Behauptung müßte noch nuanciert werden.

einer Anwesenheit die bereits nur noch Schein ist, besteht. Invarianz des Phantoms; es kann sich nicht mehr verändern, eben deshalb weil es reiner Aspekt einer reinen Abwesenheit ist.

Ich werde mich übrigens hüten, zu behaupten, das Phantom sei nichts anderes als dieses letzte Bild. Ich glaube nur zu erkennen, daß mir meine Erfahrung zumindest das Analogon und auch vielleicht das Prinzip hierfür liefert. Es wäre jedoch noch eine große Schwierigkeit zu lösen: nämlich zu verstehen, wieso ein Phantom nicht nur einem einzigen Bewußtsein, sondern dem Bewußtsein mehrerer gegenwärtig sein kann. Müßte man zugeben, daß die letzte Erscheinung, diesmal vom Standpunkt des Subjekts aus betrachtet, eine immobilisierende, das heißt obsedierende Kraft eben für den besitzt, der sie gesehen hat, und nicht nur für den, dem sie vorgelegt worden ist? Der Ausdruck ist hier zweideutig. Es ist mir nicht gelungen, die Unterscheidung zwischen dem Bild, das das Wesen gesehen hat, das im Begriff ist hinzuscheiden, und dem Bild, das es von sich selbst denen gibt, die es überleben, klar zu formulieren.

Le Peuch, 31. Mai 1942

Eben habe ich diese Notizen nochmals durchgelesen. Ich meine, in ihnen einen werdenden Gedanken zu spüren. Ich habe jedenfalls nichts geschrieben, was mehr mit Erfahrung geladen wäre, das ist sicher.

Immer wieder kommt man auf das Bild von der durchlaufenen Strecke zurück. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt auch das Wort verlieren seinen

Sinn. Wir sind zusammen gewesen, ich habe ihn verloren.) Wie man ein Kind in einer Menschenmenge verliert.) Er hat sich vermischt . . .

Le Peuch, 1. Juni 1942

Vermischt? . . . Aber in was, womit vermischt? Hier ist sicher ein Doppelsinn möglich. Ich neige in der Tat dazu, wider Willen an die Ausstreuung (dissémination) der physischen Elemente dessen, was ich Sein nenne, zu denken.

Ils ont fondu dans une absence épaisse;
L'argile rouge a bu la blanche espèce . . .

Ich spüre jedoch sehr deutlich, daß hier eine Versuchung vorliegt; diese Elemente haben nichts von dem Wesen bewahrt, das ich überlebe und das ich beweine. *Excreta*, sagte Schopenhauer. In einem Sinn trifft das wirklich zu; in einem Sinn, über den man übrigens hinauskommen muß, wenn man an die Auferstehung des Fleisches glaubt, was aber an dieser Stelle der Untersuchung keine Rolle spielen darf.

Ich denke, man muß sich an die Beziehung zwischen diesem Wesen, diesem Du, und mir selbst halten. Auf diese Weise kann man sich vor der Versuchung schützen, zu objektivieren und sich zu fragen, was aus diesem »Ding« geworden ist. (Denn auf diese Frage, und auf sie allein, wäre zu antworten: es hat sich aufgelöst, es ist dahingeschwunden.) Das Wesen, das meinen Gedanken, meinem Herzen, meiner inneren Schau gegenwärtig bleibt, ist eben nicht dahingeschwunden. Bruch

zwischen dem Bild des Dinges und der Veränderungen, die es erleidet, einerseits; und die innere Schau des in seine geheimnisvolle Permanenz gestellten Wesens andererseits. Sich fragen, wie der gesunde Menschenverstand diesen Widerspruch löst oder zu lösen glaubt; dann sich direkt mit dieser Lösung befassen und die Postulate, auf die sie sich stützt, explizieren. Als ich neulich anläßlich der Wiederkehr des Sterbetages seiner Frau an P. H. . . . schrieb: »immer klarer begreife ich, daß das Wort verloren keinen Sinn hat«, bezog ich mich gerade auf diese Erfahrung einer fortdauernden Gegenwart. Es gibt jedoch die andere Gefahr, auf die ich wiederholt hingewiesen habe, die Gefahr der Hypnotisierung, des krampfhaften Klebens an einem Bild, der Besessenheit. Und heute morgen habe ich erkannt, daß hier meine Beziehung zum anderen über diese Besessenheit triumphieren muß; im Grunde handelt es sich ja zunächst um *das Leben dieser Beziehung*. Halten wir außerdem fest, daß das Wort Beziehung hier wahrscheinlich unpassend ist, denn ich stelle mir als Beziehung das vor, was zunächst anders gelebt wird, nämlich als Austausch, als lebendige Kommunikation. Und dann muß man sich noch fragen, ob es auf irgendeine Weise möglich ist, das *An-sich* des anderen außerhalb dieses Austausch oder dieser Kommunikation zu erfassen.

Aber schon die Art und Weise, wie ich mich bei dem Hinweis auf das Leben einer Beziehung ausgedrückt habe, schließt jede materialisierende Vorstellung der Erinnerung aus. In jedem von uns ist jedoch die fast unüberwindliche Neigung vorhanden, die Erinnerung

gen, die ich an den anderen behalte, wie Photographien anzusehen, die ich in meinem Besitz behalte und durchsehen könnte. »Ich denke an« würde bedeuten: ich habe eine dieser Photographien wieder in die Hand genommen: unter diesem Gesichtspunkt verliert der Gedanke einer lebendigen »Beziehung zu . . .« jede Bedeutung. Meine Überlegungen vom 19. Mai lassen erkennen, daß ich dem Entschwundenen gegenüber recht verschiedene innere Haltungen einnehmen kann, daß ich sogar im Hinblick auf ihn eines bestimmten inneren Handelns fähig bin. Die Untersuchungsmethode, die ich empfehlen würde, bestünde darin, sich zu fragen, ob man von diesem Handeln zu einem »kommunizieren mit« kommen kann oder besser unter welchen Bedingungen dieser Übergang denkbar wäre. Diese Untersuchungen erhalten aber erst dann einen Sinn, ja werden erst dann möglich, wenn eine Vorbedingung erfüllt ist: wenn nämlich anerkannt wird, daß der andere hier in keiner Weise auf ein Bild reduziert werden kann, auf ein Bildnis, das ich in meinem Besitz hätte, das ich nach meinem Belieben gebrauchen könnte, das aber wohlverstanden ganz passiv in meinen Händen wäre. Wäre dem so, so müßte, wie ohne weiteres einleuchtet, schon der Gedanke an eine Kommunikation als jedes Sinnes bar betrachtet werden. Hier will ich mir eine Nebenbemerkung erlauben: Es scheint unbestreitbar, daß manche Seher die Fähigkeit besitzen, sich mit einem abwesenden Menschen in Verbindung zu setzen mit Hilfe einer Photographie oder eines Portraits dieses Menschen. Allem Anschein nach besitzen manche sogar die unerklärliche Fähigkeit, schon beim bloßen Anse-

hen dieser Photographie oder dieses Portraits zu sagen, ob das Vorbild lebt oder nicht. Diese so seltsame, so verwirrende Tatsache gehört zu den Fakten, von denen sich der Gedanke des Wissenschaftlers oder des Philosophen gewissermaßen instinktiv abkehrt, weil er die Kategorien aller empirischen oder rationalen Erkenntnis zu sprengen droht. Ich selbst bin der Ansicht, daß diese Weigerung eine Art von philosophischer Sünde darstellt und daß es ganz im Gegenteil von höchster Wichtigkeit wäre, sich den Fragen über die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Bewußtwerdens zu stellen. Man müßte, so paradox das klingen mag, einräumen, daß es möglich sein muß, daß das Bild, eine Photographie oder ein sonstiges Bild, nicht bloß als ein bestimmtes Objekt betrachtet wird, sondern so, als bilde es in gewisser Hinsicht eine Einheit mit dem, den es darstellt, und habe noch an seinem Leben teil. Das Vorrecht des Sehers bestände dann darin, dieses nicht objektive Wesen des Bildes zu erfassen, das sich ihm gegenüber wie ein aktiver Herd verhält, statt lediglich ein lebloses Ding zu sein. Ich verhehle mir durchaus nicht, was solche Erwägungen an Gewagtem enthalten, und bin mir auch über den schwindelerregenden Charakter der Feststellung, zu denen sie führen, im klaren. Ich bin jedoch der Ansicht, daß es auf jeden Fall ersprißlich sein kann, in gewisser Hinsicht Breschen in die intelligible Rüstung zu schlagen, in der wir von Tag zu Tag mehr ersticken. Ich verhehle mir auch nicht, daß es so aussehen kann, als sei eine Hypothese wie diejenige, die ich eben angedeutet habe, der prälogischen Mentalität verhaftet, die Lévy-Bruhl und seine Schüler ge-

schildert haben. Letzten Endes kann man sich aber fragen, ob diese Soziologen das metaphysische Problem, das allein schon das Vorhandensein dieser Mentalität aufwirft, auch nur erahnt haben. Wichtig ist nämlich, zu ergründen, ob der Mensch, als er sich – übrigens nicht völlig – von dieser Mentalität und von diesen Kategorien freimachte, nicht mehr und mehr für bestimmte grundlegende Aspekte der Welt, in der er zu leben hat, blind geworden ist. Diese Möglichkeit, die Bergson erahnt hat, scheint mir von den Philosophen, die ihm gefolgt sind, nicht ernsthaft erforscht worden zu sein, und zwar aus Gründen, die nur allzuleicht zu entdecken sind. Ich sage ausdrücklich: erforscht, denn die Forschung erhält hier geradezu den Charakter der Speläologie oder Höhlenforschung: es handelt sich darum, sich einen Weg in der Tiefe eines Abgrunds zu bahnen, und das im flackernden Licht einer Überlegung, die es sich selbst schuldig ist, bei jedem Schritt die Prinzipien in Frage zu stellen, auf denen die Tageserkenntnis beruht.

Unmöglich, diesen Weg hier weiter zu verfolgen. Ich will mich darauf beschränken, anzumerken, daß selbst dort, wo die oberflächliche Beobachtung eine einfache Beziehung zwischen Wesen und Bild entdeckt, diese vielleicht eine viel geheimere Beziehung von Wesen zu Wesen verdeckt.

Man muß indessen die Gefahr im Auge behalten, daß die Überlegung hier von den Projizierungen einer materialistischen Einbildungskraft gelähmt wird. Bin ich nicht in der Tat in gefährlicher Weise versucht, mir den Anderen als ein Ding vorzustellen, das, bevor es sich

aufgelöst hat, eine seiner Expressionen mit einer geheimnisvollen Eigenschaft durchtränkt hat, die eine Zeitlang diese Auflösung überlebt? Das ist jedoch offensichtlich geradezu absurd. Eine solche Durchtränkung ist ja nur bei einer Sache denkbar. Hier dreht es sich aber ganz und gar nicht um das Bild als Sache (das heißt beispielsweise die Photographie als Objekt, insofern sie eine bestimmte Dimension, eine bestimmte Stärke, ein bestimmtes Korn hat), sondern um das Bild als Darstellung: man könnte fast sagen, daß das, worum es sich hier handelt, die Seele des Bildes und nicht sein Leib ist.

So muß ich also mit aller Kraft der Versuchung widerstehen, das als eine physische Modifikation zu interpretieren, was nur eine Teilhabe von einer ganz anderen Ordnung sein kann. Es ist völlig klar, daß ich diese Teilhabe, wenn ich versuche, sie mir vorzustellen, sofort materialisiere und in den Irrtum ver falle, der eben aufgezeigt worden ist. All das wird ein wenig klarer, wenn man bedenkt, daß das, was ich eine Photographie nenne, erst Leben und Wirklichkeit erhält durch ein bestimmtes *inneres* Leben, das als Gesicht oder als bedeutendes Wesen erscheinen läßt, was an sich nur ein Farbfleck ist. Die beiden Glieder, die einander nähergebracht werden müssen, sind also in keiner Hinsicht zwei Dinge, von denen das eine ein Wesen und das andere sein Bild wäre, sondern die Gesamtheit der geistigen Kräfte, durch die sich dieses Wesen in der Existenz erhält einerseits und andererseits der – ebenfalls geistige – Akt, mit dem es einem Subjekt gegeben ist, es von außen als unterscheidbare und sichtbare

Individualität zu erfassen. Es müßte, so schwer dies sein mag, gelingen, sich vorzustellen, daß ich, wenn ich diese Individualität betrachte, mit welchen Mitteln und mit welcher Vermittlung auch immer, mir die Kräfte, die ihr innewohnen, in einem bestimmten Grad zu eigen mache. Das, was uns in einer bestimmten Perspektive als Ergreifen oder als Erfassen erscheint, kann in einer ergänzenden Sicht als Erscheinung und als Selbsthingabe (don de soi) betrachtet werden. Das ist bei einem Portrait in der malerischen Bedeutung des Wortes vielleicht ein bißchen leichter zu verstehen als bei einer bloßen Photographie. Das Modell hat sich in gewisser Hinsicht dem Maler wirklich ausgeliefert, zumindest wenn man voraussetzt, daß er ein wirklicher Porträtist ist und nicht lediglich einen Vorwand sucht, der ihm hilft, Formen zu erfinden. Dem Maler ist es also nur dann gelungen, ein Bild zu schaffen, das dem Modell ähnelt und zutiefst bezeichnend ist, wenn er sich mit jener beharrlichen und sanften Gewalt, mit der sich der andere seinen Mitmenschen als sichtbare Person, als diese Person und nicht als jene Person, darbietet, in innigsten Einklang gesetzt hat. Ganz offensichtlich hätte es jedoch keinerlei Sinn, sich die Leinwand von irgendeinem Fluidum, das vom Original ausgeht, imprägniert zu denken.

Die einfachste Ehrlichkeit zwingt indessen zu dem Eingeständnis, daß eine ernste Schwierigkeit auftaucht, wenn der Betrachter zu erkennen behauptet, ob das Modell des Portraits in diesem Augenblick noch lebt oder nicht mehr lebt. Wie kann man es fassen, daß er, wenn er sich, wenn man so sagen darf, in das Herz des

inneren Werdens des Abwesenden (der durch die Vermittlung des Bildes beschworen wird) versetzt – daß er dann erkennen kann, ob es sich hier um eine gegenwärtige oder um eine abgelaufene Dauer handelt? Vielleicht hängt diese Schwierigkeit aber vor allem damit zusammen, daß wir, ohne es zu wollen, uns diese konkrete Dauer als eine Essenz vorstellen, die unzeitlich verstanden würde. Wenn es sich aber wirklich um eine Dauer handelt, kann man sich vielleicht vorstellen, daß es bei dem Betrachter Raum gibt für ein Gefühl der Übereinstimmung oder der Nicht-Übereinstimmung zwischen dem inneren Gefühl für seine eigene gegenwärtige Dauer und dem, das er für die fremde Dauer empfindet.

Ein Bild drängt sich einem hier auf, das, als Mittel zur Erläuterung aufgegriffen, die Verlegenheit, in der wir uns befinden, nur noch vergrößern würde: das Bild einer Melodie, die ich auf Grund eines handgeschriebenen oder gedruckten Notenblattes erfasse. Ich eigne sie mir an, ich lebe sie: es ist jedoch völlig klar, daß es keinen Sinn hätte, mir ihrethalben ein zeitliches Problem zu stellen, denn sie entsteht außerhalb jedes Bezugs auf einen bestimmten Augenblick der Zeit. Wenn dieser Bezug möglich werden soll, muß hier eine ahnende Sympathie in einer ganz anderen Ordnung in Aktion treten. Halten wir außerdem fest, daß das Notenblatt, das mir als Ausgangspunkt dient, ein außerhalb der Melodie liegendes Verfahren ist, während das Portrait, wie wir gesehen haben, in einem gewissen Grad als ein Existenzmodus des Wesens, das ihm als Modell gedient hat, betrachtet werden kann. Vom

Notenblatt ausgehend konstruiere ich eine bestimmte Form, verleihe ihr Dasein. Hier liegt aber nichts dergleichen vor: das Betrachten ist geradezu das Gegenteil einer solchen Konstruktion, besteht es doch darin, sich solchermaßen disponibel zu machen, daß man sich von einer bestimmten Gegenwart magnetisieren lassen kann, oder auch darin, sich gewissermaßen innerlich auszuhöhlen, um einen bestimmten Apport zu empfangen. Das Bild, das sich dem Geist aufdrängt, ist das eines Einbruchs oder einer Flut. Wie soll man aber begreifen, daß es hier für den Betrachter einen spürbaren Qualitätsunterschied zwischen dem Einbruch einer gegenwärtigen Dauer und dem einer abgelaufenen Dauer geben kann? Haben wir es hier übrigens nicht schon in der Formulierung mit einem Widerspruch zu tun? Wie sollte das, was nicht mehr ist, in uns einbrechen können? Allem Anschein nach handelt es sich hier aber um zwei nicht weiter zurückführbare Existenzmodalitäten, vielleicht können wir sagen um eine angehaltene und um eine im Fluß befindliche Existenz. So wäre es besser, das Wort Einbruch durch die Worte Überschwemmen oder Eindringen zu ersetzen: Eismassen können in einen Hafen eindringen.

So dunkel und ungewiß alle diese Hinweise sind, so zweifelhaft selbst die Möglichkeiten sein mögen, die sie erhellen wollen, sie sind meines Erachtens doch von großem Interesse, weil sie den Geist zwingen, mit jeder objektiven (besser gesagt: objektivierenden) Vorstellung vom Leben und vom Tod zu brechen. Die Existenz des Verstorbenen kann nicht mehr als die eines Dinges betrachtet werden, das sich auflöst, oder einer Maschine,

die auseinanderfällt. Bringe ich beispielsweise den Begriff der angehaltenen Existenz (*existence arrêtée*) ins Spiel, so bereite ich mich vielleicht darauf vor, den Begriff der Existenz in der Schwebelage (*existence en suspens*) konkreter und metaphysischer zu verstehen, ohne daß ich übrigens noch irgendwie in der Lage wäre, mich darüber auszusprechen, was dieses »in der Schwebelage« ankündigt oder vielleicht vorbereitet. Es wird mir indessen möglich, mir auf dieser Ebene vorzustellen, wie ich vielleicht dank einer gewissen Sammlung oder einer inbrünstigen Aufmerksamkeit, die vielleicht schon Auftakt zu einem Gebet ist, mit dieser Existenz in Erwartung *konspirieren* könnte.

Man darf jedoch den Wert der Einwände nicht unterschätzen, auf die man stoßen kann, wenn man sich so ausdrückt. Ist die angehaltene Existenz, so wird man fragen, nicht im Gegensatz zur Existenz im Fluß eben die des Dinges, des Objekts als solchem? Liegt dann nicht aber eine Art von Betrug vor, wenn man im Hinblick auf sie die Schwebelage, den Schlaf oder auch den Zustand der Puppe, die sich auf die letzten Verwandlungen vorbereitet, beschwört? Man muß hier sofort erwidern, daß das Betrachten stets nur intersubjektiv sein kann und daß es wahrscheinlich absurd ist, sich vorzustellen, das Ding als Ding könne es auslösen oder auch nur erlauben. Dies müßte ergänzt werden durch die Hinweise auf die Psychometrie, die ich unlängst im *Metaphysischen Tagebuch* gewagt habe.

Alles in allem handelt es sich darum, auf allen diesen abenteuerlichen Umwegen ein Gelände zu durchschürfen und abzuräumen, auf dem das Mysterium, das

mit dem Tod des Nächsten verbunden ist, endlich wenn nicht erhellt, so doch wenigstens dem Verständnis nähergebracht werden kann. Man kann nie nachdrücklich genug unterstreichen, wie notwendig dieses Entziffern für Wesen ist, die solchermaßen, wie dies bei uns der Fall ist, Gefangene der Bilder sind, die der Welt der Techniken entlehnt sind. Nur auf Umwegen und mit verzweifelten Mitteln können wir, wenigstens annäherungsweise hoffen, aus einem Kerker entweichen zu können, in dem in jedem Winkel die Verzweiflung auf uns lauert.

Unter welchen Voraussetzungen ist es denkbar, daß das Wesen, das ich verloren habe oder das verloren zu haben ich mir einbilde – oder das ich verloren haben soll – noch an mir und an meinem Leben teilhat?

Das Wesen, das ich verloren habe . . . Aber man verliert ja nur, was man besessen hat. Und gehörte dieses andere Wesen *mir*? In welchem Sinn? Gehört mein Kamerad mir? Er ist mit mir, und auf diese Weise gehört er mir. Wenn es richtig war, zu sagen, daß ich ihn hatte, ist es dann richtig, wenn ich sage, daß ich ihn nicht mehr habe? Oder spielt hier meine Einbildungskraft ihre schädliche Rolle und redet sie es mir ein? Es liegt klar auf der Hand, daß das schreckliche Problem der Ipseität oder metaphysischen Individualität in dieser ganzen Untersuchung steckt. Notwendig also, für die einzelnen Wesen das Problem zu stellen, das die Philosophen ganz allgemein der Spekulation über Gott vorbehalten haben.

Die erste Untersuchung muß sich also auf den Gedanken des wirklichen Verlustes erstrecken. Vielleicht –

das ist freilich nur ein Lichtschimmer – ist diese Idee um so eher anwendbar, je strenger sie Besessenes betrifft. Das Objekt, das ich besitze, kann ich wirklich verlieren. Die Uhr, die ich betastet habe, die ich als die meine gespürt habe, ist nicht mehr da; sie ist weggefallen oder jemand hat sie genommen, ich habe sie verloren. Hieraus ergibt sich vielleicht folgende Schlußfolgerung (die zwar recht voreilig ist, aber festgehalten werden muß): in dem Maße, in dem ich den anderen zu besitzen vermeinte, kann ich wirklich das Bewußtsein haben, ihn verloren zu haben; und insofern ist es oft so wahr, wenn man sagt, daß man sein Kind verloren hat. Sofort taucht aber eine Schwierigkeit, eine Komplikation auf: es kann mir scheinen, daß mir das, was ich nicht besitze, definitionsgemäß fremd ist und daß ich das, was mir nie gehört hat, gar nicht wirklich verlieren kann. Es müßte einem also gelingen, den Mittelbereich des *Mit* (den ein Sartre in so erstaunlicher Weise verkannt hat) zu erforschen.

Im Augenblick erkenne ich lediglich, daß das, was ich über das Besessensein geschrieben habe, zweifellos mit dem Besitzen verbunden ist. Lasse ich mich von dem letzten Zustand oder von dem letzten Bild bis zur Besessenheit verfolgen, so verwandle ich das Wesen, das ich liebe, in ein Ding, das sich in der Tat als verloren erweist. Mit diesem Ding konnte ich kein wahres *Wir* bilden. Und gib es überhaupt eine Unzerstörbarkeit, so kann es nur vom *Wir* aus gelingen, sie zu denken.

Das ist jedoch nur ein Anfang. Man müßte nun zeigen, daß der Gegensatz zwischen dem Bild und dem Ding selbst (*res ipsa*) im Bereich des Habens am schmerz-

haftesten ist. Das Verschwinden des Dings macht um so stärkeren Eindruck, je mehr es als mein empfunden oder geopfert wird. Das Ding ist nicht mehr da. Hier besteht eine echte Spannung zwischen Realität und Subjektivität: ich will sagen, daß die Realität des verschwundenen Dings um so schmerzlicher empfunden und wieder ins Gedächtnis gerufen wird, je mehr dieses Ding Teil meiner selbst war, je gieriger ich es mir zugeschrieben habe. Der Schmerz ist hier eine Verletzung in der stärksten Bedeutung des Wortes. Ich leide für mich und in mir. Aber das Leiden hat – wie die Liebe selbst – einen anderen Pol, insofern es Leiden für den anderen (*for his own sake*) ist.

Etwas darf hier vielleicht vermerkt werden: je mehr das entschwundene Wesen wirklich als Wesen gedacht wird (aber was bedeutet das eigentlich?), desto weniger wird es als Besitz aufgefaßt werden und desto weniger wird infolgedessen sein Verschwinden als Verlieren empfunden werden. (Leider muß man hinzufügen, daß alle unsere Zuneigungen possessiv sind, was die praktische Bedeutung dieser Feststellung außerordentlich einschränkt.)

Bevor ich tiefer schürfe, halte ich nochmals fest, daß die innere Haltung in diesem Bereich bestimmend ist, daß sie stark darauf widerhallt, was wir, übrigens zu unrecht, das Objekt selbst nennen; sie ist alles andere als kontingent, wie wenn es sich lediglich um Dinge handelt, die passiv ihrem Los als Dinge folgen. Ich bin also, wenigstens im Prinzip, berechtigt, zu vermuten, daß meine innere Haltung zu dem, der nicht mehr da ist, einen Einfluß auf ihn hat (insofern er in Beziehung

zu mir steht, aber diese Relation hat konstitutiven und nicht rein äußerlichen Charakter, wenn der andere wirklich *mit* mir gewesen ist). Es ist also nicht gleichgültig, daß ich gebannt auf ihn starre wie auf einen verlorenen Besitz. Damit verrate ich ihn in Wirklichkeit. (Ich will sagen, daß ich aufhöre, an ihn als ein Wesen zu denken und dazu neige, ihn als Objekt zu behandeln.) Es gibt jedoch eine Dialektik des Verrats. Ich kann den Eindruck haben, daß ich den anderen verrate, wenn ich meine Gedanken von seinem letzten Zustand losreiße, beispielsweise von den Qualen, die er erlitt, ehe er verschied. Ich lasse mich dann von dem Gedanken bannen, die Grundlage einer solchen Lösung sei Gleichgültigkeit. In Wirklichkeit verhält es sich indessen so, daß ich mich aus Liebe zu dem anderen von dieser Besessenheit freimachen muß, ihm bin ich es schuldig, ihn nicht zu immobilisieren, ihn nicht als Wesen und als Leben zu verleugnen.

Noch allgemeiner sehe ich, daß ich alles verfälsche, wenn ich das Wesen mit den Erinnerungen, die ich an es habe, verwechsle und so weit gehe, diese als Idol, oder, wenn man will, als Reliquien zu behandeln, beispielsweise indem ich auf diese Erinnerungen die Verehrung übertrage, die ich für dieses Wesen empfinde. Hier wie stets muß eine Transzendenz bewahrt werden. Was ist sie eigentlich?

Je mehr ein Wesen von mir in seiner Eigenschaft als Wesen anerkannt, gewürdigt wird, desto weniger wird es meines Erachtens mit Einzelbildern verwechselt, die mich die Umstände von ihm aufnehmen ließen; desto mehr war ich in der Lage, seinen Wert zu erkennen, das

heißt etwas, das in der Erfahrung nur erläutert werden kann, das aber unendlich über diese Erläuterungen hinausgeht. Ich habe von Wert gesprochen. Anders formuliert könnte man von Essenz sprechen. Indessen muß man sich auch hier vor der Versuchung hüten, zu objektivieren. Denken wir daran, daß es sich hier um das Leben einer Relation handelt; was uns interessiert, ist, wie dieses Band zwischen dem anderen und mir aussah, woraus dieses Band sozusagen bestand. (Heute würde ich den stärksten Ton auf den Kredit legen, den ich dem anderen eingeräumt habe, das heißt auf die Hoffnung, die meine Beziehung zu ihm beseelte, Hoffnung auf eine immer engere Verbindung.)

Vielleicht ist es bereits möglich, zu erahnen, daß der persönliche Schmerz, der mit dem Verschwinden verbunden ist, ein notwendiges Moment ist, und zwar eben insofern als ich über ihn zu triumphieren habe (wie die Hoffnung über die Verzweiflung oder besser über die Versuchung zur Verzweiflung triumphiert). Im übrigen muß ich mich davor hüten, hier falsche Zusammenhänge zu schaffen. Dieser Schmerz ist keine Ausgeburt des Ichs, des *moi je*, wie ich mich ausgedrückt habe, da er keinen Anspruch einschließt. Dagegen trifft etwas anderes zu: er ist wesentlich fleischlich; da wir fleischliche Wesen sind, können und dürfen wir nicht einmal wünschen, daß er uns erspart bleibt. Hier haben wir, glaube ich, in der Tat das einzige wahre Fundament einer höheren Relation zwischen dem Lebenden und dem Toten. Alles in allem verdanke ich »ihm«, daß ich mich nicht dieser Besessenheit überlasse, in der ich, wie man sagen könnte, uns alle beide

begraben möchte. Alles spielt sich so ab, als könnte der andere nur unter der Bedingung über sie triumphieren, daß ich zuerst über sie triumphiere; aber nochmals: ich selbst kann nur aus Liebe zu ihm über sie triumphieren. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner für ein solches Gefühl und den Egoismus dessen, der versucht, seine Traurigkeit abzuschütteln, das heißt sich zu zerstreuen. Der andere ist bei dem Akt gegenwärtig, mit dem ich mich nicht von ihm befreie, sondern von dem Idol, das ich ihm dadurch unterschoben habe, daß ich ihn immobilisierte.

Aber auch hier stoßen wir wieder auf das Problem der Ipseität, der metaphysischen Individualität. Was will ich sagen – und wie kann ich sicher sein, daß ich im Recht bin –, wenn ich behaupte, daß »wirklich er«, daß er selbst in diesem Akt gegenwärtig ist? Man müßte hier zeigen, daß wir trotz allem von dem Gedanken einer Verbindung physikalischer Ordnung, eines Drahtes, der zwei Stellen verbindet, besessen bleiben. Die Frage: »Ist er persönlich da?« stellt sich uns folgendermaßen: »Ist er am anderen Ende des Drahtes?« oder aber: »Ist das jemand anders?«, oder auch: »Ist, wenn ichs mir recht überlege, niemand da und spielt sich alles nur so ab, als ob jemand da wäre?« Nebenbei möchte ich hier den Gedanken festhalten, der mir häufig gekommen ist: unsere Erfindungen scheinen berufen zu sein, uns immer präzisere Metaphern zu liefern, die uns als Hilfsmittel zu dienen bestimmt sind, wenn wir zu verstehen suchen, was in Wirklichkeit jenseits jeder Metapher und jeder denkbaren Technik ist. Das Problem der Ipseität oder metaphysischen Individualität ist tatsächlich von

einer anderen Frage untrennbar, die wir nur schwer formulieren können. Wir fragen uns: »Ist jemand da? Wer ist da?« Was bedeutet das aber: da sein? Das »da sein« läßt sich nicht von einem *anderswo* trennen, woher man kommen kann, das »persönlich« läßt sich nicht von dem Gedanken an eine mögliche Delegation trennen: er ist nicht selbst gekommen, sondern hat jemanden an seiner Stelle geschickt. Der Einwand, den ein gewisser Realismus des gesunden Menschenverstandes allen diesen Untersuchungen (die selbstverständlich jede ernsthafte Prüfung des Spiritismus untermauern müßten) entgegengesetzt, besteht darin, daß er nirgendwo mehr ist, weil er überhaupt nicht mehr ist. Auf diesen Realismus muß jedoch geantwortet werden, daß der *er*, über den ich mir ängstlich Fragen stelle, das heißt das Wesen, das ich beschwöre und dessen fortdauernde Gegenwart mir unentbehrlich ist, dieser *er*, der in Wirklichkeit ein *du* ist, nicht mit dem *es* verwechselt werden darf, das nur ein Ding ist, ein Ding, das zerfallen ist, das sich aufgelöst hat. Die Erfahrung, um die wir uns drehen, kann nur mit Formeln umschrieben werden wie: »das bist du«, »da bist du«, »bist du es wirklich?« Und diese Erfahrung liegt, allem Schein zum Trotz, außerhalb der Welt, der all das zugehört, was als Ding behandelt werden kann.

Le Peuch, 23. Januar 1943

Erste Notizen zu einer Abhandlung über die Vaterschaft, um die man mich für Lyon ersucht hat

Die Vaterschaft als Rubrik – Die Vaterschaft als erhebender Wert: »Ich bin Vater!« . . . Stolz.

Darlegung über die Adoption einerseits, über die Entartung andererseits, um zu zeigen, wie sehr es unmöglich ist, die Vaterschaft auf eine biologische Kategorie zu reduzieren, obwohl sie dem Bereich des Fleischlichen zugehört. Die Adoption ist ein Pfropfreis.

Was ist das: zeugen? Unterschied zwischen geben und hervorbringen. Von da aus kann man erfassen, warum sich die Vaterschaft nicht auf einen Kausalitätsmodus zurückführen läßt.

Le Peuch, 24. Januar 1943

Symmetrie der Grundsätze über das Übel und über den Tod. Der Tod umfaßt, sofern er mein Ende ist, kein Jenseits und kann nicht transzendiert werden. Insofern verschmilzt er aber mit dem Übel. Der gedachte Tod steht gegen den gefühlten Tod, er wird im Gegenteil gleich ohne weiteres transzendiert, was hier

aber eskamotiert heißt. Man braucht eine dritte Position – auch für das Übel.

Der Pessimismus anwendbar auf eine Welt, in welcher der Tod als Prozeß aufgefaßt wird. Im Opfer aber erscheint der Tod eben nicht als Prozeß.

Die Unsterblichkeit lediglich denkbar in einer Welt, in der das Opfer nicht nur möglich ist, sondern tatsächlich verwirklicht wird. Übergang von einer Dimension zur anderen.

Le Peuch, 17. Februar 1943

Fortsetzung der Notizen über die Vaterschaft

In einem Sinne erscheint die Vaterschaft ganz einfach als Verwandtschaftsbeziehung zwischen zwei Menschen. Dies setzt jedoch voraus, daß sie als gegebene, voneinander unabhängige Größen behandelt werden; aber gerade von diesem Gesichtspunkt aus verliert der Begriff der Vaterschaft seinen wahren Sinn. Je mehr wir uns darauf versteifen, die Vaterschaft als Beziehung zwischen zwei getrennt gegebenen Wesen zu interpretieren, desto weniger können wir verstehen, was sie ist.

Le Peuch, 18. Februar

Ich habe mich gestern gefragt, ob man nicht nach der metaphysischen Grundlage der väterlichen Autorität fragen müßte: ergründen, unter welchen Voraussetzungen, in welchem Zusammenhang von Vertrauensschwund (*dé-croyance*) sie entwertet wird (ich erinnere an den sehr schönen Roman von Robert de Traz:

L'ombre et le soleil) und da verschwindet, wo die Vater-Sohn-Beziehung nicht im Lichte der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf interpretiert wird.

Unlösbarer Zusammenhang zwischen dem Handeln und dem Leiden (*Agir et Patir*) in der Vaterschaft.

Verlegenheit des Vaters in Gegenwart des Sohnes und des Sohnes in Gegenwart des Vaters. Worauf ist sie zurückzuführen? Sie scheint mir an das Gefühl der Intrusion gebunden da, wo die Beziehung zwischen dem Kind und der Mutter zu innig ist. (Es ist gar nicht nötig, hier auf die Kategorien Freuds zurückzugreifen.)

Die väterliche Autorität gebunden an das Bewußtsein einer Verantwortung; beide verschwinden gleichzeitig. Damit haben wir einen Schlüssel. Denn dieses Gefühl der Verantwortung schwindet da, wo die Zeugung entweder zufällig oder in der Verlängerung einer bloßen sinnlichen Laune erfolgt. Andererseits kann und darf die Zeugung auch nicht die Folge oder die Auswirkung eines berechnenden Willens sein.

Von einer gelebten Fülle aus komme ich immer wieder auf die Effusion, den Herzenerguß zurück: Verbindung mit der in ihrer wahren Bedeutung verstandenen Ehe.

Alles in allem, ausgehen von der Analyse der vom Vater dem Kind gegenüber erlebten Situation: untersuchen, wie diese Situation verfälscht werden kann (sei es, daß ich das Bewußtsein habe, selbst nichts mit dem Dasein des Kindes auf der Welt zu tun zu haben, sei es im Gegenteil, daß ich es als mein Werk betrachte, als Auswirkung meines Willens.) In beiden Fällen wird eine sehr schwer faßbare Beziehung verfälscht, deren Charakteristikum es ist, daß sie einen Anruf umschließt.

Le Peuch, 19. Februar

Alles in allem gilt es, diese Situation in ihrer ganzen Weite zu verstehen mitsamt den Werten, die sie möglicherweise umschließen kann, aber nicht notwendig umschließen muß. Die Vaterschaft ist ein bestimmtes »in-Gegenwart-Sein von . . .«

Man wird sagen, daß wir es hier wohl oder übel mit einer feststellbaren Beziehung zu tun haben, mit etwas, das man beweisen oder ablehnen können muß. Das ist absolut sicher, aber diese Beziehung würde nicht ausreichen können, um die Vaterschaft im wahren und vollen Sinne des Wortes zu definieren. Wie immer muß man »dramatisieren«; ich befinde mich in Gegenwart eines Kindes, ich weiß, daß dieses Kind das meine ist, oder besser ich kann sagen, daß alle Wahrscheinlichkeiten dafür sprechen, daß dieses Kind wirklich das meine ist. Nehmen wir an, diese Gewißheit sei meinem Bewußtsein außerhalb jeder Gefühlsregung gegeben. Ich weiß – soweit dieses Wort hier einen Sinn haben kann –, daß ich der Vater dieses Kindes bin. Diese Gewißheit erweckt in mir jedoch keinerlei Echo. Ich fühle nicht, daß ich der Vater bin. Ich anerkenne, daß ich diesem kleinen Geschöpf gegenüber Pflichten habe, weil es normal ist, daß ein Vater usw. . . ., sonst nichts. Es kann nun der Fall sein, daß mir dieses kleine Wesen als Eindringling erscheint, als jemand, der unversehens mein Leben oder unser Leben stört. Es kann aber auch der Fall sein, daß ich, wenn ich mich an seine Stelle versetze, seine Stellung bedaure: wäre es für es nicht besser gewesen, wenn es ungeboren geblieben wäre?

Und diese Gedanken rollen außerhalb des heiligen Raumes oder des Sanktuariums ab, in dem das Wort Vaterschaft wirklich seinen Sinn erhält. Es sind profane Gedanken, aber ich erkenne sie als solche erst, wenn ich in den heiligen Raum vorgedrungen bin. Dieses Wort ist hier wirklich angebracht, denn die Vaterschaft ist eine Art von Pietät. Und man müßte von väterlicher Pietät sprechen können, wie man von kindlicher Pietät spricht.

Und wie verwandelt sich die Situation nun, wenn ich im heiligen Raum bin? Hier muß ich die gestrigen Betrachtungen heranziehen. Negativ können wir sagen, daß mir das kleine Kind nicht mehr als ich selbst und auch nicht mehr als Fremdling erscheint (als ein unerwünschter Fremdling, der alles in allem die Frucht eines Mißverständnisses, der Ausdruck eines Vertrauensmißbrauchs wäre, dessen sich das Leben mir gegenüber schuldig gemacht hätte). Da ist zunächst die Ehrfurcht, die tiefe Ergriffenheit angesichts eines von mir unabhängigen Wesens und des schwindelerregenden Unbekannten, das es in sich birgt. Dieses Gefühl könnte ich jedoch notfalls in Gegenwart jedes beliebigen kleinen Kindes empfinden. Hier ist mehr gegeben: dieses kleine Kind ist das meine. Was bedeutet hier das Possessivum? Zweifellos kann es bedeuten: es gehört mir. Denke ich aber nach, so muß mir dies als reine Verirrung erscheinen. Es ist ja klar, daß diese Worte keinen Sinn haben. Es ist viel eher so, daß es eine unendliche Schuldforderung an mich hat. Je mehr ich mir des tragischen und unergründlichen Charakters der Existenz bewußt bin, desto mehr werde ich erken-

nen, daß dies die Wahrheit ist. Es ist, als sage dieses kleine Kind zu mir: »Du hast mich aus der Nacht geholt, du hast mich für diese fürchterliche Welt erweckt, mit welchem Recht?« Ich kann dann allerdings versucht sein, auf diese Anklage zu antworten: »Ich habe das nicht gewollt, du bist gegen meinen Willen, gegen unseren Willen zur Welt gekommen, wir wußten gar nicht so recht, was wir taten, wir selbst sind dem Leben in die Falle gegangen. Unter diesen Umständen müssen wir eben versuchen, uns so gut es geht herauszuhelfen, ein Kompromiß zu finden, das weder für dich noch für uns zu drückend ist.« Nebenbei möchte ich darauf hinweisen, daß diese Art des Nörgelns zwar beim Mann, aber kaum bei der Frau denkbar ist. Indessen ist auch eine tiefgreifende Entartung möglich, infolge der sich die Frau dieser Art von überspanntem Protest anschließt. Aber auch all das ist wiederum nur außerhalb des heiligen Raumes möglich. Im heiligen Raum wird diese Schuldforderung, obwohl sie eine Triebfeder zum Haß sein kann, ein Grund zur Liebe. »Ich liebe dich wegen all dem, was du von mir erwartest.« Hier ist jedoch eine neue Perversion möglich: es besteht die Gefahr, daß ich mich an dich in dem Maße hänge, in dem du die Mühe verkörpern wirst, die ich mir werde gegeben haben müssen, um dich zu erziehen. – Wir haben es hier mit einer ernstesten Gefahr zu tun.

In Wirklichkeit kann keine Rede davon sein, dich zu »machen«, sondern nur dir zu erlauben, zu werden, was du bist, und eben das ist unabhängig von dem, was ich bin. Und das werde ich um so tiefer erkennen, je besser

ich mein Ungenügen, meine Unvollkommenheit ermessen habe. Aber auch hier ist wieder eine Falle möglich: der Gedanke einer Art Revanche, der Gedanke, mit dir, durch deine Vermittlung zu erreichen, was ich selbst nicht geschafft habe, nicht verwirklichen konnte.

Schon lauert jedoch eine neue Gefahr auf mich: das völlige Zurücktreteten vor dir; und damit beschwöre ich die Gefahr, aus dir einen Egoisten zu machen. Es ist in deinem Interesse, daß ich dich, trotz allem, erkennen lasse, was du mir verdankst.

Le Peuch, 20. Februar

Man muß sich eine gewisse Verwirrung vergegenwärtigen, in der die Krise der väterlichen Autorität wurzelt, deren Ursprung im Grunde der gleiche ist wie der der Geburtenkrise. Man muß auf den im vorigen Jahr zum Ausdruck gebrachten Gedanken einer hochzeitlichen Verbindung des Menschen mit dem Leben zurückkommen. Je weniger das Leben als Gabe erscheint, desto mehr wird sich diese Krise verschärfen: mit welchem Recht habe ich diesem Geschöpf, das gar nicht danach verlangte, ins Dasein gerufen zu werden, das Leben auferlegt? Vielleicht muß man zeigen, warum sich für die Frau die Frage nicht in der gleichen Form stellt, da sie in gewissem Grade ebenfalls Opfer ist; sie leidet, und gerade ihr Leiden knüpft zwischen ihr und dem Kind ein Band, das zum Manne nicht vorhanden ist. Dieses Leiden kann sich in gewisser Hinsicht da verschlimmern, wo sich die Frau in heimlicher oder offener Auflehnung gegen ihr Los befindet.

Häufig kommt es aber vor, daß sich die Frau mit ihrem Schicksal in dem Maße aussöhnt, in dem sie in sich das Wesen leben spürt, das sie zunächst vielleicht am liebsten beseitigt hätte.

Der Begriff des Geschenkes ist mit dem Begriff des Wertes verbunden. Je mehr das Leben als eine indifferente Modalität der Existenz, die keinen eigentlichen Wert hat, aufgefaßt wird, desto weniger wird es als Geschenk erfaßt. Das Vergnügen wird dann als die einzig mögliche Rechtfertigung des Lebens erscheinen. Das kann zwei Arten von Folgen haben: bald wird das Kind als Störenfried behandelt werden, bald wird die Art von Mitleid, die es als Bagnokumpel einflößen wird, in eine Art von Komplizität ausarten. In keinem Fall wird der Gedanke an die Gesellschaft hier auch nur die geringste Rolle spielen. Ich glaube, von dem phänomenologischen Standpunkt aus, den ich einnehme, dürfte man den Konstruktionen des Soziologen auf diesem Gebiet nicht die geringste Realität beimessen.

Im ganzen wäre meine Untersuchung in folgender Richtung orientiert: die Verwirrung schließt das Bewußtsein einer legitimen Autorität aus; diese Autorität kann nur auf der Basis einer gelebten Erfahrung wirksam werden, die übrigens durch die Art, in der sie verstanden wird, verraten werden kann (wie bei einem gewissen Traditionalismus). Diese gelebte Erfahrung kann sich in ihrer Wahrheit jedoch nicht abspiegeln, ohne daß bestimmte Postulate zum Vorschein kommen, deren man sich bewußt werden muß, Postulate, in denen eine bestimmte Bejahung des Lebens als Wirklichkeit und als Wert zum Ausdruck kommt.

Im Grunde gilt es, einen gewissen Nihilismus zu erfassen und auszurotten, der sich sowohl als anarchischer Individualismus wie auch als ein Totalitarismus darstellen kann, in dem das Individuum vor sich selber flieht, um sein Nichts zu vergessen, um sich von seinem eigenen Nicht-sein abzuwenden. Als Gegenprobe zeigen, daß die Vaterschaft in beiden Fällen von der Zersetzung bedroht ist. Hinzufügen, daß wir es hier mit etwas viel Zerbrechlicherem zu tun haben als bei der Beziehung zwischen Mutter und Kind. Die Vaterschaft ist wesensmäßig verwundbar; ihr Wesen kann von innen her angegriffen werden: möglicher Groll des Vaters gegen den Sohn, Irritation und Revolte des Sohnes gegen den Vater.

Le Peuch, 22. Februar

Aus all dem ergibt sich, daß man die Wirklichkeit völlig verfälscht, wenn man unterscheidet zwischen einer Art von objektivem Substrat, das die Vaterschaft im eigentlichen Sinne darstellen würde, und einer vom Bewußtsein diesem Substrat gegenüber eingenommenen subjektiven Haltung, von der man im Grunde absehen könnte. In Wahrheit ist diese Haltung konstitutiv. Je mehr man hier die biologischen Gegebenheiten und Erwägungen vorherrschen läßt, desto mehr wird man beim Menschen den Sinn für die Vaterschaft trüben und verwischen.

In dieser Hinsicht können die Fortschritte der Biologie eine entsetzliche menschliche Gefahr bedeuten. Man kann sich geradezu fragen, ob die Unwissenheit auf

diesem Gebiet in der Vergangenheit nicht ein wahrer Segen war: es wäre beispielsweise für den Menschen höchst gefährlich, wenn er in die Lage versetzt würde, das Geschlecht seiner Nachkommenschaft zu bestimmen.

Le Peuch, 23. Februar

Heute habe ich auf dem Weg nach Gondres darüber nachgedacht, was ich gerne das verkehrte Teleologische nennen möchte, das heißt über das Vorhandensein eines Prinzips, das – wie auf sein eigenes Ziel – auf die Zerstörung jeder positiven Finalität ausgerichtet wäre, eines Prinzips, dessen Natur man ganz und gar verkennen würde, wenn man es als reinen Mechanismus verstehen wollte. Ich frage mich, ob irgendeine Krankheit verständlich ist ohne die Intervention eines bösen Prinzips dieser Art.

Im Grunde ist das reine Böse in uns: es muß also auch außer uns sein, denn es besteht kein Grund, einen Artunterschied anzunehmen zwischen den Kräften, die in uns und in den Dingen am Werk sind. Man müßte ergründen, im Namen welches Postulats es uns widerstrebt, diese Ähnlichkeit oder diese Identität anzuerkennen und auch, das reine Böse zu bagatellisieren oder zu verneinen. All das muß dann erneut vorgenommen und ergründet werden. Gleichzeitig muß dann ersichtlich werden, unter welchen Bedingungen dieses verkehrte Teleologische anerkannt werden kann, ohne daß man deshalb einer manichäischen Metaphysik zustimmt.

Le Peuch, 24. Februar

Heute nachmittag bei meinem Spaziergang nach Cavagnac ist es mir nicht gelungen, meine gestrigen Gedanken weiter zu präzisieren. Ich meine jedoch die Notwendigkeit zu erkennen, das Verhalten des zeitgenössischen Denkens gegenüber der Idee eines radikal Bösen zu präzisieren. Es gilt, scheint mir, mehr über diese Haltungen als über das Prinzip nachzudenken.

Le Peuch, 3. März

Pater M . . . ersucht mich, ihm Überlegungen über die Verantwortung eines Katholizismus zugehen zu lassen, der in Verweichlichung abgeglitten ist, wie sie von einigen Schriftstellern gebrandmarkt wird (ich denke an Montherlant und an Petitjean usw. . . .), vor allem auch über die Rolle, die ein gewisser Begriff der Sünde spielen kann.

Diese Verweichlichung scheint mir vor allem in der Schwächung des Sinnes für das Risiko und für das Gemeinwesen zu bestehen. (Besteht eine Verbindung zwischen diesen beiden Phänomenen?) Man müßte, scheint mir, klarstellen, welcher Art die Verfälschung des Sinnes für die Sünde ist, die zu dieser Schwächung beitragen kann. Eine erste Feststellung scheint mir evident zu sein: je mehr die Sünde im Zusammenhang mit mir als Individuum aufgefaßt wird, desto mehr laufe ich Gefahr, mich von der Gemeinschaft zu isolieren: falsche Lossagung. Notwendigkeit also, sich

in der Sünde mit allen Menschen solidarisch zu fühlen. Der Sündenbegriff als Prinzip der Gemeinschaft.

Der Sinn für die Sünde völlig verschieden vom Gefühl der Unvollkommenheit. Er ist untrennbar von dem Gefühl für die göttliche Liebe.

Das Gefühl der Unvollkommenheit, dessen Natur übrigens erläutert werden müßte, ist in seinen Verwicklungen zweideutig: ist meine Unvollkommenheit nicht auf die schlechte innere Eigenschaft – oder auf einen Fehler in der Anordnung – der Elemente zurückzuführen, aus denen ich bestehe? Oder habe ich im Gegenteil meinen Teil Verantwortung an dieser Unvollkommenheit meines Wesens? Meine Sünde dagegen ist nur dann eine solche – ist nur dann meine Sünde und nur dann Sünde –, wenn ich wirklich engagiert bin. Man könnte indessen nicht sagen, daß sie mein Werk ist, denn sie ist im Verhältnis zu einem wahren Werk das, was der Tod dem Leben gegenüber ist, und wenn ich sage, sie sei ein Werk des Todes, dann markiere ich die Antinomie, die sie einschließt.

Die Wirklichkeit meiner Sünde, scheint mir, dringt nur in dem Maße in mein Bewußtsein, in dem ich zu der unendlichen LIEBE erwache, deren Gegenstand ich bin; umgekehrt aber kann ich mich auch nicht als Sünder erkennen, wenn diese Liebe von mir nicht erkannt wird.

Ich stelle schließlich fest, daß diese Sünde nicht nur meine, sondern unsere Sünde ist. Wenn ich mich nicht des Pharisäismus schuldig machen will, kann ich nicht *ihre* Sünde konstatieren und mich von ihr frei erklären. Ist das Böse in ihnen, so muß ich erklären, daß es auch

in mir ist, und vielleicht kann ich mich auf diesem indirekten Wege am besten zum Begriff der Sünde erheben – beispielsweise indem ich feststelle, welchen Widerhall die Sünde der anderen in mir findet, welche Gefühle des Hasses, der Rache oder des Neides sie mir einflößt. In diesem Sinn gibt es Gemeinschaft. Habe ich nicht das Bewußtsein, mit den anderen an der Sünde teilzuhaben, so kann ich auch nicht hoffen, mit ihnen an den Erfahrungen teilzuhaben, die zum Heil führen. Alle diese Bemerkungen scheinen mir wichtig.

Morgen über die Beziehungen zwischen Sünde und Leben nachdenken – insbesondere in den Werken des Fleisches. Zwischen der falschen und der echten Askese unterscheiden. Geht man von solchen Untersuchungen aus, so kann man hoffen, eine Antwort auf die von Pater M . . . gestellte Frage zu finden.

Kann man eigentlich von einem Gefühl der Unvollkommenheit sprechen? Ich erkenne mich, ich beurteile mich als unvollkommen, aber auf Grund welcher Erfahrung spreche ich dieses Urteil? Man wäre vielleicht versucht, zu sagen, ich konfrontiere mich so, wie ich bin, mit einem bestimmten, mehr oder weniger klar erfaßten Idealismus; es ist jedoch sehr zweifelhaft, ob diese Interpretation zutrifft. Meine Unvollkommenheit wird vielmehr, scheint mir, als eine Verhinderung empfunden; ich fühle mich auch einem bestimmten Wege aufgehalten; es gibt Fälle, in denen ich von diesem Wege eine klare Vorstellung habe, andere, in denen ich mich darauf beschränke, mir eine besondere Haltung vorzustellen, die zu vollbringen wäre, deren Haltung ich mich jedoch unfähig fühle: das Geld, das ich eben

erhalten habe, müßte ich N . . . geben, er brauchte es dringend, aber ich habe nicht den Mut dazu, denn dies hieße, mich um ein Buch oder um eine Reise bringen, die mir sehr am Herzen liegt.

Ausdrücklich festzuhalten ist jedoch, daß sich diese Feststellung eines Aufhaltens nicht zwangsläufig in ein Urteil der Unvollkommenheit wandelt, denn ich neige stets dazu, eine Rechtfertigung für mein unzulängliches Verhalten zu suchen. Die entscheidende Regung besteht darin, diese Scheinrechtfertigung beiseite zu schieben, sie klar ans Licht zu rücken. Es wäre besser, diese Summe N . . . zu geben, doch ich kann mich nicht dazu entschließen: ich erkenne also an, daß ich in diesem bestimmten Fall unter dem bin, was ich sein müßte. Komme ich auf dem Wege der Verallgemeinerung oder der Induktion zur Anerkennung meiner allgemeinen Unvollkommenheit? In Wirklichkeit liegt Erfassen eines Universellen in der besonderen Erfahrung vor. Wenn ich mich in dem und dem Fall so und so verhalten habe, so muß . . . Ich sehe mich im Spiegel meiner Handlung oder meines Verzichtes auf eine Handlung. Diese Unvollkommenheit wird aber noch nicht als Sünde erfaßt. Sie kann mir als Schwäche, als reine Unzulänglichkeit erscheinen, etwa so wie eine in leiblichem Sinne festgestellte Unfähigkeit, die Unfähigkeit, lange ein bestimmtes Gewicht zu tragen, eine bestimmte Übung zu machen usw. . . .

Le Peuch, 5. März

Soll mir eine Unvollkommenheit als Sünde erscheinen, so muß ich mich als für sie verantwortlich er-

kennen, – was jedoch noch nicht genügt. Zunächst ist es unerläßlich, daß sich diese Unvollkommenheit für mich in meinem eigenen Wollen lokalisiert und daß es mir, wenn nicht als durch und durch böse, so doch als geteilt erscheint. Das ist jedoch nur eine Vorbedingung. Das »video meliora proboque, deteriora sequor« – ich sehe das Bessere und billige es, das Schlechtere tue ich – gibt noch keine spezifische Sündenerfahrung wieder, sondern ist nur eine Feststellung. Ich spüre jedoch eindringlich, wenn auch noch verworren, daß die eigentliche Sünde sich sozusagen nicht konstatieren läßt: die Sünde ist kein Faktum, und ist sie etwas Gegebenes, so heißt das, daß zwischen Faktum und Gegebenem unterschieden werden muß. Von dieser Unterscheidung muß man, glaube ich, ausgehen, wenn man definieren will, was man den Sinn für die Sünde nennt.

Das Gegebene, um das es sich hier handelt, läßt sich außerhalb einer mehr oder weniger klar konzipierten LIEBE, deren Gegenstand sich als das Werk oder als das Objekt erscheint, nicht erfassen. Zumindest gibt es dort, wo jeder klare Begriff dieser LIEBE fehlt, trotz allem wenigstens so etwas wie eine Setzung seiner selbst als Seele, eine gewisse Beziehung zu sich selbst, die zur Essenz der Pietät gehört. Dort, wo jede Pietät sich selbst gegenüber fehlt, kann nichts mehr vorhanden sein, was dem Sinn für die Sünde ähnlich ist. Es ist übrigens recht schwierig, diese Pietät zu definieren. Sie schließt aber, scheint mir, die Behauptung einer Transzendenz ein. »Wir sind nicht von hienieden«, sagte eine alte Frau zu J . . . anläßlich des Todes von E . . . Das ist eine naive, aber echte Bejahung dieser Transzendenz.

Sofern ich mich als bloßes Fragment der Natur denke, bin ich außerstande, dieses Gefühl der Pietät zu empfinden. Erkläre ich jedoch, daß ich dieser Welt nicht angehöre, bringe ich dann damit nicht das Leben hienieden in Mißkredit? Wird sich das Bewußtsein der Sünde nicht mit dieser Verurteilung des natürlichen Lebens vermischen? Gewiß muß man zugeben, daß hier eine Möglichkeit, eine Versuchung vorliegt; es ist aber, meine ich, nur eine Abweichung, die übrigens schwer zu vermeiden ist. Eine Abweichung wovon? Welches wäre die richtige Position? Das kann ich noch sehr schlecht erkennen.

Le Peuch, 6. März

Von meinen gestrigen Erwägungen halte ich lediglich den Gedanken einer Transzendenz fest, die in dem Gefühl für die Sünde verborgen ist. Aber Transzendenz von wem oder von was? Diese Transzendenz kann vor allem das Nicht-mir-selbst-Gehören sein. Ich sehe nicht, daß es in einer Ethik im strengen Sinne der Monadenlehre, wenn man sie für möglich hält, Raum für die Sünde geben kann: für den Fehler ja. Aber hier erscheint der Unterschied.

Le Peuch, 7. März

Ich muß nun auch anfangen, einige Notizen für den metaphysischen Essay zu machen, den Grenier von mir haben will. Ich habe vor, dabei meine Notizen vom April 1939 auszuwerten.

Das Problem der Realität von der Behauptung aus. Wie ist die Behauptung möglich? Hat es irgend einen

Sinn, das Recht, Behauptungen auszusprechen, das ich mir zuschreibe, zu bestreiten? Die Behauptung im Verhältnis zum Leben.

Andererseits möchte ich hinsichtlich der Freiheit und der Unsterblichkeit Stellung nehmen. In meinem Geist ist noch nichts von all dem klar. Ich habe, wie stets, den trostlosen Eindruck, daß alles wieder von vorn angefangen und angefaßt werden muß.

Le Peuch, 8. März

Im allgemeinen mag es recht gewagt sein, da, wo es sich um das verborgenste Leben der Menschen handelt, etwas fest zu behaupten. Dennoch ist es nicht vermessen, anzunehmen, daß der Sinn für die Sünde im Verlauf der letzten Jahre immer schwächer geworden und schließlich so ziemlich völlig aus den Gewissen verschwunden ist, die sich indessen noch immer als christlich ausgeben. Gewiß, es gibt zweifellos kaum einen Menschen, der unter bestimmten Umständen nicht empfänglich wäre, den Schock zu spüren, der die einfache Feststellung begleitet: *peccavi*, ich habe gesündigt, auch wenn er dann dieses Gefühl als eine Erbschaft überholter Zeiten oder als das ferne und trügerische Echo entschwundenen Glaubens behandelt. – Es handelt sich hierbei in Wirklichkeit viel weniger um plötzlich auftretende Zustände als vielmehr um eine ständige Disposition, die den Generalbaß des Innenlebens bildet. Zudem ist das Wort Disposition hier irreführend. Es handelt sich um die bald undeutliche, bald deutliche Behauptung: ich bin ein Sünder, oder auch – und tiefer – wir sind alle miteinander Sünder.

Vergegenwärtigt man sich die Angriffe gegen die christliche Sicht und Ethik, die sich seit der Katastrophe unter den verdächtigsten Umständen vermehrt haben und sich ganz allgemein auf einen »männlichen und kräftigen« Humanismus beriefen, so wird man nicht erstaunt sein, in ihnen, etwas abgegriffen, die alte These Nietzsches wiederzufinden, daß der Glaube an die Sünde das Gewissen der Menschen schwach mache. Man wird zunächst mit Recht versucht sein, einfach zu antworten, daß, insbesondere in unserem Land, die Elemente, die sich als am wenigsten widerstandsfähig erwiesen haben, meistens die waren, die am meisten angeschlagen waren, nicht nur vom Laizismus, sondern auch von den chronischen Affektionen, die das Gefallen an der Mühelosigkeit und ihrem Mißbrauch mit der Zeit im Grunde der Seelen hervorrufen. Diese Parade würde jedoch nicht genügen. Es entspräche recht wenig dem christlichen Gebot – in seiner ganzen Weite und so verstanden, wie es gerade auf der Ebene der Überlegung gelten muß –, den Christen im allgemeinen diese Art von massiver Entlastung zugutekommen zu lassen. Viel eher muß man in aller Aufrichtigkeit über die Entgleisungen oder Verirrungen nachdenken, zu denen der Sinn für die Sünde führen kann, wenn er nicht durch ein zugleich unerschütterliches und verstehendes dogmatisches Denken berichtigt wird.

Hier scheint sich eine allgemeine Feststellung aufzudrängen. Je mehr das Gefühl, das ich von meiner eigenen Sünde habe, sich auf die Furcht reduziert, nicht in Ordnung zu sein und deshalb einer Schuld geziehen zu werden, wenn es zu einer endgültigen Rechenschafts-

forderung über die menschlichen Handlungen kommt, desto größer ist die Gefahr, daß ich mich in ein System von quälenden Vorstellungen (obsessions) einschließe, deren Mittelpunkt ich bleibe, ein System, das um das mehr oder weniger präzise Bild meines Heils oder meiner persönlichen Verdammnis kreist. In dem Maße, in dem ich jedoch so Gefangener einer egozentrischen Auffassung des persönlichen Dramas und des geistlichen Lebens bleibe, kann man sich fragen, ob ich nicht im Begriff bin, mich damit zugleich außerhalb des in seiner ewigen Wahrheit verstandenen Christentums zu stellen.

Es ist noch hinzuzufügen, daß ich dann zugleich fast unvermeidlich dazu veranlaßt werde, nicht nur auf der sittlichen, sondern auch auf der religiösen Ebene so zu fühlen, zu denken und zu handeln wie ein Mensch, der sich mit einem Höchstmaß von Vorsichtsmaßregeln umgibt, um eine Angelegenheit, die ihm besonders am Herzen liegt, zu einem guten Ende zu führen –, vorausgesetzt, daß die Sorge um das Heil wirklich echt und nicht nur auf ein Leben aufgepfropft ist, das mit dieser Sorge nichts zu tun hat und weiter nach seinen eigenen Gesetzen läuft.

Man wird gewiß nicht bestreiten, daß viele brave Leute sich in aller Naivität einem Individualismus verschreiben konnten, der so tief in unserer Beschaffenheit als endliche Wesen verwurzelt ist. Übrigens wird man kaum bezweifeln können, daß in einem bestimmten Stadium der Menschheitsentwicklung eine Konzeption dieser Art nötig war, um den Menschen ich möchte nicht sagen seinem Egoismus, aber der Blindheit zu

entreißen, die ihn daran hinderte, Ziele zu sehen, die weit über den Horizont seiner unmittelbaren Anliegen und Sorgen hinausreichten.

Wenn es so ist, daß wir ohne Anmaßung hoffen können, die göttliche Pädagogie, die in der Geschichte der menschlichen Weisheiten am Werk ist, in ihrem allgemeinen Plan erahnen zu können, so hatte allem Anschein nach die Idee des individuellen Heils, in ihren verschiedensten Ausdrucksformen betrachtet, eine wesentliche Rolle zu spielen. Gleichwohl ist es nicht weniger wahr, daß diese Vorstellung, wenn man sie unter einem gewissen inneren Lichte betrachtet, sich nicht nur als unzureichend erweist, sondern als unvereinbar mit dem Ursprünglichsten und Reinsten des spezifisch christlichen Strebens. Es braucht kaum erst betont zu werden, daß hier zwischen der Vorstellung von der Sünde und der vom Heil die genaueste Übereinstimmung besteht. Die Terminologie wieder aufgreifend, die ich so oft benutzt habe, möchte ich sagen, daß diese grundlegenden Begriffe in der Sprache des *Habens* nicht gültig ausgedrückt werden können. Ich verstehe das so, daß man wahrscheinlich die Beziehungen, die hier im Spiele sind, verfälscht, wenn man erklärt, daß jeder von uns Verdienste erwerben wird, die dazu bestimmt sind, einen gewissen Ur-Makel zu kompensieren, ja sogar *zu überwiegen*. Hier müssen die Ideen von Leben und Tod dem Denken seine Richtung weisen, so zweideutig, so furchtbar aber auch fruchtbar zweideutig sie sein mögen. Jeder von uns ist Sünder, insofern er sich an einem Werk des Todes beteiligt findet, das in der Welt vollbracht wird und mit dem wir uns vielleicht

ebensosehr durch unsere Trägheit und unsere Verblendung wie durch irgendeine bestimmbare und positiv böse Handlung verbinden.

Le Peuch, 12. März 1943

Eben habe ich meine Notizen vom März 1942 noch einmal durchgelesen. Ich meine, ich habe kaum je etwas Wichtigeres geschrieben. Aber ich habe es nicht verstanden, die Betrachtungen über das Leben als durchlaufene Strecke richtig auszuwerten.

Entweder immobilisieren wir den anderen, den Toten, als sei er an einem bestimmten Punkt der Strecke liegen geblieben, oder aber wir stellen uns vor, daß diese Strecke sich parallel zu unserer in einer unseren Blicken unzugänglichen Zone fortsetzt. Man darf diese zweite Hypothese nicht absolut ausschließen, man müßte aber, scheint mir, dazu kommen, diesen Gegensatz des Anhaltens und der weiterführenden Strecke zu überwinden und erkennen, daß der Tod weder auf die eine noch auf die andere dieser Formeln reduzierbar ist. Dies gelingt uns um so schwerer, je mehr wir darauf beharren, ihn auf uns selbst zu beziehen, umso leichter, je mehr es uns gelingt, ihn in seine Wahrheit einzusetzen.

Das einzige Problem, das zählt, ist, zu erkennen, unter welcher Bedingung ich nicht länger ein Gefängnis für mich selbst zu sein brauche. So stellt sich das Problem des Heils am Schnittpunkt des Problems des Seins und des Problems der Freiheit.

Le Peuch, 13. März

Sinn für Sünde und Folge der Sünde. Der Ausdruck Sinn für die Sünde ist zweifellos mangelhaft. Sinn wird hier in der gleichen Bedeutung gebraucht, wie wenn man vom moralischen Sinn oder vom Sinn für die Wahrheit spricht, in einer Bedeutung, die nichts einschließt, was das Gemüt betrifft. Es handelt sich um ein gewisses spontanes Vermögen der Zustimmung oder der Ablehnung. Im Falle der Sünde gibt es aber noch etwas anderes. Den Sinn für Sünde nicht haben, heißt unfähig sein, sich in einer bestimmten geistlichen Dimension zu erfassen. Wahrscheinlich vermag dies der natürliche Verstand in der Tat nicht. Hier erscheint der Unterschied zwischen dem Gefühl der Unvollkommenheit und dem Gefühl der Sünde, auf den ich am 4. und 5. März nachdrücklich hingewiesen habe. Ich kann meine Grenzen erkennen und sogar tief darunter leiden, ohne deshalb zu erkennen, daß ich Sünder bin. Ich sehe nicht ein, daß ich für diese Grenzen verantwortlich sein soll. Aber Vorsicht: vermischt sich das Gefühl für Sünde mit dem Gefühl für Verantwortung? Es scheint mir fast sicher, daß dies nicht der Fall ist. Im Gegenteil, je mehr ich den Ton auf meine Verantwortung lege, desto mehr laufe ich Gefahr, mich dem Gefühl der Sünde fremd zu zeigen. Das ist jedoch noch nicht klar genug.

Ich möchte folgendes sagen: angesichts eines bestimmten Scheiterns, eines bestimmten Mißgeschicks, dessen Opfer andere ebensogut oder noch eher werden konnten wie ich, entdecke ich bei der Überlegung, daß

ich dieses Scheitern oder dieses Unglück hervorgerufen habe, beispielsweise weil ich es versäumt habe, eine bestimmte Vorsichtsmaßnahme zu ergreifen. Das heißt, daß ich hätte müssen und daß ich hätte können, daß mich also ein Verschulden trifft. Das ist aber nichts, was mit dem Bewußtsein der Sünde verwandt wäre. Offensichtlich kann ich in der Tat ein andermal aus meinen rückschauenden Feststellungen direkt Nutzen ziehen, genau wie ein Ingenieur, der sich zuerst in seinen Berechnungen geirrt hatte, sie dann aber berichtigt. Bin ich mir aber meiner Sünde, das heißt meiner Beschaffenheit als Sünder bewußt, so werde ich mich in diesem Punkte keinen Selbsttäuschungen hingeben, sondern vielmehr erkennen, daß ich mich, auf mich selbst gestellt, auch ein andermal nicht »herausziehen« werde – wenigstens nicht ganz allein –, sondern daß ich auf den göttlichen Beistand zählen muß, wenn ich mir neue Rückschläge ersparen will. Das Bewußtsein der Sünde führt somit zum Bewußtsein einer notwendigen Zuflucht. Hier ist jedoch eine doppelte Klippe zu vermeiden: ich kann mich entweder gewissermaßen hinter dem Gedanken meines sündigen Willens verschancen, um mich in eine Art von Fatalismus zu verkriechen (»letzten Endes kann ich ja nichts dafür!«), oder ich kann ausschließlich auf einen Willen zählen, der meinem eigenen fremd ist, das heißt nicht mehr handeln, sondern geschehen lassen.

In diesem doppelten Irrtum wurzeln offensichtlich die so oft gebrandmarkten Entgleisungen. Man kann alles in allem behaupten, daß das menschliche Leben, in dieser Sicht betrachtet, verarmt. Wir haben nicht

das Recht, das Faktum der Sünde zu unserem Vorteil auszubeuten; das hieße, die Sünde leugnen, das bewiese, daß wir nicht an sie glauben.

Die Sünde kann uns da isolieren, wo sie in ihrem Wesen verkannt wird, oder aber, im Gegenteil, uns verbinden, Prinzip der Gemeinschaft werden.

Le Peuch, 14. März

Meine letzten Bemerkungen sind wesentlich. Die Tatsache, daß ich mich in der Beschaffenheit eines Sünders befinde, darf für mich nicht zu einem Argument oder zu einem Vorwand werden, mich nicht mehr anzustrengen. Man könnte sogar ganz einfach und im Einklang mit dem herkömmlichen gesunden Menschenverstand sagen, daß ich im Gegenteil glauben muß, daß mir der übernatürliche Beistand, dessen ich bedarf, desto mehr gegeben wird, je weniger ich mich einfach gehen ließ. (Man müßte die gefährlichen Zweideutigkeiten unterstreichen, die mit dem Begriff des Sichgehenlassens verbunden sind.)

Es muß hier ein Gleichgewicht gefunden werden. Es kann nur dynamisch zwischen dem verwirklicht werden, was man summarisch die Vernunft und den Glauben nennen kann. Gewiß, wir haben vor allem die Mißbräuche eines bestimmten Rationalismus gesehen; er kann jedoch indirekt einen Fideismus hervorrufen, der nicht weniger gefährlich ist.

Alles wird klar, wenn man sich daran macht, die Sünde unter dem Gesichtspunkt des *wir* und nicht nur des *ich* zu betrachten.

Die Sünde als Milieu: in der Sünde leben. In dieser Hinsicht kann ein Ausdruck wie »eine Sünde begehen« verwirren. Eine Sünde begehen heißt, als Handelnder an dem Milieu teilnehmen, in das wir alle getaucht sind. Halten wir indessen fest, daß wir seine Existenz nur in dem Maße erkennen können, in dem wir aus ihm auftauchen. Der Sündenfall kann – unabhängig von den mehr oder weniger mythologischen Berichten, die über ihn geschrieben worden sind – nur das an sich tief geheimnisvolle Ereignis sein, durch das ein nach Gottes Bild geschaffenes Wesen in sich die Finsternis aufgenommen hat und selbst teilweise Finsternis geworden ist. Man muß dann aber sehr vorsichtig sein, wenn man sich fragt, ob diese Finsternis nicht irgendwie schon vor dem Fall präexistieren mußte. Wer weiß in der Tat, ob wir hier nicht zu einer Art von rückschauender Objektivierung oder Extrapolation greifen, wenn wir von Präexistenz sprechen –, um so mehr, als es vielleicht keinen Sinn hat, von Zeit vor dem Sündenfall zu sprechen. Die Zeit bezieht sich auf die Welt –, und vielleicht gibt es eine *Welt* nur durch den Sündenfall und nach ihm.

Ich bin weit davon entfernt, mir zu verheimlichen, daß die letzten Bemerkungen recht gewagt sind.

Le Peuch, 15. März

Der Ausdruck Milieu, dessen ich mich gestern bedient habe, ist unpassend, man muß eher von einem *Element* sprechen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, zu erfassen, daß dieses Element nicht eine ein-

fache Umwelt ist, daß es mich durchdringt. Soll man hier Begriffe aus dem Gebiet der Medizin verwenden und sagen, daß ich einen Boden darstelle, der die Entwicklung der pathogenen Keime begünstigt, die in dieser Umwelt verbreitet sind? Daß etwas in mir gewissermaßen eine natürliche Affinität mit dieser Element-Sünde hat?

Zweifellos muß man dieser Art von Vergleich mit höchstem Mißtrauen begegnen. Versuchen wir jedoch, uns eine Vorstellung von der Sünde zu machen, so ist es vielleicht schwer, nicht an Begriffe dieser Art zu appellieren. Wir stoßen jedoch auf ein Hindernis und auf eine Gefahr: es besteht die Möglichkeit, daß die Sünde vernatürlicht wird. Als Erbsünde wird sie beispielsweise leicht den ärgerlichen Prädispositionen gleichgesetzt, die beispielsweise das Kind eines Tuberkulösen aufweist. Dann ist es aber nur noch ein Schritt bis zur Forderung einer Prophylaxe der Sünde oder einer Hygiene.

Es wäre, meine ich, höchst interessant, den Begriff der Sünde noch weiter zu erforschen und dabei nicht von diesen Gedanken oder von diesen Bildern auszugehen, sondern von unserer Verpflichtung, sie abzulehnen. Man müßte zweierlei hervorheben: einerseits, daß sich die Sünde im Bewußtsein und durch es entwickelt, weit davon entfernt, etwas objektiv Gegebenes zu sein, das man angreifen könnte wie eine organische Krankheit; andererseits, daß, wie ich schon gesagt habe, alles zu verlieren ist, wenn man den überpersönlichen Charakter der Sünde verkennt. Ein Irrtum oder ein Fehler – insofern dieser nur eine Spielart

des Irrtums ist – kann festgestellt und erkannt werden. Offensichtlich gehört es aber zum Wesen der Sünde, daß sie nur *offenbart* werden, das heißt im Grunde nur im Lichte der Gnade zum Vorschein kommen kann –, zweifellos weil sie das unmittelbare Bewußtsein, das wir von ihr gewinnen können, transzendiert. Daraus würde sich, scheint es, ergeben, daß der Philosoph als solcher die Existenz der Sünde nicht behaupten kann.

Ich sagte mir heute nachmittag auch, daß sich die Welt insofern auf die Sünde auszurichten scheint, als sie sich als Sitz einer verkehrten Teleologie darzubieten scheint, das heißt einer auf die Zerstörung ausgerichteten Finalität (und in diesem Sinne kann man von einem Werk des Todes sprechen). Aber diese verkehrte Teleologie ist, scheint es, noch nicht die Sünde.

Andererseits frage ich mich, ob sich die Offenbarung nicht wesentlich auf meine Eingliederung in eine unendliche Gemeinschaft bezieht oder auch auf meine Abhängigkeit Gott gegenüber, was auf das gleiche herauskommt, da Gott der Ort einer unendlichen Gemeinschaft ist. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre das auf sich selbst gerichtete Bewußtsein, das vielleicht auch verschlossen sein möchte, gegen die Offenbarung gerichtet.

Le Peuch, 16. März

Heute möchte ich gerne einige gestern rasch hingeworfene Bemerkungen erläutern und auswerten. Im Grunde haben wir es hier mit einem Paradoxon zu tun, das hart an das Ärgernis grenzt: einerseits kann man da, wo keinerlei Bewußtsein seiner selbst, also keinerlei

Verantwortlichkeit vorhanden ist, nicht von Sünde reden; andererseits scheint die Sünde, insofern sie ein Element ist, das Bewußtsein seiner selbst unendlich zu überschreiten. Man müßte verstehen lernen, wie sie es durchdringt. Man muß hier jedoch der Einbildungskraft mißtrauen, die das Bewußtsein materialisiert und es als eine Art von porösem Behälter darstellt – was wirklich keinen Sinn hat. Ich muß also dahinter zu kommen suchen, welchen präzisen Sinn man hier dem Wort durchdringen oder imprägnieren geben kann.

Ich beginne ziemlich klar zu sehen, in welcher Reihenfolge vorgegangen werden muß:

1. Ist im Begriff der Sünde etwas enthalten, das die Gefahr mit sich bringt, die menschliche Natur zu entmannen? Man glaubt es, wenn man den Ton auf Verbote legt, die von draußen verhängt würden, wenn man sich einbildet, die Lehre von der Sünde schließe den Menschen in den Schulhof eines Pensionats ein. In Wirklichkeit ist eine derartige Sicht jedoch höchst oberflächlich. Man muß von der Analogie zwischen der Sünde und dem Tod ausgehen. An die Sünde glauben, heißt anerkennen, daß wir viel mehr angeschlagen sind als wir glauben, wenn wir unsere Blicke ausschließlich auf den sichtbaren Menschen konzentrieren.

2. Gibt es keine mögliche Entgleisung der Idee der Sünde?

a) Irrtum, der darin besteht, die Sünde und das Heil im Übermaß zu devitalisieren. Monströse Übertragung des *Jeder für sich* in diesem Bereich. (Bei all dem bin ich sicher von den Gesichtspunkten von Pater de Lubac sehr stark beeindruckt.)

b) Der nicht weniger schwere Irrtum, der darin besteht, sich vom Heil eine im Grunde völlig negative Vorstellung zu machen: zunächst die Risiken beseitigen; Ethik der Sicherheit. Aber niemand kann leugnen, daß dies eine deformierte Karikatur der wahren katholischen Lehre ist.

All das ist im Grunde ziemlich evident und lehrt uns nicht viel. Tiefer schürfen unter Auswertung meiner Bemerkungen von heute früh. Die Frage, die ich formuliert habe, wieder aufgreifen. Im Grunde handelt es sich weniger um eine Durchdringung als vielmehr um eine Perversion, wobei ich dieses Wort in seiner etymologischen Bedeutung gebrauche: sich zur falschen Seite hinkehren. Muß man sagen, daß das Bewußtsein »verkehrt« ist, wenn es sich selbst zukehrt? Ich glaube nicht. Indessen müßte man sich fragen, ob die Gewissensprüfung nicht nur dann legitim ist, wenn sie die Einwirkung auf sich selbst befiehlt. Vielleicht können und dürfen wir, so widersprüchlich das erscheinen mag, nur auf uns selbst einwirken, während wir den Nächsten nur zu lieben haben? Die Einwirkung auf den Nächsten oder der Anspruch, auf den Nächsten einzuwirken, wäre mit der Eigenliebe verbunden: denn im Grunde heißt auf den Nächsten einwirken ihn beherrschen wollen. Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß die Einwirkung auf den Nächsten möglich ist, aber vielleicht hat sie da, wo sie direkt und gewollt ist, stets in gewissem Grade etwas von Vergewaltigung an sich.

Le Peuch, 24. März

Vielleicht als Motto meiner Abhandlung nehmen:
»animas nostras et deum simul concorditer inquiramus«
(Augustinus, Soliloquia, angeführt von Pater de Lubac).

Gewißheit. – Beziehung zur Existenz und zum Wert. – Übergang zum Engagement und zum Opfer.

Es scheint mir, man muß die metaphysische Gewißheit und die Beziehung dieser Gewißheit zum persönlichen Engagement als Mittelpunkt nehmen!

Le Peuch, 25. März

Von der empirischen Gewißheit ausgehen. Das Unmittelbare als solches ist nicht Gegenstand der Gewißheit; es ist es nur sekundär da, wo es von einem anderen in Frage gestellt wird. Aber kann man nicht ganz allgemein sagen, daß nur da Raum für die Gewißheit ist, wo der andere (und wäre es in mir?) zuerst dazwischentreten ist? Keine Gewißheit ohne eine zwischenpersönliche Beziehung, wobei sich die andere Person auf ein ideales Schema reduzieren kann.

Im Namen von was schreite ich zu einer Kritik des Begriffs der Gewißheit? Eine wichtige Frage, deren Tenor zu präzisieren ist (da diese Kritik als Grundlage jeder Metaphysik angesehen werden kann).

Überlegungen über das Wahrscheinliche: warum ist die Kategorie des Wahrscheinlichen der Metaphysik fremd?

Das Unzweifelhafte. Was ist ein konkretes Unzweifelhaftes? Unterscheidung zwischen dem, woran

ich tatsächlich zweifle, und dem, woran jemand, wie mir die Überlegung zeigt, zweifeln könnte.

Le Peuch, 26. März

Das Bedürfnis nach einem Unzweifelhaften in mir oder besser für mich analysieren. Unter welcher Voraussetzung ist dieses Bedürfnis legitim? Zunächst den Sinn dieser Frage ergründen: was bedeutet hier legitim?

Handelt es sich um eine Art von handlicher Gewißheit, von der ich hoffen könnte, sie, wenn ich will, zu meiner Verfügung zu finden und die eben *damit* für jedermann erreichbar wäre? Handelt es sich darum, eine *implicatio minima* der Erfahrung – jeder Erfahrung – zu entdecken, der jeder zustimmen muß, wenn er nicht diese Erfahrung selbst leugnen will? Aber dieses Unzweifelhafte – angenommen, es könne erkannt werden – wird nichts für mich oder sonst jemanden ändern. Wichtig für mich aber ist eine Gewißheit, die einen weiterhelfenden, ja sogar schöpferischen Wert hat. Ein Unzweifelhaftes für jedermann kann mir zu nichts dienen; aber ein Unzweifelhaftes für jedermann ist *auf Grund der Verknüpfung* zwischen mir und dem anderen ein Unzweifelhaftes für mich ganz gleich in welchem Augenblick und ganz gleich in welcher Disposition. Was für mich zählen kann, ist eher etwas, an dem ich nicht zweifeln kann, wenn ich auf einem bestimmten Niveau meiner selbst angelangt bin.

Halten wir noch fest:

a) daß es ohne Interesse wäre, etwas zu finden, an dem niemand ohne Absurdität zweifeln könnte;

b) daß andererseits aber ich, der ich nicht zweifle, nicht nur zu dem Stellung nehmen muß, der noch zweifelt – und das ist ein Schritt weiter –, sondern die Möglichkeit finden muß, diesem Zweifel in der geistlichen Ökonomie, die ich schaffen will, Raum zu geben¹.

All das bedeutet, daß wir es hier mit einer Situation zu tun haben, die viel komplizierter ist, als man gewöhnlich einräumt und der man sich anpassen muß. Man wird indessen einwenden, daß der Wissenschaftler auf der Suche nach einer Gewißheit ist, die vernünftigerweise nicht in Frage gestellt werden kann. Hier wird man den Begriff eines existentiellen Unzweifelhaften im Gegensatz zum objektiven Unzweifelhaften mit zu Hilfe nehmen müssen. Dieser Weg führt zu Kierkegaard. Man muß jedoch wissen, wie weit man auf diesem Weg gehen darf.

Ich greife wieder zurück: Bezugnahme auf ein inneres Gespräch, das in der Gewißheit impliziert ist. Die Gewißheit schließt ab, sie macht der Auseinandersetzung ein Ende wie das Wollen. Was ist aus dieser Analogie zu entnehmen?

Zum Wesen der Gewißheit gehört es, sich zu deklarieren oder sich zu proklamieren. Ich sehe nicht, daß sie irgendwie von der Deklaration getrennt werden kann.

¹ Ich gebe hier eine Betrachtung wieder, die ich gestern abend einem anderen Heft entnahm: »Der einzige Gott, an den ich glauben kann, ist ein Gott, der damit einverstanden ist, der in gewissem Sinne *will*, daß es möglich ist, an ihm zu zweifeln.« Und das genügt, um jede spinozistische oder hegelianische Philosophie beiseitezuschieben. Ein konkretes Unzweifelhaftes muß den Zweifel gewissermaßen assimiliert haben, ohne ihn auszudrücken.

Man deklariert, man proklamiert aber nur jemandem gegenüber. Man muß hinzufügen, daß sie sich niederschlagen will, und hierin wird sie aus einem *Akt* zum *Haben*. Hieraus ergibt sich eine wesensmäßige Zweideutigkeit. Kann ich ein Inventar meiner Gewißheiten machen? Es gliche dann einer Liste von Titeln oder Besitztümern.

Einen Ausgangspunkt suchen. Nach der Methode, der ich immer gefolgt bin, kann dies nur die Signalisierung einer bestimmten Intuition sein, die mir zu eigen ist und von der ich mich nicht abstrahieren kann, ohne mich zu desavouieren oder mich zu denaturieren.

Unterscheiden zwischen einer Gewißheit, die sich bezieht auf ... und einer Gewißheit, die *Sein* wäre, die konkretes Unzweifelhaftes wäre; weil aber Konkretes vorliegt, ist dieses Unzweifelhafte Eklipsen unterworfen. Der Begriff der Eklipse und der des inneren Gesprächs muß bei der Untersuchung, die ich im Auge habe, im Vordergrund stehen. Die Gewißheit im zweiten Sinne ist eben deshalb der Eklipse unterworfen, weil sie nicht besessen wird. Dies muß indessen eingehend untersucht werden und wäre, wenn dies nicht möglich wäre, unbedeutend. Hier liegen Komplikationen vor.

* * *

Meine Situation ist so, daß mir »Dinge« widerfahren sind und daß mir andere widerfahren werden, die wahrscheinlich von den ersteren abhängen, die aber, zweifellos zum Teil, ihre Wurzeln anderswo haben. Von diesen

»Dingen« – ich verwende dieses vage Wort nur sehr ungerne – habe ich den Eindruck, daß die einen eine persönliche Berufung, die ein Ganzes mit mir bildet, fördern, die anderen ihr widersprechen, obwohl ich mir nicht immer einen klaren Begriff von dieser Berufung machen, das heißt sie nicht immer mir oder irgendjemand anderem definieren kann. Man müßte hier wohl festhalten, daß diese Berufung in doppeltem Licht erscheinen kann: als von der Überlegung, die ich anstelle, verschieden oder auch als nicht verschieden! Aber es scheint nicht, daß sie sich für mich in Nichts auflösen kann. Vielleicht wäre hier der Ausdruck *gestation* dem Ausdruck *Berufung* (*vocation*) vorzuziehen.

Le Peuch, 27. März

Ausgehen von dem Gegensatz zwischen: *auf etwas losgehen* und *willenlos umhergetrieben werden*. In jedem Augenblick meines Lebens ist es gleich wahr oder ungleich wahr, wenn ich sage, daß ich ausgerichtet auf ... oder engagiert bin – und daß ich willenlos umhergetrieben werde. Vom ersten Gesichtspunkt aus ist eine mehr oder weniger erlittene, mehr oder weniger angenommene Regulation im Spiel. Vielleicht wäre es zweckmäßig, den zweideutigen Ausdruck *Berufung* (*vocation*) durch die Ausdrücke *regulation* und *ordination* zu ersetzen. Schon mein organisches Leben kann ohne ein Minimum an Regulation nicht erhalten werden. Mein berufliches, ja sogar mein familiäres oder sexuelles Leben kann nur eine Ergänzung hierzu, eine Ver-

längerung hiervon sein. Und meine Existenz kann mir so unter allen ihren Aspekten als reguliert erscheinen. Betrachte ich jedoch diese regulierte Existenz, so kann es dennoch geschehen, daß ich den Eindruck gewinne, willenlos umhergetrieben zu werden. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn ich mir einer *ordination* bewußt bin. Und diesen Begriff müßte man ergründen. Ich möchte mich aber vorher vergewissern, daß diese Untersuchung für meine Arbeit über die metaphysische Gewißheit von Nutzen ist.

Fragen:

- a) Was habe ich geglaubt zu suchen?
- b) Was habe ich in Wirklichkeit gesucht?
- c) Was hieße: gefunden haben?

a) Das heißt: Welches Bild habe ich mir vom Gegenstand meines Suchens gemacht?

b) Die extensive Konzeption der Anhänger oder der Jünger ist nach und nach verschwunden, zweifellos zur gleichen Zeit, als sich in mir das Bewußtsein der Notwendigkeit einer philosophischen Polyphonie verstärkt hat. Es trifft ja nicht zu, daß ein System die anderen Systeme integriert. Jedes System muß die Geltung des Unreduzierbaren hinnehmen.

Kann ich unter diesen Umständen sagen, daß ich in Wirklichkeit versucht habe, meine Wünsche zu befriedigen? Zweifellos, aber das ist letzten Endes eine Tautologie. Jedes Suchen ist auf eine Befriedigung ausgerichtet. Es kommt darauf an, zu wissen, welcher Natur sie ist. Hinzugefügt werden muß noch, daß ich keinesfalls meine Wünsche befriedigen kann, wenn ich nicht

gleichzeitig und von Grund auf das Bewußtsein habe, den Nächsten zufriedenzustellen, das heißt zu *geben*. Suchen kann nur suchen, um zu geben sein. Aber was geben? Hier muß man wieder auf den Begriff der Gewißheit zurückkommen.

Es will mir scheinen, daß ich zunächst versuche, diese Gewißheit mir selbst zu verschaffen, daß ich aber gleichzeitig auch darauf aus bin, sie dem Nächsten mitzuteilen. In einem gewissen Sinne habe ich mich selbst als Neophyten zu behandeln oder mich einzuweihen. Unter einem dieser Aspekte ist mein Suchen Einweihung. Wo ist hier aber derjenige, der einweiht?

Le Peuch, 29. März

Ich glaube, von diesen letzten Hinweisen ist nichts festzuhalten. Ich bin hier in einer Sackgasse.

Le Peuch, 30. März

Bei Gallimard soll ein Sammelband über die Existenz erscheinen. Man fordert mich auf, mich an dieser Art von Exposition zu beteiligen. Was habe ich zu »liefern«? Bestünde das Ideal nicht darin, ein metaphysisches Theorem fix und fertig und völlig ausgearbeitet und bewiesen zur Hand zu haben, das mit meinem Namen der Nachwelt überliefert würde? Sicher kann man auf einem solchen Gebiet nicht hoffen, das Unbestreitbare zu erreichen. Aber wäre es nicht schon recht befriedigend, eine von den Diskussionen anzuregen, die zu allen Zeiten das Herz der Professoren erfreut haben?

Warum sollte ich versuchen, mir zu verheimlichen, daß ich einst die Aufgabe des Philosophen so aufgefaßt habe? Aber je schärfer meine Überlegung wurde, desto fremder ist mir diese Art der Vorstellung von der Aufgabe des Philosophen geworden. So wäre ich versucht, auf die Frage, was ich als Beitrag zu liefern oder vorzuzeigen habe, zu antworten: wahrhaftig nichts! Ich wäre sogar versucht, zum Gegenangriff überzugehen und klipp und klar zu erklären, daß man sich nie auf die Ebene des Darlegbaren, das heißt des Handbuchs stellen darf, wenn man den Anspruch erhebt, zu erkennen, was die Realität eines philosophischen Gedankens ausmacht. Das Handbuch der Geschichte der Philosophie bietet uns, auch wenn es noch so gewissenhaft abgefaßt ist, stets nur das Schauspiel des absurdesten aller Jahrmarkts-Wurfspiele. Mein Innerstes lehnt es ab, sich an diesem Spiel zu beteiligen. Schließe ich mich damit aber nicht vorsätzlich vom Spiel aus? Aber handelt es sich wirklich um ein Spiel? Kann ich die Trächtigkeit, wenn ich so sagen darf, die ich seit fünf- unddreißig Jahren in mir feststelle, so qualifizieren? Sicher nicht. Aber trüchtig womit? Welcher Fehlgeburt verfallen? Es ist freilich nicht schwer, sich diese Fehlgeburt vorzustellen. Wenn aber zufällig das erwartete Gebären erfolgt, was kommt dann ans Licht?

Le Peuch, 31. März

Auch hier habe ich wieder den Eindruck eines Fehlstarts. Ich muß mich an die Notizen über die beiden »Unzweifelhaft« halten.

Ich sagte mir gestern abend, daß der Gedanke eines *für alle gültigen Systems* noch vertieft werden muß. Jeder wird im Grunde als reiner Leser behandelt, das heißt als Teilnehmer an einem bestimmten Spiel. In dem für diese Übung reservierten abgeschlossenen Raum spielt sich alles ab und wird alles entschieden. Daraus ergibt sich der beklagenswerte, künstliche Eindruck, den so viele philosophische Kontroversen machen. Der Leser wird gewissermaßen dem Tragischen der Existenz entzogen. Er ist jemand, für den die lebenswichtigen Probleme sich nicht mehr stellen oder besser jemand, für den das Drama des Daseins, zumindest augenblicklich, aufgehoben ist. Es steht zwischen Klammern. Eine unreine Sache, die auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß dieses System dem, der es gefunden hat, die allgemeine Beachtung oder die Weihe einbringt. Selbstverständlich gibt man sich keinen Illusionen hin, man maßt sich nicht an, alle Einwände zu widerlegen, man hofft jedoch, daß sie von rechtswegen gleichwohl zunichtegemacht werden.

Infolge einer heilsamen Dialektik offenbart diese Philosophie jedoch, sowie sie offiziell geworden ist, ihre Unzulänglichkeit, und gleichzeitig kommt die innere Absurdität zum Vorschein, die der geheime Makel jeder offiziellen Philosophie ist. Aus diesen Gründen zielt auch die am wenigsten offizielle Philosophie unvermeidlich darauf ab, offiziell zu werden, und zwar gegen den ausdrücklichen Wunsch derer, die sie zuerst erarbeitet haben.

Das existentielle Unzweifelhafte als Unzweifelhaftes nicht nur für mich, sondern für *uns*, das heißt für die,

die mit mir in Gemeinschaft stehen, was nur auf einer bestimmten Ebene der Erfahrung, unserer Erfahrung möglich ist. Tendenz zur allmählichen Ausbreitung, die jedoch nichts gemein hat mit der mechanischen Verbreitung, deren Träger das Handbuch ist. Rückkehr zur sokratischen Methode.

Le Peuch, 1. April

Letzte Nacht kam mir der Gedanke, die Forderung nach der Unsterblichkeit zum Angelpunkt meiner Untersuchung zu machen:

- die Kategorie des Unbedeutenden,
- Der Tod als Trugbild,
- Gedanke eines ontologischen Gegengewichts gegen den Tod,
- das Wir als Konstellation.

Diese Untersuchung kann mit meinen Betrachtungen über das existentielle Unzweifelhafte verknüpft werden. In der Tat braucht die Unsterblichkeit nicht als objektives Faktum bewiesen zu werden. Obwohl uns etwas unüberwindlich und trotz allem dazu treibt, nach diesem Beweis zu streben; gleichzeitig sind wir jedoch fähig, dieses Streben zu transzendieren: man kommt immer wieder auf die letzte Szene des *Bilderstürmers* zurück, der ein Drehpunkt meines Werkes bleibt.

Ich meine, es wird mir gelingen, die Artikulationen einer solchen Untersuchung zu erkennen. Im Hinblick auf das geliebte Wesen können wir verstehen, wie wir, wenn wir den Tod als letzte gegebene Tatsache behandeln, unweigerlich veranlaßt werden, den völlig un-

bedeutenden Charakter des Lebens zu proklamieren. Den Sinn dieser beiden Worte präzisieren.

Das ontologische Gegengewicht gegen den Tod ist die Gegenwart derer in mir, die Anteil an mir haben, die aus mir das gemacht haben, was ich bin, und fortfahren, mich so zu machen. Der Totenkult impliziert zweifellos zwangsläufig eine analoge Gegenwart. Spricht man hier von der Erinnerung, so mangels des metaphysischen Rüstzeugs, das erlauben würde, Rechenschaft über die Erfahrung abzulegen, die man nicht nur weitergeben, sondern rechtfertigen will.

Le Peuch, 3. April

Ich weiß nicht, was man vom Voraufgehenden halten soll; ich habe den Eindruck, daß es recht unbestimmt ist.

Le Peuch, 7. April

Neuen Ausgangspunkt ins Auge gefaßt (im Zusammenhang mit dem Brief, den ich gestern an Louis A . . . geschrieben habe über die mitunter obstruierende Rolle, die die *einzelnen Umstände* des Lebens spielen). Das hieße dann: »Vom Alltäglichen zum Metaphysischen« oder noch besser: »Der metaphysische Gehalt der menschlichen Erfahrung«. Ich muß sofort bemerken, daß ich absichtlich diese Formel im Stil Heideggers gewählt habe, um die Verwandtschaft zwischen uns hervorzuheben; die unreduzierbaren Unterschiede werden dann später hervortreten. Die phänomenologische Beschreibung des täglichen Lebens,

wie sie von Heidegger gegeben wird, hat einen tendenziösen Charakter, und sie kann offensichtlich nicht einfach so übernommen werden.

Von den beiden Antworten in den »Coeurs avides« ausgehen: »Wovon lebst du?« – »Mir geht es wie den anderen, ich existiere nur unter der Voraussetzung, daß ich mich nicht danach frage.«

Wovon lebst du? Über welche Hilfsmittel verfügst du? Was bedeutet hier das Wort Hilfsmittel? Lebst du nicht so, als besäßeest du Hilfsmittel – die dir aber in Wirklichkeit fehlen? Lebst du aber auf Kredit, wer räumt dir dann Kredit ein? Vor wem stehst du möglicherweise eines Tages zahlungsunfähig da?

Alle diese Fragen tauchen nur auf, wenn man zugibt, daß das Leben – in einem Sinn, der seinerseits zu definieren bleibt – ein Bemühen notwendig macht, das stets erneuert werden muß: wer oder was erlaubt mir, diese Anstrengung zu machen? Hier ist jedoch eine Verwechslung möglich. Mein organisches Leben muß unterhalten werden, und ich kann es nur erhalten, wenn ich mich ernähre, schlafe usw. . . . Antworte ich damit auf die gestellte Frage? Nein. Einerseits kann der Fall eintreten, daß ich, obwohl ich ernährt werde, in *mir* nicht den Mut finde, weiterzuleben; andererseits kann ich auch sagen, daß diese organischen Funktionen nicht von sich aus ohne meine Zustimmung ablaufen können: ich kann mich dahinsterben lassen.

Was fehlt, ist auch hier wieder ein bestimmter fundamentaler Mut. Der Sinn des Wortes Mut (courage) ist hier dem Sinn des Wortes Herz (coeur) sehr nahe: »Ich habe nicht das Herz, zu . . .« Das Problem der

Hilfsmittel besteht also darin, sich zu fragen, was mir den Mut gibt, zu . . . Man wäre zweifellos versucht, sich auf den Gedanken einer bestimmten Vitalität zu berufen, die sich diesseits jeder Überlegung oder sogar jedes Gedankens entfalten würde: ich kann feststellen, daß ich fortfahre zu essen, zu schlafen, aber ich weiß wirklich nicht warum; die Maschine beharrt darauf, zu funktionieren, aber es ist so, als ob ich sie mißbilligte: sie und ich, wir sind wie von einander getrennt. Unerträgliche Dualität: »Das ist kein Leben mehr!« Mein Dasein ist gewissermaßen entartet. Ohne Übertreibung könnte ich sagen, daß *ich nicht mehr lebe*. Dieser Satz kommt einem über die Lippen, wenn man den letzten Grad der Angst erreicht hat: »Ich lebe nicht mehr, seit Peter im Krieg ist . . .« Übergang zum Begriff des Kummers. Der Kummer (*ennui*) in des Wortes strengster Bedeutung, insofern nicht in die Mehrzahl zu setzen. Sich verzehren.

Dans l'Orient désert quel devint mon ennui? (Bérénice.)

Verzehre ich mich, so lebe ich nicht mehr:

Un seul être vous manque et tout est dépeuplé.

(Ein einzig Wesen fehlt dir nur, und alles ist entvölkert . . .)

Warum? Weil du selbst dermaßen verletzt bist, daß du jede Möglichkeit verlierst, die Welt, in die du geworfen bist, zu beseelen. Man dürfte jedoch dieses Beseelungsvermögen, dessen du augenblicklich beraubt bist, nicht in einem streng subjektivistischen Sinne auslegen. Und ich möchte auch sagen, daß das Vermögen, zu erfassen, vor allem ein Vermögen ist, sich herzugeben, das heißt sich erfassen zu lassen (Rolle der

Kairoi). Verhärtung. Starrkrampf, der bewirkt, daß ich mich nicht mehr hergeben kann. Weil ich nicht mehr über mich selbst verfüge, bin ich auch nicht mehr für die anderen verfügbar.

Nun müßte man die Beziehung zwischen all dem und dem Wert ergründen. Den Wertbegriff, dem ich gestern meinen Brief an Louis A . . . gewidmet habe, wieder aufgreifen, und zwar als Anruf. Sich für nichts mehr interessieren: »Seit ich M . . . verloren habe, kann ich mich für nichts mehr interessieren.« Schwanken zwischen der Leere, einer schmerzhaften Leere, und der Besessenheit; der Wert verschwindet hier, denn das, was sich in dem Bild verdichtet, das die Besessenheit verursacht, ist nicht der Wert. Das heißt, daß ich jedem Anruf gegenüber taub bin, nicht mehr existiere. Diese negative Art, eine solche Situation auszudrücken, ist jedoch in Wirklichkeit unpassend. Das Alltägliche ist noch vorhanden, aber lediglich als eine Kette, die man einfach nicht abschütteln kann: es gibt Obliegenheiten, Verpflichtungen, von denen ich mich nicht freimachen kann, wobei übrigens nicht einmal ich selbst genau weiß warum.

Wie der Wert wieder hereinkommen kann: Analogie mit der Luft oder dem Licht. Nicht alles ist tot.

Das entwürdigte Alltägliche. Das geweihte und erneuerte Alltägliche.

Der Tag: wirkliche Einheit zwischen zwei wirklichen Nächten. Der Tag: Glied einer als homogen behandelten abstrakten Kette; im Zusammenhang mit diesem Begriff degradiert sich das Alltägliche (trübe Perspektive, Spiegelspiel).

Le Peuch, 8. April

Das Alltägliche im Blickwinkel der Sitten- oder Pflichtenlehre. Das Alltägliche als Regulierungsbasis (Man muß täglich sein Gebet verrichten, sich aber auch die Zähne putzen usw. . . .). Aber ich bin versucht, mich gerade gegen diese Regulierung aufzulehnen. Einförmigkeit. Das Alltägliche als Kerker empfunden. Versuch zu entweichen: ich werde mich nicht mehr waschen, ich werde mich nicht mehr rasieren, ich werde mich nicht mehr aktiv an diesem allgemeinen Herkommen beteiligen, das mir lästig fällt. Ich werde auch nicht mehr ausgehen, – denn ich will mich nicht der Gefahr aussetzen, alle Tage den gleichen Personen an den gleichen Orten zu begegnen. So werde ich mich dem Schimpf entziehen, den mir die tägliche Wirklichkeit zufügt, mir, der ich nicht von hier bin, sondern dessen wahre Heimat wo anders ist! – Wie aber übersehen, daß ich so im Nichtexistierenden versinke? Ich komme dieser fernen Heimat nicht näher, die sich für mich nur im Zustand des Heimwehs anbietet. Ich gleite ins Unter-Alltägliche, das heißt ins Unter-Menschliche ab. Muß ich, um das Alltägliche zu transzendieren, nicht an die unbegrenzten Hilfsmittel der Abstraktion appellieren?

Hier muß eine Definition des Metaphysischen eingefügt werden: das Metaphysische ist nicht das Metaphysische, das, was jede mögliche Erfahrung transzendiert. Kann man – oder muß man – sagen, daß es eine metaphysische Erfahrung gibt? Der Ausdruck ist zweideutig. Kann man sagen, daß es Objekte gibt, die

einer bestimmten Art der Erfahrung zugänglich wären? Oder müßte man vielmehr sagen, daß sich die Erfahrung hier nicht durch ihr Objekt spezifiziert? Geschieht dies also durch eine bestimmte subjektive Eigenschaft? Nein. Viel mehr durch einen bestimmten Spannungsmodus im Innern dessen, was sich, analysiert, willkürlich in Subjektives und in Objektives trennt. Könnte man in diesem Sinne nicht sagen, daß jede Erfahrung einen höchst variablen Gehalt dessen enthält, was wir, übrigens unpassend, das metaphysische Element nennen? Hier Beispiele finden, die illustrieren, was man sagen will. Man kann hier eine handgreifliche Erfahrung anführen; muß man aber sagen: in dem Maße, in dem sie sich als eine Erfahrung darbietet, die eine bestimmte Idee symbolisch illustriert? Sicher nicht. Eher insofern, als sie in uns einen bestimmten Widerhall erweckt.

Le Peuch, 9. April

Das Metaphysische ist nicht das Reich der Entitäten, sondern geradezu das Gegenteil davon. Man müßte nur verstehen, durch welchen verhängnisvollen Irrtum es mitunter darauf zurückgeführt wird.

Was den *metaphysischen Gehalt der Erfahrung* anbelangt, so können wir im Gegenteil gerade, wenn wir vom Alltäglichen ausgehen, wahrnehmen, worin er besteht. Das einfache Alltägliche weiß nichts vom Metaphysischen; das abgewertete oder entwertete Alltägliche leugnet es; das geweihte oder erneuerte Alltägliche bejaht es. Ist diese Ausdrucksweise unzulässig? Nein, denn das Alltägliche ist ja Erfahrung, und jede

menschliche Erfahrung als solche drückt sich aus und wird Sprache. Man kann sagen, daß das, was diesseits der Sprache ist, in gewissem Sinne auch diesseits der Erfahrung ist¹.

Das einfache Alltägliche ist die Erfahrung dessen, der in jedem Augenblick »seiner Aufgabe« nachgeht: jede Stunde hat ihre eigene Plage. Es wäre unrichtig, zu sagen, das sei das Leben in der Momentaufnahme, vielmehr erscheint das Alltägliche als eine Aufeinanderfolge von Aufgaben, die zu vollbringen sind, von denen jede eine bestimmte Dauer in Anspruch nimmt; diese Aufeinanderfolge schließt ein gewisses Sichüberschneiden der Aufgaben im Verhältnis zu einander nicht aus (beispielsweise im Leben einer Hausfrau, die das Zimmer ausfegt, während die Suppe im Topfe kocht usw. . . .). Je mehr sich das Alltägliche so in abgegrenzte Aufgaben verteilt, die sich gegenseitig verketteten, desto mehr scheint sich der metaphysische Gehalt der Erfahrung zu reduzieren. Indessen spüren wir sehr wohl, daß es nicht einzig und allein so ist. Muß man nicht den Geist unterscheiden, in dem diese Aufgaben erfüllt werden? Was hat man aber unter diesem »Geist« zu verstehen? Handelt es sich nicht um eine völlig subjektive Disposition, eine Art von Farbstoff? Und wir kämen dazu, im Prinzip anzunehmen, daß das metaphysische Element, wenn ein solches im Innern der menschlichen Erfahrung vorhanden ist, ihrer Struktur oder ihrem Gewebe immanent sein muß.

¹ Wir wollen präziser sagen, daß die Erfahrung nur insofern Erfahrung wird, als sie sich formuliert, denn nur unter dieser Bedingung teilt sie sich selbst mit und wird dadurch übertragbar.

Man muß diesen Metaphern, die durchweg irreführen, jedoch sehr mißtrauen.

Die Erfahrung kann nicht einem fabrizierten und später mit einem Bewurf versehenen Gegenstand verglichen werden. Nichts ist wichtiger, als zu erkennen, wie schwer es ist, sie, die Erfahrung, zu denken. Wollen wir sie denken, so kommen wir nicht darum herum, zu Metaphern zu greifen, die wir eben ihr entnehmen, die sie jedoch definitionsgemäß allerseits überragt. Sprechen wir von ihrem metaphysischen Gehalt, so stellen wir sie uns so vor, als enthalte sie irgendein Teilchen einer bestimmten, unveränderlichen Substanz, zu der wir nur indirekt oder insgeheim Zugang hätten auf irgendeinem Umweg, oder auch so, als wäre sie einer beschränkten Gruppe von Bevorzugten oder von Eingeweihten vorbehalten. Es ist jedoch klar, daß wir uns von diesen materialisierenden Bildern freimachen müssen. Die Erfahrung ist kein Bad; die metaphysische Wirklichkeit ist kein Körper. Hier müßten wir uns fragen, was uns dazu treibt, uns die Frage zu stellen. Offenbar deshalb, weil wir Niveauunterschiede zwischen unseren Erfahrungen feststellen, oder genauer Unterschiede der Sättigung (aber auch hier materialisiert die Sprache wieder).

Hier taucht dann der Wertbegriff auf: das Bemerkenswerte ist so, weil es eine Bedeutung, einen Wert hat. Einen Unterschied abstecken: ein Essen kann bemerkenswert sein; in gastronomischem Sinne etwa, aber auch, trotz der Mittelmäßigkeit des Mahls selbst, wegen einer bestimmten Eigenschaft des Milieus. Es gibt da zwei Wertssysteme. Kann man sich darauf beschränken,

zu sagen, diese Systeme seien verschieden, ohne daß es zwischen ihnen eine Rangordnung gäbe? Aber wir müssen anerkennen, daß ein persönliches Leben eine Rangordnung einbegreift und sogar nur unter dieser Voraussetzung persönlich ist.

Vielleicht muß man hier die Idee des Außergewöhnlichen einführen. Frage nach den Beziehungen zwischen dem Gewöhnlichen und dem Außergewöhnlichen. Das denaturierte Alltägliche scheint das Außergewöhnliche auszuschließen; wir suchen es dadurch zu erreichen, daß wir aus dem Alltäglichen entweichen. Es kann jedoch auch ein dem Gewöhnlichen selbst einwohnendes Außergewöhnliches geben; was heißt hier außergewöhnlich? Es handelt sich nicht mehr um eine Abweichung von einer gesetzlichen Regel, die an sich langweilig oder enttäuschend ist.

Variable, der persönlichen Erfahrung einwohnende Ausstrahlungskraft: die Kunst ist nicht anders zu verstehen, und insofern ist sie »das ewige Dokument der Metaphysik« (Schelling). Ein Wesen hat genau in dem Maße Wert, in dem es, durch sein Beispiel und sein Werk, unsere Gründe es zu lieben, entwickelt und erneuert hat. Aber diese Kraft kann sich gegen das Wesen, gegen die Liebe richten.

Conques, 12. April

Gestern habe ich im blauen Heft eine Betrachtung festgehalten über die Eigentümlichkeit des Verlustes, die Erinnerung an das, was wir verloren haben, zu schärfen. Dies scheint jedoch keine greifbare Beziehung

zu dem zu haben, was ich in Le Peuch vor der Abreise geschrieben habe. Man müßte indessen nach der Rolle fragen, die der Verlust in der täglichen Erfahrung spielt. Der Verlust, sagte ich, ist stets ein gewisses Sein des Nicht-Seins; das Nicht-Besitzen allein ist kein Verlust: ich kann nur verlieren, was ich gehabt habe und was in gewisser Hinsicht noch in mir bleibt.

Das Problem der Beziehungen zwischen mir – oder der Person – und der Erfahrung direkt angehen. Ein Problem, das nur sehr schwer verständlich formuliert werden kann, denn man gewinnt nichts – ja man verliert –, wenn man die Person als Gegenstand der Erfahrung behandelt.

Conques, 13. April

Eine Erfahrung *machen*. Da, wo die Erfahrung überlegt oder genau bedacht ist, da, wo sie einer Summe von Operationen gleichgesetzt werden kann, ist das Ich in der Tat Subjekt. Man muß jedoch wohl oder übel einsehen, daß sich unser Leben als Ganzes mit einer so aufgefaßten Erfahrung nicht vergleichen läßt. Kann ich nicht mit vollem Recht von dem Gedanken ausgehen, daß ich gewissermaßen der Ort bin, wo sich eine Erfahrung abspielt, von der mir nicht alle Größen bekannt sind und deren letzter Sinn mir unbekannt ist? (Während ich dort, wo ich eine Erfahrung »mache«, wo ich zu einem Experiment schreite, weiß, wohin ich gehe, zumindest ungefähr.) Man muß sich aber hüten, übereilt der aktiven Kraft einen Namen zu geben, die das wirkliche Subjekt dieser Erfahrung ist, deren Ort ich

wäre, beispielsweise wenn man vom Genius der Art, vom Zeitgeist usw. spricht . . .

Ich stelle mir heute morgen die Frage, ob ich die Dinge nicht noch von höherer Warte aus neu vornehmen, das heißt direkt von den Begriffen des Seins, des Nicht-Seins, des Werdens ausgehen müßte.

Dann müßte man sich fragen, unter welchen Voraussetzungen das Wort Sein für mich einen Sinn erhält (für mich: ist das nicht Subjektivismus? Nein, denn das, was sich mir selbst mitteilen kann, ist das, was sich auch dem anderen mitteilen kann). Man müßte eine analoge Untersuchung bezüglich des Wortes Wertsein (*valoir*) durchführen und die Ergebnisse miteinander vergleichen. Vielleicht von der so wichtigen Seite über die Behauptung in *Sein und Haben* ausgehen. Mich fragen, ob ich bin, ist das ein Widerspruch in sich selbst –, da ich mir diese Frage, ob ich bin, nicht stellen kann, wenn ich nicht bin? Man kann jedoch antworten: es liegt nicht unbedingt ein Widerspruch vor; denn ist das, was diese Frage stellt, eben das Ich, dessen Sein in Frage gestellt wird? Hier erleuchtet uns die deutsche Sprache in hohem Maße: *Es wird gefragt* ob Ich bin¹. Man könnte auch sagen, daß der rein ideale Seinmodus, der einer Beschaffenheit als solcher zugehört, grundverschieden ist von der Realität, die hier als problematisch gesetzt wird. Man könnte unterscheiden zwischen idealem Sein und substantiellem Sein. Man müßte also einen gradmäßigen Unterschied im Sein

¹ Dieser Satz steht im französischen Text in deutscher Sprache.
D. Ü.

anerkennen. Was erlaubt mir jedoch, die Unzulänglichkeit dessen, was ich das ideale Sein genannt habe, zu behaupten? Muß es hier nicht eine Bezugnahme zu einem anderen Sein geben, das also vorher erfahren würde oder erfahren worden wäre? Aber von wem erfahren, wenn nicht von mir?

Dann die Position widerlegen, die darin besteht, das Ich zu isolieren.

Das Sein Unterpfand oder Same der Ewigkeit. – Und könnte es dennoch nur ein Momentblitzen sein?

Exaltation in der Selbstentfaltung (der Baum in Blüten).

Mittag. – Das heute vormittag Festgehaltene scheint mir brauchbar zu sein, jedoch unter der Bedingung, daß Sinn und Bedeutung der gestellten Frage besser herausgearbeitet werden. Man wird die Tatsache hervorheben müssen, daß hier die Frage in Wirklichkeit nicht von der Forderung getrennt werden kann. Von der täglichen Erfahrung ausgehen: dadurch ergibt sich die Verbindung mit meinen Notizen von Le Peuch von Anfang April.

Ich betrachte mich durch meine tägliche Erfahrung. Ich habe nicht den geringsten Grund, das Vorhandensein der Wesen und der Dinge, mit denen ich umgehe, in Frage zu stellen. Ich bin diesen Wesen, diesen Dingen ausgesetzt. Aber dieser Umgang zielt darauf hin, mich völlig zu absorbieren; ich tauche in ihn ein. Mein Leib muß genährt, geübt werden, er muß ausruhen; mein Leib, der vor den anderen Dingen in keiner Weise bevorzugt ist. Das Alltägliche vollzieht sich vor allem

im Zyklus der organischen Funktionen; mit Rücksicht auf diese Beziehung muß ich meine Stellung einnehmen. Sie kann mir so erscheinen, daß ich heftig versucht bin, den Zyklus zu unterbrechen; und die Tatsache, daß ich dieser Versuchung nicht nachgehe, kann keinerlei Sinn haben oder nur eine Feigheit sein.

Conques, 15. April

Im Grunde zielt all das auf den Schluß, daß das Problem des Seins und des Nicht-Seins nur dort einen Sinn hat, wo es sich in das Dilemma verwandelt: Fülle oder Tod. Und es entwickelt sich aus dieser zweideutigen Existenz, der meinen nämlich, die Tag um Tag weitergeht im Zyklus der Funktionen und der Aufgaben. Dieses Problem ist also ein Problem der Wertung. Aber auch hier wieder muß man sich fragen, ob wir uns nicht im rein Subjektiven befinden. Phänomenologisch steht fest, daß der Wert Sein – wenn dies wirklich ein Wert ist – mir nicht so erscheint, als wäre er von mir einer Sache verliehen worden, die ihn an sich nicht hätte oder nicht haben könnte. Hier ist das Wort Fülle recht lehrreich. Man könnte aber auch die Unterscheidung zwischen Geschlossenem und Offenem heranziehen oder auch den Begriff der Gefangenschaft, auf den ich mich im Hinblick auf die Hoffnung berufen habe. Was bedeutet Gefangenschaft oder sich als ein Gefangener des Zyklus der Funktionen und der Aufgaben vorkommen? Hier meine früheren Anmerkungen über *taedium* wieder aufgreifen. Zusammenhang

zwischen *taedium* und *foetor*; Zersetzung; die Gefangenschaft zielt darauf ab, mich zu zerstören. Es gibt hier eine Gedanken-Verbindung, die ich da und dort schon erläutert habe. Die Gefangenschaft ist bereits der Tod – der Tod im Leben; ist das aber nicht der Tod par excellence? Man könnte sagen, der Tod sei schlechthin entweder nichts oder eine Befreiungschance. Vielleicht wird er aber nur das sein, was wir dann aus ihm gemacht haben: wird der Tod – nach dem Leben – nicht der sein, den wir verdient haben, je nachdem ob wir dem Tod im Leben erlegen sind oder im Gegenteil über ihn triumphiert haben?

Wir dürfen die Kategorien von Sein und Nicht-Sein nur dann durch die Kategorien von Leben und Tod ersetzen, wenn wir sie nicht im biologischen Sinne nehmen. Aber diese – heikle, gefährliche – Substitution ist unumgänglich.

Aufräumen mit jedem integralen oder verlarvten Solipsismus. Es hat keinen Sinn zu sagen, daß ich nur meine Bewußtseinszustände kenne; insofern sie die meinen sind, lebe ich sie, ich kenne sie nicht. Wenn ich sie in Objekte verwandle, so assimiliere ich sie den äußeren Objekten.

Also keine ontologische Prärogative für den bevorrechtigten *der*, von dem ich sagen würde, er sei ich. Ich kann nicht einmal von absoluter Nähe sprechen, denn ich kann mich mitunter einem anderen näher fühlen als mir selbst. Der Begriff der Nähe ist an sich interessant, denn eben darum dreht es sich. Der Idealist geht von dem Gedanken einer absoluten Nähe aus, aber Nähe von wem? Von wem gemessen? Es ist wichtig,

sich zu fragen, wie es möglich ist, daß ich mich von mir selbst entfernt, mir entfremdet fühle. Meine Struktur muß dieses Gefühl der Entfremdung erlauben, und es hat keinen Sinn, zu sagen, dieses Gefühl beziehe sich auf ein Nichts.

Übrigens müßte man den Begriff Prärogative durchleuchten. Eine Prärogative kann im Prinzip nur gewährt oder verliehen sein. In Wirklichkeit handelt es sich aber nicht darum, vielmehr behauptet man, zu erkennen, das Ich habe in bezug auf sich selbst eine bevorrechtigte Situation. Der andere würde nur als Eidolon in den magischen Kreis eingreifen, den es mit sich selbst bildet. Das würde jedoch voraussetzen, daß das Ich sich selbst vor jeder anderen Wirklichkeit gegeben ist. Diese Priorität ist jedoch illusorisch.

Le Peuch, 16. April

Nach und nach, scheint mir, kommt in alle meine Notizen der letzten Tage eine gewisse Ordnung.

Was bedeutet für mich der Unterschied oder der Gegensatz zwischen Sein und Nicht-Sein? Wir dürfen uns nicht vom subjektivistischen Aussehen der Frage täuschen lassen. Wichtig für mich ist, zu wissen, unter welcher Voraussetzung dieser Gegensatz für mich lebendig und dadurch mitteilbar gemacht werden kann. Übrigens bestreite ich nicht, daß es dabei für mich ein Unmitteilbares geben und daß dieses als solches einen Wert darstellen kann, aber nicht damit befasse ich mich hier. Angenommen, ich spreche von dem Unmitteilbaren, so geschieht das in der Absicht, etwas über es

mitzuteilen und infolgedessen den anderen zu bewegen, sich diesem Unmitteilbaren zuzukehren, das genau so in ihm wie in mir sein muß. Ich frage mich zum Beispiel, unter welcher Bedingung ich dem Nicht-Sein oder einem bestimmten Nicht-Sein ein bestimmtes Sein zuschreiben kann. Ich muß dabei tief genug in meine Erfahrung tauchen, um zu sehen, worauf sich eine solche Aussage beziehen kann. Gehört es nicht zum Wesen meiner Erfahrung, daß sie sich bald in den Himmel heben, bald ihre Nichtigkeit beteuern kann? Man müßte sich indessen fragen, ob wir uns hier nicht von den Worten zum Narren halten lassen. Wie sollte es in der Macht irgendeiner Erfahrung liegen, über sich selbst ein Urteil zu fällen? Muß man nicht vielmehr glauben, die Erfahrung sei einem Subjekt gegeben, das sie schätzt oder sie eventuell verdammt? Aber ich frage mich, ob diese, übrigens recht geläufige Art und Weise, die Dinge aufzufassen, nicht auf einer Täuschung beruht. Was sollte dieses Subjekt sein? Wird hier nicht ganz einfach die Vorstellung eines Richters übernommen, der eine Sache untersucht oder ein Urteil spricht? Man wird sagen: gerade das Umgekehrte ist richtig, der fragliche Richter ist wesentlich eine Funktion, die sich vollzieht. Gewiß, diese Funktion vollzieht sich nicht im Absoluten, aber hier sieht man eben das Kennzeichen der Unvollkommenheit der Kreatur, die nicht in der Lage ist, sich vollkommen mit ihrer Funktion zu identifizieren. Das kann aber ein Irrtum sein, denn urteilen heißt *in concreto* und mit seinem ganzen Selbst urteilen.

Offensichtlich gerate ich auf einen Holzweg, obwohl diese Bemerkungen den Vorteil haben, klar werden zu

lassen, wie viel Trägerisches die Idee eines reinen Subjekts, eines Funktions-Subjekts (Kant) enthalten kann.

Wenn möglich, möchte ich nun die geplante Studie in den ersten Grundzügen umreißen. Ich nehme mit vor, einige wesentliche metaphysische Kategorien anzuführen, ohne irgendeine ausdrückliche Bezugnahme auf die philosophischen Doktrinen, auch nicht auf die jüngsten. Ich will erkennen, was diese Kategorien bedeuten, was sie für mich wert sind. Der Begriff des Metaphysischen. Es scheint gleichermaßen falsch zu sein:

1. das Metaphysische als ein Metaempirisches, als jede mögliche Erfahrung transzendierend aufzufassen;

2. sich vorzustellen, es könnte eine bevorrechtigte Sphäre bilden, zu der uns eine Erfahrung ganz besonderer Art Zugang verschaffen würde.

Muß man jedoch daraus, daß das Metaphysische nicht das Vorbehaltene (jene bevorrechtigte Sphäre) ist, schließen, daß es *summa summarum* in der *Armatuur* einer Erfahrung besteht, welcher Art diese auch sein mag? Bevor wir antworten, müssen wir uns fragen, was uns bei dieser Auseinandersetzung führt; es kann nur das Bewußtsein eines bestimmten Verlangens sein, die Wahrnehmung eines bestimmten Anrufs, auf den wir so genau wie möglich antworten wollen. Das metaphysische Verlangen mit dem Verlangen der Schöpfung verglichen.

Sich bemühen, in ein bestimmtes Geheimnis eingeweiht zu werden, das übrigens immer weniger als gleichwertig mit dem Besitz einer Macht über Dinge aufgefaßt wird. Und gleichzeitig wird sichtbar, daß es

sich immer weniger um die Dinge handelt. Der Fall der Dinge erscheint als immer hoffnungsloser¹. Wir werden immer nur zu mehr und mehr vervollkommenen Techniken Zugang finden können, deren Ort die Dinge sind. Auf einer Ebene betrachtet, die jeder möglichen Technik fremd ist, hören sie auf, die Dinge zu sein. Und von diesem Gesichtspunkt aus – aber nur von diesem Gesichtspunkt aus – können wir uns fragen, ob sie wirklich außerhalb von uns sind. Sie nähern sich mir in dem Maße, in dem ich mir meiner eigenen Fremdheit bewußt werde, sie verschmelzen im Grenzfall mit mir an dem Punkt, an dem ich meinen eigenen Blicken entschwinde.

Le Peuch, 17. April

Wesentlich ist eben diese mögliche Fluktuation der Erfahrung. Sie ist in nichts einer festen und konstanten Gegebenheit gleichzusetzen, und deshalb ist es so schwer, sie zu denken. Nur in Verbindung mit dieser Variation kann und muß das Metaphysische gesetzt werden (einer Variation, die sich zwischen dem Gewöhnlichen und dem Ungewöhnlichen fortsetzt). Das Metaphysische wird nur da als außerhalb der Erfahrung seiend gedacht, wo diese willkürlich stabilisiert wird. Je mehr dagegen die Erfahrung als unbeständig und vielgestaltig erscheint, desto mehr wird das Metaphysische als ihr einwohnend erfaßt. Könnte man sich indessen nicht an einen relativistischen Plura-

¹ Ich will damit sagen, daß wir immer weniger an ein Geheimnis der Dinge glauben; es will uns, zu Recht oder zu Unrecht, scheinen, daß sie kein Innen haben.

lismus halten? Dies hieße, daß man zwischen den verschiedenen Modalitäten, die die Erfahrung annehmen kann, keine Rangordnung aufstellen kann, die auf einem von der Vorliebe des einen oder des anderen unabhängigen Prinzip beruht. Sofern ich, *in reiner Abstraktion*, die Dinge unabhängig von mir selbst, von ihrer Beziehung zu mir selbst betrachte, verhält es sich wahrscheinlich so. Aber eben diese Abstraktion ist unhaltbar. Man müßte hier ein Beispiel nehmen: die Erfahrung der Felder, so wie sie sich dem Bauern darstellt, der sie bestellt, und dem Dichter, der die Georgika schreibt. Ich spüre indessen, daß die Frage schlecht gestellt ist und eine Richtigstellung sich als notwendig erweist.

Alles, was ich eben geschrieben und nicht zu Ende geführt habe, ist vielleicht nur eine Parenthese, die zu Gedankenstrichen führt.

Ich komme darauf zurück, was ich gestern am Schluß meiner Aufzeichnungen geschrieben habe und was nicht hinreichend klargestellt war. Die Dinge sind nicht von den Techniken trennbar, die uns erlauben, sie zu handhaben. Diese Handhabung ihrerseits ist jedoch nur in einer Welt reiner Äußerlichkeit denkbar, in einer Welt, in der Elemente gegenseitig aufeinander einwirken. Von einer Seite her kann ich sagen, daß nicht nur eine Ähnlichkeit, sondern eine Naturgleichheit zwischen meinem Leib und den Dingen besteht. *Mein Leib ist ein Ding*, und er ist dazu verurteilt, sich dem Schicksal der Dinge, im besonderen der Werkzeuge zu unterwerfen. Wie diese, so dient auch er, er muß unterhalten, manchmal sogar ausgebessert werden. Schließlich wird er als unbrauchbar beiseitegeworfen. Er ist Wechselfällen unterworfen,

ganz und gar denen vergleichbar, denen die Werkzeuge unterliegen. Er kann auch mit dem Kunstwerk verglichen werden, insofern er Ort des Genusses ist, und er ist auch in dieser Hinsicht verurteilt; das Kunstwerk kann keine unbegrenzte Anzahl von Restaurierungen aushalten usw. . . .

All das ist wahr, aber unzureichend; man wird sagen, daß dieser Leib nur für ein Subjekt ist, das sich mit ihm identifiziert und sich ihm zugleich entgegensetzt. Wir wollen hier mit den Abstraktionen aufräumen: mein Leib erscheint nicht als ein Werkzeug, auf das ich verzichten könnte, weil ich ein anderes finden kann, oder weil ich eine andere Tätigkeit ausüben kann, bei der ich es nicht brauche. Er bietet sich mir dar als absolute Vorbedingung jeder möglichen Instrumentalität – und auch jedes möglichen Genusses. Und in diesem Sinn erscheint er mir als mein ein und mein alles, mit dem Vorbehalt jedoch, daß er die Möglichkeit hat – oder besser, daß ich, freilich durch seine Vermittlung, die Möglichkeit habe –, mich zu opfern. Gewiß, selbst hier bleibt seine Vermittlung unentbehrlich: meine Hand drückt den Abzug des Revolvers durch oder öffnet den Gashahn. Dies genügt jedoch, um zu zeigen, daß er ein Mittel bleibt, – daß er also nicht das Ganze ist, denn das Ganze könnte nicht ausschließlich Mittel sein. Gewiß, man wird nicht bestreiten, daß dieses Mittel dazu neigt, sich selbst für den Zweck zu halten. Das materielle Leben, wenn es nicht streng kontrolliert wird, drängt danach, ein geschlossenes System zu werden. Die Tatsache aber, daß diese Kontrolle möglich ist, genügt, um mir zu zeigen, daß der Leib nicht alles

ist, daß der Materialismus nicht wahr, ja daß er sogar absurd ist.

Wir können höchstens sagen, es gehört zu meiner Beschaffenheit, daß das absolute Instrument, durch das ich mich, für die anderen und vielleicht für mich selbst betätige, dazu neigen kann, sich als eine Wesenheit zu verhalten, die sicher nicht durch sich, aber für sich besteht. Unnütz, hervorzuheben, daß dies nur mit Hilfe der Abstraktion denkbar ist; mein Bestehen kann nur dank einem ungewöhnlich vielschichtigen Ganzen von Vermittlungen sozialer Ordnung gewährleistet werden, doch ist es denkbar, daß ich mich schließlich für den Mittelpunkt des ganzen Sozialgefüges halte; die anderen interessieren mich dann nur in dem Maße, in dem sie zur Befriedigung meiner Bedürfnisse, welcher Art sie auch sein mögen, beitragen.

Von diesem Gesichtspunkt aus gelangt man sehr unmittelbar und sehr leicht zum Begriff der Transzendenz. Vielleicht ist es übrigens nicht angebracht, von Begriff zu sprechen. Man müßte sich die Frage vorlegen, ob nicht *die Realität* eines Transzendenten in der Tatsache des Opfers oder sogar des Selbstmords eingeschlossen ist. (Ich notiere jetzt, im Januar 1959, daß man sich hier mit Dostojewskijs Kirilow begegnet.)

Der Gegensatz zwischen dem Opfer und dem Selbstmord könnte hier noch nicht verständlich sein. In Wahrheit scheint es keinen Sinn zu haben, hier Idee und Wirklichkeit einander gegenüberzustellen. Die Wirklichkeit des Transzendenten besteht darin, daß es Idee ist und als Idee wirkt. So ist beispielsweise die Idee des Vaterlandes in keiner Weise unterscheidbar von der

Vaterlandsidee, die den Patrioten beseelt. Ebenso verhält es sich zweifellos bei dem Gläubigen. Halten wir hier die Rolle der inneren Eristik – der geistigen Fechtkunst – fest, in deren Verlauf der Leib einen Dolmetsch in einem Gedanken findet, der ihn repräsentiert und die Idee angreift. So sagt er beispielsweise zum Vaterland: »Du bist nur eine Idee, ich aber habe die einzige unbestreitbare Realität hinter mir.« Man darf sich indessen nicht von den Worten hinters Licht führen lassen. Wie verhält es sich mit diesem vom Leib delegierten Gedanken? Wie wäre diese Delegation zu verstehen? Welches sind die wirklichen Rechtsittel dieses Gedankens, der jede Behauptung, die sich auf ein Transzendentes bezieht, für ungültig erklären will?

Le Peuch, 18. April

Diese Delegation ist erfunden. Es ist die Rechtfertigung, die ein Gedanke sich selbst gibt, der im Namen des Wirklichen entwerten will, was nur in der Idee ist.

Aus dem gestern Niedergeschriebenen geht hervor, daß es zum Wesen meines Leibes gehört, daß er abwechselnd als Ich und als Nicht-Ich betrachtet werden kann und muß. Die Entsagung könnte man ebenfalls in dieser Sicht betrachten.

Festhalten, daß ich in dem Augenblick, in dem ich mich als Leib opfere, meine Zukunft opfere: der Leib als Zukunftsreserve; mein Leben hingeben heißt, auf eben diese Zukunft verzichten. Unter welcher Voraus-

setzung ist aber dieses Opfer möglich? Es setzt ein Sichlosmachen, ein Dégagement voraus; ich habe mich vom Geleise des Alltäglichen zu lösen. Was soll man darunter anders verstehen, als daß ich mir selbst gegraben habe, was ich gleichermaßen als Unterschlupf oder als Kerker betrachten kann. Man stößt hier wieder auf den Zyklus der Funktionen und der Aufgaben, von dem ich dieser Tage gesprochen habe. Ich bin in diesem Leben in dem gleichen Sinn, in dem ich in meinem Leibe bin, denn es ist sicher ganz und gar willkürlich, den Leib auf die Gestalt zurückzuführen, die er in einem gegebenen Augenblick hat; der Leib ist eine bestimmte Art zu dauern: von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet mich desinkarnieren nicht wesentlich, mich *anderswohin* versetzen oder mich anderswo zeigen, sondern der Art des Dauerns entrinnen, die mir natürlich geworden ist – was sich in der Ekstase vollzieht. Es kann geschehen, daß mich mein Leben in meinen eigenen Augen nicht zum Ausdruck bringt, ja daß es mir Entsetzen einflößt (Siehe Christiane im 4. Akt der *Zerbrochenen Welt*). Was hat man darunter zu verstehen? Muß man erklären, daß es sich da um eine reine Illusion handelt?

Le Peuch, 19. April

All das kommt mir ziemlich verworren vor. Ich höre nicht auf, in meinem Leben zu sein, weil mir mein Leben mißfällt. Ich kann höchstens sagen, daß es mir darin übel ergeht, daß mir alles andere als wohl ist, aber das reicht sicher nicht aus, um mich von ihm zu

befreien. Man kann im Gegenteil der Ansicht sein, daß es eine Art des Protestes gegen das Leben gibt, die dazu beiträgt, mich wieder in es einzuschließen. Man könnte sich sogar fragen, ob einer, der sich von ihm befreien will, dies nur kann, wenn er es vorher annimmt. Indessen, der Sinn ist nicht völlig klar.

Ich habe nicht den Eindruck, daß man aus den Notizen der letzten Tage Vorteil ziehen kann.

Le Peuch, 22. April

Ich strebe nach der Gewißheit, und man müßte sich fragen, was das bedeutet: ich strebe danach, mich in einer solchen Situation zu befinden, daß ich mich als gewiß erklären kann. Strebe ich aber nach einer x-beliebigen Gewißheit, – und wäre es auch die, die in der Erkenntnis bestünde, das Leben, die Welt habe keinerlei Sinn? Würde die Tatsache, daß ich mich mit dieser Gewißheit endgültig abfinden müßte, meiner Qual und Angst ein Ende bereiten? Sie würde sie im Gegenteil verewigen. Diese negative Gewißheit hätte nur einen Vorteil: sie würde mir erlauben, über alle zu triumphieren, die durchaus an eine verständliche oder providentielle Ordnung glauben wollen, sie würde befriedigen, was in mir als Anspruch lebt, als Wille, mich gegen andere zu behaupten, zu herrschen. Dazu noch der hochmütige Stolz, sich nicht dämpfen zu lassen, zu wissen, daß man sich nicht dämpfen läßt.

Es ist wichtig, sich zu fragen, ob man, nach einer Gewißheit strebend, wesentlich diesen Hochmut zu

befriedigen sucht. Nebenbei vielleicht den Widerspruch festhalten, daß in einer Welt, die nur Nichts wäre, das Urteil gefällt werden könnte, durch das diese Welt verdammt würde. Im Grunde erhebe ich, der ich das universelle Nichts proklamiere, den Anspruch, zu existieren. Und wenn ich mich, auf Grund der Überlegung, selbst in diese Verurteilung einschließe, so weiß ich entweder nicht, was ich sage, oder aber ich versinke im Abgrund des Nicht-Denkens: dann aber verzichte ich auf meine Gewißheit.

In einem Sinne ist es sicherlich wahr, wenn gesagt wird, mein Existenzmodus bestehe vor allem darin, nach einer Gewißheit *auf der Suche zu sein*: Vergleich mit einem Körper, der sich so lange bewegt, solange er nicht ins Gleichgewicht gekommen ist.

Gewiß sein, daß . . . Tiefer über den Sinn dieser Worte nachdenken. Hier klappt ein Abgrund . . . Ist es die völlig negative Erfahrung der Tatsache, daß ich keinen Zweifel hege? Aber das ist eine Täuschung. Warum habe ich keinen Zweifel? Diese Negation ruht ihrerseits auf etwas Positivem: worauf? Auf der Tatsache, daß sich mir etwas *offenbart hat* (in der Art, in der sich die Liebe offenbart).

Le Peuch, 26. April

In dem Brief, den ich an Louis D . . . geschrieben habe, habe ich darauf hingewiesen, daß es keinerlei Sinn hat, ein inneres Wert- oder Un-Wert-Urteil über das Alltägliche als solches zu fällen: das Alltägliche als solches existiert nicht, es kann sich entweder entpersönlichen

und dadurch entwürdigen, oder im Gegenteil durch einen Geist der Liebe, der es magnetisiert, erneuern. Woraus ist dieses Alltägliche gemacht? Oder besser: woraus besteht es? Aus Funktionen, aus Aufgaben: meine Tage verstreichen, ausgefüllt mit . . . Ich stelle auch fest, daß mich sofort die Verzweiflung übermannt, wenn ich das Gefühl habe, daß meine Tage nacheinander als gleichartige Einheiten in die Tiefe eines Abgrunds fallen und daß mir nur noch eine zwar unbestimmte, aber begrenzte Zahl verbleibt, die ich bis zu dem Augenblick verausgaben kann, wo mir nichts mehr verbleiben wird. Ich bin dann am Ende meiner Hilfsmittel. Darin bin ich dem Menschen vergleichbar, der sein Kapital aufzehrt. Dem ist aber nicht so in dem Maße, in dem ich ein Werk vollbringe, ganz gleich welcher Art. Indessen kann ich mich diesem vollbrachten Werk gegenüber gleichgültig und fast feindselig fühlen – wie übrigens auch meiner Nachwelt gegenüber. Es kann der Fall sein, daß mir dieses Werk dermaßen von mir getrennt erscheint, daß es mich nicht mehr interessiert, was mit ihm geschehen wird. Ich gehe dann sogar so weit, zu behaupten, ich hätte mich nur infolge einer optischen Täuschung dafür interessiert und mich nur deshalb darum gekümmert, was mit ihm geschähe.

Dieses getrennte Ich bestätigt sich, scheint mir, eben durch die Art, in der es sich von dem trennt, was nicht es ist, als sterblich. Die ewige Fortdauer der nackten Existenz, nach der es strebt, ist ohne Widerspruch nicht denkbar. Man wird vielleicht antworten: ich strebe nicht nur danach, weiter zu existieren, sondern ich will

weiter teilhaben, beispielsweise am Leben meiner Familie oder meines Landes, verbunden bleiben mit . . . Es ist nicht zu sehen, daß dieser Wunsch etwas Absurdes oder Ruchloses hätte, aber er kann sich, scheint es, nur verwirklichen, wenn diese Verbindung nach neuen Modalitäten erfolgt, die ich mir nur unvollkommen vorstellen kann, denn es ist sehr wohl möglich, daß sie auf ein *sich bewußt sein, daß* . . . nicht reduzierbar sind.

Le Peuch, 28. April

Zum Wesen des Existierenden gehört es, daß es engagiert oder eingefügt, das heißt in Situation oder in Verbindung ist. Abstrahiert man dann aber, während man es setzen will, nicht nur von einer bestimmten Situation, sondern von jeder Situation, wie immer sie auch sein mag, so unterschiebt man ihm, wenn nicht eine reine Fiktion, so zumindest eine Idee.

Es hat keinen Sinn, die Existenz der äußeren Welt, sagen wir der Dinge, zu bestreiten, wenn man mir nicht gleichzeitig meine eigene Existenz bestreitet, mir, der ich sie nicht nur wahrnehme, sondern in Verbindung mit ihnen stehe. Aber meine Existenz, kann ich die bestreiten? Was habe ich im Sinn, wenn ich sie bestreite?

Le Peuch, 30. April

Stufenweise weitergehen von der Gegenwart des anderen zu mir selbst: das ist geheimnisvoll. Aber man stellt

eine problematische Idee dem Faktum des Sich-selbst-gegenwärtig-Seins gegenüber, das als feste und unveränderliche Tatsache betrachtet wird. Aber eben dieses Postulat muß abgelehnt werden. Das Sich-gegenwärtig-Sein ist keine unveränderliche Tatsache. Man bildet sich von ihm einen intellektuellen Begriff und verkennt damit sein Wesen. Ich bin mir durchaus nicht unveränderlich gegenwärtig, ich bin im Gegenteil meist entfremdet oder dezentriert. Und wenn ich aus der Tiefe dieser Entfremdung zu erfassen suche, was das Mir-selbst-gegenwärtig-Sein ist, so komme ich dazu, es nicht mehr zu denken, nicht mehr daran zu glauben. Sofern ich aber aufhöre, zu »realisieren«, was mein eigenes Mir-selbst-gegenwärtig-Sein sein kann, so setze ich mich erst recht außerstande, an das Mir-gegenwärtig-Sein des anderen zu glauben. In Wirklichkeit wird alles in dem Augenblick klar, in dem man begriffen hat, daß Sich-selbst-gegenwärtig-Sein mit Kreativität zusammenfällt. Kreativität aber, muß man gleich hinzufügen, bedeutet nicht Produktivität, schöpfen ist nicht produzieren.

Unklarheit: in welchem Sinn bin ich berechtigt, zu sagen, daß wirklich ich mir selbst gegenwärtig bin? Wäre es nicht besser, vom Sein oder von der Wirklichkeit zu sprechen? Man muß in der Tat festhalten, daß das Ich nur eine Abwesenheit, genauer: nur eine Karenz bezeichnen kann, und zugleich, daß diese Karenz fast unveränderlich darauf ausgeht, sich selbst als etwas Positives zu behandeln; die Illusion des Ichs ist nichts anderes. Dies aber verstärkt nur noch den Zweifel. Kommt man nicht dazu, mit Lavelle die Ge-

genwart des Seins an die Wurzel des Selbstbewußtseins zu setzen? Hier muß man, glaube ich, eine Phänomenologie der täglichen Erfahrung bemühen. Aber das ist noch nicht präzise genug.

Um sie zu kritisieren, muß man vielleicht von der Vorstellung ausgehen, die wir uns von unserer Beziehung zum Nächsten und vor allem zum abwesenden, entschwundenen Nächsten machen. Dies ist der Ausgangspunkt meiner Bemerkung von heute früh. Vor dem Aufstehen, so schien mir, hatte ich eine Art Erleuchtung.

Ich beschwöre in diesem Augenblick Emile M... der im Mai 1940 gefallen ist. Man wird mir sagen: »Er kann Ihnen nicht gegenwärtig sein, Sie haben lediglich noch einen kurzen Film, auf seine einfachste Formel reduziert. Sie können diesen Film oder diese Platte ablaufen lassen –, und das ist alles. Es hat indessen keinerlei Sinn, zu sagen, dieser Film oder diese Platte sei er.« In der Tiefe meines Ich aber meldet sich ein Protest gegen diese Reduktion, ein Protest aus Liebe, ein Protest, der geradezu die Liebe selbst ist. Diese Behauptung bezieht sich auf die Ipseität, verbunden mit der Kritik der Idee des Trugbilds. Ich möchte sagen: nichts von dem, was menschlich gewesen ist, kann in den Zustand eines bloßen Trug- oder Schattenbildes absinken, oder – was auf das gleiche hinauskommt – nichts von dem kann verschwinden, indem es nur eine des Lebens beraubte Nachahmung seiner selbst zurückläßt. Nach der Natur dieser Behauptung fragen: sie ist eine Herausforderung. Es ist keineswegs eine Feststellung, sondern geradezu das Gegenteil, wie

bei der Hoffnung; zum Wesen der Feststellung gehört es, daß sie ausdrücklich bestätigt werden kann, was hier undenkbar ist.

Aber das klärt nicht das Wesentliche, und man kann sich keinesfalls damit begnügen, zu sagen, die Gegenwart sei Geheimnis. Was will ich sagen, wenn ich erkläre: »Ich trage nicht nur das Bild von Emile M... in mir, sondern ihn selbst?« Das Bild ist nur ein Mittel, durch das sich mir eine Wirklichkeit weiterhin mitteilt, ein Akt der Transzendenz, der an der Wurzel der Anrufung und des Kultes steht. Es müßte jedoch gelingen, dies zu klären, indem man vom Sich-selbst-gegenwärtig-Sein ausgeht. Ich glaube, die Erfahrung des Wiederkäuens ist *a contrario* brauchbar. Ich werde mir selbst erst wieder gegenwärtig in der Erfahrung einer gewissen Erneuerung und dank einem vorausgehenden Schlaf. Indessen bleibt die Frage offen: mit welchem Recht kann ich behaupten, daß ich mir selbst gegenwärtig bin? Bewußtsein einer Freiheit. Aber nichts sagt, daß diese Freiheit im Grunde eine Gnade ist. Es gibt da etwas, das mir nur gegeben oder *konzediert* ist und dessen Voraussetzungen weder aufzählbar sind noch beliebig reproduziert werden können.

Sage ich, daß ich auf der Suche nach einer Gewißheit bin, so bezeichne ich, scheint mir, korrekt meinen spezifischen Existenzmodus, insofern ich nicht einfach ein Lebender, nicht ein Bürger oder ein dramatischer Schriftsteller – sondern ein Philosoph bin. Bei näherer Überlegung erweist sich diese Formel jedoch als zweideutig. Zum Wesen einer Gewißheit gehört es, daß sie sich erklärt. Sie kann, scheint mir, nicht wirklich von

dem Akt getrennt werden, mit dem sie sich mitteilt. Wenn ich dann aber sage, ich sei auf der Suche nach einer Gewißheit, sage ich dann nicht einfach, daß ich Worte suche, um einen bestimmten Zustand, eine bestimmte Erfahrung wiederzugeben, die ich vielleicht schon hatte, bevor ich diese Untersuchung anstellte? Oder sage ich – was etwas ganz anderes wäre –, daß ich auf der Suche nach einer Seinsweise bin, die sich für die Art der Formulierung eignet, in der eine Gewißheit wiedergegeben wird? Eine Seinsweise oder eine Erkenntnisweise? Wenn es für mich darum geht, zu einer Erkenntnis neuer Art zu gelangen, so handelt es sich zugleich darum, daß ich mich in eine neue Beziehung zu dem gestellt finde, was ich zu erkennen habe; diese Stellungsänderung bezieht sich wesentlich auf die Seinsart.

Die Alternative, die sich so einstellt, erscheint in Wahrheit als recht einfach. Leider ist es zweifelhaft, ob sich die Wirklichkeit, in deren Schoß sich mein Bemühen vollzieht, zu einer Option von so elementarem Charakter eignet. Selbst wenn man in meiner ursprünglichen Erfahrung eine grundlegende Unveränderlichkeit voraussetzt, wird man zugeben müssen, daß sie sich organisieren, daß sie Gestalt gewinnen muß, um die Formeln zu gewinnen, die ich entdecken will; ebensowohl muß sie sich auch gliedern, artikulieren; sonst könnte sie nicht verständlich werden, und ich müßte mich darauf beschränken, sie mit unbestimmten Beiworten zu versehen, die keinen Aufschluß darüber gäben, was sie ist. Unter diesen Umständen hat das erste Glied der Alternative die Tendenz, sich dem zweiten stark zu nähern.

Außerdem muß man festhalten, daß meine Erfahrung, wenn es ihr gelingt, sich zu formulieren und sich infolgedessen mitzuteilen, eben damit dazu neigt, ihre Natur zu ändern. Ich bin in der Tat nicht mehr in ihr gefangen, ich empfinde nicht länger die Art von Angst, die für mich mit etwas verbunden ist, worüber ich nicht Rechenschaft geben kann. Das heißt, sie ändert ihre Gefühlsfarbe. Das ist nicht alles: wenn man unter Erfahrung einen bestimmten, unmittelbar von mir empfundenen Zustand versteht, so muß man ohne Zögern sagen, daß sich die Gewißheit, nach der ich strebe, *nicht* auf die in dieser restriktiven Weise verstandene Erfahrung bezieht.

Le Peuch, 1. Mai

Ich bin heute in schlechter Verfassung. Kommt es daher, daß meine letzten Aufzeichnungen mir zu nichts zu führen scheinen?

Man müßte sich indessen fragen, worauf sich die Gewißheit bezieht, die ich suche. Es handelt sich, wenn man will, darum, einen Sinn für mein Leben zu finden. Man muß jedoch hinzufügen, daß dieser Sinn mich nur befriedigen, daß ich ihn nur unter der Bedingung anerkennen kann, daß dieser Sinn nicht ausschließlich der meinige ist: beispielsweise könnte ich mich nicht mit der Gewißheit zufriedengeben, die darin bestünde, die Zusammenhanglosigkeit und die allgemeine Absurdität der Welt und des Lebens zu bezeugen. Hier indessen eine Schwierigkeit: wenn ich

die Wahrheit suche und wenn das letzte Wort der Wirklichkeit eben darin besteht, daß sie keinen Sinn hat, wäre ich dann nicht gehalten, mich mit dieser negativen Gewißheit zu begnügen? Muß ich sonst nicht eingestehen, daß das, was ich suche, nicht die Wahrheit ist, sondern eine Wahrheit nach meinem Maß, eine stimulierende oder tröstende Wahrheit? Und müßte ich mich mit einem solchen Eingeständnis nicht verurteilen? Da ist eine Schwierigkeit, die man direkt anpacken muß. Habe ich zu bestreiten, daß in mir ein *partis pris*, eine vorgefaßte Meinung existiert, oder muß ich ihre Existenz nicht im Gegenteil ausdrücklich behaupten?

Jedenfalls müßte man ein für allemal klar machen, daß es von innenher absurd ist, sich einzubilden, irgendeine Untersuchung könnte in der Frage, ob das Leben einen Sinn hat oder nicht, zu einer Schlußfolgerung kommen. Man muß übrigens als Grundsatz aufstellen, daß jeder so viele empirische Argumente, wie er nur will, finden kann, um sich zu überzeugen – oder um in sich die Überzeugung zu verstärken –, daß das Leben keinen Sinn hat. Es muß aber abgewogen, das heißt alles in allem ein Urteil gefällt werden. An diesem Urteil ist aber etwas beteiligt, das keinen gemeinsamen Maßstab mit einem Denken hat, das sich damit begnügen würde, Anklagepunkte, Beschwerdepunkte aufzuhäufen. *Der Freispruch, die Absolution*. (Anmerkung vom Januar 1959: Ich gebe diese beiden Worte wieder, ohne des genauen Wertes sicher zu sein, den ich ihnen beigemessen habe, und auch ohne sicher zu sein, daß sie hier am richtigen Platz stehen.)

Offen bleibt übrigens die Frage, wie dieses Urteil möglich ist, von welchem Strukturtyp des Wirklichen ausgehend es gefällt werden kann.

Zudem muß man sich viel präziser fragen, was man darunter zu verstehen hat: einen Sinn haben. Es handelt sich am Ende darum, das Verlangen, das in uns vorhanden ist, näher zu erklären: kann ich beispielweise wie ich dies vorher getan habe, sagen, daß dieses Verlangen dort befriedigt ist, wo ich einem Werk gegenüber überstehe, in dem ein Leben zugleich seinen Ausdruck und seine Rechtfertigung findet? Ist das ein Beispiel oder eine Illustration einer bestimmten universellen Beziehung, die ich eben zu entdecken suche? Räumt man ein, das Werk genüge, um dem Leben einen Sinn zu verleihen, so ist das, scheint mir, nur die Symbolisierung von etwas viel Wesentlicherem. Ich gebe jedoch zu, daß dies in meinem Geist noch nicht geklärt ist.

Die Schwierigkeit, die ich im Augenblick erkenne, ist diese: Hat man unter Erfahrung meine Erfahrung zu verstehen, so wie sie mir gegeben ist, mit, der ich sie unglücklicherweise in unvollkommener und entstellter Art und Weise erlebe? Oder im Gegenteil die menschliche Erfahrung im allgemeinen? Aber es scheint mir, in dem Augenblick, in dem wir von der menschlichen Erfahrung im allgemeinen sprechen, nehmen wir ihr gerade das weg, was sie zur Erfahrung macht. Es ist ziemlich einleuchtend, daß sie nur *hic et nunc* gegeben sein kann und einen gewissen Charakter der Unübertragbarkeit aufweist. Zweifellos gibt es die *Erfahrung* im Sinne Kants, die im Werden begriffen ist und im Grunde darauf abzielt, sich in ein riesiges

Repertorium einzutragen, das zwangsläufig unvollendet bleibt wie der *Larousse mensuel*¹. Aber die so aufgefaßte Erfahrung hat nicht nur die Neigung, jede metaphysische Bedeutung auszuschließen, sondern anscheinend sogar die Tendenz, es jedem, der sich in sie vertieft oder sich ihr widmet, unmöglich zu machen, sich die Frage zu stellen.

Le Peuch, 2. Mai

Nach der gestrigen Verfinsterung sehe ich wieder klarer. Ich habe sehr klar erfaßt, daß alles auf das existentielle Unzweifelhafte ausgerichtet werden muß. Zeigen, daß dieses Unzweifelhafte nur den Charakter einer Gegenwart haben kann, die aufgefangen werden kann (man kann auch von Licht sprechen). In Verbindung zu bringen mit dem, was ich vorgestern über das Mir-selbst-gegenwärtig-Sein geschrieben habe. Mein großer Fehler war, daß ich mich, als ich einen Mittelpunkt gefunden hatte, nicht an diesen hielt, sondern weiter ungeordnete Untersuchungen anstellte.

Ergänzung zu: auf der Suche sein nach ...

Wir dürfen uns nicht von einer grammatikalischen Formel zum Narren halten lassen: man sucht nicht kurzerhand etwas, sondern man sucht etwas *zum Essen* oder *zum Gebrauch* in bestimmter Weise. Es genügt nicht, zu sagen, daß ich auf der Suche nach einer Ge-

¹ Eine Ausgabe des bekannten französischen Lexikons Larousse erschien bis Ende 1957 in monatlichen Folgen. D. Ü.

wißheit bin. Was will ich mit dieser Gewißheit anfangen? Vielleicht will ich sie vor allem verkünden. Aber auch das ist noch ungenügend; denn ich habe jemandem im Auge, vor dem ich sie verkünden werde. Wäre ich das selbst? Jemanden, für den es interessant ist, daß diese Gewißheit verkündet wird? Aber inwiefern interessant? Handelt es sich einfach darum, eine Lücke auszufüllen? Sicherlich nicht. Muß man hier den Begriff der Macht heranziehen? Habe ich die Gewißheit, daß ein bestimmtes Ereignis eintreten wird, so kann ich dementsprechend handeln. Diese Gewißheit verleiht mir diesem Ereignis gegenüber eine gewisse Macht. Ich kann mich auf es vorbereiten, Vorsichtsmaßnahmen ergreifen usw. ... Man kann eine solche Gewißheit also in dem Sinne besitzen, in dem man ein Mittel besitzt, um zu ... Das gilt auch für alles, was erlaubt, eine bestimmte Kategorie von Problemen zu lösen. Hier verhält es sich aber anders. Eine Konfusion bleibt jedoch stets möglich. Ich laufe ständig Gefahr, den Wesensunterschied zwischen einer Gewißheit, die man besitzt, und der existentiellen Gewißheit, deren Charakter ich zu definieren suche, aus dem Auge zu verlieren: die Gewißheit, die man besitzt, ist wesensmäßig bestimmbar und übertragbar, sie ist nicht an den gebunden, der sie erlangt hat. Idee einer Gewißheit, von der man sich nährt. Ist das nicht nur ein Wort? Eine Gewißheit, die eine bestimmte innere Ausweitung geböte. Aber das ist noch nicht klar genug.

Müßte man sich nicht fragen, wie jede dieser Arten von Gewißheit sich zu dem verhält, der sie formuliert einerseits, zu dem, worauf sie sich beziehen, anderer-

seits? Die objektive Gewißheit neigt dazu, sich zu entpersönlichen; ich bin nur unter der Voraussetzung befriedigt, daß ich sagen kann: es ist gewiß, daß. Bezug auf eine Struktur, von der ich gleichermaßen sagen kann, sie sei die Gewißheit der Dinge oder die der Ideen. Der Fall der existentiellen Gewißheit liegt ganz verschieden. Hier ist keine Rede davon, das Subjekt zu evakuieren, sondern davon, es zu verwandeln. Auch das ist noch zu wenig klar. Man müßte mehr konkretisieren, notfalls indem man von einer unvollkommenen Illustration ausgeht, beispielsweise von der Gewißheit, die sich auf die Liebe bezieht, die ich für einen anderen empfinde oder die dieser andere für mich empfindet. Wolken, die mich daran hindern, eine bestimmte Konstellation wahrzunehmen; der Vergleich ist jedoch irreführend und zwar insofern als die Wolken, um die es sich hier handelt, wenn sie sich verdichten, zweifellos sogar die *Existenz* der Konstellation angreifen können.

Sage ich, daß sich die existentielle Gewißheit auf den Sinn des Lebens bezieht, so unter der Voraussetzung, daß das Wort Sinn in nicht intellektualistischer Bedeutung gebraucht wird; ich beziehe mich auf eine Erfahrung, die man ziemlich genau wiedergabe, wenn man daran erinnert, daß das Leben bald einen hohlen, bald einen vollen Ton von sich gibt.

Ich schreibe dies an einem Sonntagnachmittag in einem Augenblick höchster Ermüdung, völliger Lähmung, absoluter Farblosigkeit. Ich bin auf dem toten Punkt angelangt.

Le Peuch, 3. Mai

Ich habe den Eindruck, daß ich im Begriff bin, mich zu verirren. Vielleicht lohnt es sich gar nicht, irgendetwas von der letzten Seite festzuhalten. Indessen können die Anmerkungen vom 30. April und vom 2. Mai über die Gewißheit ausgewertet werden. Die aufgeworfenen Probleme sind wesentlich. Welcher Art ist die Befriedigung, die mir die Formeln, die ich zu finden suche, verschaffen sollen? Es besteht kein wirklicher Unterschied zwischen der Beziehung meiner selbst zu mir selbst, die diese Formulierung voraussetzt, und der Beziehung meiner selbst zu dem anderen. Ich erprobe an mir selbst, was für den anderen bestimmt ist, wie ein Arzt, der damit beginnt, Heilmittel an sich selbst auszuprobieren. Dieser Vergleich ist ausgezeichnet. Der Arzt kann nur dann etwas an sich selbst ausprobieren, wenn er in gewisser Hinsicht von dem Leiden befallen ist, das er bei dem anderen zu heilen sucht. Es ist zu präzisieren, worin dieses Leiden besteht.

Der Arzt kann sich jedoch in einem Zustand befinden, der dieses Experiment unmöglich und unfruchtbar macht: genau so kann ich mich in einem Zustand befinden, der es mir unmöglich macht, für den anderen zu denken. Ich habe hier vor allem eine Art von innerem Sichsträuben im Auge, das ich gut kenne. Es hat zur Folge, daß es jede Gemeinschaft, jede Intimität mit mir selbst unterdrückt – und eben da, wo ich mir selbst gegenüber aufgeschlossen bin, ist es mir, nicht obendrein, sondern *ipso facto* gegeben, dem anderen gegenüber aufgeschlossen, für den anderen verfügbar zu sein.

Man sieht hier die Artikulation meiner Überlegungen über die Gewißheit und meiner Betrachtungen über die Gegenwart.

Es muß jedoch gelingen, die Natur der so gesuchten Gewißheit deutlicher herauszuschälen. Ich halte fest, daß ich definitionsgemäß nicht genau wissen kann, was ich suche, ich kann mir nicht a priori eine Vorstellung davon machen: sonst wäre mein Suchen gegenstandslos. Eine gewisse Spezifizierung ist indessen möglich. Ich kann mit Hilfe der Illustration vorgehen: Nehmen wir die persönliche Unsterblichkeit. Ich suche für mich selbst und infolgedessen für den anderen auszudrücken, wie sie gedacht werden kann. Wurzelt dieses Suchen einfach in einem Wunsch? Wenn ich wünsche, ein bestimmtes Ereignis möge eintreten, so weiß ich ohne Zweifel, daß mein Wunsch nichts an den Dingen ändert. Verhält es sich hier ebenso? Man wäre zunächst versucht, es zu meinen. Gedanke einer objektiven Struktur meines Seins, die vielleicht die Möglichkeit eines persönlichen Fortlebens ausschließt. Vergleich mit einer bestimmten Übung, deren ich gern fähig sein möchte, zu der sich jedoch mein Leib nicht eignet. Oder muß man im Gegenteil zugeben, daß hier das Bedürfnis, etwas zu behaupten, die Wirklichkeit dessen *bezeugt*, was behauptet wird?

Wir müssen spezifizieren, daß es sich am Ausgangspunkt viel weniger um meine eigene Unsterblichkeit handelt, als vielmehr um die der Wesen, die ich liebe. Das begegnet sich mit dem, was ich am 30. April über die Herausforderung gesagt habe. Auf der Suche sein nach ... heißt hier sich bemühen, dem Gestalt zu ver-

leihen, was zuerst hingeworfen, entworfen worden war. Dies schließt den Kampf gegen ein Element ein, vergleichbar dem Wasser für einen Brückenbauer.

Die Hoffnung als Projektionsprinzip: es muß wahr sein, daß ... Antizipation nicht im Hinblick auf das Ereignis, sondern im Hinblick darauf, was durch eine authentische Überlegung erarbeitet werden kann. Die Antizipation als transzendierendes Weichenstellen der Reflexion. Gleichzeitig sich der Kräfte bewußt werden, die die Antizipation gegen sich selbst mobilisiert: (Kristallisation a contrario).

Zusatz nach der Rückkehr von Carennac: *die Gegenwart ist intersubjektiv*, sie muß als Ausdruck eines Willens interpretiert werden, der sich mir zu offenbaren sucht. Diese Offenbarung setzt jedoch voraus, daß ich ihr kein Hindernis in den Weg lege; kurz, das Subjekt wird nicht als Objekt behandelt, sondern als Magnetisierungsherd der Gegenwart. An der Wurzel der Gegenwart gibt es ein Sein, das mir Rechnung trägt -, das von mir als mir Rechnung tragend gedacht wird: definitionsgemäß trägt jedoch das Objekt mir nicht Rechnung, ich bin für es nicht da.

Le Peuch, 4. Mai

Die Gegenwart als Antwort auf den Akt, mit dem sich das Subjekt für die Aufnahme erschließt. Sie ist in diesem Sinne Selbsthingabe. Es gibt nur eine Gegenwart dessen, der fähig ist, sich hinzugeben.

Wahrscheinlich verfehlt man das Wesentliche, wenn man einfach sagt, daß das Subjekt dafür sorgen muß,

vom Subjekt anerkannt zu werden. Das ist freilich nicht falsch, aber unzureichend, denn was hier zählt, ist die Initiative, die nicht vom ursprünglichen Subjekt ausgeht; das ist im Grunde die Gnade oder etwas, das ihr sehr nahekommt.

(Man müßte nach der Beziehung zwischen Gegenwart und Wert fragen: das ist jedoch viel schwieriger. Ich glaube, daß es da auch eine schädliche Gegenwart geben kann; ich kann diese Gegenwart genau so in mich aufnehmen wie die andere.)

Es ist also durchaus richtig, mit B... zu sagen, daß es keinen Sinn hat, von Gegenwart an sich zu sprechen. Frage, was eine ewige, unvergängliche Gegenwart wäre.

All das muß jedoch in Verbindung gebracht werden mit dem, was ich am 30. April über das Mir-selbst-gegenwärtig-Sein geschrieben habe. Es gibt in mir Intersubjektives –, das heißt Möglichkeiten der Intimität mit mir selbst, aber auch einen möglichen *Mangel* dieser Intimität, die so ziemlich auf null absinken kann. Ich kann mich solchermaßen verschließen, daß ich mich überhaupt nicht mehr mit mir und a fortiori mit den anderen verbinden kann.

Die Introspektion verwirrt alle diese so heiklen Begriffe oder droht sie zu verwirren; sie hat nichts mit der Intimität zu tun, von der ich spreche. Ein durchbohrendes Bewußtwerden dieser oder jener feinen Regung meiner Eigenliebe beispielsweise heißt durchaus nicht, mit mir selbst vertraut sein.

Vielleicht müßte man von einer viel präziseren Untersuchung der Intersubjektivität im allgemeinen ausgehen. Ich beobachte beispielsweise einen meiner An-

gehörigen, der im Begriff ist, zu essen. Ich ärgere mich über seine Langsamkeit oder über seine Gier: »Er wird also nie fertigwerden!« Der andere ist ganz in Anspruch genommen und achtet nicht auf mich. Wir sind so getrennt wie nur möglich. Es gibt keine intersubjektive Verbindung zwischen uns. Der andere ist für mich nicht gegenwärtig, er ist lediglich »diese Schildkröte« oder »dieser Vielfraß« ... Er befaßt sich nicht mit mir; es ist ihm völlig gleichgültig, daß er mich zum Warten zwingt; es macht ihm gar nichts aus, wenn in der Schüssel nichts mehr für mich übrigbleibt! Ein gutes Beispiel dafür, was ich gestern das Sichsträuben genannt habe; es handelt sich um das »und ich hierbei?«, auf das ich in dem Vortrag über mich und den anderen anspiele.

Die mögliche Einheit des Wir ist zerbrochen, zugleich dadurch, daß der andere zu sehr in Anspruch genommen ist, um auf mich zu achten, und dadurch, daß ich ihn mit gereizten Nerven und von außen betrachte. Die Situation verändert sich ein wenig, wenn der andere merkt, daß ich seit langem fertig bin und warte und wenn er sich deshalb entschuldigt. In dem Augenblick, in dem er Rücksicht auf mich nimmt, hört er auf, für mich selbst reines Objekt zu sein. Freilich muß ich den Eindruck haben, daß er sich nicht darauf beschränkt hat, hier nur einige Höflichkeitsformeln an mich zu richten.

Ich gebe die Nachschrift meines Briefes an B... wieder: »Man müßte nachdrücklich auf die Tatsache hinweisen, daß das Mir-selbst-gegenwärtig-Sein die notwendige Vorbedingung ist; wird sie nicht erfüllt, so

wird der Wert nicht mehr empfunden, ja nicht einmal mehr erkannt. Hier muß man auf die Zustände absoluter Unempfindlichkeit Bezug nehmen, die übrigens durchaus vereinbar sind mit dem Bewußtsein des Ichs, völlig wund zu sein, nur noch Wunde zu sein –, eine brennende Wunde, man kann den Gedanken, ein anderer könnte sie berühren, nicht ertragen. Dieses *noli me tangere* kann übrigens auch noch fortbestehen, wenn der ursprüngliche Schmerz eingeschlafen ist.«

Man müßte eine Untersuchung anstellen über das *argwöhnische Bewußtsein*, die ein interessantes Licht auf viele zeitgenössische Zeugnisse werfen könnte. Je mehr man auf sich selbst ausgerichtet, »zentriert« ist –, wie man auf ein krankes Organ, auf einen kranken Zahn ausgerichtet ist –, desto mehr wird der Wert verworfen. Im Grunde verschmilzt die Verzweiflung mit der Einsamkeit, und es gibt keinen Wert ohne Gemeinschaft; und zudem gibt es auch falsche Gemeinschaften, die in Wirklichkeit nur Entfremdung sind. Es müßte in der französischen Sprache eine ganze Skala von Wörtern geben, wie es sie im Englischen gibt mit den feinen Unterschieden zwischen *solitary*, *lonely*, *forlorn*. Der Ausdruck *Isolierung* (*isolement*) ist so gut wie unbrauchbar, denn er schließt ein gewisses Heimweh ein, – die negative Einsamkeit (*solitude*) ist dagegen *repulsiv*, sie wurzelt in der Absage, im Refüs.

Im Lichte dieser Hinweise könnte man sich an die Frage wagen, ob die Wahrheit subjektiv ist. Die Wahrheit ist ein Wert, und aus diesem Grunde kann man die Wahrheit lieben, für sie leiden oder für sie sterben. Man müßte hier Bezug nehmen auf die tragischen

Situationen, wo wir sehen, daß die Wahrheit mit Füßen getreten wird, beispielsweise im Verlauf eines Prozesses oder auch von Scharlatanen, die ihre Erfahrungen verfälschen, um eine Kundschaft zu verführen, und wo wir uns, gleich welchen Preis wir dafür zahlen müssen, der Aufgabe widmen, der mit Füßen getretenen Wahrheit wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.

Es ist klar, daß die Wahrheit in keiner Weise eine Gegenwart ist, aber auch daß wir diese Haltung eines militanten Zeugen nur unter der Voraussetzung einnehmen können, daß wir mit uns selbst in Verbindung stehen und auch mit einer Unzahl von Wesen, wie sie uns zweifellos die vorbildliche Gestalt eines Meisters oder eines Freundes symbolisiert. Dies im Gegensatz zur Ironie des Zynikers, der die Mißbräuche immer nur als Schauspiele hinnimmt, die ihm den Nihilismus, von dem er ausgeht, bestätigen.

Transzendenz und Unbedingtheit des Wertes: der Wert setzt die Bedingungen.

Zum Wesen des Wertes gehört es, dem Leben gegenüber eine bestimmte Funktion auszuüben: er drückt ihm ein bestimmtes Siegel auf. Was ist darunter aber wirklich zu verstehen? Sich von einer Metapher nicht zum Narren halten lassen. Der Begriff der Weihe spielt hier eine doppelte Rolle: weihe ich mein Leben einem Wert, so weiht dieser Wert umgekehrt auch das Leben. Das ist jedoch noch recht unbestimmt.

Nehmen wir an, ich sehe die Aufgabe meines Lebens darin, Reichtümer aufzuhäufen – ich könnte als Grundsatz aufstellen, daß jeder ebenso handeln müßte: es handelt sich für mich dann entweder darum, mir so im

höchstmöglichen Maße wirksame Mittel zu verschaffen, um mir eines Tages bestimmte Genüsse zu sichern –, oder aber ich finde (selbst wenn der Gedanke an diese Genüsse im Hintergrund bestehen bleibt) mein Vergnügen gerade in dieser Aufhäufung selbst, mein Leben findet seinen Sinn eben in dem Akt des Bereicherns. Wird man dann sagen, daß der Akt, mit dem man urteilt, ein so ausgerichtetes Leben stehe unter einem Leben, das sich unter das Zeichen der Kunst oder der Wissenschaft stellt, selbst nur eine ganz subjektive Bedeutung hat? Aber die Frage ist schlecht gestellt: man kann bezweifeln, daß es besser ist, ein Leben lang Leinwand zu beschmieren, als für seine Bereicherung zu arbeiten. Obwohl hier das Wort Kunst ins Spiel kommt, ist es nicht sicher, daß der Wert im höchsten Sinne des Wortes da mehr als dort vorhanden ist. Man kann Malerei genau so verkaufen wie Konfekt, ohne daß es zwischen diesen beiden Handelsgeschäften einen wesentlichen Unterschied gäbe.

Der Wert stellt sich erst mit einer gewissen Strenge in der Forderung ein, die man sich selbst gegenüber stellt. Aber auch das ist noch keine Lösung: nehmen wir den gescheiterten Künstler, der ein Ideal hat, dem es aber nicht gelingt, es zu verwirklichen. Man kann ihn nur vom ethischen Standpunkt aus würdigen, und dabei kann man mit Recht noch der Ansicht sein, er habe seine Kräfte vergeudet und hätte besser daran getan, seine Ohnmacht einzusehen und sich mit einem bescheideneren Ziel zu begnügen: ich meine damit, auf die Kunst zu verzichten und ein gewöhnliches Handwerk zu ergreifen. Daraus ergibt sich, daß es völlig falsch sein kann, dem

Wert die Fähigkeit beizumessen, das Leben eines Kunstbessenen zu rechtfertigen und zu adeln. Und gerade das Beispiel des falschen Künstlers kann nicht tief genug durchdacht werden. Der Wert kann zum *Vorwand* werden, dessen ich mich bediene, um zu versuchen, mein Dasein in meinen eigenen Augen zu rechtfertigen. Rolle der Selbstgefälligkeit. Dies ist die Parodie des Sich-selbst-gegenwärtig-seins. Ich halte fest, daß die Selbstgefälligkeit und das Mitleid mit sich selbst, an das ich oft gedacht habe, ohne seine Natur ausmachen zu können, miteinander verwandt sind.

Ich frage mich, ob nicht immer Anmaßung dabei ist, wenn man denkt, man weihe sich dem Wert. Niemand wagt es oder dürfte es wagen, von sich zu behaupten: »Ich stehe im Dienste der Schönheit oder der Wahrheit«; man könnte dies nur von jemand anders sagen, und es röche übrigens entsetzlich nach einer Leichenrede. Wenn einer sich einer bestimmten Aufgabe verpflichtet hat, welcher auch immer, wenn es eine wirkliche Aufgabe ist, der er sich hingibt, so wird er nicht einmal auf den Gedanken kommen, sie so zu definieren, und das ganz gleich ob er in Qual oder in Freude arbeitet. Gewaltiger Unterschied zwischen dem direkten Zeugnis und dem Kommentar des Philosophen. Wenn der Philosoph vom wahren Künstler oder vom wahren Gelehrten spricht, so muß er sich hüten, darüber so zu sprechen, wie der falsche Künstler oder der falsche Gelehrte von sich selbst spräche.

Le Peuch, 5. Mai

Den Ausdruck Sich-selbst-gegenwärtig-sein (*présence à soi-même*) finde ich ganz entschieden »misleading«. Er kann uns in die Irre führen. Man müßte ein anderes Wort finden, doch ich verzichte im Augenblick darauf, es zu suchen. Dagegen müßte man das Wort tätig (*œuvrant*) dem Wort untätig (*désœuvré*) gegenüberstellen: die Selbstgefälligkeit ist stets mit der Untätigkeit verbunden.

Über die Bedingungen der Möglichkeit des tätigen Bewußtseins nachdenken. Was alles zu verfälschen droht, ist das Bild eines Werkzeugs, das einen bestimmten Stoff bearbeitet, um ihn zu formen. Das tätige Bewußtsein kann in keiner Weise einem Werkzeug verglichen werden. Seine Aktion ist immanent: von diesem Punkt aus das Problem der Aufmerksamkeit erneut durchdenken. Man könnte die Lektüre als Beispiel nehmen, den Akt, der darin besteht, sich in das zu vertiefen, was man liest: man müßte hier eine Rangordnung aufstellen. Das Beispiel der Lektüre ist recht gut, weil es an der Grenze des Tätigen und des Untätigen liegt. Es gibt eine Lektüre, die man sich nur vornimmt, um die Zeit totzuschlagen, man liest wie man an seinen Fingernägeln kauen würde. Hier müßte man den so schwer zu definierenden Begriff eines Ernsthaften im Gegensatz zum Zeitvertreib mit hereinnehmen. In dem einen Fall setzt man sich ganz ein, in dem anderen hält man sich zurück und verbraucht nur einen ganz geringen Teil seiner Kräfte, vor allem seiner Aufmerksamkeit. Ganz offensichtlich ist das Spiel für

das Kind kein Zeitvertreib. Man müßte sich fragen, was: »sich begeistern für ...«, »gefangen sein von ...« genau bedeutet. Hier stößt man vielleicht wieder auf die *single-mindedness* von Charles Morgan.

Le Peuch, 6. Mai

Ich fürchte, in all dem herrscht eine gewisse Verwirrung. Der Gedanke des Ernsthaften ist wichtig, das tätige Bewußtsein nimmt ernst, was es tut, aber das ist nicht notwendig »sich begeistern für«.

Ich weiß nicht, ob die gestern vorgeschlagene Unterscheidung die Dienste leisten kann, die ich von ihr erwartet habe. Es kann in ihr im Gegenteil auch eine Quelle der Verwirrung verborgen sein: das kontemplative Bewußtsein ist gewiß keine Modalität des untätigen Bewußtseins, kann man es aber dem tätigen Bewußtsein zuschreiben? Das zwänge auf jeden Fall dazu, den Begriff zu erweitern und geschmeidiger zu machen.

Ich habe mich heute danach gefragt, ob man nicht sagen könnte, die Wertidee habe den großen Nachteil, eine Implikation des tätigen Bewußtseins auf die Ebene des untätigen Bewußtseins zu übertragen, aber ich weiß nicht, ob diese Feststellung beibehalten werden muß.

Die Unterscheidung ist zumindest insoweit gültig, als sie Engagement und Interesselosigkeit einander gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung hat jedoch keinen absoluten Charakter, es gibt da eine ganze Skala, die sich beispielsweise bei der Lektüre unterscheiden läßt, wie ich gesagt habe. Aber in dem Gedanken des

tätigen Bewußtseins steckt etwas mehr: die Umformung eines bestimmten Inhalts, ich möchte sogar sagen, daß beobachten schon tätig sein ist.

Le Peuch, 7. Mai

Ich bin auf einem toten Punkt angelangt und kehre zu meinen Betrachtungen über die Vaterschaft zurück.

Die Vaterschaft, wesentlicher Aspekt der natürlichen Ordnung: aber nichts schwieriger, als die natürliche Ordnung zu denken, weil wir ganz allgemein *von ihr aus* denken: sie wird als gegeben vorausgesetzt. Wir werden erst in dem Augenblick vor die Notwendigkeit gestellt, sie zu denken, in dem diese Ordnung in Frage gestellt ist. Was übrigens die Überlegung auslöst, ist eine gewisse Verwirrung.

Was ist darunter eigentlich zu verstehen? Ich empfinde eine Verwirrung, wenn ich mich plötzlich einer Situation gegenübergestellt sehe, auf die ich, wie mir scheint, keinen Einfluß habe. Wir können auch noch sagen, daß diese Situation die Tatsache einbegreift, daß es so aussieht, als sei mir ein bestimmter Anruf zuteil geworden; ich habe in mir jedoch nicht das Zeug, konkret auf ihn zu antworten; es ist als ob ich nicht mit dem nötigen Rüstzeug versehen wäre. Unter diesen Umständen kann ich mich nur zu einer Art von unkoordinierter und unwirksamer Gestikulation aufschwingen, auf die ich sehr rasch verzichte, weil sie mir eitel und lächerlich vorkommt. Ich bin dadurch gezwungen, zu hoffen, daß sich die Dinge von selbst arrangieren werden, gleichzeitig bleibt jedoch das Be-

wußtsein des Anrufs wie ein Unbehagen bestehen; es gelingt mir nicht, mich selbst davon zu überzeugen, daß mich all dies nichts angeht. Und so bleibe ich verwirrt, unzufrieden mit mir -, und vergeblich versuche ich dann vielleicht, die Verantwortung für diesen Zustand einer äußeren Macht zuzuschieben: dem Zufall, dem Schicksal oder Gott.

Unter diesen Umständen bin ich dann aber zumindest gezwungen, die Situation bedächtig zu prüfen und zu erkennen, ob mir wirklich ein Anruf zuteil geworden ist, ob ich eine Verantwortung habe oder ob ich das Opfer eines Irrtums gewesen bin.

Das wollen wir auf die Krise der väterlichen Autorität anwenden, die sich immer mehr verallgemeinert. Ihre Ursachen sind vielfach. Sie entspricht zweifellos der Entwicklung einer Art von anarchischem Individualismus auf der Basis der Schwäche. Aber man kann sich darüber, glaube ich, nur Rechenschaft geben, wenn man von einer viel zentraleren Tatsache ausgeht; sie hat den Charakter eines Gewissensschwundes, der sich auf das spezifische Band zwischen Vater und Kind bezieht. Halten wir jedoch sofort fest, daß das Wort Band hier ungenügend und sogar unpassend ist. In Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um eine Beziehung. Die Beziehung ist nur die unendlich verwässerte und verschrumpelte logische Übersetzung von etwas, das sich der geistigen Erfassung widersetzt. Die Untersuchung muß sich auf die konkreten Grundlagen der Beziehung erstrecken. Wie stets in einem solchen Fall, kann man nur mit konzentrischen Annäherungen etwas erreichen, und oft muß man zur negativen Methode greifen, die

sich überall dort aufzwingt, wo wir uns bemühen, Transzendentes zu erfassen.

Es ist notwendig, sich auf konkrete Situationen zu beziehen. Bei der Beziehung zwischen der Mutter und dem Kind ist die Unveränderlichkeit viel ausgeprägter. Hier muß das leibliche Band sehr tief empfunden werden. In einigen, aber verhältnismäßig seltenen Fällen kann es vorkommen, daß die Mutter dem Kind gegenüber ein Ressentiment und eine Art von fort-dauerndem Groll empfindet. Wahrscheinlich tragen die Umstände, die in den Ländern mit geschwächter Vitalität mehr und mehr vorherrschen, dazu bei, diese Anomalien häufiger zu machen.

Der Fall des Vaters liegt ganz verschieden. Seine Haltung dem Kind gegenüber wird viel weniger direkt von den unmittelbar erlebten organischen Realitäten bestimmt. Hält man sich an die biologische Ordnung – im Gegensatz zu einer bestimmten sozialen Ordnung –, so ist es beim Manne ohne weiteres möglich, daß er die Folgen des sexuellen Aktes einfach ignoriert und sich in keiner Weise für sie interessiert. Diese Bemerkung ist wichtig, wenn man den Abgrund ermessen will, der Zeugung und Vaterschaft trennt. Befassen wir uns gleich mit einem Grenzfall. Stellen wir uns einen Mann vor, der sich plötzlich einem unbekanntem Kind gegenübergestellt sieht und sich durch die Umstände davon überzeugen muß, daß dieses Kind sein Kind ist, das heißt, daß die Geburt dieses Kindes die Folge einer flüchtigen Begegnung war, an die er sich kaum noch erinnern kann. Es kann gewiß so sein, daß sich infolge dieser Entdeckung in der Einbildungskraft dieses

Mannes eine innere Arbeit vollzieht, ja sogar daß sein Gemüt angesprochen wird; es kann aber auch sein, daß dieser Mann sich aus Beweggründen, die er sich kaum eingestehen kann, alles tut, um zu verhindern, daß sich diese Arbeit in ihm vollzieht. Im Grunde spielt hier die (wenn auch nicht ausgesprochene) Überzeugung, daß man nur dann Vater ist, wenn man es will, und daß andererseits Vatersein Verantwortlichkeit mit sich bringt, die man besser erst gar nicht auf sich nimmt, wenn man nicht dazu bereit ist.

Ich habe hier nur einen extremen Fall angenommen, bei dem man den Eindruck gewinnen könnte, er gehöre eher in den Bereich des Melodramas als in den der philosophischen Überlegung. Wir wollen uns nun den Gegebenheiten der allgemeinen Erfahrung zuwenden. Vergewärtigen wir uns den Fall eines Ehepaars, das sich nie darum gekümmert hat, Kinder zu bekommen, das aber andererseits, vielleicht aus Nachlässigkeit, keine empfängnisverhütende Vorsorge getroffen hat. Ein Kind kommt zur Welt, ohne daß es gewünscht worden wäre, zumindest vom Vater, der vor allem an die finanzielle Belastung denkt, die für ihn die Anwesenheit dieses unerwünschten Kindes bedeutet. Andererseits ist er, da er *nicht an das Leben glaubt*, vielleicht verworren darüber betrübt, daß ein kleines Wesen auf die Welt gekommen ist, auf das zweifellos so viele Mißgeschicke warten und das vielleicht im Alter von zwanzig Jahren auf irgendeinem Schlachtfeld sterben wird. Bemühen wir uns, die Vorstellung ins Bewußtsein dringen zu lassen, die sich der Vater von dem Bande macht, das ihn mit seinem Kinde verbindet: nehmen wir

an, wir hätten es mit einem Durchschnittsmenschen zu tun, der weder unmenschlich noch unnatürlich ist. Alles wird bestimmt durch die Art der Beziehungen, die zwischen den Eheleuten besteht; zweifellos sind sie durch einen handfesten Egoismus zu zweien verbunden, den die Arbeitertandems von 1936 so ausgezeichnet symbolisierten. Das Kind erscheint dem Vater zunächst als Störenfried; seiner Mutter wird es, vorausgesetzt, daß sie nicht entartet ist, um so mehr geben, je mehr sie selbst gibt. Fehlt es dem Vater nicht völlig an Empfindungsvermögen, so wird die Gegenwart des Kindes bei ihm positive Empfindungen hervorrufen, die dann gegen die Gereiztheit oder die anfängliche Erbitterung ankämpfen: recht abgestufte Empfindungen: Zuneigung, Neugierde, manchmal Erbarmen, manchmal auch Stolz. Solange diese Gegenwart aber nicht – sozusagen rückwirkend – dazu beigetragen hat, den Wunsch zu erwecken, den sie normalerweise erfüllen müßte, kann man sagen, daß das Vaterschaftsgefühl weiterhin nicht vorhanden ist.

*

Als ich die entsetzlichen Stunden beschwor, die ich während der ersten Monate des Jahres 1940 in der Rue Meissonier verbracht habe, dachte ich an die unergründliche Traurigkeit der Dinge, die einer verlassen hat, der nicht mehr da ist; wie abgestreifte Häute. Man müßte sich über ihr ontologisches Statut Klarheit verschaffen. Es ist wirklich so, als ob die verlassenen Dinge jammerten, und diese Traurigkeit ergreift uns, die Überlebenden, wie eine Ansteckung.

Es wäre unrecht, zu leugnen, daß es (erinnern wir uns an Virgil) eine Traurigkeit in den Dingen gibt. Man nimmt gewöhnlich an, daß wir sie in die Dinge hineinlegen, aber hier kann uns mein Begriff der intersubjektiven Gegenwart interessante Aufschlüsse geben. Zweifellos ist diese Traurigkeit für uns vorhanden, man kann durchaus nicht sagen, daß sie von uns kommt: unsere Fröhlichkeit kann ganz plötzlich erlöschen beim Anblick einer Landschaft oder einer Ansammlung von Dingen, von denen ein Eindruck von Trostlosigkeit ausgeht. Eine Erklärung mit Assoziationen wäre hier ganz ungenügend.

Als ich über all das nachdachte, was mich unaufhörlich bedrückt, kam mir auch der Gedanke, daß die Bedingungen des Lebens, wenn wir sie gründlich durchdenken, nicht anders als unannehmbar erscheinen müssen; das Leben scheint von uns zu verlangen, seine Bedingungen zu vergessen. Man müßte in dieser Richtung weitergehen.

Das Wesen beschwören, das keine sterbliche Hülle hinterläßt; das von der Liebe verzehrte Wesen; der Tod des religiösen Menschen gewinnt hier seinen vollen Wert, und man wird verstehen, was der Gedanke eines unverweslichen Leibes bedeutet.

A... sagte mir neulich, als er von Sarrazac zurückkam, Interessantes über das Bild als *simulacrum*, als Trugbild. »Es ist natürlich«, sagte er, »daß man dem Bild nicht ins Gesicht sehen kann, daß man es nicht vor sich hinstellen kann wie ein Ding, denn es verschwindet sofort, weil es ein Kunstgriff ist, der dem Bewußtsein erlaubt, sich zu düpiieren. Man kann aber«

so sagte er, »nicht zugleich düpieren und düpiert werden«. Daran ist etwas Wahres. Es ist aber noch nicht ganz herausgeschält.

Ich bin nicht sicher, daß das Bild ein Kunstgriff ist. Festhalten, daß es an sich unmittelbar ist; es muß Ding werden, damit es dem anderen weitergegeben werden kann; es ist also an die Einsamkeit gebunden, es ist die Frucht des einsamen Bewußtseins. Dies ist nur ein Anfang.

In einem gewissen Sinne ist jedoch das, was ich eben geschrieben habe, falsch. Das Bild ist eine Art und Weise, von dem bewohnt zu bleiben, was nicht mehr da ist. Vielleicht müßte man, um zu verstehen, von dem Haus ausgehen, in dem es spukt. Ich will sagen, daß vielleicht kein wesentlicher Unterschied besteht zwischen dem Ort, an dem es spukt, und dem Menschen, der von einem Bild besessen ist; in beiden Fällen steht man vor einer im Grunde unverständlichen Konnivenz. Aber das ist noch nicht endgültig geklärt.

Die Notizen vom 3. Mai werden durch die vom 1. Juni 1942 erhellt. Warum erscheint es uns zunächst absurd, zu glauben, daß unsere innere Haltung zu einem entschwundenen Wesen auf dieses einen Einfluß ausüben kann? Der Ausdruck einen Einfluß ausüben ist übrigens schlecht. Man müßte einen anderen finden – weil man von der Vorstellung hypnotisiert bleibt, der andere sei wesentlich ein Ding außerhalb unserer Reichweite, das nicht von Techniken abhängt, die auf die Welt der Dinge anwendbar sind (Exhumationen, Analysen usw. ...) Das lebendige, denkende Wesen ist ganz und gar nicht mehr vorhanden: ich habe von ihm noch

eine Reihe von geistigen Photographien, und das ist alles. Ich kann sie betrachten und dabei ein gewisses Gefühl des Bedauerns, der Zärtlichkeit usw. empfinden. Im Lichte der Gegenwart aber verwandelt sich alles: die Gegenwart des entschwundenen Wesens war nicht eine Gegenwart im Augenblick, sie war nicht die eines Schauspiels, sondern die eines Wesens, das heißt, von meiner Seite war ein Engagement dabei; dieses Engagement hing übrigens damit zusammen, daß ich mich diesem Wesen erschloß, um es zu empfangen. Hier reißt jedoch der Faden in diesem Augenblick. Ich muß später sehen, ob es mir gelingt, ihn wieder neu zu knüpfen.

Vielleicht ist es lehrreich, sich zu fragen, unter welcher Voraussetzung es denkbar bliebe, daß diese Einwirkung auf den Entschwundenen erfolgen kann. Man müßte nicht nur oder sogar wesentlich einräumen, daß er noch da ist – denn man weiß nicht so recht, was das heißen soll –, sondern daß wir über das hinaus, was mein Bewußtsein erfassen kann, verbunden bleiben. Man müßte begreifen, welcher Art eine solche Einheit sein könnte und zugleich warum sie nicht unmittelbar erfaßt wird.

Die Vaterschaft in Verbindung mit der Eigenliebe betrachten. Es gibt eine gute und eine schlechte Eigenliebe; letztere strebt nach der Vorherrschaft. Die Eigenliebe ist nicht notwendig gleichbedeutend mit Egoismus, es gibt sogar einen Egoismus, der Ekel vor sich selbst ist.

Die Eigenliebe kann Liebe zu einem Geschlecht sein, als dessen vorübergehenden und unvollkommenen Ver-

treter man sich ansieht. Von diesem Gesichtspunkt aus handelt es sich nicht darum, sich fortzupflanzen, sondern einen Elan fortzuführen. Der Egoismus dagegen ist absolut begrenzt: man ist nur noch ein Atom, das so viel wie möglich genießen, so wenig wie möglich leiden will. Was wird, so betrachtet, aus der Vaterschaft? Man darf sich jedoch nicht gar zu sehr bei der Vorstellung eines adeligen Geschlechtes aufhalten. Jeder von uns, so bescheiden seine Abstammung sein mag, kann das Bewußtsein eines unendlich hohen Auftrags haben, dessen Gegenstand er ist. Das Atom-Individuum ignoriert seine Herkunft und kennt sich nicht als gewollt.

Le Peuch, 9. Mai

Von der Tatsache ausgehen, daß die Vaterschaft vom organisch-psychischen Gesichtspunkt aus nur schwache Grundlagen hat. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus kann sie sich stark ausprägen. Und man muß hinzufügen, daß hier das Soziologische untrennbar ist von einem gewissen metaphysischen Bewußtsein. Wird dieses schwächer, so wird die Erfahrung der Vaterschaft automatisch problematisch.

Le Peuch, 10. Mai

Ich möchte die Notizen, die ich im Laufe der letzten Wochen gemacht habe, für eine Art Glaubensbekenntnis verarbeiten, um das mich Jean Grenier für das

Sammelwerk über die Existenz ersucht hat, das bei Gallimard erscheinen soll¹.

Ich bin nicht nur auf der Suche nach einer Gewißheit *hic et nunc* in eben dem Augenblick, in dem ich schreibe; dies ist stets so gewesen, seit ich zu einer bestimmten Bewußtseinsstufe Zugang gefunden habe. Es fällt mir übrigens schwer, genau zu sagen, wie dieser Zugang stattgefunden hat. Ich erinnere mich indessen genauestens an die Rolle, die bei diesem Erwachen nicht der Gedanke an meinen eigenen Tod, sondern die Tatsache des Todes eines unendlich nahen Wesens gespielt hat, denn diese Tatsache hat in gewissem Sinn mein Leben bis in seine letzten Tiefen beherrscht.

In diesem Sinne steht der Mythos von Orpheus und Eurydike geradezu im Mittelpunkt meines Daseins. Das wesentliche Problem war für mich stets und ist noch immer, zu erkennen, wie man *wiederfinden* kann, wäre es auch in der Hoffnung. Was ist dann diese Hoffnung? Wie kann sie nicht nur Gestalt gewinnen, sondern sich rechtfertigen und Rechenschaft über sich selbst geben?

Ich muß indessen darüber nachdenken, was es mit diesem unermüdlichen Suchen auf sich hat, dem ich mich seit einem Drittel Jahrhundert widme. Kann ich mit bestem Wissen und Gewissen sagen, daß ich weiß, was ich suche? Wenn ich es weiß, so suche ich es, scheint mir, nicht mehr. Wenn ich es nicht weiß, wie kann ich dann suchen? Es gibt da eine Antinomie, wie

¹ Dieses Sammelwerk ist inzwischen erschienen, aber ich habe darauf verzichtet, meine Texte zur Verfügung zu stellen, die so bis heute unveröffentlicht geblieben sind.

sie nur bei einer ganz bestimmten Art des Suchens auftaucht. Suche ich einen verlegten Gegenstand, so stellt sich die Frage selbstverständlich nicht. Ich kenne das Ding, das ich suche, ich kann es beschreiben und es auch wiedererkennen. Die Antinomie ist da nicht vorhanden, wo das Suchen ein Ding betrifft – oder ein einem Ding vergleichbares Wesen –, das es wiederzuerlangen gilt. Ich kann als Grundsatz aufstellen, daß dieses Wesen oder dieses Ding irgendwo ist, und es handelt sich darum, herauszufinden wo. Hier muß jedoch eine Nuance eingeschaltet werden. Kann es nicht sein, daß es ein Ding gibt, das mit dem, das ich suche, solchermaßen identisch ist, daß es von ihm nicht unterschieden werden kann? Unter diesen Umständen kann es dann geschehen, daß ich mich täusche und in der Meinung, ich hätte das verlorene Ding wiedergefunden, die Hand aufjenes lege, das sich von ihm nicht unterscheiden läßt. Der gesunde Menschenverstand wird sagen, das komme auf das gleiche heraus und das andere Ding werde seinen Zweck genau so gut erfüllen. Es ist nicht sicher, daß ich es mir ebenso bequem mache. Wenn für mich ein bestimmter unreduzierbarer Wert mit der einmaligen Existenz des Dinges verbunden ist, das ich suche, so werde ich den Gedanken, mit etwas Gleichwertigem vorlieb zu nehmen, mit Verachtung von mir weisen. Der Gedanke einer solchen Verwechslung ist mir unerträglich, ich sehe in ihr eine Art von Verrat oder ein Sakrileg gegenüber dem, worauf es hier ankommt, das heißt gegenüber der Ipseität. (Dies wird einem klarer, wenn man als Beispiel einen Gegenstand nimmt, der mit von einem teuren Wesen geschenkt worden ist.)

Diese Bemerkung erhellt indessen, so wichtig sie auch ist, nicht direkt die Untersuchung, die ich als Metaphysiker anstelle. Sie betrifft sicherlich weder ein Ding noch irgendetwas, was als ein Ding behandelt werden kann.

Gehört diese Untersuchung aber nicht in den Bereich der Erfindung, wird man fragen?

Der Begriff Erfindung ist jedoch zweideutig. Er ist nur da verhältnismäßig klar, wo es sich darum handelt, ein Verfahren zu ersinnen, um ein ganz klares und objektiv bestimmtes Ergebnis zu erzielen. Der Künstler ist kein Erfinder. Ich denke hier an die Kunst, in der ich Übung habe, an das dramatische Schaffen. Die Erfindung kommt nur sekundär ins Spiel, wo es sich darum handelt, ein Mittel zu finden, um ein bestimmtes Ziel zu verwirklichen, beispielsweise, damit sich zwei Personen begegnen oder damit die eine eine bestimmte Tatsache erfährt oder im Gegenteil nicht erfährt und so fort . . . Die Erfindung steht in dem Rahmen dessen, was an sich nicht Erfindung, sondern Schöpfung ist. Man kann sich aber fragen, ob diese reine Schöpfung nicht in den gleichen Bereich gehört wie die Untersuchung, um die ich mich hier bemühe. Schöpfe ich, so kann ich weder sagen, daß ich *weiß*, noch daß ich einfach nicht weiß, wohin ich gehe. Meine Schöpfung kommt nicht einfach aus dem Wunsch, zu schöpfen. Der Wunsch ist an sich unfruchtbar, er ist nur ein *ich möchte gerne*. Es muß mir jedoch etwas gegenwärtig sein: eine Person, eine Situation, eine Beziehung, übrigens nichts, was sich auf eine abstrakte Idee reduzieren läßt. Die abstrakte Idee, mag sie noch so genial sein, ist unfruchtbar.

Die Schöpfung ist wesentlich ein Keimen, und es ist sehr schwierig zu erkennen, bis zu welchem Punkt ich zur Entwicklung des ursprünglichen Keims beitragen kann und was diese Frage eigentlich bedeutet. Es scheint tatsächlich, daß ich die Beziehung, die das *ich* mit diesem Keim verbindet, der mir gegenwärtig ist, nicht präzisieren könnte. Dieser ganze Prozeß vollzieht sich im Hinblick auf ein Werk, das eine bestimmte Form haben muß. Nur eines zählt: dieses Werk hervorzubringen, das dann durch sich selbst existieren und sich nicht nur mir, sondern auch anderen aufzwingen muß.

Verhält es sich hier ebenso? Wir dürfen nicht aus den Augen verlieren, daß es sich für mich darum handelt, zu einer Gewißheit zu gelangen. Zweifellos muß sie dann in einer Schrift Gestalt gewinnen und mitgeteilt werden können. Wichtig ist jedoch diese Gewißheit selbst, sie ist hier das Ziel, während sie für den Dramaturgen ein Ausgangspunkt ist (ich muß meiner Person, ihrer Beziehungen usw. sicher sein . . .). Als solche unterscheidet sich diese Gewißheit schon von dem, was ich den Keim genannt habe.

Was hat man aber im vorliegenden Fall, im Fall der philosophischen Untersuchung, unter Gewißheit zu verstehen? Es scheint ebenso notwendig zu sein, zwischen *der* Gewißheit und *einer* Gewißheit zu unterscheiden, wie zwischen *der* Wahrheit und *einer* Wahrheit. Hier handelt es sich aber um *die* Gewißheit. Wie kann ich sie suchen?

Fragen wir uns zunächst, was es heißt, eine bestimmte Gewißheit suchen. Es heißt, gewisse bewährte Methoden anwenden, um einen optimalen Punkt zu erreichen,

von dem aus ich dann sehe, was mir augenblicklich verborgen ist. Lassen wir uns übrigens von dem Wort sehen nicht zum Narren halten, lernen wir vielmehr, es nicht in seiner buchstäblichen Bedeutung zu nehmen. Jedenfalls bleibt es dabei, wenn ich an diesem Punkt stehe, dann muß das, was ich suche, *mir erscheinen*. Ein solches Suchen schließt einen Teil Erfindung ein. Fast sicher muß ich Methoden ersinnen, die mir erlauben, diese optimale Position zu erreichen, oder auch den Beobachtungsstand bauen, den ich beziehen will. Es gehört zum Wesen *einer* Gewißheit, daß sie sich auf einen bestimmten problematischen Inhalt bezieht, das heißt Anlaß zu Fragen gibt, die sich jedem stellen, der sich in eine gewisse, genau bestimmte Situation gestellt sieht: eine astronomische Gewißheit beispielsweise wird sich auf eine bestimmte Konstellation beziehen, die von einem Erdenbewohner wahrgenommen wird, der sich zu fragen veranlaßt sieht, in welcher Entfernung von ihm sich diese Konstellation befindet.

Hat *die* Gewißheit, nach der ich trachte, diesen Charakter? Es scheint, sie ist global. Was hat man jedoch darunter zu verstehen? Will man sagen, daß die einzelnen Gewißheiten dieser Gewißheit gegenüber das sind, was Münzen im Verhältnis zu dem Barren sind, aus dem man sie herstellen kann? Sicher nicht, denn wenn man nachdenkt, so leuchtet ein, daß zwischen *der* Gewißheit und *den* einzelnen Gewißheiten keine Gleichartigkeit besteht. Frage ich mich, *worauf* sich die Gewißheit bezieht, so kann ich nicht ganz bestimmt antworten. Sage ich beispielsweise, sie beziehe sich auf das Sein, so erweckt diese Antwort Zweifel in mir. Ja mehr, ich

bin nicht einmal sicher, daß es erlaubt ist, diese Frage zu stellen. Im Grenzfall scheint ja die Gewißheit mit ihrem Objekt zusammen zu fallen.

Hier taucht aber die ursprüngliche Antinomie wieder auf. Wie kann ich diese Gewißheit suchen? Hier ist noch eine tiefere Überlegung notwendig.

Ist die Gewißheit, die ich suche, nicht nur das Mittel, eine bestimmte Überzeugung, sichere Hoffnung oder Zuversicht, die in meinem Innersten vorhanden ist, auszudrücken, also mir selbst und anderen mitteilbar zu machen? Oder suche ich diese Überzeugung, Hoffnung oder Zuversicht selbst zu erlangen? In diesem zweiten Falle würde es sich für mich zunächst darum handeln, eine Änderung vorzunehmen in meiner Art, in bezug auf . . ., sagen wir die Wirklichkeit selbst, Stellung zu nehmen. Im ersteren Falle dagegen wäre diese Änderung nicht nötig und vielleicht auch nicht möglich . . .

Die Untersuchung dieser Alternative zwingt uns, die Natur dieses eventuellen Unterschieds zwischen einer fundamentalen Überzeugung, Hoffnung oder Zuversicht und dem Akt, mit dem sie sich zu erkennen geben und rechtfertigen würde, zu vertiefen.

Vorher muß aber eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen werden. Kann man nicht mit den Gegnern jeder *tröstenden* Metaphysik sagen, daß ich mir vornehme, mir selbst zu beweisen, was ich wünsche? Man müßte sich hier über die Natur und die Möglichkeitsbedingungen dieses fundamentalen *Wunsches* klar werden. In welchem Fall ist es ganz sicher ungerechtfertigt, seine Wünsche für Wirklichkeiten zu halten und vor allem sie als solche zu behandeln?

Der Wunsch bezieht sich auf etwas außerhalb meiner, das ich besitzen möchte. Er kann sich übrigens auf alle Modalitäten des Habens beziehen. Ich bin gehalten mich nicht täuschen zu lassen und mir Rechenschaft darüber zu geben, was ich habe und was ich nicht habe. Es bleibt zu klären, ob das Streben, das in mir nach der Gewißheit zielt, einem Wunsch gleichgesetzt werden kann. Es scheint, dieses Streben gehört eher in den Bereich der Hoffnung.

Le Peuch, 12. Mai 1943

Wirft man dem Denken vor, es präjudiziere das Ergebnis der Untersuchung, so postuliert man, es müßte bezüglich des Seins und des Nicht-Seins eine Neutralität bewahren, die mit der Neutralität des Wissenschaftlers vergleichbar wäre, der es sich, wenn er zu einem Experiment schreitet, versagt, im voraus darüber nachzudenken, was es ergeben wird.

Aber es liegt sehr nahe, zu glauben, daß dieser Vergleich ungerechtfertigt und Neutralität bezüglich des Seins oder des Nicht-Seins eben unmöglich ist. Soll das einfach heißen, daß man zu einer Option gezwungen ist, daß man das eine oder das andere vorziehen muß? Das heißt, daß man sich stets engagieren und Stellung nehmen muß. Ich habe keinen Grund, zu leugnen, daß ich auf dem Grunde meiner Untersuchungen stets für das Sein optiert habe. Dabei könnte übrigens noch zu konkretisieren und zu präzisieren sein, was ich abgelehnt habe. Man müßte jedoch gleichzeitig frontal die Idee angreifen, das, was ich abgelehnt habe, sei viel-

leicht die Wahrheit. Was hier die Wertung erlaubt, ist, wie wir festhalten wollen, die Tatsache, daß jeder von uns Augenblicke kennengelernt hat, in denen er versucht war, den *allgemeinen Non-sens* zu behaupten.

Welche Antwort kann man dann aber auf die ursprüngliche Frage geben, was man unter »gewiß sein« zu verstehen hat? Zu behaupten, dies heiße lediglich das ausdrücken, was man stets gewußt hat, oder es heiße, zu einer ganz neuen Seinsweise gelangen – ist beides *gleichermaßen falsch*. Besser wäre es, zu sagen, die Untersuchung setze hier ein Engagement auf Grund einer Vorahnung voraus. Es ist übrigens sehr zweifelhaft, ob diese Vorahnung als eine Modalität des Wissens angesehen werden kann. Andererseits kann man nicht von der Klärung der Frage absehen, was wir mit dieser Gewißheit anfangen wollen. Es genügt nicht, zu sagen, wir hätten wesentlich vor, sie zu verkünden; denn wenn wir sie verkünden, so wird vorausgesetzt, daß sie auch andere interessieren muß, und wir müssen versuchen, die Natur dieses Interesses zu erläutern. Genügt es, zu sagen, sie werde Zweifel, Ängste zerstreuen? Aber das wäre eine ganz negative Interpretation. Man kann denken, der Zweifel (oder die Angst) sei Verneinung, oder besser: er schiebe sich zwischen uns und ein positives Gut, nach dem wir streben, dessen Natur man aber nicht definiert, wenn man es als reine Ruhe auffaßt. Halten wir fest, daß der Begriff der Ruhe einer der zweideutigsten ist, die es gibt. In bestimmten Fällen versteht man die Ruhe als reines Aufhören der Ermüdung und der Mühe; in anderen Fällen erkennt man in ihr, tiefer schürfend, eine Er-

holung, dank der wir unsere Integrität wiederfinden. Sicherlich wäre es besser, hier von Glückseligkeit zu sprechen.

Le Peuch, 13. Mai 1943

Ist damit aber nicht die Gefahr gegeben, daß es zu einer verhängnisvollen Verwechslung von Metaphysik und Religion kommt? Allem Anschein nach stehen wir voreinem Dilemma: entweder fällt die Gewißheit mit dem Heil im religiösen Sinne dieses Wortes zusammen, und in diesem Fall verliert dann die Metaphysik jede Eigenständigkeit und letzten Endes jede Wirklichkeit. Oder aber im Gegenteil: das Heil besteht lediglich in der Gewißheit –, und man landet bei einem Intellektualismus, wie er seinen vollkommensten Ausdruck in der Lehre Spinozas oder der Hegels findet. Aber finden wir bei Spinoza wie bei Hegel nicht eine Geringschätzung der menschlichen Beschaffenheit gerade im spezifisch Menschlichen?

Le Peuch, 14. Mai 1943

Ich weiß nicht, ob man diese Art von Parenthese nicht streichen muß. Man muß die Beziehung zwischen »ich« und Gewißheit oder vielleicht genauer zwischen existieren und gewiß sein wieder aufgreifen. Zweifellos muß man hier Gewißheit und Überzeugung einander gegenüberstellen. Ich versuche hier nicht eigentlich, mir eine Überzeugung zu bilden. Halten wir fest, daß die Überzeugung stets der Abschluß einer Untersuchung

ist; dort, wo keinerlei Untersuchung denkbar ist, gibt es auch keine Überzeugung. Die Offenbarung als Gegenteil der Untersuchung, und ich gebrauche das Wort hier nicht in seiner spezifisch religiösen Bedeutung.

Wenn ich indessen nicht versucht habe, mir eine Überzeugung zu bilden, muß ich dann nicht, wie vorher, einfach sagen, daß ich mich darauf beschränkt habe, eine Gesamtheit von Vorurteilen in Form zu bringen? Auch hier, scheint mir, gibt es ein Dilemma. Man könnte aus ihm nur herauskommen, wenn man eine Kritik der Idee des Vorurteils unternähme – insbesondere klar den Unterschied zwischen Vorurteil und Hypothese hervorhebe. Nehmen wir an, ich hätte ein Vorurteil über eine Person, deren Bekanntschaft zu machen ich im Begriffe bin. Dieses Vorurteil ist eine vorgefaßte Meinung, die ich mir vielleicht aus Widerspruchsgeist gebildet habe, um das Gegenteil von dem zu sagen, was ich über diese Person habe äußern hören. Dieses Vorurteil wird sich dadurch, daß es sich nicht der Kritik der Erfahrung unterwerfen wird, als solches erweisen. Die Erfahrung muß sich gewissermaßen diesem Vorurteil anpassen, sie muß sich willkürlich stützen oder zuschneiden lassen. Kurz, das Vorurteil ist seinem Wesen nach tyrannisch, was die Hypothese im Prinzip nicht ist.

Habe ich mich aber nicht genau so der Wirklichkeit im Ganzen oder der Welt gegenüber verhalten? Könnte ich mir nicht vorwerfen, systematisch alles in Zweifel gezogen zu haben, was möglicherweise einer Gesamtvorstellung widersprechen konnte? Das Vorurteil wirkt

tyrannisch in einer Sphäre, in der nur für Hypothesen Raum sein dürfte und wo es Sache der Erfahrung ist, zu entscheiden. In dem Augenblick aber, in dem wir es mit der Transzendenz zu tun haben, wie immer sie uns auch erscheinen mag, ist es nicht mehr länger so. Besteht andererseits nicht eine enge Wechselbeziehung zwischen Gegenwart und Transzendenz? Könnte man nicht sagen, daß es nur in der Abwesenheit oder durch die Abwesenheit Gegenwart gibt (oder daß sich die Gegenwart nur in ihr und durch sie offenbart), und daß die Transzendenz eben hierin besteht?

Man müßte also sagen, daß die Gegenwart nicht unmittelbar ist, jedoch sofort hinzuzufügen, daß man, wenn man sie für mittelbar erklärt, Gefahr läuft, sie für *gefolgert* zu halten, was gleichbedeutend mit der Behauptung wäre, daß sie sich nicht offenbart und also nicht Gegenwart ist.

Im Grunde muß sich die Überlegung auf das »*sich einem offenbaren* (se révéler à)« erstrecken. Man könnte sagen, nur dann, wenn ich mich aushöhle, wenn ich mich *hohl mache*, kann diese Offenbarung erfolgen: beim Kind ist dies nicht nötig, ihm scheint hier eine Gnade zu Hilfe zu kommen.

In dieser Sicht wird man versucht sein, zu sagen, die Existenz sei vielleicht ein Hindernis für die Offenbarung (ich möchte fast sagen, sie erfolge nur dank der Luftlöcher der Existenz. Stimmt das aber?). Denn Existenz ist vor allem Undurchsichtigkeit, Dichte. Ich möchte sagen, existieren heißt verstopfen. Halten wir übrigens fest, daß die Undurchsichtigkeit, die Dichte, nicht schmilzt, wenn sie Selbstbewußtsein wird. Das

Bewußtsein, das sich auf sich selbst zentriert, ist im Gegenteil Undurchsichtigkeit und Dichte in der höchsten Potenz. Undurchsichtigkeit wofür, wenn nicht für die Gegenwart?

Das befriedigt mich jedoch noch nicht. Das muß noch besser klargestellt werden.

Le Peuch, 15. Mai 1943

Was ich gestern geschrieben habe, scheint mir unzuverlässig zu sein. Ist es gerechtfertigt, zu sagen, existieren heiße verstopfen? Was und für wen verstopfen?

Le Peuch, 17. Mai 1943

Verstopft ist, wie mir scheint, ein Vermögen der Verflüssigung und der allgemeinen Verwandlung. Für wen nun erfolgt diese Verstopfung?

Aber ich spüre wohl, daß die Frage schlecht gestellt ist und daß man aus der schlimmsten Verwirrung nicht herauskommt.

Mich als existierend erfassen heißt in gewisser Weise mich als Gefangenen erfassen. Meine Existenz ist in dieser Hinsicht die Gesamtheit meiner Abhängigkeiten. Ich muß allerdings anerkennen, daß ich in einem gewissen Sinn ohne diese Abhängigkeiten nichts wäre, ich verlöre meine Identität. In einem anderen Sinne ist mir diese Existenz jedoch lästig, ich verabscheue sie. Daraus ergibt sich ein Widerspruch, den ich nicht völlig beseitige, wenn ich denke, daß ich wiederum die Basis dieser Identität ablehne. Hiermit wird lediglich

eine Art von Drehung um mich selbst betont, ein wesentlicher Aspekt meiner Beschaffenheit.

All das befriedigt mich keineswegs, aber etwas von den Betrachtungen vom 14. Mai verdient, festgehalten zu werden, ich möchte es gern klar erfassen und zum Ausdruck bringen. Was sich mir offenbart, geht in gewisser Weise durch all das hindurch, von dem ich mich abstrahieren und freimachen muß, um es zu erreichen. Ich werde unmittelbar für den anderen, der unter diesen Umständen aufhört, reiner anderer zu sein. Der Gegensatz zwischen dem Selbst und dem anderen ist überholt oder reduziert. Im Lichte dieser Hinweise müßte man verstehen, was ich über die Gegenwart in der Abwesenheit gesagt habe. Um es besser zu erfassen, müßte man sich auf die alltägliche Erfahrung der durch vertrauten Umgang verursachten Blindheit beziehen. Ich höre auf, die Menschen zu sehen, mit denen ich lebe, insofern als dieses gemeinsame Leben in routinehaften Aktionen und Reaktionen besteht, wie sie sich aus dem Zusammenleben ergeben. Die Meinen sind mir in dieser Hinsicht nicht gegenwärtig. Und ich möchte hier an bestimmte Sätze Daniels in *Das Herz der anderen* erinnern, wenn er Rosa sagt, sie sei nicht jemand anders. Um den anderen sehen zu können, muß ich ihn etwas von mir entfernen: Phänomen moralischer Weitsichtigkeit. Die Rolle, die hier der Tod spielen kann: indem er den anderen zurücktreten läßt, entfernt er ihn von mir, stellt ihn in die Entfernung, in der ich ihn endlich sehen, wo er sich mir offenbaren kann. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß für uns das gegenwärtig ist, was handelt. Macht hier aber der Tod

aus dem anderen nicht ein Bild, das ich zweifellos betrachten kann, das aber, wenn es nur noch ein Bild ist, nichts mehr für mich vermag? Man verfällt damit wieder in die Schwierigkeiten, die ich vor einigen Wochen untersucht habe.

Gewiß muß man sich vor der Zweideutigkeit hüten, mit der die Idee des Handelns, der Aktion behaftet ist. Es gibt in der Tat eine Art von Aktion, die nur da möglich ist, wo es Kontakt gibt, das heißt auf der Ebene wo man sich gegenseitig nicht sieht. Man kann als Grundsatz aufstellen, daß der andere, wenn er sich von mir entfernt hat, nicht auf dieser Ebene auf mich oder in mir wirken kann. Es wäre jedoch eine *Petito principii* – das zu Beweisende würde als gewiß vorausgesetzt –, wenn man behaupten wollte, nur auf der Ebene, des Kontaktes gebe es Aktion. Muß man nicht vielmehr der Ansicht sein, daß mich der andere, wenn er sich mir offenbart, in gewisser Hinsicht an sich zieht und daß er mich – vorausgesetzt, daß ich einwillige – der Welt entreißt, in der ich nur ein Ding unter anderen Dingen zu sein geneigt war. Es ist schwer zu sehen, wie der andere, wenn er auf sein Schattenbild zusammengeschrumpft wäre, diesen Aufstieg oder diese Konversion meiner selbst verwirklichen könnte. Wenn ich sage: das ist nur ein Scheinbild, so urteile ich im Namen der Behauptung, mit der ich dekretiere, daß die Dinge nur insofern wirklich sind als sie existieren: wir, die Meinen und ich, verhalten uns wie Dinge, sofern wir uns einfach einander anpassen oder versuchen, uns gegenseitig zu unserem persönlichen Vorteil auszunutzen.

Strahlt all das auf meine dunkle Formel zurück: existieren heißt verstopfen? Noch verworren will mir scheinen, daß man von der Bi-Polarität der Existenz sprechen müßte. In Verbindung bringen, was ich eben über die Ding-Existenz (*existence-chose*) sagte und was ich früher über das entartete Alltägliche gesagt habe. Der Vergleich erscheint mir so klar wie möglich.

Am 14. und heute habe ich, scheint mir, Fortschritte gemacht. Ich habe eine Art von Entdeckung gemacht, als ich erfaßte, daß es keine Offenbarung geben kann, solange wir in einer Welt leben, in der es Reibungen gibt, denen wir nur durch die Automatisierung entzinnen. Es ist kaum übertrieben, wenn man sagt, eine solche Welt sei die Welt des alltäglichen Lebens – oder wenigstens, die tägliche Existenz dränge fast unvermeidlich darauf, eine derartige Welt um sich zu bilden – im Gegensatz zum »Paradies«: was in der Existenz auf dieser Ebene eingefangen wird, ist das Licht, in welches das Paradies getaucht ist.

Könnte man nicht sagen, daß diese gleiche Macht der Offenbarung eingreift, wenn ich imstande bin, mich zu sehen und infolgedessen über mich hinauszuwachsen, – mich so, wie ich bin, zu verwerfen, oder auch als Hindernis zu erkennen, was geradezu das Element zu sein schien, das ich unaufhörlich einatmete?

Le Peuch, 19. Mai 1943

Den Gedanken wieder aufgreifen, daß es für ein Denken, das sich dem Wirklichen stellt, eine vorgängige

Pflicht zur Neutralität gäbe: denn im Namen dieser Pflicht kann man mich des Mogelns beschuldigen.

Hier ist der Vergleich mit dem, was ich über den Wunsch in der Vaterschaft gesagt habe, lehrreich. Sich als Vater verhalten, heißt leidenschaftlich für das Leben Partei ergreifen, nicht aber sich zurückhalten und damit rechnen, daß die Erfahrung uns lehren wird, ob das neue Wesen lebensfähig ist oder nicht. In einem Maße, das wir nicht genau beurteilen können, hängt es übrigens von uns ab, daß dieses Wesen tatsächlich lebensfähig ist. Man wird einwenden: hier verhält es sich anders, weil es für das Denken darum geht, die Merkmale zu erkennen, die der Realität zugehören. Damit schafft man aber eine Dualität zwischen dem Denken, das erkennt, und der Realität, die zu erkennen ist. Die Überlegung muß untersuchen, in welchem Bereich und unter welcher Voraussetzung diese Dualität wirklich aufrechterhalten werden kann. Typischer Fall: der Fall des Gelehrten, der ein Experiment macht, der beispielsweise zwei Körper miteinander zusammenbringt, um zu sehen, was sich daraus ergeben wird.

Man kann auch an die vorläufige Neutralität, an die prinzipielle Unparteilichkeit denken, die der Mensch bewahrt, der sich eine Meinung über jemand bilden will, indem er sein Verhalten studiert. Man muß aber klar erkennen, daß er die Werte, nach denen er dieses Verhalten beurteilen wird, nicht erst im Verlauf dieser Untersuchung entdeckt, vielmehr können diese Werte nur vorausgesetzt werden.

Oder aber, man kann sich den umgekehrten Fall denken: den Fall, daß ich in jemand ein absolutes und

vorgängiges Vertrauen habe und mir dann nach seinem Verhalten ein Wertsystem bilde, wobei ich a priori als feststehend betrachte, daß das, was er tut, gut ist. Wesentlich ist jedoch, zu erkennen, daß diese beiden Möglichkeiten nicht nur verschieden, sondern unvereinbar sind. Hieraus muß man die Schlußfolgerung ziehen, daß es absurd ist, einen metaphysischen Agnostizismus und einen moralischen Agnostizismus in Übereinstimmung miteinander bringen zu wollen. Ich möchte dies gerne deutlicher zum Ausdruck bringen. Nehmen wir an, ich vergegenwärtige mir das Universum oder noch besser, so absurd dies sein mag, ich versuche, es vor mir erscheinen zu lassen und mache ihm sozusagen den Prozeß, das heißt ich versuche, ein Urteil zu fällen, zu entscheiden, ob im Universum das Gute oder das Böse das Übergewicht hat. Ich kann zu dieser Untersuchung nur unter der Voraussetzung schreiten, daß ich mich im Besitz von Kategorien erachte, in deren Name ich beanspruche, sein Maß zu nehmen: dies trifft gleichermaßen auf Schopenhauer wie auf Leibniz zu. Gebe ich mich dagegen dem Universum (oder dem höchsten Prinzip, das sich in ihm verkörpert) in einer Regung vertrauensvoller Anbetung hin, so halte ich mich an es, um mein Urteil zu orientieren. Wenn ich aber beanspruche, alle Werte in Frage zu stellen und *zugleich* sogar die Realität des Universums – eine Realität, die hier mit der Intelligibilität im vollen Sinne zusammenfällt –, kurz, wenn ich, meine eigene Schwäche proklamierend gleichzeitig erkläre, daß die Welt vielleicht absurd ist, so stelle ich mich diesseits jedes möglichen Urteils und jedes mög-

lichen Gedankens, und es gibt keinen Trick, der mir erlauben könnte, aus dieser verzweifelten Situation herauszukommen. Damit ist sogar noch viel zu wenig gesagt: denn zum Wesen einer Situation, gleich welcher Art, gehört es, daß sie dargelegt oder definiert werden kann, und es sieht ganz danach aus, daß dies hier bei meiner Situation nicht der Fall ist, denn es fehlen alle Anhaltspunkte, es gibt keine Bezugsachse mehr.

Le Peuch, 20. Mai 1943

Alles in allem ich kann mich selbst im Namen der Welt verurteilen, oder ich kann zur Not auch die Welt im Namen dessen, was ich fordere, das heißt im Namen meiner selbst, verurteilen. Diese beiden Verurteilungen zugleich aussprechen heißt jedoch überhaupt nichts mehr denken. Genauer formuliert: ich erscheine mir selbst als einer, der bestimmte Werte verkörpert oder zumindest bestimmte Forderungen erhebt; ich kann erkennen, daß das, was ich die Welt nenne, unfähig zu sein scheint, diesen Forderungen der Gerechtigkeit oder gar der Wahrheit zu entsprechen: von diesem Standpunkt aus verurteile ich die Welt, aber ich kann nicht gleichzeitig erklären, diese Forderungen selbst seien jedes Sinnes bar. Die beiden Verurteilungen würden sich aufheben.

Übrigens bin ich nicht sicher, daß uns all das sehr weit führt. Es wäre nützlicher, wenn es gelänge, zu definieren, welche Haltung sich dem widersetzt, was ich die vorläufige Neutralität des Denkens genannt habe.

Le Peuch, 21. Mai 1943

Ich habe den Eindruck, daß ich durch Gestrüpp streiche, um eine Evidenz herumkrieche, die man direkt erfassen müßte. Eine verdeckte Evidenz, wie ein mit welken Blättern bedeckter Brunnen.

Le Peuch, 22. Mai 1943

Ich möchte auf die vorläufige Neutralität zurückkommen und festhalten, daß sie nur in einer Situation denkbar ist, die das Engagement ausschließt. Ich glaube beispielsweise nicht, daß sie in der Ehe denkbar oder vielmehr zu rechtfertigen ist, denn in der Ehe hat sich jeder der beiden Partner in gewisser Weise für den anderen verantwortlich zu fühlen, und nicht nur für das Glück des anderen. Das Band aber, das uns mit der Welt verbindet, in der wir zu leben haben, ist in gewisser Hinsicht ein eheliches Band.

Le Peuch, 23. Mai 1943

Mit einem Blick auf den Schluß der Betrachtungen vom 10. Mai möchte ich sagen, daß diese Untersuchung fast unvermeidlich entarten und sich für sich selbst in die Sprache der Begehrlichkeit und des Besitzes übersetzen will. Die wesentliche Aufgabe der Beziehung auf das Transzendente ist eben, dieses entstellte Bild zu berichtigen. Dies ist sehr wichtig.

Als ich meine Notizen der letzten Wochen wieder durchlas, erkannte ich erneut klar, daß die Frage des

Sich-selbst-gegenwärtig-seins oder der Intimität mit sich selbst eine Schlüsselfrage ist. Es muß einfach gelingen, hierin endlich klar zu sehen. Ich bin jedoch überzeugt, daß es mir noch nicht gelungen ist, diese Frage in angemessener Form zu stellen.

In Wirklichkeit muß man wieder von dem Gedanken ausgehen, wonach ich, wie ich es einmal ausgedrückt habe, mir selbst Schatten werfe: darin besteht meine Undurchsichtigkeit.

Paris, 31. Mai 1943

Im Anschluß an die Unterhaltung, die ich gestern in Fontenay mit Jean Grenier geführt habe, fahre ich mit meinen Betrachtungen über den metaphysischen Gehalt der Erfahrung fort. Festhalten, daß sie nur gewürdigt, nicht aber berechnet werden kann. (Das hat sie mit der ästhetischen Qualität gemeinsam; hierbei muß man freilich hinzufügen, daß diese mit einer Sache verbunden ist, der sie, zumindest de jure, einen Preis auf einem bestimmten Markt gibt. Hier nichts Derartiges.)

In welchem Maße kann sie von dem gewürdigt werden, der selbst seine Erfahrung lebt? Sie kann es sehr schwer, denn der Akt, mit dem sie danach strebt, sich selbst zu würdigen, bringt die Gefahr mit sich, sie auf null zu reduzieren, und zwar in dem Maße, in dem er darauf abzielt, sie in Präntention zu verwandeln. Hier ist alle Präntention eitel und verdammt sich, sobald sie sich formuliert.

Ein Leben, in dem die Hoffnung wohnt. Aber kann auch die Hoffnung entarten (ich werde meinen *Platz* haben, – einen nicht mittelmäßigen Platz)?

Ein Leben, das sich zum Himmel hin öffnet: aber gerade das Leben des präntiösen Bigotten öffnet sich nicht zum Himmel hin, dieser wird mit dem Theater verwechselt, wo man ehrgeizig auf die Proszeniumsloge erpicht ist. (Es steht uns nicht zu, zu sagen, bis zu welchem Punkt die Tür offen steht, da wir selbst von der Erde sind.)

Gefangene des Alltäglichen. Wir sind es aber nur, wenn uns das Bewußtsein fehlt, Gefangene zu sein, wenn wir uns häuslich eingerichtet haben. Was sich diesem Sich-häuslich-einrichten widersetzt, so muß man gleich hinzufügen, ist nicht das Entweichen aus dem Alltäglichen und auch nicht der Zorn gegen das Alltägliche, sondern vielmehr die Fähigkeit, durch es hindurchzugehen, die Augen wo andershin gerichtet. Was ist aber dieses Anderswohin? Was ist der Himmel? Eine Ritualisierung des Alltäglichen ist möglich, aber auch sie kann entarten, wenn sie nicht auf das Transzendente ausgerichtet ist. Diese Beziehung ist in keiner Weise einer subjektiven Disposition vergleichbar, die nur ein Farbstoff wäre. Die subjektive Disposition wird da, wo sie vorhanden ist, als Zeichen einer von der Hoffnung bewohnten Seele interpretiert.

Bande, die keine Gewichte sind, die vielmehr eine bestimmte Freiheit des Lebens unversehrt lassen. Enge Verbindung mit der Disponibilität. Das indisponible Wesen ist vor allem das Wesen, das keine Zeit hat, das zu *beschäftigt* ist . . .

Ich hoffe für euch, es genügt nicht zu sagen, daß ihr mir gegenwärtig bleibt; ich trenne euch nicht von mir,

und was nicht für euch ist, kann auch für mich nicht sein. Die Agape an der Wurzel der Hoffnung.

Den Himmel als einen Zustand anzusehen, ist vielleicht falscher als ihn als einen Ort anzusehen: dieser Gegensatz ist übrigens vielleicht fiktiv.

Paris, 1. Juni 1943

Erfassen, was die Last der Existenz ist –, wie sich die Existenz vom Leben trennt und darauf ausgeht, sich ihm entgegenzustellen. Gedanke einer Defensivarmatur, die sich um einige Genüsse bildet, auf die man Wert legt (Um nichts auf der Welt würde ich meine Bridgepartie am Dienstag oder meine wöchentliche Kammermusikstunde usw. versäumen . . . Pfähle auf einem Nichts).

Darüber nachdenken, was die Leben sind, in denen diese Pfähle fehlen.

Erstarrung, das Zeichen oder Merkmal eines Brachliegens. Dieses Brachliegen entspricht einer allgemeinen Entwertung des Lebens. Damit entartet das Leben in Existenz.

Vielleicht kann man hiervon ausgehen, um zu erfassen, was der Wert ist. Die Existenz, wie ich sie eben erwähnt habe, kommt diesseits jedes echten Wertes zustande, insofern der Wert an die schöpferische Kraft gebunden ist.

Der Wert verglichen mit dem Hauch und mit dem Licht: Gegensatz zum Stagnierenden und zum Fahlen.

Das Brachliegen äußert sich in der wachsenden Unfähigkeit zur Bewunderung. Aufzeigen, wie die

Bewunderung in einer Welt entartet, die der Hegemonie der Technik unterworfen ist. Die Natur verglichen mit einem gezähmten Tier. Alles, was gut ist, geschieht trotz ihr und in einem gewissen Sinn gegen sie. Es geht darum, dem Leben das Mittel zu entreißen, es lebbar zu machen, und man denkt nicht mehr daran, ihm irgendetwas beizumessen, was einer wohlwollenden Beihilfe gliche.

Außer dem, was ich über die Erstarrung gesagt habe, die Rolle der Begehrlichkeit hervorheben. Man lebt »auf Kredit« und gewissermaßen im Konditional, *in Erwartung*. Man rechnet höchstens mit einer Chance.

Anmerkungen vom 17. Januar 1959

Wenn ich heute diese Notizen vom Frühjahr 1943 und vom folgenden Sommer wieder durchlese, wie sollte ich nicht von dem Gegensatz der Perspektiven betroffen sein! Bei allem, was voraufgeht, sitzt der Akzent vor allem auf dem »verstopfenden« Charakter der Existenz, diese in ihrer Verdickung betrachtet. In den folgenden Tagebuchblättern richtet sich die Aufmerksamkeit viel mehr auf das, was dieser Verdickung voraufgeht und im Gegensatz dazu ein Herausquellen oder, anders ausgedrückt, Ausruf ist. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es interessant, den Resonanzunterschied zwischen existentiell und existierend festzuhalten. Das Existierende ist, worauf schon der Klang hinweist, das Abgeschwächte (*amorti*), fast das Abgetötete (*mortifié*). Dagegen entspricht der helle Klang von existentiell dem Augenblick der Entdeckung, man könnte fast

sagen dem Augenblick, in dem die Existenz erreicht oder als *du* erfaßt wird.

Ich halte diese Bemerkung für äußerst wichtig. Sie muß verstehen lassen, wie die folgenden Überlegungen in Wirklichkeit die voraufgehenden ergänzen.

Le Peuch, 2. August 1943

Das Existierende erscheint mir als das, was eine Zeitlang der Zerstörung widersteht. Dann aber ist das Existierende das, was *noch* existiert, aber eines Tages *nicht mehr* existieren wird. Das ist bei den Erzeugnissen der menschlichen Kunst besonders klar. Das Haus, in dem L . . . geboren wurde, existiert noch oder existiert nicht mehr. Die Zerstörung erscheint übrigens als in gewissem Grade dem Existierenden immanent. Was existiert, geht unmerklich vor unseren Augen zugrunde.

Hier wird das Existierende als Objekt behandelt. Es ist feststellbar, aber diese Feststellung bezieht sich auf die Existenz und definiert sie nicht, Existenz als eine Art von erlittener oder erlebter Prüfung verstanden (Gedanke eines von innen dieser Zerstörung entgegengesetzten Widerstands). Diese Prüfung läßt sich als Extrapolation eines inneren Kampfes verstehen, der im Schoße des im existierenden Ding sich verkörpernden Agens im Gange ist, (als ob dieser Kampf im Schoß des Dings selbst, jedoch abgeschwächt, gedämpfter weiterginge). Selbstverständlich kann manche natürliche Realität (ein Berg, ein Felsen usw.) leicht einem Erzeugnis der menschlichen Kunst assimiliert werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus kann die Existenz in keiner Weise entzeitlicht werden. Existieren heißt in der Zeit einen verzweifelten Kampf führen. Was wird hier aber andererseits aus dem traditionellen Gegensatz zwischen Essenz und Existenz? Bei dem Kampf geht es um die Erhaltung oder um das Verschwinden einer bestimmten Form; ist die Form in keiner Weise mehr unterscheidbar, so existiert das Ding nicht mehr, was besagt: die Verbindung zwischen dem Namen und dem, was er bezeichnen will, ist nicht mehr gesichert, die Bezeichnung überlebt das bezeichnete Ding. (Aber das ist nur die von außen gesehene und gewürdigte Existenz: Notizen vom 14. August 1943.)

Man wird versucht sein, zu sagen: je komplexer ein Existierendes ist, desto verwundbarer ist es, desto mehr ist es der Zerstörung ausgesetzt; je elementarer es ist, desto weniger ist es zerstörbar, und zwar deshalb, weil es *schon* ist, was die Zerstörung aus ihm machen könnte; dann aber schließt es diese als möglich aus. Ein solches Existierendes ist jedoch, als existiere es nicht. Es macht sich durch nichts bemerkbar: existieren heißt aber sich bemerkbar machen, heißt an den Akt des Wahrnehmungsvermögens appellieren.

Frage, was das Fundament dieser Komplexität im Agens selbst ist, und weiter, ob man von diesem Agens ohne gefährliche Zweideutigkeit sagen kann, daß es existiert: Problem der Existenz des anderen und meiner selbst.

Muß man hier aber nicht unabhängig von dem Komplexitätsunterschied einen Unterschied geltend machen, der sich darauf bezieht, was man den Grad der Zugehörigkeit zur Welt nennen könnte? Letzten Endes

ist es übrigens möglich, daß diese beiden Unterscheidungen annäherungsweise zusammenfallen. Wir wollen sagen, daß ein mit Verstand und mit Herz begabtes Wesen äußerst viele Möglichkeiten hat, sich in die Welt einzufügen; seine Zugehörigkeit zur Welt ist unendlich viel reicher als die eines des Verstandes baren Wesens, dessen Empfindungsvermögen zugleich völlig arm ist. Welche Beziehung besteht zwischen Existenz und Zugehörigkeit zur Welt?

Vielleicht wäre es vorher angebracht, sich zu fragen, in welchem Sinn man berechtigt ist, zu sagen, daß Bestimmungen wie *noch* oder *nicht mehr* wirklich die Existenz oder das Existierende berühren. Wenn ich sage: dieses oder jenes Bild existiert nicht mehr, so will ich sagen, daß es der augenblicklich gegebenen Welt nicht mehr angehört. Infolgedessen muß ich auf die Hoffnung verzichten, es zu sehen, und man kann auch nicht daran denken, es in einer Ausstellung der Werke seines Schöpfers zu zeigen. Existieren Photographien oder Kopien dieses Bildes, so kann man sich auf Grund der einen oder der anderen noch »eine Vorstellung von ihm« machen, obwohl es selbst nicht mehr existiert. Oder wenn noch Leute da sind, die es vor seiner Zerstörung gesehen haben, dann kann man sich auf Grund ihrer Beschreibung noch eine vage Vorstellung von ihm machen. Können wir sagen, daß es unter diesen Bedingungen noch existiert, wenn auch in geringerem Grade? Ich glaube nicht. Es existiert nicht mehr (dies würde die Solidarität zwischen Existenz und Ipseität hervorheben), es hat existiert, es hat dieser Welt angehört, ist aber kein Teil mehr davon. Können wir

dann sagen, daß es noch ein posthumes, astrales Leben im Gedächtnis derer führt, die es gesehen haben und sich seiner erinnern? Hier tauchen die zentralen Schwierigkeiten auf. Was ist dieses »es«? Muß man annehmen, daß dieses Es die Essenz des Bildes ist, daß diese Essenz zuerst existiert hat, sich aber nun, wo sie nicht mehr existiert, in gewisser Hinsicht im Gedächtnis dieser Liebhaber überlebt? Der Prozeß der Zerstörung hätte sich also nur auf das Existierende, nicht aber auf die Essenz selbst auswirken können.

Gibt es aber nicht auch noch einen sekundären Zerstörungsprozeß, der die Gehirnzellen dieser Amateure angreift, die ihrerseits bald nicht mehr existieren werden (wie auch die Photographien oder die Kopien mit der Zeit verschwinden werden)?

Man kann sich jedoch fragen, ob all das nicht gekünstelt ist, ob man sich nicht willkürlich die Idee einer Essenz schafft, die ihrer eigenen Inkarnation voraufgegangen wäre und die sie in gewisser Hinsicht überleben könnte, wenn dieses Fortleben übrigens auch recht unsicher wäre. Alles legt jedoch die Ansicht nahe, daß dieses Bild erst mit seiner Verwirklichung zustande gekommen ist, und wir können nur grob annäherungsweise behaupten, es habe vor sich selbst existiert (*pré-existé à lui-même*). Und ebenso ist das Bild, das der davon behält, der es einst betrachtet hat, weder das Gemälde noch die Essenz des Gemäldes, es ist nur eine gewisse unvollkommene Art, sich darauf zu beziehen.

Le Peuch, 3. August 1943

Man müßte hier, scheint mir, zwischen dem Fall der Wesen und dem der Dinge unterscheiden und zunächst den der Wesen ins Auge fassen.

Das Wesen, dessen Hinscheiden ich beweine, existiert noch für mich, selbst wenn es in einem Sinne nicht mehr existiert, – muß man sagen: *infolge der Tatsache, daß es existiert hat?* Es ist einfach nicht mehr möglich, daß es nicht existiert. Wir haben es also hier mit einem quälenden Widerspruch zu tun, dessen Glieder eingehend untersucht werden müssen. Es existiert nicht mehr, es ist nicht mehr von dieser Welt, es hat keinen Anteil mehr an ihr; man wird es nicht mehr zu Rate ziehen können. (Dies trifft auf das »man« zu, vielleicht aber nicht auf *nich*: Möglichkeit eines persönlichen Anrufs, einer Anrufung.) *Man* wird ihm also nicht mehr Rechnung tragen. Es hat sich aus der universellen Rechnungsführung ausgeschlossen. (Dies ist übrigens nicht einmal juristisch wahr in dem Maße, in dem man seinem Willen Rechnung trägt, aber dieser Wille gehört zum noch Existierenden, wenn er in einem Schriftstück festgehalten ist).

Wenn es erlaubt ist, von einer Promotion in der Existenz zu sprechen – und in diesem Fall muß man sich fragen, was das eigentlich bedeutet –, so zeigt alles, daß sich diese Promotion nur dank einer *Konspiration* vollziehen kann. Nichts ist demnach falscher als der Gedanke an eine Art von Transponierung der Essenz in die Existenz, die sich von sich aus vollzöge, allein durch die Wirkung von Kräften, die der Essenz

innewohnen. Und man wird sich entsprechend fragen müssen, ob nicht eine andere Form der Konspiration nötig ist, um das Wesen in der Existenz zu halten, von dem wir zunächst annehmen, daß es sich aus der Welt oder aus der Existenz zurückgezogen hat. (Bereits früher festgestellter Widerspruch.) Diese ursprüngliche Konspiration vollzieht sich um ein Wesen, von dem man noch nichts weiß, von dem es noch nichts zu wissen gibt, das jedoch die liebende Sorge derer, die auf es hoffen, auf sich konzentriert. Die Essenz dieses Wesens besteht in der prophetischen Hoffnung, die es erweckt.

Kann man der Ansicht sein, daß dieses Wesen, das ganz Zukunft gewesen ist, eines Tages nur noch ganz Vergangenheit sein wird? Was würde das metaphysisch implizieren? Es käme darauf hinaus, den metaphänomenalen Charakter dieser Existenz für mich oder für uns zu behaupten, dieser Existenz, die nach unserer Meinung fortbesteht, obwohl die Existenz eigentlich einfach aufgehört hat. Nach unserer Meinung, sage ich: denn es gehört zum Wesen dieser Existenz, daß sie nicht offenkundig ist, sie ist ein Geheimnis, und es widerstrebt uns, dieses Geheimnis einem Fremden preiszugeben, es zu profanieren. Vielleicht würden wir, die Träger dieses Geheimnisses, unsere Erfahrung ziemlich genau wiedergeben, wenn wir sagten, daß wir über einen Schlaf wachen, was übrigens heißt, daß wir auf ein Erwachen hoffen. Über einen Schlaf wachen: das heißt dafür sorgen, daß dieser Schlaf nicht von Eindringlingen gestört oder unterbrochen wird. Vor welchem Eindringen haben wir aber die Menschen, die

wir lieben, zu behüten? Dieses Eindringen kann nur die Untreue in allen ihren Gestalten sein; ihre gewöhnlichste ist das Vergessen oder die Vernachlässigung oder auch noch die Indiskretion. Ich glaube, ich habe nie etwas geschrieben, was direkter eine intimere und beständigere Erfahrung wiedergibt. Aber das ist erst ein Anfang.

Es ist festzuhalten, daß es zwischen uns, den Trägern des Geheimnisses, zu einer verschiedenen Interpretation kommen kann, wenn einer von uns nur eine Untreue gegenüber einem Andenken sieht, während der andere innerlich überzeugt ist, daß die Wirklichkeit selbst, das Existierende, verraten wird. Wie kann es zu dieser verschiedenen Interpretation kommen und was hat die Verschiedenheit zu bedeuten?

Wenn das möglich ist, so bedeutet das, daß wir uns nicht mehr im Bereich der *unverkürzten Existenz* befinden, in dem, wenigstens de jure, eine kontrollierende Erforschung stets möglich bleibt. Um die bereits herangezogene Metapher wieder aufzugreifen und weiterzuführen: alles spielt sich so ab, als werde dieser Schlaf durch eine durchsichtige Trennwand hindurch beobachtet. Wir sind nicht imstande, uns zu versichern, ob dieser Schläfer noch atmet. Er ist unserem Zugriff entzogen, und es ist uns nicht mehr erlaubt, an ihm in irgendeiner Weise irgendwie aufschlußreiche Manipulationen vorzunehmen, die uns die Möglichkeit gäben, uns über seinen wirklichen Zustand zu äußern. Oder noch besser: diese Manipulationen können nur noch mit einem Scheinbild vorgenommen werden, das im Verschwinden begriffen ist (Exhumierung einer

Leiche). Dieses Scheinbild drängt sich uns übrigens auf, und nur dann, wenn wir die von ihm ausgehende Zudringlichkeit überwinden, können wir unser Geheimnis bewahren und den Wunsch respektieren, der sich davon nicht trennen läßt.

Der Mensch aber, der sich darauf beschränkt, ein Andenken zu achten, gibt letzten Endes der einschüchternden Kraft des Scheinbildes nach, weil er schließlich dieses als die Wirklichkeit betrachtet, von der wir in uns nur die jeden Tag mehr verblassende Kopie behalten können, – wie man eine Photographie auf einem Kamin abstaubt. Dies ist jedoch nur die recht enttäuschende Vorstellung, die man sich selbst von einem Akt kultischer Essenz macht, den zu vollbringen und zu erneuern man das Bedürfnis hat, den zu denken man sich jedoch zugleich außerstande fühlt. Letzten Endes läßt sich hier nichts nur vom Gesichtspunkt des Bildes aus erklären. Selbst wenn ich das materielle oder innere Bild hege und pflege, so geschieht das *aus Liebe zum Wesen selbst*, – was heißt, daß *dieses nicht als Bild behandelt wird*. Sonst würden wir im Absurden versinken. Unsere Treue kann sich nur auf die Anhänglichkeit an eine Existenz gründen, die in keiner Weise in die Welt der Bilder verbannt werden kann. Man kann höchstens sagen, daß ich ein Bild, mag es noch so rudimentär sein, brauche, um dieser Anhänglichkeit bewußt werden zu können; es ist die Art und Weise, mit der es sich selbst für mich anzeigt. Sagen wir vorläufig, daß die Erinnerung in Bilder zergliedert wird, sich in Bilder aufspaltet, ohne selbst Bild zu sein.

Der letzte Punkt kann offenbar nicht ernsthaft bestritten werden. Eine Unklarheit bleibt jedoch bestehen. Muß die Existenz, der ich weiter anhandle, nicht als bloße *vergangene* Existenz (ein noch existieren dessen, was nicht mehr existiert) angesprochen werden? Diese Formel ist jedoch zweideutig. Offensichtlich muß man hier sehr streng unterscheiden:

1. die Beständigkeit der Vergangenheit als Vergangenheit, als beschworen;

2. ein Unvergängliches, an dem wir hängen und um dessentwillen wir diese Erinnerungen pflegen.

Es ist alles zu verlieren, wenn man sich einbildet, dieses Unvergängliche sei selbst Bild oder Erinnerung; es ist eine aufrechterhaltene Gegenwart. Das Wesen, das ich liebe, ist noch immer da. Es ist da wie ich selbst und mit dem selben Recht; ich bin nur, soweit die Verbindung mit ihm hält; und wenn diese Verbindung zerrisse, so wäre ich nicht mehr.

Aber seltsam und höchst paradox: es kann vorkommen, daß dieses Unvergängliche von diesen Erinnerungen überdeckt und gewissermaßen erstickt wird, daß diese sich ihm unterschieben und zu Götzenbildern werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus hätte es keinen Sinn, zu behaupten, das Unvergängliche gehöre der Vergangenheit an, denn eine solche Zugehörigkeit würde diese Unvergänglichkeit zerstören. Bedingte Unvergänglichkeit, werden manche sagen; nein, – aber (einwandfrei feststellbare) Tatsache nur für den, ich möchte nicht sagen: der sich ihrer würdig gemacht hat, sondern für den, der sie in seinem tiefsten Innern fordert.

Das Unvergängliche ist das, was da nicht fehlen kann, wo eine radikale Treue gehalten wird; das heißt: es ist *eine Antwort*. Aber zugleich kann diese Antwort nicht automatisch sein, ohne daß die Treue verderbt oder gar in ihrem Prinzip zerstört wird. Das heißt, daß die treue Seele die Erfahrung der Nacht machen muß und sogar, daß sie die Versuchung kennen lernen muß, sich innerlich von dieser Nacht, durch die sie hindurchgehen muß, blind machen zu lassen. Diese Prüfung ist mit dem Alltäglichen als solchem verbunden, mit dem »Tag für Tag«. Das Unvergängliche ist also in keiner Weise die Fortdauer einer Essenz, zumindest aber kann es uns nicht in der Weise einer solchen Fortdauer gegeben sein; denn die Essenz offenbart sich, wie immer sie auch beschaffen sein mag, unfehlbar einem Denken, das nach einem objektiv formulierbaren Gesetz vorgeht. Hier nichts dergleichen; es kann da nichts dergleichen geben, wo es sich um eine Beziehung von Wesen zu Wesen handelt. Und aus diesem Grunde kann es keine Technik der Liebe oder der Caritas geben. Andererseits aber, auf der Seite des Subjekts, da, wo keine Technik denkbar ist, gibt es Raum für alle Lücken, für alle falschen Bewegungen, für alle Mißbräuche und für alle Nachahmungen. Nur durch diese Irrtümer und durch diese zahllosen Wechselfälle hindurch vermögen wir die intermittierenden Lichter, die *Blinklichter des Unvergänglichen*, zu sehen. Ich verhehle mir nicht, daß es offenbar widersprüchlich ist, Intermittenz – also Unterbrechung – und Unvergänglichkeit miteinander zu verbinden. Aber gerade diese paradoxe Verbindung muß man aufrechtzuhalten verstehen.

Muß man annehmen, daß die Treue das Unvergängliche *erschafft*?

Hier könnte man die idealistischen Interpretationen nicht nachdrücklich genug ablehnen. Die Rolle der Treue besteht nicht darin, irgendetwas, was immer es auch sein mag, zu erschaffen, sondern vielmehr unaufhörlich die Wolken zu vertreiben, die zu verdecken drohen ... Was zu verdecken? Ein Bild? Sicher nicht: eine *Gegenwart*, die Bilder in sehr verschiedener Weise kundmachen oder konkretisieren. Wer darunter leidet, daß er den, den er beweint, nicht mehr deutlich wieder sieht, liebt deshalb nicht weniger.

Wird man einwenden, ich greife das ontologische Argument wieder auf, indem ich es *zermalme*? Und andererseits, ich stützte mich nicht auf eine Idee, sondern auf ein Element des Gemütes? In Wirklichkeit ist es so, daß meine Reflexion sich mit einer Erfahrung befaßt, wo die Erinnerung den Charakter der Pietät annimmt. An der Wurzel dieser Erfahrung erkennt die Reflexion die Gegenwart eines Unvergänglichen, und zugleich erkennt sie den unvermeidlich intermittierenden Charakter dieser Manifestationen.

Man hat mich gefragt, ob eine Erfahrung dieser Art in meinen Augen einen universellen Charakter habe. Ich kann nicht antworten. Ich kann nur vorbringen und darlegen, was meine Reflexion, die sich mit meiner Erfahrung befaßt, liefert. Vielleicht muß man hinzufügen, daß ich in mir selbst auf den Skeptiker und den Profanen stoße, den ich nur zu erschüttern vermag, den ganz zu überzeugen ich nicht hoffen kann. Und dies zeigt ziemlich klar, daß es sich nicht um einen

Beweis der Unsterblichkeit der Seele im klassischen Sinne handelt und daß von etwas Derartigem nicht einmal die Rede sein kann.

Es wäre interessant, mir meine gestrigen Notizen zu vergegenwärtigen, die das Objekt betrafen, beispielsweise das Landhaus, das nicht mehr existiert. In mancher Hinsicht ist es offensichtlich mit dem Leibe vergleichbar, der nur noch Staub ist. Aber kann dieses Haus in einem gewissen Sinne auch Seele sein und fortleben? Ohne jeden Zweifel sage ich, und zwar insofern das Haus ein Mittelpunkt für ein bestimmtes *Wir* war, dem es sich einverleibt hat. Es hat dazu beigetragen, eine Intimität zu schaffen, umgekehrt aber hebt diese Intimität das Haus auch in gewisser Hinsicht über die Welt der schlechtweg vergänglichen Dinge hinaus und weiht es. Das heißt jedoch nicht, daß ihm so die Unwandelbarkeit einer Essenz gesichert wäre, sondern ein Leben, das gewissermaßen von den Pulsschlägen des Gedächtnisses skandiert wird.

Will man eine solche Stellungnahme verstehen, so geht es im Grunde darum, den Begriff des Objektes zu exorzisieren – eines Objektes, das noch immer existiert, selbst wenn es niemanden mehr gibt, der es wahrnehmen könnte.

Man wird jedoch neue Einwendungen machen und fragen: ist diese unvergängliche Gegenwart Funktion des Aktes, durch den sie beschworen wird? Hier sage ich: sicher nicht. Man könnte sagen, daß die in dem Bild eines Schlafes, über den ich wache, implizierte Beziehung dazu neigt, sich umzukehren – und daß diese Gegenwart ihrerseits als tutelarisch betrachtet werden kann.

Übergang zum »ich existiere«

Die Behauptung eines *ich bin* ist in die Frage eingeschlossen, die ich ständig an mich selbst richte: wer bin ich? Wer bin ich, ich, der ich mich frage, was ich bin?

Sagen »ich existiere« heißt jedoch sagen: ich bin auf der Welt, ich gehöre zu einem gewissen Einvernehmen, ich bin in einen Consensus engagiert. Man versichert mir, daß ich weiß, nicht immer existiert zu haben. Weiß ich das wirklich? Was bedeutet hier wissen? Zeigen, daß schon dies dunkel ist, aber alles noch viel dunkler, unbestimmter, wenn es sich um eine Zukunft handelt, an der ich keinen Anteil haben werde.

Le Peuch, 4. August 1943

Je mehr ich nachdenke, desto falscher scheint es mir, zu sagen: ich weiß, daß ich nicht immer existiert habe. Es gibt hier nur ein Nicht-Wissen, und es kann nichts anderes geben. Ich weiß nicht, ob ich teilgehabt habe an der Welt, die »meiner Geburt« vorausging, und in welcher Weise. Es könnte übrigens geschehen, daß ich eines Tages, zufällig oder nicht, einige Klarheiten über diesen Punkt erhalte. Mein Sein selbst hat vielleicht teil an dieser Unvergänglichkeit in der Intermitenz, zu der ich Zugang habe, wenn sich meine Sehnsucht auf einen geliebten Toten konzentriert. Meine Geburt oder auch das, was ihr vorausgegangen oder gefolgt ist, ist nur Gegenstand einer Kenntnis vom Hörensagen. In einem gewissen Sinn habe ich das Recht, zu behaupten, daß sie mir fremd ist.

Sage ich: *ich bin*, so kann ich damit lediglich die Gewißheit wiedergeben, die sich auf das Sein bezieht und die man fast genau so exakt formulieren würde, wenn man sagte: es gibt Sein. Es sind da zwei Hänge, die auf dem Gipfel zusammenlaufen.

Versuchen, besser zu erfassen, worin der Unterschied des existentiellen Niveaus besteht. (Dies damit in Verbindung bringen, was ich über den metaphysischen Gehalt der menschlichen Erfahrung gesagt habe.)

Vielleicht kann man hier gebrauchen, was ich über das Alltägliche geschrieben habe. Das Alltägliche schlechthin: Situation eines Wesens, das genau weiß, wo es finden kann, was es braucht: die Löffel und die Gabeln sind in diesem Schub, und bei besonderen Anlässen nimmt man die gezeichneten Gedecke, die sich in einem bestimmten anderen Schub befinden. Es gibt da eine Erfahrung, die bald als Beherrschung, bald als Abhängigkeit erscheinen kann. Den Rausch der Entdeckung im Gegensatz zu Beherrschung – Abhängigkeit in Erwägung ziehen.

Die Gewißheiten sind Hilfsquellen vergleichbar, die ich zu meiner Verfügung habe. Sie können jedoch in meinen Augen den Wert verlieren, *gerade, weil sie mir zur Verfügung stehen.*

WESENTLICHE FUNKTION DER UNZUFRIEDENHEIT

Anmerkungen über das zeitweilig verdunkelte Unzweifelhafte

Interessant erscheint mir hier das Bemühen, in einem höheren Begriff die zeitweiligen Verdunkelungen der existentiellen Gewißheit zu verstehen, die durch den Akt, der uns die notwendige Abwechslung von Tag und Nacht verstehen läßt, symbolisiert werden. Ich muß dazu kommen, mir selbst dann, wenn mir die Gegenwart entwischt, Rechenschaft darüber zu geben, daß ich deshalb nicht zu bezweifeln habe, daß sie mir wirklich ebensowenig fehlt wie die verborgene Sonne. Die Abwesenheit darf für mich kein Grund sein, der mich dazu treibt, sie wieder in Frage zu stellen. (Ebenso wie ich nachts nicht an der Existenz der Sonne zweifle und die Gründe kenne, aus denen ich sie nicht die ganze Zeit hindurch sehen kann.) Hier gibt es *mutatis mutandis* etwas Analoges. Das heißt, daß ich verstehe, warum es zum Wesen der Gegenwart gehört, daß sie nicht immer offenbar sein kann –, ohne daß ich übrigens sagen könnte, daß es immer wieder meine Schuld ist, wenn sie sich verfinstert. Die Wirklichkeit ist viel komplizierter. Und es kann hier natürlich keine objektiv formulierbaren Gesetze im Existentiellen geben, die erlauben, jedesmal über diese Änderungen Rechenschaft zu geben und sie vorherzusehen. Dies hängt mit dem intersubjektiven Charakter der Gegenwart zusammen.

Eine wichtige Nebenfrage: kann ich in einem gegebenen Augenblick mein eigenes existentielles Niveau abstecken? Auf den ersten Blick erscheint es mir fast sicher, daß ich es nicht kann¹.

Dieses Niveau muß der Art und Weise entsprechen, in der sich die persönliche Existenzbehauptung spezifiziert, die meine Erfahrung in einem gegebenen Augenblick unterbaut. Hängt das aber nicht von der Art und Weise ab, in der sich meine Grund-Aufmerksamkeit in diesem Augenblick auf einen Brennpunkt richtet? Seien wir vorsichtig! Hier zählt vielleicht weniger das Objekt, auf das sich diese Aufmerksamkeit konzentriert, als vielmehr die Perspektive, nach der sich das Aufmerksamkeitsfeld ordnet. Das alles ist noch nicht hinreichend klar und muß weiter veranschaulicht werden. Im Fall eines Buches beispielsweise die verschiedenen Arten unterscheiden, die das Interesse für dieses Buch annehmen kann. (Es geht von der Neugier bis zur Leidenschaft.)

Le Peuch, 5. August 1943

Gestern abend dachte ich, man könne vielleicht am besten erfassen, was das existentielle Niveau ist, wenn man von den Begriffen der Verfügbarkeit (*disponibilité*), der Durchdringlichkeit (*perméabilité*), der Weihe

¹ Sollte es in Wahrheit nicht so sein, daß ich mich zugleich auf verschiedenen Niveaus befinde, ohne daß ich stets selbst erkennen kann, auf welchem ich mehr ich bin? Die Ausdrücke, die man hier gebraucht, sind übrigens alle unzuverlässig. Die Hauptschwierigkeit kommt daher, daß wir uns nur schwer von dem räumlichen Bild eines Kerns freimachen können.

(*consécration*) ausgeht. Vielleicht wird man einwenden: »es gibt da nur Unterschiede, die Zustände betreffen« –, aber das setzt voraus, daß man das Wort Zustand in einer sehr vagen Bedeutung nimmt; zumal man ja, wenn man die Verfügbarkeit denken will, den Gedanken eines »Wofür« nicht beseitigen kann. Muß man sagen, daß der Unterschied des existentiellen Niveaus mit dem Unterschied zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen zusammenfällt? Man muß tiefer schürfen und sich, so wie ich es gestern angedeutet habe, fragen, wie sich die Behauptung *ich existiere* spezifiziert. Sich weiter fragen, bis zu welchem Punkt es zulässig ist, zu behaupten, das Subjekt sei in den verschiedenen Fällen nicht dasselbe. Am besten wäre es zweifellos, nicht zu sagen, daß es nicht dasselbe ist, sondern daß es nicht das gleiche Merkmal trägt. Aber auch da muß noch ein Begriff präzise definiert werden.

Im Grunde wäre es am besten, sich auf die ersten Notizen zu beziehen, in denen ich diesen Unterschied im März–April dargelegt habe. Ich schrieb am 26. März: Was für mich zählen kann, ist ein Unzweifelhaftes, das nicht in Frage gestellt werden kann, wenn ich mich auf einem bestimmten Niveau meiner selbst befinde. Kann es überhaupt nie in Frage gestellt werden, so ist es unbedeutend.

Hier nun eine präzise Illustration dessen, was ich sagen wollte: es gibt Augenblicke, wo ich finde, daß mein Leben einen Sinn hat, und ich kann dann, scheint mir, sogar die grausamsten Enttäuschungen hinnehmen und ich sehe, warum sie mir zugefügt werden mußten. Es gibt im Gegenteil aber auch andere Augen-

blicke, wo ich einfach unfähig bin, mich auf dieses Niveau zu erheben, wo ich mit den Wunden, die mir das Leben geschlagen hat, mit dem Ärger, den es mir in so reichem Maße beschert hat, verschmelze, und dann will mir scheinen, daß ich mich von Konstruktionen, die von meiner Einbildungskraft gebaut wurden, zum Narren halten ließ.

Ein anderes Beispiel: meine Art, meine Angehörigen, meine nächsten Angehörigen zu beurteilen; es kann sein, daß ich einem unmittelbaren Eindruck der Reibung, des Verletztseins, des Zähneknirschens geradezu ausgeliefert bin. Es kann im Gegenteil aber auch der Fall sein, daß ich mich völlig von diesen unmittelbaren Eindrücken freimache und zu einer viel gründlicheren und reineren Beurteilung dessen komme, was sie an sich und auch für mich sind: siehe meine Notizen vom 3. Mai dieses Jahres und den Brief an Berteloot, wo ich nachdrücklich darauf hingewiesen habe, daß man sich auf sich selbst wie auf ein leidendes Organ ausrichten kann; kurzum, wir haben es hier mit der Selbstgefälligkeit oder der Rührung über sich selbst zu tun. (Vgl. den *Egoisten* von Meredith.)

Hier muß indessen auf eine mögliche Verwirrung hingewiesen werden. Man kann versucht sein, zu sagen, es sei vor allem wichtig, zur Objektivität zu kommen. Dieses Wort ist jedoch trügerisch. Objektiv gesprochen, ist es zweifelhaft, daß ich meinem Leben einen Sinn verleihen kann. Ich glaube, daß ich völlig recht hatte, den Wert einzuschalten. Alles, was ich hierüber zum Schluß meiner Betrachtungen vom 3. Mai geschrieben habe, erscheint mir richtig, ist aber noch ungenügend,

zu negativ. Es müßte gelingen, das Band, das zwischen Existenz und Wert besteht, genauer zu bestimmen. Festhalten, daß der Wert – noch offensichtlicher als die Gegenwart – intersubjektiv ist. Ich las vorher nach, was Le Senne in dem *Traité de Morale* über den Wert sagt. Das befriedigt mich jedoch nur teilweise. Er hat es in bemerkenswerter Weise verstanden, die Verbindung zwischen etwas, das von mir kommt und das ein Sehnen ist, und etwas, das eine Gabe ist und mir gewissermaßen entgegenkommt, aufzuzeigen. Dies ist wichtig und befreit uns von den unfruchtbaren Elementen im Idealismus. Aber der Wertbegriff als solcher ist nicht klar. Ich will gleich nachher nachlesen, was er in *Obstacle et Valeur* sagt.

Beim Überfliegen der Seiten 175 und folgende habe ich den Eindruck, daß wir hier wichtige Hinweise finden, daß der Gedanke jedoch im Grunde trotz allem ziemlich unklar formuliert ist. In seiner handgeschriebenen Widmung schrieb mir Le Senne: *es ist der Wert, der den Seelen die Existenz gibt*. Eine schöne und, wie ich glaube, auch wahre Formel. Aber sie müßte ebenfalls präzisiert werden. Ich stoße stets auf die Schwierigkeit, hier wirkliche Möglichkeiten des Zugriffs zu finden. Ich bin überzeugt, daß es mir nur gleichzeitig gelingen wird, in der Frage der Existenz und in der Frage des Wertes klar zu sehen.

Ich bin heute versucht, meine Notizen aus den letzten Tagen (2. August) wieder vorzunehmen. Man müßte sich fragen, ob ich ein Unzerstörbares denken kann. Soweit das Denken, das diese Frage stellt, den Dingen zugewandt ist, insofern sie entdeckbar und registrierbar

sind, scheint es gewiß, daß es auf diese Frage nur negativ antworten kann. Das Unzerstörbare ist hier nur das Ungestaltete, nur das, was diesseits aller Zerstörungen ist. Wenn der endlose Nekrolog, den jeder von uns für sich selbst im Verlauf einer doch so kurzen Existenz von sich geben muß, diese Behauptung, die das Objekt beherrscht, auch nur unvollkommen illustriert, so steht doch, wie es scheint, fest, daß alles, was ist, dem Vergehen geweiht ist. Dann müssen wir – wie es sich mit dem eigentlichen Wert des Unsterblichkeitsverlangens, das in uns vorhanden ist, und der metaphysischen Rechtfertigung, die man ihm geben kann, auch verhalten mag – feststellen, daß es sich selbst verurteilt und widerlegt, wenn es versucht, sich in die Welt der Objekte zu übertragen. Das sehen wir klar, und wir sind übrigens keineswegs sicher, daß es sich selbst von dieser zerstörerischen Übertragung dispensieren könnte. Von diesem Gesichtspunkt aus annulliert sich aber die Prüfung als solche oder sie würde sich annullieren, da das Scheitern sicher ist, – sofern sie sich nicht auf eine Längenprüfung beschränkt, was absurd erscheint. Man kann vom menschlichen Leben nichts verstehen, wenn man nicht einräumt, daß die Dauer nichts mit der Sache zu tun hat. Hier kommt, scheint mir, der Wert ins Spiel, eben weil er unabhängig von der Länge ist.

Der Wert als Einsatz oder besser als Siegel des Existierenden. Wir bleiben hier indessen bei einer sehr vagen, sehr oberflächlichen, vor allem sehr zweideutigen Feststellung stehen. Wird der Wert von draußen verliehen? Sicher nicht, er kann nur unvollkommen erkannt werden. Wird er also vor allem empfunden? Er

muß, scheint mir, erst verkörpert werden, um dann auszustrahlen; und dies ist wichtig, weil diese Art, ihn zu denken, uns unmittelbar vom Psychologischen befreit. Man wird jedoch weiter fragen: verkörpert für wen? Diese Frage ist jedoch verdächtig. Stellt man sie, so setzt man offenbar eine radikale Dualität zwischen dem, der sich verkörpert und dem anderen, für den er sich verkörpert. Aber alles ändert sich, wenn man eine bestimmte Einheit eines *Wir*, eine radikale Nicht-Isolierung des Subjekts als Grundsatz aufstellt und bis zum Primat des Intersubjektiven geht. Denn von diesem Standpunkt aus ist keine Rede mehr davon, etwas zu setzen, das zunächst einzig und allein verkörpert wäre – und ein anderes Subjekt, das sich dann gewissermaßen von außen her dieser Verkörperung bewußt würde. Dies ist noch klarer, wenn man begreift, daß das Intersubjektive in Wirklichkeit im Subjekt selbst drin ist, daß jeder für sich selbst ein *Wir* ist, daß er nur »sich« sein kann, wenn er »mehrere« ist und daß der Wert nur unter dieser Bedingung möglich ist. Vielleicht muß man aber als Grundsatz aufstellen, daß diese innere oder intrasubjektive Pluralität die innigsten und zugleich am wenigsten leicht zu erforschenden Beziehungen zu der extrasubjektiven Pluralität unterhält. Die Meinen sind in mir nicht nur vertreten, sie sind in mir, sie gehören zu mir selbst (doppelte Falschheit der Monadenlehre: ich bin weder *solus* noch *unus*).

Le Peuch, 6. August 1943

Das *Wir* offenbart sich zweifellos viel tiefer als das *Ich*. Gegen allen Augenschein ist es, zweifellos, bestän-

diger (Rückkehr des verlorenen Sohnes). Und für mich zählt eben die Unzerstörbarkeit des *Wir*. Aber dieser Wunsch erscheint zunächst als recht unvernünftig. Es gibt kaum etwas Zerbrechlicheres als das *Wir*, wenn es einer objektiven Struktur gleichgesetzt wird. Genügen die Zwiste, die Brüche aller Art nicht, um uns das zu beweisen? Es wäre hier jedoch lehrreich, zu untersuchen, wie es zu diesen Zwisten und zu diesen Brüchen kommt, worauf sie zurückzuführen sind. Sie erklären sich stets durch die Präention des *Ichs*, das sich gegen das *Wir* behauptet (Rolle der Interessen, der Reizbarkeit und Empfindlichkeit, der Vorurteile usw...).

Sollte die wahre existentielle Promotion nicht stets Aufstieg zu einem *Wir* oder zu einem *Unser* sein, vorausgesetzt, daß dieses *Wir* zu einem Prinzip der Intimität und nicht des Zwangs wird? So käme man wieder darauf zurück, was ich heute früh über die Verfügbarkeit geschrieben habe. Übrigens gelangt selbstverständlich niemand mehr zum *Wir* als der Heilige, der in der Einsamkeit betet. Wollte man das, was ich weiter oben geschrieben habe, soziologisch auslegen, so würde man meine Gedanken in grotesker Weise entstellen.

Die vorhergehenden Feststellungen lassen verstehen, warum das Unvergängliche uns nur in intermittierender Weise gegenwärtig sein kann, – vielleicht weil dieses innere *Wir* selbst notwendig intermittierend ist. Ich stehe nicht immer mit mir selbst in Verbindung. Verlangt man, daß es stets da ist, so versucht man, ihm einen Existenzmodus zu geben, wie er dem rudimentärsten Objekt zugehört, der Nichtexistenz so nahe wie

möglich. Hier taucht jedoch eine Frage auf: kann diese Intermittenz als ein inneres Merkmal der Existenz auf ihrem Höhepunkt betrachtet werden?

Ich glaube, diese Frage beruht auf einer Verwechslung, sehr ähnlich der, die ich bereits vorher aufgezeigt habe. Die Existenz ist in ihren höheren Modalitäten untrennbar von der Intersubjektivität, das heißt, wir können uns nicht in gewisser Hinsicht über das Intersubjektive erheben – und wir können und dürfen es nicht *wollen* –, um die Gegenwart zu denken: denn tatsächlich riskieren wir sonst, unter es zurückzufallen.

Heute bin ich erheblich vorangekommen, scheint mir. Indessen möchte ich gerne direkter auf die gestern gestellten Fragen antworten und definieren können, was ich das existentielle Merkmal genannt habe.

Wenn ich mich frage, ob ich existiere, so kann ich die Frage: existiert etwas? als einbegriffen ansehen.

Ich kann mich im Hinblick auf eine als absolut angenommene Existenz (Gott) fragen, ob *ich* existiere.

Ich kann mich aber auch fragen, was es heißen soll, wenn ich behaupte, daß ich existiere, oder wenn ich mir die Frage stelle.

Mein Bewußtsein, zu existieren, kann so matt sein, daß es viel weniger das meines eigenen Existierens, sondern vielmehr das des Existierens im allgemeinen (vegetative Zustände) ist. Lediglich die Reflexion kann irgendwie diesen unbestimmten Zustand qualifizieren, der in nichts die Merkmale einer Bejahung und Behauptung hat, da er ja ein einfacher Zustand ist. Nur die Reflexion kann mich, wenn eine bestimmte Existenz gegeben oder konzipiert ist, dazu bringen, mich zu

fragen, ob meine Existenz der gleichen Ordnung, dem gleichen Grad angehört, – ob ich mehr oder weniger existiere. Eine sicher sehr späte Unterscheidung, die zudem nie voll akzeptiert werden wird, weil es in uns etwas gibt, das kein Mittelglied zwischen Existenz und Nicht-Existenz zulassen kann. Werde ich mir beispielsweise meines ephemeren Charakters bewußt, schließe ich dann daraus, daß ich weniger existiere als ein ewig dauerndes Wesen? Nicht notwendigerweise. Vielleicht werde ich sagen, solange ich existiere, existiere ich absolut. Meine Existenz erscheint mir indessen als gewissermaßen unterminiert oder von etwas zerfressen, das sie zerstört, was gleichbedeutend ist mit der Feststellung, daß ich nicht ohne Vorbehalt existiere. Man hätte hier dann den Gegensatz zwischen einer reinen und einer unreinen Existenz. Es bleibt zu klären, ob dieser Gegensatz ein Fundament hat. Die reine Existenz ist nicht gegeben und kann nicht gegeben sein. Und die unreine Existenz ist es in folgedessen auch nicht in dem Sinne, den ich eben präzisiert habe.

Wichtig ist, festzuhalten, daß kein Grund vorliegt, daß eine existentielle Philosophie um die Angst kreisen muß. Ich denke an den Rausch des Entdeckens, des Erforschens (eines Landes, einer Partitur) –, der vielleicht die reinste Freude ist, die ich empfunden habe.

Augenscheinlich kann der Gedanke eines reinen Existierens keinerlei Garantie in der Erfahrung finden. So bleibt zu klären, ob eine Argumentation wie die des heiligen Thomas, die von der endlichen Existenz zur unendlichen Existenz aufsteigen will, annehmbar ist.

Man müßte jedoch damit beginnen, vielleicht klarer, als dies beim heiligen Thomas der Fall war, zu erkennen, was wir sagen wollen, wenn wir von Existenz sprechen, von einem bestimmten Existierenden. Ich habe heute den Eindruck, daß mich noch ein dichter Nebel umgibt.

Ich greife jedoch die Frage wieder auf, die ich am 2. August formuliert habe: wie steht es mit der Beziehung zwischen Existenz und Zugehörigkeit zur Welt? Das Wesen, das der Welt am meisten angehört, ist in gewissem Sinn das zerbrechlichste, es ist jedoch auch das am meisten mit Hilfsmitteln ausgestattete Wesen; vielleicht ist es das Wesen, dessen Zerbrechlichkeit am meisten *kompensiert* ist. Vielleicht könnte man sich so ein Wesen vorstellen, das zugleich zahllosen Verlockungen unterworfen, aber gleichzeitig und eben dadurch auch mit einer unendlichen Rückgewinnungskraft (*puissance de récupération*) ausgestattet wäre. Dieser doppelte Charakter ist schon beim Menschen offensichtlich, zumindest aber gibt er eine Andeutung davon.

Le Peuch, 7. August 1943

Ich glaube nicht, daß man aus meiner letzten Bemerkung großen Nutzen ziehen kann, zumindest nicht direkt. Andererseits glaube ich, daß man in keiner Weise dem Rechnung tragen darf, was ich von der reinen oder unreinen Existenz gesagt habe. Wenn ich hier die Möglichkeit einer *mixis* ins Auge fasse, wandle ich die Existenz in *essentielle* Bestimmung. Dagegen scheinen

die Notizen vom 2. August weiter von Interesse zu sein. Eine Schwierigkeit bleibt jedoch bestehen: existieren, habe ich gesagt, heißt sich bemerkbar machen; sich bemerkbar machen heißt aber sich bemerkbar machen für ... Wenn wir die Existenz denken, kann man dann sagen, wir denken sie als in gewisser Hinsicht von dem abhängig, der sie erkennt? Man müßte sich jedoch zunächst noch einmal fragen, ob wir die Existenz wirklich denken –, was sie ja zu einer essentiellen Bestimmung verwandelt. Andererseits aber: wenn wir sie nicht denken, wie können wir davon sprechen? Hier haben wir die zentrale Schwierigkeit, die Art von Aporie, um die man sich unaufhörlich dreht. Es scheint, man muß hier, wie so oft, unterscheiden – zwischen einer bestimmten Anfangserfahrung, die in ihrem ursprünglichen Glanz wiederhergestellt werden muß, und den stereotypen und mehr und mehr entwerteten Ausdrücken dieser selben Erfahrung. An der Wurzel der Existenz finden wir zuerst die Anerkennung einer *Ecceität*: *der Ausruf als Seele des Existentiellen*; Übergang zu dem Gedanken, daß das Kind viel tiefer als der Erwachsene in die Existenz als solche eingesunken ist. Aber diese *Ecceität* wird als Manifestation eines Für-sich behandelt, das übrigens fast vollkommen blind sein kann. Das Für-sich kann nur als Teilhabe verstanden werden: existieren heißt ko-existieren.

Ich beziehe mich auf den obigen Satz über den Ausruf; er ist mißverständlich. Ich hätte höchstens das Recht, zu sagen, der Ausruf sei die Seele dessen, was ich vielleicht unpassend das Existenzurteil nenne. Ich möchte gerne sagen, daß das Existierende *erkaltetes Aus-*

rufen ist (das Nichtexistierende übrigens auch, aber in einem Fall gibt es Ausruf angesichts dessen, was als ein »Voll«, im andern Fall angesichts dessen, was als ein »Leer« empfunden wird). Man wird mir vorwerfen, ich neige dazu, die *Absicht*, die Intentionalität zu vernachlässigen. Sie ist jedoch im Herzen des Ausrufs. Sie schließt gewissermaßen die Bejahung eines *auch du* ein. Das habe ich weiter oben bereits mit dem Wort Ko-Partizipation zum Ausdruck gebracht, man könnte auch von Ko-Implikation sprechen.

Mein Verweisen auf das Kind ist, glaube ich, sehr zweckmäßig: »Mama, sieh das Vögelchen oder das Blümchen!« Das Bedürfnis zu zeigen, zum Zeugen zu nehmen, ist hier ganz offenkundig, wie um der Erfahrung mehr Umfang, Gewicht, *Echo* zu geben. Der Kontemplative bedarf dieses Zeugnisses eines anderen nicht mehr. Er findet in sich selbst das Echo, das er braucht.

Ich spüre, daß diese letzten Feststellungen eine wirkliche Bedeutung haben, es gelingt mir in diesem Augenblick jedoch nicht, sie voll herauszuschälen.

Täusche ich mich nicht, so kann man sagen, daß das Ding von uns – aus einem bestimmten Fundus in uns, der nach und nach von der Erfahrung überdeckt oder verstopft wird – den Akt verlangt, mit dem wir verkünden, daß es existiert; das Verlangen nach Benennung ist eng mit diesem Akt verbunden: wissen, wie das heißt. Zweifellos kann man Gefallen daran finden, sich selbst einen Namen zu geben, aber es wird durch eine Art Skrupel gedämpft, es sei denn, man weiß wirklich, daß man etwas *entdeckt* hat, und in diesem Fall möchte

ich am liebsten sagen, daß benennen in gewisser Hinsicht taufen, ja sogar neuschöpfen heißt. Die Existenz, wie wir sie auffassen oder gewöhnlich aufzufassen glauben, ist in gewisser Hinsicht Schlacke oder Rückstand im Verhältnis zu dieser *entdeckten* Existenz. Und man stößt hier wieder darauf, was ich gestern früh auf der Höhe über Le Chastang über den Rausch des Erforschens festhielt. Radikaler Unterschied zwischen diesem Rausch und der Freude, zu verstehen und zu erklären, die erst danach kommen kann (wie die Freude, die Topographie eines Landes zu erfassen, in dem man sich zunächst aufs Geratewohl bewegte; und in diesem Fall geht etwas verloren und wird zerstört, wie wenn man beginnt, die Karte zu zeichnen).

Zum Wesen der Existenz gehört es also, daß sie sich enthüllt, daß sie sich selbst offenbart (was das Wort Diskrimination ungenügend hervorhob).

Wert, unzertrennlich verbunden mit dem, was sich enthüllt; das ist jedoch so wenig *für mich* im exklusiven Sinn –, daß ich das Bedürfnis empfinde, jemand zum Zeugen zu nehmen oder vielleicht in bestimmten Fällen das Geheimnis zu wahren, jedoch unter der Bedingung, daß die anderen das Vorhandensein dieses Geheimnisses kennen; dann mache ich sie neugierig. Anderer Fall: wo ich ein Wesen entdeckt habe, mit dem ich direkt in Verbindung treten kann. Dann kann das Geheimnis vollständig gewahrt werden, ohne seinen Wert zu verlieren. Ich frage mich, ob im Fall des Dings die Heranziehung eines Zeugen nicht dazu bestimmt ist, die Unvollkommenheit des Bandes zu ersetzen, das zwischen dem, der entdeckt, und dem entdeckten Ding zustande kommt.

Hierdurch erklärt sich die Wichtigkeit – auf der Ebene des Gemütes und auf der persönlichen Ebene – der Frage: existiert das? Bezugnahme auf eine mögliche – erregende Erforschung. Was nicht existiert, hat keinerlei Interesse, es kann das Herz nicht schneller schlagen lassen.

So nachdrücklich wie möglich hervorheben, was in dieser Entdeckung an leidenschaftlich Nicht-Subjektivem enthalten ist: das Ding enthüllt sich mir; das verhindert nicht, daß ein Ton des Stolzes, des Hochmuts, des Dominierens auf dieses »mir« gelegt werden kann; mir und nicht dir hat sich dieses Ding enthüllt (vielleicht dank meiner Beharrlichkeit, meiner Kühnheit, meiner Schlaueit: all das ist nur Vermittlung).

Radikaler Unterschied von dem, was sich bei der Erfindung abspielt; sie steht am Ursprung der idealistischen Konzeption.

Doch von diesem Standpunkt aus ist das, was nicht mehr existiert, das, was nicht mehr antwortet.

Kann man sagen, daß die Existenz selbst dann, wenn sie so aufgefaßt wird, einen Wert hat? Ich zögere, dies zu bejahen, doch muß ich hierauf zurückkommen.

Mehr und mehr habe ich das Gefühl, hier eine Entdeckung gemacht zu haben. Ins volle Licht gerückt wird der phänomenologische Aspekt der Existenz. Die Haltung des Subjekts ist in keiner Weise von der Tatsache trennbar, daß sich ihm etwas enthüllt.

Man könnte von existentiellern Blitzen sprechen. Alles wird jedoch dadurch kompliziert, daß ich mich damit vertraut machen muß, was sich mir zuerst offenbart hat. Diese Gewöhnung an das Ding verleiht ihm

seinen Wert als Objekt. Es figuriert von nun an in einem bestimmten Register der Erfahrung – bis zu dem Augenblick, wo ich gezwungen bin, es zu streichen, weil man ihm nicht mehr Rechnung tragen kann. Der ursprüngliche existentielle Glanz trübt sich jedoch in dem Augenblick, wo das Ding so eingegliedert oder registriert wird. (Könnte man nicht sagen, daß der Wert in der Fortdauer des existentiellen Glanzes liegt; oder ist diese Fortdauer das Zeichen des Wertes?)

Es ist sehr interessant, zu bemerken, daß von diesem Gesichtspunkt aus der Gedanke eines reinen Existierens wieder einen positiven Sinn erhält, und eben daran kann man sich unmöglich gewöhnen, eben dies transzendiert mögliche Registrierung: freilich muß man auch festhalten, daß wir – leider – stets die Worte, so hervorragend ihre theologische oder metaphysische Bedeutung auch sein mag, auch ohne Rücksicht darauf gebrauchen können, was sie bedeuten. So können wir gegenüber den Einzelheiten der Schöpfung so abgestumpft sein, daß wir nicht mehr in der Lage sind, uns über irgendetwas zu verwundern. Es gibt da eine einfache Analogie: in dem einen Fall denken wir nichts mehr, im anderen sehen wir nichts mehr.

Nun möchte ich all das direkter in Verbindung mit dem bringen, was ich am 2. August geschrieben habe.

Ich hätte beinahe geschrieben – und ich glaube, ich habe schon einmal geschrieben –, zum Wesen der Existenz gehöre es, ursprünglich *begrüßt* zu werden, was jedoch begrüßt wird, ist nicht die Existenz, sondern das Existierende, insofern es *sich offenbart*.

Le Peuch, 8. August 1943

Zweifellos hätte ich klarer hervorheben müssen, daß der Ausruf, um den es sich handelt, wesentlich Bewunderung ausdrückt, und es muß hinzugefügt werden, daß das, was sich mir offenbart und mir einen Schrei der Bewunderung entreißt, stets eine Form, oder sagen wir besser eine Individualität hat, die übrigens schnell wieder verschwinden kann wie ein Lichtbüschel in einem Feuerwerk.

Schlecht erkenne ich in diesem Augenblick den Zusammenhang zwischen all dem und dem, was ich vorher über die Existenz als Widerstand gegen die Kräfte der Zerstörung gesagt habe. Ist dieser Widerstand der Existenz als solcher oder dem Existierenden inhärent?

Le Peuch, 9. August 1943

Ich habe mich gefragt, ob ich der für Jean Grenier bestimmten Arbeit, deren Vorbereitung alle diese Notizen darstellen, nicht den Titel geben sollte: *Die existentiellen Prämissen der Unsterblichkeit*.

Ich müßte, scheint mir, meine Überlegungen auf den Akt konzentrieren, mit dem ich die Existenz des Wesens setze, das ich gekannt oder geliebt habe. Wichtig ist hier die Vorliebe für das Wesen, das meinem Leben zugesellt war. Dieses Wesen, das nicht mehr da ist und mir gleichwohl gegenwärtig bleibt. In welchem Sinn? Wie verhält es sich mit dieser Gegenwart?

Es ist nicht mehr, das heißt, daß es nicht mehr dieser Welt angehört, höchstens könnte ich wissen, wo seine

Überreste ruhen, doch diese Auskunft erscheint mir – ob ich sie besitze oder nicht – im Hinblick auf das Wesentliche völlig gleichgültig. Muß man unter diesen Umständen sagen, was in mir bleibt, sei die Erinnerung an eine Erscheinung, die sich aufgelöst hat? Eine Erscheinung, die mit dem als unbrauchbar weggeworfenen Ding verbunden war, wie der Refrain, der mich noch verfolgt, mit der zerbrochenen Spieldose verbunden war, die ich in irgendeiner Rumpelkammer wiedergefunden habe. Kann ich nicht der Ansicht sein, daß diese Erscheinung genau so weiter in mir spukt, wie dieser Refrain, der mich verfolgt, den ich pfeife, in mir fortlebt?

Es ist sehr wichtig, festzuhalten: daß dieser Vergleich zwar durchaus möglich ist, daß aber alles, was an Pietät in mir ist, ihn ablehnt. Und nun muß ich das Wesen dieser Pietät definieren oder wenigstens sondieren. Objektiv gesehen kommt sie lediglich als eine Art von Verkleidung zu einer tatsächlichen Situation hinzu, die sie an sich nicht verändern kann. Es gilt aber, eben die Berechtigung dieser objektiven Vermutung zu überprüfen. Woher kommt es, daß ich mir bewußt bin, in gewisser Hinsicht den, der nicht mehr da ist, zu verraten – wie man etwa eine Abwesenheit oder eine Schwäche ausnützt –, wenn ich ihn so betrachte? »Manchmal kommt es mir so vor, als wäre der Tod so etwas wie eine unermessliche Schwäche«, sagt, glaube ich, Raymond Chavière im *Fanal*. Was wäre eine solche Verletzung? Was würde eigentlich verletzt? Es kann keine Ordnung sein, die von dem andern ausgeht, der nach unserer Hypothese nicht mehr ist,

noch, scheint es, eine Ordnung, die einzig und allein von mir ausgeht, denn man kann nicht sehen, was daran geheiligt sein könnte, sondern offenbar ein Gesetz, das von einem *Wir* ausgeht, das in mir fortlebt. Man könnte auch sagen, daß ein Teil meiner selbst in gewisser Hinsicht dem verbunden oder geweiht bleibt, der nicht mehr in Person da ist; und dieses so verbundene Ich lehnt sich gegen etwas auf, was ihm als ein Sakrileg erscheint. Hier müßte man direkt meine Überlegungen vom 3. August heranziehen. Aber die Untersuchung muß noch vertieft werden.

Beim Schreiben dieser Zeilen und unmittelbar nach ihrer Niederschrift wurde ich von einem unerträglichen Gefühl der Müdigkeit und der Leere erfaßt. *Wie anspruchsvoll*, diese ständig wieder von vorne begonnene Untersuchung! Warum nicht anerkennen, daß diese aufrechterhaltene Gegenwart nur eine in Wirklichkeit abgelaufene, verflossene Erfahrung ins Imaginäre verlängert? Ins Imaginäre oder ins Unkontrollierbare, kommt das nicht aufs selbe heraus? Ich habe alles in der Schlußszene des *Bilderstürmers* gesagt. Ich war nie weiter voran.

Gefühl der Verlassenheit.

Wie habe ich aber dann von einem Unvergänglichen sprechen können? Als ich von Verfinsternung sprach, hatte ich eben Augenblicke wie diesen im Auge. Wie kann man aber im Verlauf der Verfinsternung noch die Kraft und das Recht spüren, die verfinsterte Realität zu bejahen?

Das Wort Anspruch ist wesentlich. In dem Augenblick, in dem *ich mich anheischig mache, zu beweisen*, setze

ich mich – wie einer gerechten Strafe – der Gefahr aus, dann durch eine Phase völliger Entmutigung hindurchgehen zu müssen. Es ist sogar *gerecht*, möchte ich sagen, daß dem so ist. Wie kann man unter diesen Umständen noch zu denken wagen? Letzten Endes bin doch ich es, der ich denke, der ich überlege?

Le Peuch, 10. August 1943

Ich komme auf meine Notizen vom 2. August zurück und präzisiere: Wenn ich den wirklichen Gebrauch der Wörter bedenke, so stelle ich fest, daß der Akzent nur dann auf das Wort existieren gesetzt wird, wenn ich sage: dieses oder jenes Ding oder diese oder jene Person existiert noch oder nicht mehr –, oder in dem Fall, wo existieren einen Wert haben bedeutet. Dieser Akzent verschwindet oder wird erheblich schwächer, wenn ich sage: es existiert ein Land, oder es existieren Leute, die ... Existieren ist nur in den beiden ersten Fällen gleichbedeutend mit auf sich aufmerksam machen. Existieren bedeutet sicher nicht Feuer werfen; gleichwohl darf man hier von einem existentiellen Lichtblitz sprechen, wie ich es getan habe. Diese Feuer verlöschen dort, wo die Existenz in Frage gestellt wird.

Man würde recht ähnliche Akzentungleichheiten feststellen, wenn man sich mit dem Wort Existenz befaßt. Es kann einfach die Art und Weise bezeichnen, in der man sein Leben verbringt: eine ausgefüllte Existenz. Sagt man dagegen: das ist keine Existenz, unter diesen oder jenen Bedingungen zu leben, so hebt man im-

plicity hervor, daß ein bestimmter Wert in der Existenz einbegriffen ist.

Auf rein philosophischer Ebene nach der Existenz der Außenwelt fragen, heißt sich fragen, ob es eine eigentliche Existenz gibt; vielleicht könnte man mehr präzisieren und sagen eine »Existenz für sich« und nicht bloß die eines Schauspiels für mich als Zuschauer. Freilich steht fest, daß das Schauspiel sogar als Schauspiel eine Existenz hat, aber diese Existenz erscheint unsicher und abgeleitet. Es hätte nur dann einen Sinn, sich zu fragen, ob die Dinge existieren, wenn wir mit einer voraufgehenden existentiellen Gewißheit über uns selbst oder Gott ausgerüstet wären. Tatsächlich stellt sich aber gerade *das* Bewußtsein diese Frage, das sich als das am wenigsten ausgerüstet betrachtet.

Man müßte ausfeilen, was ich über den Anspruch gesagt habe, über das: *ich mache mich anheischig, zu beweisen ...* Warum ist dieser Anspruch gerade da so anstößig, wo es sich um Existenz handelt. Er ist es keineswegs da, wo es sich um eine bestimmte Verkettung oder ein bestimmtes objektives Abstecken handelt. (Ich übernehme es, Sie an einen bestimmten Ort zu führen, übrigens könnte Sie notfalls ein anderer genausogut dorthin führen.)

Offenbart sich das Existentielle im vollen Sinne wirklich nur dem Subjekt? Fällt es also mit dem nicht Kontrollierbaren zusammen? Was ich vorher über die Intermittenz gesagt habe, ist hier aufschlußreich. Eine Offenbarung vollzieht sich nicht nach Belieben. Dies trifft auf allen Gebieten zu: höre ich ein bestimmtes Musikstück wieder, das mich zuerst aufgewühlt hat,

so bin ich nicht sicher, meine ursprüngliche Bewegung wieder zu erleben.

Man könnte zusammenfassend sagen: es ist von meiner Seite skandalös, dort einen Anspruch zu äußern, wo mir eine Gabe, eine Gnade zuteilgeworden ist. Ist die Existenz aber so, wie ich sie aufgefaßt habe, so ist dies hier wirklich der Fall. (Siehe die Betrachtungen vom 7. August.)

Le Peuch, 11. August 1943

Vielleicht müßte man gerade auf das Band zwischen Existenz und Gabe Gewicht legen. Jede Existenz ist vielleicht im präzisen Sinn des Wortes nicht gegeben, sondern dargeboten. (Banaler Ausdruck: das Schauspiel, das sich mir darbietet.) Man stößt hier wieder auf einen Gegensatz, auf den ich vor einigen Tagen hingewiesen habe, den Gegensatz zwischen dem Gesichtspunkt der Erfindung und der Konstruktion – und dem der Entdeckung. Was hier eine gewisse Verwirrung auslöst, ist wahrscheinlich der Gedanke, daß eine Gabe für eine bestimmte Person im besonderen bestimmt ist, während es sich hier um ein Angebot ins Unbestimmte handelt (ein Angebot für den, der es sich zunutze zu machen versteht).

Le Peuch, 13. August 1943

Ich habe gestern keine Notizen gemacht.

Heute früh kam mir der Gedanke, man könnte eine Art von Klassifizierung vornehmen: das Existenz-

problem stellt sich ganz und gar nicht in der gleichen Formel für:

die Dinge,
die Wesen,
die Werte,
die Welt,
Gott.

Für die Dinge stellt es sich, wenn man so sagen kann, am wenigsten, in dem Sinn, daß wir ihre Existenz nicht ernsthaft bezweifeln und nicht ernsthaft bezweifeln können. Aber bei ihnen wissen wir auch am wenigsten, was existieren sein kann. Ihre Existenz wird uns angeboten oder vorgeschlagen: aber ist sie nicht nur die eines Schauspiels? Nein, da sie uns Widerstand leistet.

Die Wesen als solche, als Interioritäten, können nur zu erkennen und zu lieben sein; denn als Gebieter, denen gehorcht werden muß, oder als Werkzeuge, die zu benutzen sind, sind sie im eigentlichen Sinn keine Wesen.

Andererseits muß man im Gegensatz zu denen, die sich auf den Analogieschluß berufen, um über den Glauben an die Existenz des anderen Rechenschaft zu geben, sagen, daß ich mich selbst nur insofern als Interiorität konstituiere, als ich der Wirklichkeit der anderen bewußt werde.

Wird die Existenz der Dinge als unwiderlegbar, ja als Grundform der Existenz gesetzt, was ist dann von der Existenz der Wesen zu sagen? Einerseits kann ich mich so verhalten, als ob ich sie verneinte, und andererseits kann ich im Dienste dieser Verneinung die Hilfsmittel einer idealistischen Sophistik entfalten. Dies trifft

dann in noch höherem Maße für Gott zu. Ich kann mich als Atheist verhalten; ich denke in diesem Augenblick an den Helden von *Bel-Ami*, dem Roman von Guy de Maupassant, den ich eben wieder gelesen habe, man kann sich keinen radikaleren Atheisten denken, ganz gleich, welche Meinungen diese Person vertritt -, und man wird immer die Möglichkeit haben, diesen praktischen Atheismus theoretisch zu rechtfertigen.

Le Peuch, 14. August 1943

Ich dachte heute früh, daß sich der Kult für den, der ihn von außen betrachtet, anscheinend notwendig auf eine Tätigkeit reduzieren muß, die darin besteht, Bilder zu erhalten oder zu erneuern, kurz auf eine Kommemoration. Radikal unverständlicher Charakter der Kommunion für den, der nicht kommuniziert.

Ich frage mich, ob die Unterscheidung zwischen dem persönlichen Existieren und dem unpersönlichen Existieren nicht einen ziemlich guten Ausgangspunkt gäbe, »Es existiert«, sagt man im Hinblick auf etwas, von dem man eine Definition oder den Anfang einer Definition vorbringen hört: es existiert ein Land, in dem ... Der Ton wird nicht auf die Einmaligkeit gelegt, sondern das Gegenteil ist der Fall. Dagegen begreift Existenz im persönlichen Sinn Ipseität, Beziehung auf die gelebte Aktualität ein, die in den beiden Gegensätzen beschlossen ist: noch, nicht mehr ... Ein gewisses Licht strahlt noch oder ist im Gegenteil erloschen. Von diesem Gesichtspunkt aus verleihe ich, scheint es, tatsächlich die Existenz nur dem, von dem man sagen

kann, das existiert noch oder das existiert nicht mehr: und das würde radikal die Werte, die mathematischen Wesenheiten usw. ausschließen...

Ich bin J..., die von La Roche kam, entgegengegangen und habe ihr die Betrachtungen über das Unvergängliche vorgelesen. Sie hält das für gut, ich zögere aber noch immer. Unterhalte ich die Bilder nicht aus Anhänglichkeit an die Erinnerung? Mir scheint aber, man kann dies nur dann behaupten, wenn man der Erinnerung eine Art von ontologischem Wert verleiht, und dann trifft man genau meine Position. An der Wurzel der Kommemoration steht eine Behauptung, der es meist in keiner Weise gelingt, sich zu artikulieren; sie artikuliert sich sogar um so weniger, je mehr sich die Kommemoration an ein Unbestimmtes wendet wie an »die Toten des Großen Krieges«. Dies trifft viel weniger zu in einer Gemeinde, wo man einige bestimmte Wesen beschwört, die die meisten Leute persönlich gekannt haben.

Seltsam ist, daß man so leicht einräumt, der Totenkult sei nur eine Religion der Erinnerung oder habe, wenn man so will, als Applikationspunkt *nicht mehr Existierendes*, das heißt, wenn man meine Stellung nicht anerkennt, - *Inexistierendes*.

Le Peuch, 15. August 1943

Ich spüre sehr stark, daß das, was ich über die metaphysische Grundlage der Kommemoration geschrieben habe, nicht hieb- und stichfest ist. All das ist nicht scharf durchdacht.

Ich notiere in diesem Augenblick, daß ich nicht an eines der Wesen, die ich gekannt habe und die nicht mehr auf dieser Welt sind, denken kann, ohne daß eine gemeinsame Emotion wach wird –, als ob es hier Kanäle gäbe, die sich in einem zentralen Reservoir treffen; und ich frage mich, ob diese Emotion nicht ganz einfach mit dem Gedanken an das Verstrichene des zu einem so großen Teil verausgabten Lebens gebunden wäre. Man fände die Rührung über sich selbst wieder, zu der ich so sehr neige und die mir zugleich so außerordentlich verdächtig erscheint. Dies hieße jedoch, ganz ehrlich, entstellen, was ich empfinde. Was für mich eine stets blutende Wunde ist, ist die Anwesenheit – Abwesenheit des anderen: warum würde sie sich so tarnen, wenn sie die Obsession (hantise) meines entflohenen Lebens wäre? ...

Nicht doch, was ich da geschrieben habe, ist entschieden ungerecht. Was ich nicht ertragen kann, ist der Gedanke, daß sie (Edith, der kleine Ménès und so viele andere ...) von »dem Leben« verräterisch überfallen worden sind. Sich fragen, was das heißt: vom Leben verräterisch überfallen werden – ich habe nicht das Recht, zu behaupten, daß das nicht ist, daß das nicht sein kann: woher nehme ich aber dieses Recht, worauf stützt es sich? Dies ist die Lebensfrage, die im Herzen meiner Obsession steht.

Als ich vorhin zum Bahnhof ging, kam mir der Gedanke, daß ihr Beistand sich vielleicht in der Art und Weise bemerkbar macht, in der sie uns helfen, sie zu beschwören und sie in einem anderen Licht zu sehen.

Ich dachte auch daran, daß sich die Menschen heutzutage daran gewöhnt haben, in einer Welt zu leben, in der die metaphysische Ungerechtigkeit triumphieren würde, in der man wirklich verräterisch überfallen würde – und auch daran gewöhnt, diese angenommene Ungerechtigkeit in ihrem Leben zu verkörpern.

Le Peuch, 16. August 1943

Selbst wenn ich die Gewißheit hätte, daß sie im Frieden und im Lichte sind, so könnte ich nicht sagen, daß mein Heimweh schwände, aber es verlöre seinen »verzehrenden« Charakter.

Was heißt das: verräterisch überfallen werden? Da sind Wesen, die gelebt haben, von einer unbestimmten Hoffnung magnetisiert; man kann den Gedanken nicht ertragen, sie seien ganz einfach dorthin geführt worden, wo sie Abscheu gehabt hätten, wenn sie gewußt hätten, daß sie dorthin geführt würden. Jawohl: *geführt*. Es handelt sich in Wirklichkeit darum, zu wissen, ob dieses Wort einen Sinn hat. Man kann ihm nur da eine Bedeutung zuschreiben, wo es möglich ist, ein Wollen zu denken oder eine dem Wollen vergleichbare Macht. Sind wir aber verpflichtet – oder haben wir auch nur das Recht –, die Folge von Ereignissen, die das Gewebe eines individuellen Lebens ausmachen, als von jemandem oder etwas gewollt zu denken?

Einzuschlagender Weg: mehrere Fälle unterscheiden. Wenn ich mich selbst als gewollt, als von einer geistigen Macht ins Sein gerufen denken muß, kann ich dann glauben, daß das, was mir geschieht, nicht an sich gewollt ist? Ist es andererseits möglich, daß ich aus reinem

Zufall da bin? Diese Frage beherrscht alle anderen und mündet wieder in das Problem der Individuation und ihrer Grundlage.

Le Peuch, 19. August 1943

Unter welchen Voraussetzungen kann ich mich als gewollt denken? Könnte eine Romanperson dahin kommen, sich als von dem Romanschriftsteller, der sie ersonnen hat, gewollt zu begreifen? Diese Frage ist absurd, eben weil diese Person nur eine Person ist. Die Frage kann sich für mich nur insofern stellen, als ich selbst etwas anderes und mehr bin als eine einfache Person. Diese – die Romanfigur – ist Für-sich, aber sie ist vorgestelltes Für-sich, Für-sich für jemand anders, wenn man so sagen kann. Sie kann diesem perspektivischen System, in dem sie gewissermaßen gefangen ist, nur unter der Voraussetzung entrinnen, daß sie sich als Person verneint oder sich in den Romanschriftsteller selbst verwandelt oder sich in ihm aufsaugt, wie dies bei manchen zeitgenössischen Werken der Fall ist, wie zum Beispiel bei den *Falschmünzern*, *Kontrapunkt* usw. . . .

Le Peuch, 20. August 1943

Vollkommen klar ist, daß ich, wenn ich *mich* als von Gott gewollt erkläre, nicht weiß, was dieses *mich* bedeutet. Handelt es sich um den, der ich *Hic et nunc* bin? Er hat aber keinerlei unabhängige Existenz. Handelt es sich darum, was ich werden soll? Was bedeutet hier aber das Wort *soll*? Ist es ein »Ich müßte« oder ein

»Ich bin bestimmt zu«? Diese Unbestimmtheit genügt, den Sinn der Frage so dunkel zu machen, daß man nicht weiß, wie man sie beantworten könnte.

Letzte Nacht lange metaphysische und theologische Unterhaltung mit J... Was für eine Verwirrung in meinen Gedanken! Wie viele Ungewißheiten! Ich sehe die Schwierigkeiten zu sehr, manchmal sehe ich nicht mehr klar. Unbedingt muß ich die Frage Unsterblichkeit – Ewigkeit wieder vornehmen. Die Lösung von Pater Laberthonnière entspricht zwar einer ganzen Überlieferung, erscheint mir aber dennoch verworren und mißverständlich. Er hat zu sehr Angst, es könnte den Anschein erwecken, er rechtfertige die Kritiken und die Sarkasmen von Brunschvicg.

Le Peuch, 22. August 1943

Etienne Borne hat mich gebeten, ihm Notizen über das Böse zu senden. Man müßte von der am 26. Juni gestellten Frage ausgehen: was erwarten wir tatsächlich und was können wir von rechtswegen von einer philosophischen Theorie des Bösen erwarten? Kann sie im präzisen Sinn des Wortes explikativ sein? Es handelt sich hier um das Dasein des Bösen in der Wirklichkeit. Sie kann nur dann explikativ sein, wenn das Böse der Fehlerhaftigkeit eines bestimmten Funktionierens gleichgesetzt wird.

Es könnte sich handeln:

- a) entweder um ein Funktionieren der »Dinge« selbst;
- b) oder um ein Funktionieren des Denkens, das sich auf die Dinge bezieht, wobei das Denken selbst hier

mehr oder weniger einem Sinn (wie dem Gesicht oder dem Gehör) gleichgesetzt wird, einem Sinn, der klar definierbaren, aber nicht notwendig heilbaren Störungen unterworfen ist. Ein Augenarzt kann zu jemandem sagen: Ihr Sehvermögen ist mangelhaft, weil Ihre Netzhaut krank ist; ohne zu garantieren, daß er ein Mittel finden wird, diese Netzhaut zu heilen.

Die Unterscheidung zwischen a) und b) ist wichtig, zumindest auf den ersten Blick: in dem einen Fall mache ich in der Welt, wie sie nun einmal beschaffen ist, das Vorhandensein eines Fehlers oder einer störenden Ursache aus; in dem anderen Fall sage ich: die Welt, wie sie ist, kann sich nicht einem Vorwurf aussetzen, dies gilt jedoch nicht ebenso für die Erkenntnis, deren Objekt sie ist. *Wir müssen jedoch vorsichtig sein*: die Erkenntnis wird hier mit einem Apparat verglichen, der sich von dem Schauspiel, auf das er gerichtet ist, unterscheidet. Es muß jedoch ergründet werden, ob es nicht ein reiner Unsinn ist, die Erkenntnis solchermaßen zu behandeln. Es gibt in der Tat nur zwei Möglichkeiten: entweder verstehe ich unter Welt ein Schauspiel, und in diesem Fall kann die Frage von Gut und Böse zweifellos nicht einmal gestellt werden; für einen Zuschauer – falls diese Worte überhaupt einen Sinn haben – gibt es weder Gut noch Böse; oder aber ich verstehe unter Welt etwas mehr als ein reines Schauspiel, und in diesem Fall muß die Unterscheidung zwischen Schauspiel und Zuschauer umgebildet werden. Stehe ich vor der Welt nicht wie ein Zuschauer vor einem Schauspiel, so heißt das, daß ich in bestimmter Weise an der Welt teilhabe; dann ist aber auch jeder Mangel,

jeder Fehler in mir in gewisser Hinsicht ein Mangel, ein Fehler der Welt selbst. Daraus ergibt sich, daß sich der Fall *b* in Wirklichkeit auf den Fall *a* reduziert. Es muß jedoch geklärt werden, ob unter diesen Umständen noch die Rede davon sein kann, im präzisen Sinne des Wortes etwas zu erklären. Ein erklärendes Denken muß sich als frei von den Fehlern setzen, über die es Rechenschaft geben will. Im Namen einer bestimmten Ordnung, die es konzipiert und mit der es sich identifiziert, kann es die Unordnung denken, es kann erkennen, worin sie besteht. Das ist ganz offensichtlich auf dem Gebiet der Pathologie. Kann das Böse mit einer Krankheit des Wirklichen verglichen werden? Dies würde die Möglichkeit voraussetzen, daß das Denken eine gesunde Welt konzipieren kann. Dies sagt jedoch noch nicht genug, und das Wort konzipieren kann uns hier irreleiten. Die Krankheitsbeschreibung unter allen ihren Aspekten ist erst von einer bestimmten Erfahrung aus möglich, die sich auf den Organismus in seinem normalen Zustand bezieht. Hier ist der Gedanke einer vergleichbaren Erfahrung absurd. Was sie ersetzt, ist ausschließlich ein Sehnen, ein Verlangen, von dem wir nicht einmal wissen, ob es tatsächlich befriedigt werden kann, ja nicht einmal genau, worauf es gerichtet ist. Anders ausgedrückt: dem Sein, wie es sein muß oder sein müßte, stellen wir das Sein gegenüber, wie es ist. Dieser Gegensatz präzisiert sich jedoch nur für das Bewußtsein. Ich weiß (oder ich spüre), daß ich so oder so handeln müßte, kann mich jedoch nicht enthalten, ganz anders zu handeln. Kann in diesem besonders günstig liegenden Fall die Erklärung in dem

vorhin spezifizierten Sinn Platz greifen? Das erscheint sehr zweifelhaft. Man müßte übrigens noch tiefer schürfen. Letzten Endes bezieht sich das Problem weniger darauf, was ich tue, sondern vielmehr darauf, was ich bin. Wenn man sagt: »Ich müßte anders handeln«, sagt man damit nicht im Grunde: »Ich müßte anders sein als ich bin«? Hat das aber einen Sinn? Vielleicht, wenn ich damit – übrigens undeutlich – zum Ausdruck bringe, daß ich in meinem Innern nicht so bin, wie ich mich zeige. Dieses »ich müßte sein« muß also auf einem »ich bin« ruhen. Sonst sind wir im Unwirklichen, vielleicht in den Worten. Dies müßte noch eingehender untersucht werden.

Le Peuch, 23. August 1943

Gestern abend ist mir ein Gedanke gekommen, der vielleicht nicht festgehalten zu werden braucht, den ich aber doch gern erläutern möchte. Das Böse kann vielleicht keinen Platz finden in der Welt, die als *Ground* betrachtet wird, das heißt als ein allen gemeinsames Handlungs- oder Spielfeld oder auch als Ort eines objektiven Denkens. So wäre jede Krankheitsbeschreibung des Wirklichen absurd. Das Böse könnte nur in der Perspektive eines Subjekts als Subjekt, in meinem Universum, insofern es mein ist, erscheinen; oder genauer: das Böse wäre immer eine von meinem Gesichtspunkt als Subjekt aus empfundene Verletzung, eine Verwundung. Dies schlosse übrigens keineswegs seine Idealität ein, denn es könnte sein, daß eben diese Perspektive wirklicher wäre als die eines entpersönlichen und entpersönlichten Denkens.

Diese Formulierung befriedigt mich noch in keiner Weise, und ich kann auch noch nicht klar sehen, ob es sich hier um ein Paradoxon, um einen Gemeinplatz oder um einen Unsinn handelt. Man müßte das mit dem Beispiel einer bestimmten Ungerechtigkeit, eines bestimmten Aktes der Grausamkeit illustrieren, dessen Opfer ich nicht selbst geworden bin, auf den ich aber nicht weniger lebhaft reagiere als wenn ich direkt darunter gelitten hätte. Gewiß, ich behaupte, daß es sich hier um Böses handelt, um einen Ausdruck des Bösen im wirklichsten Sinn. Es bleibt die Frage, ob dieses wirkliche Böse einer Mißbildung, einem Struktur- oder Funktionsfehler verglichen werden kann, der zu entdecken oder auszumachen ist. Es gelingt mir nicht, meine Intuition von gesternabend wiederzufinden. Ich müßte mir wieder ins Gedächtnis rufen, wie mir diese Intuition gekommen ist¹, also weiter zurückgehen und mir insbesondere Rechenschaft darüber geben, was ich gestern zum Schluß geschrieben habe und was mir ebenfalls als zweifelhaft erscheint.

Wenn man sagt: »Ich müßte anders handeln«, sagt man damit nicht im Grunde: »Ich müßte anders sein als ich bin«. So habe ich gestern geschrieben, und das scheint mir richtig. Die Fortsetzung ist aber zweifelhaft. Was für einen Sinn hat es, zu sagen: »Ich müßte anders sein als ich bin«? Ganz offensichtlich hat das nur

¹ Ich habe einfach sagen wollen, daß sich eine Erklärungstheorie in einer Sicht entwickelt, in der eben das Böse nicht als Böses erfaßt werden kann. So läßt sie ihr Objekt in dem Augenblick verschwinden, in dem sie sich entfaltet. Das erklärende Denken, das wesensmäßig entpersönlichend ist, kann auf eine Erfahrung, mit der es nichts gemeinsam hat, nicht antworten.

innerhalb recht enger Grenzen einen Sinn. Es wäre absurd, zu sagen, ich müßte ein Mädchen sein – selbst wenn ich die Überzeugung habe, dies wäre ein Glück für meine Familie –, oder ich müßte intelligent sein usw. . . . Kurz, es gibt einen Kern meiner Natur, den ich einfach hinnehmen muß. Da ich so bin, wie ich bin, da ich beispielsweise bestimmte geistige Fähigkeiten habe, müßte ich Arbeiter sein. Kommt man aber nicht einfach auf das »Ich müßte anders handeln« zurück? Vielleicht nicht. Der Sinn ist: da ich diese und jene Eigenschaft habe, müßte ich auch jene andere Eigenschaft haben, aber diese andere Eigenschaft geht mir nicht einfach ab wie eine Gabe, die mir verweigert worden wäre. Hier, eben an dieser Artikulation, würde sich die Verantwortlichkeit einschalten, gleichzeitig hätte ich aber noch immer die Möglichkeit, diese zu verneinen, indem ich diese fehlende Eigenschaft als verweigte Gabe behandle. Aber ich mache mich eben eines Mißbrauchs schuldig, wenn ich als Feststellung behandle, was im Grunde eine Weigerung ist.

Man müßte nun sehen, welchen Widerhall diese Feststellung in der Philosophie des Bösen haben kann. Ich erkläre, warum ich nicht arbeite: ich bin zu sehr in Gedanken, oder aber das Wetter ist zu schön usw. . . . Ich bringe diese Gründe jedoch vor, um mich vom Wollen zu dispensieren. Die Erklärung erscheint als Alibi des Willens. Es kommt hier zu dem Mißverständnis, auf das ich bereits hingewiesen habe. Ich erkenne das Böse, das in mir ist, erst in dem Augenblick, in dem ich darauf verzichte, zu erklären, zu nörgeln. Ist das anwendbar auf das Böse, das außer mir ist? Man müßte

sich jedoch zunächst fragen, ob die Lokalisierung hier wirklich tunlich ist. Man schildert mir einen Akt der Grausamkeit, der Tausende von Kilometern entfernt begangen worden ist. Ich zögere nicht, zu erklären, daß der Täter der Sitz des Bösen ist, das ich mit dem Erzähler verurteile. Was hat man aber von dieser Feststellung zu halten? Von Rechts wegen kann sich mein Urteil nur auf den Akt als solchen beziehen: der, der ihn vollbracht hat, kann in völligem und künstlich herbeigeführtem Unbewußtsein gehandelt haben. Lokalisierung und Beschuldigung fallen hier zusammen oder verschmelzen.

Zusatz zu der gestrigen Notizen: Es ist offensichtlich, daß dieses oder jenes besondere Böse eine Erklärung erlauben und einem mangelhaften Funktionieren verglichen werden kann. Das hier dargelegte Argument bezieht sich auf das Böse im ganzen. Andererseits ist festzuhalten, daß man schon diesseits der Erklärung eine Manipulation vornimmt, wenn man vom Bösen als von einem Prinzip spricht, das eine innere Einheit besäße.

Le Peuch, 25. August 1943

Zur Illustration des gestern Geschriebenen (Ergänzung):

Man teilt mir das vorzeitige Dahinscheiden eines von den Seinen geliebten und wunderbar begabten Wesens mit. Weigere ich mich, dieser Realität einige erbauliche Klischees entgegenzustellen, so erkenne ich klar, daß es sich hier um ein Übel, um ein Böses handelt. Durch

dieses Ereignis werden in der Tat alle enttäuscht. An sich genommen, in seiner Faktizität, wie ich heute sagen möchte, läßt dieses Ereignis Erklärungen zu: eine Krankheit, deren Ursachen man – vielleicht – entdecken kann. Zu dem Erklärbaren kommt hier jedoch das Unerklärbare hinzu. Das Unerklärbare ist, daß das Wirkliche die Möglichkeit eines Determinismus zuläßt, der zum Nachteil des Wertes wirksam wird. (Ich drücke mich hier in einer Weise aus, die mich nicht völlig befriedigt.) Kann ich mir das Vorhandensein dieser Spalte im Wirklichen, durch die sich ein solcher Determinismus einschleicht, erklären? Kann ich sie mit einem Konstruktionsfehler in einer Maschine vergleichen? Man muß jedoch weiter zurückgehen. Kann ich mir eine Vorstellung von einer intakten Welt machen, die mit der Idee einer normal funktionierenden Maschine vergleichbar ist? Ich stelle fest, daß bei der Maschine zwei Fälle zu unterscheiden sind: der Fall, in dem das, was mangelhaft ist, ein bestimmtes Einzelstück einer bestimmten Type ist, die an sich nicht mangelhaft wäre, – und den Fall, in dem die Type selbst Unvollkommenheiten aufweist. Ganz offensichtlich muß man hier den ersten Fall beiseite lassen, da die Welt nicht mit einem Einzelstück unter anderen Stücken zu vergleichen ist. So wollen wir den zweiten Fall untersuchen: worauf bezieht sich die Unvollkommenheit der Type? Die Maschine ist dazu bestimmt, einen bestimmten Dienst zu leisten, einen bestimmten Ertrag zu liefern, und die festgestellte Unvollkommenheit mindert diesen Ertrag. Man müßte also, wenn man von dem Gedanken des verwirklichten Zieles ausgeht, die

Möglichkeit finden, den fraglichen Fehler zu vermeiden. Das Urteil läßt sich hier zweifellos in keiner Weise von der Übung eines technizistischen Denkens trennen, selbst wenn man, streng genommen, nicht sagen kann, daß dieses technizistische oder fabrikatorische Denken das Urteil trägt. (Ich vermerke hier im Jahre 1959, daß dies in der Perspektive der Kybernetik neu durchdacht werden müßte.)

Doch gerade bei einem Beispiel wie dem, von dem ich bei meiner heutigen Aufzeichnung ausgegangen bin, kann man sich nichts vorstellen, was die Anwendung eines solchen Denkens erlaubt. Während ich ganz genau weiß, warum und im Hinblick worauf die Maschine da ist, hat es keinen Sinn, zu fragen: warum ist das Wesen, dessen Verlust ich beklage, erschienen? Und ich kann in keiner Weise die Voraussetzungen bestimmen, die dieses Erscheinen möglich gemacht haben.

Le Peuch, 26. August 1943

Was ich gestern geschrieben habe, kommt mir recht schwach vor. Phänomenologisch sehe ich nicht, daß wir dazu veranlaßt werden, uns das, was wir das Wirkliche nennen, als eine unvollkommene Maschine vorzustellen. Die Existenz eines geliebten Wesens erscheint uns nicht als eine Wirkung, die sich aus einem bestimmten Funktionieren ergibt. Unsere Imagination ist vielmehr dualistisch und neigt dazu, sich das Wirkliche als gleichgültig oder feindselig gegenüber diesem Wesen vorzustellen, das erst erschienen und dann verschwunden ist.

Le Peuch, 27. August 1943

Ich denke, ich habe nicht gut daran getan, ein zu spezielles Beispiel zu wählen. Es gibt jedoch, glaube ich, kein bezeichnenderes. Das Wirkliche erscheint uns als das Milieu, in dem dieses Wesen geboren ist und sich entwickelt hat, aus dem es die Elemente seiner eigenen Wirklichkeit geschöpft hat. Kann man sich denken, daß dieses Milieu es, wenn auch nur undeutlich, gewollt hat, oder daß es im Gegenteil ihm gegenüber reine Gleichgültigkeit wäre? Es ist ungewöhnlich schwer, diese Frage in klarer Formulierung zu stellen. Es scheint mir aber, wir können einem Milieu nichts zuschreiben, was einem Wollen ähnelt, denn es hat von sich aus keinerlei Einheit, eben weil es einfach ein Milieu ist.

GEGENWART UND UNSTERBLICHKEIT

1951

Jeder von uns kann in gewissen Stunden das Gefühl haben, die Welt sei so eingerichtet, daß sie in uns unbedingt die Versuchung der Verzweiflung erregen kann. Und von dem Augenblick an, in dem diese Versuchung aufgetaucht ist, sieht es wahrhaftig so aus, als kämen von überall her Anreize, die dazu beitragen, sie noch zu verstärken. Das wollte ich sagen, als ich einst schrieb, daß wir von der Verzweiflung umzingelt sind. Man dürfte jedoch nicht etwa erwidern, dies seien Stunden der Ermüdung oder der Entmutigung; sie erscheinen manchmal – leider! – als die Stunden der unbarmherzigsten Klarheit. In den Augenblicken, die ich hier im Auge habe, kommt es mir vor, als hätte ich plötzlich den Schleier ermutigender Illusionen zurückgeschlagen oder zerrissen, der für mich das Leben einhüllte und dank dem ich mich bemühte, mir ein erträgliches Dasein zu verschaffen. Man könnte sagen, das Leben zeige mir plötzlich ein Medusenantlitz, das mich erstarren läßt, und diese bestrickende Kraft scheint meinen Willen zur Redlichkeit, meinen Willen, mir nichts weismachen zu lassen, in ihren Dienst zu stellen. Dies ist die Stunde des tragischen Pessimismus. Gewiß, er kann zur Not in eine Philosophie des Heroismus münden, er kann jedoch auch zum Selbstmord oder

zur Abdankung eines Wesens führen, das sich angesichts einer skandalösen Welt auslöscht.

Man kann in großen Zügen sagen, daß ich mir in meinem Werk vorgenommen habe, zu untersuchen, ob es, ohne in die Lüge zurückzufallen, möglich ist, dieser Bestrickung zu widerstehen, die Meduse zu enthaupten. Ich möchte in diesem Sinn am liebsten sagen, wenn für Sartre der Typus des mythologischen Helden Orest ist, so ist es für mich, meine ich, Perseus. Ich sage dies in Bausch und Bogen, ohne mich zu fragen, was Andromeda ist.

Wichtig ist jedoch, zu präzisieren, was für mich das wahre Gesicht der Verzweiflung ist. Ich habe nicht vor, sie hier psychologisch zu analysieren, sondern ich will mich fragen, was wesentlich in Verzweiflung setzt. Vielleicht ist es weder ganz ein Gedanke noch ganz eine Vorstellung. Es ist ein Zwitter: ein Gedanke, der im Begriff ist, Vorstellung zu werden, vielleicht aber auch umgekehrt. Das Bild der Aufeinanderfolge der Generationen mit den damit in Zusammenhang stehenden Ideen des Ortes und der Funktion ist hier bestimmend.

Ich möchte dies gerne veranschaulichen, indem ich an die namenlose Traurigkeit erinnere, die für mich die Notariatsbüros ausstrahlen. Sie ist für mein Gefühl schlimmer als die der Friedhöfe, vielleicht weil die aufgehäuften Akten uns so etwas wie ein höhnisches und verzerrtes Ersatzbild der langen Dauer bieten.

Was mich betrifft, so ist es durchaus möglich, daß diese Bilder für mich nur deshalb diesen ausgesprochen zur Verzweiflung treibenden Wert haben, weil sie in meiner Person ein Wesen packen, das schon in frühester

Kindheit durch den Tod des Nächsten ein Trauma erhalten hat: ich meine hier das Hinscheiden meiner Mutter, die ich verloren habe, als ich noch nicht ganz vier Jahre alt war. Ich stelle ohne Zögern fest, daß sich mein Leben schlechthin – und auch mein geistiges Leben – unter dem Zeichen des Todes des Nächsten entwickelt hat. Und hier ist auch der ferne Ursprung der Kontroverse zu suchen, die mich auf dem Descartes-Kongreß im Jahre 1937 mit Léon Brunschvicg zusammengeraten ließ. Als er mir vorwarf, ich messe meinem eigenen Tod mehr Bedeutung bei als er dem seinen, antwortete ich ihm, ohne zu zögern: »Was zählt, ist weder mein Tod noch der Ihre, sondern der Tod dessen, den wir lieben.« Mit anderen Worten: das Problem, das einzige wesentliche Problem wird durch den Konflikt von Liebe und Tod gestellt. Ist in mir eine unerschütterliche Gewißheit vorhanden, so die, daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber auch dort, wo die Liebe fort-dauert, wo sie über alles triumphiert, was sie entwür-digen will, der Tod endgültig besiegt wird.

Hauptsächlich in dieser Sicht müssen die Überlegungen verstanden werden, die ich unlängst über die Hoffnung angestellt habe und die in Wirklichkeit den Kern meines ganzen Werkes bilden. Es ist sicher kein Zufall, daß ich diese Phänomenologie der Hoffnung während des Krieges in einer in Lyon, in Fourvière, Anfang 1942, wenn ich mich nicht täusche, gehaltenen Vorlesung dargelegt habe. Der Jesuitenpater de Lubac, den ich einige Monate vorher besucht hatte, hatte mich gebeten, nochmals herzukommen und einen Vortrag

vor dem ganzen Scholastikat zu halten. Ich hatte ihm ohne Zögern geantwortet: Einverstanden, ich werde über die Hoffnung sprechen. Die Hoffnung, das heißt selbstverständlich vor allem die Hoffnung auf die Befreiung, und meine Gedanken wandten sich zunächst den zahllosen Gefangenen in den Lagern in Deutschland zu. Selbstverständlich konnte ich jedoch keine Sekunde von dem metaphysischen Wiederhall eines solchen Problems absehen und mußte die Verbindung zwischen der Hoffnung auf die Befreiung und der Hoffnung auf die Unsterblichkeit finden.

Diese ganze Untersuchung konnte nur von da aus geführt werden, was mir als eine Entdeckung erschien: die des, selbst bei den ganz Großen, oft ignorierten Unterschieds zwischen dem Wunsch und der Hoffnung.

Der Wunsch ist definitionsgemäß egozentrisch auf den Besitz ausgerichtet. Der andere wird dann lediglich im Hinblick auf mich betrachtet, auf die Genüsse, die er mir möglicherweise verschaffen kann, wenn ich lüstern bin, oder einfach im Hinblick auf die Dienste, die er mir erweisen kann. Die Hoffnung dagegen ist nicht egozentrisch: hoffen, habe ich im *Homo viator* geschrieben, heißt immer: für uns hoffen. Sagen wir, die Hoffnung ist niemals der wollende Zustand, der mit einem »ich möchte gern, daß...« ausgedrückt werden kann. Sie begreift eine prophetische Gewißheit ein, die wirklich ihre Ausrüstung ist und die den Menschen daran hindert, sich aufzulösen: zunächst sich innerlich aufzulösen, aber auch abzudanken oder zu entarten. Wie sollte man hier nicht an die herrlichen Töne erinnern, die Péguy gefunden hat, um die Hoff-

nung im *Porche de la Deuxième vertu* zu verherrlichen. Aufgabe des Philosophen ist es aber, das, was hier nur Vorherwissen und Gesang ist, auf die Ebene des bewußten Denkens zu holen.

In dem unter dem Titel *La Parole est aux Saints* veröffentlichten Vorwort, das ich zu dem schönen Drama *Les Condamnés* von Madeleine Deguy schrieb, habe ich darauf hingewiesen, daß allein die Tatsache, daß die Menschen für eine Idee dem Tod ins Auge sehen können, ohne daß eine *persönliche* Hoffnung sie trägt, die Berufung, die Hinordnung auf das Absolute, mit der der Mensch die Natur transzendiert und seine unreduzierbare Einzigartigkeit erweist, über jeden Zweifel erheben kann. Und ich fügte hinzu, ob man von diesem Punkt aus nicht sagen könnte, daß der Gläubige zwar dem Ungläubigen auf dem Weg der Erkenntnis und der Liebe voraus ist, der Nichtgläubige aber gegenüber seinem Nebenbuhler einen Vorsprung im Bereich des reinen Wollens und des Risikos erreichen kann. Selbstverständlich entspricht diese Gegenüberstellung von Gläubigem und Nichtgläubigem übrigens einer schematischen Sicht, die der Wirklichkeit nicht vollkommen angemessen ist und auch nicht sein kann. Der Gläubige ist niemals ganz und gar gläubig, es ist unmöglich, daß er nicht Stunden der Ungewißheit und der Angst kennenlernt, in denen er sich mit dem Ungläubigen trifft, und umgekehrt kann der Ungläubige von einem Glauben beseelt sein, den er in sich trägt, der ihn stützt, dessen er aber nicht voll bewußt werden kann. Jedem von uns ist es unmöglich, genau zu wissen, was er glaubt und wovon er lebt, und diese

Unmöglichkeit, mit der wir uns abfinden müssen, ist ein ständiges Thema meines Schaffens, sowohl in meinen philosophischen Schriften wie auch in meinem Theater.

Unter diesen Umständen besteht, infolge einer Art von neuer Mäeutik, die Aufgabe des Philosophen darin, die Implikationen des denkenden Lebens, ich möchte lieber sagen des gläubigen Lebens, im Licht der Reflexion auftauchen zu lassen, die gewöhnlich in einem Halbdunkel bleiben, aus dem uns das Bewußtsein nicht ziehen kann. Absichtlich habe ich hier das Wort Mäeutik gebraucht, denn es entspricht recht gut dem sokratischen Aspekt meines Denkens, den ich im Vorwort zum *Geheimnis des Seins* hervorgehoben habe.

Ein mit mir befreundeter russischer Philosoph, der ganz erstaunlich mit meinem Denken übereinstimmt und mit dem ich über diese neue Mäeutik sprach, erklärte mir: »Jawohl, es handelt sich darum, ein Kind der Ewigkeit auf die Welt zu bringen.« Der Ausdruck, der mich zunächst ein bißchen überraschte, scheint mir, wenn ich überlege, genau darauf zu passen, worum es hier geht. Was ist nun aber dieses Kind der Ewigkeit eigentlich? Es ist, wenn ich mirs recht überlege, *das Sein* in mir, das, ohne daß ihm dies auf Erden ganz gelänge, darauf hinzielt, sich von den auf das Haben bezogenen Kategorien – des Verlangens, der Eigenliebe, der Furcht – zu befreien. Man wird leicht erkennen, wie viel das mit unserem Vorhaben zu tun hat, wenn man erst gesehen hat, daß diese Kategorien letzten Endes auf meinen Leib zentriert sind. Wer auch

nur ein bißchen mit meinem *Metaphysischen Tagebuch* vertraut ist, weiß, daß mir bei der Entwicklung meines Denkens seit dem Ende des ersten Krieges mein Leib als das Zeichen des Habens erschienen ist, wobei dieses Zeichen seinerseits durch eine essentielle Zweideutigkeit oder, wenn man will, eine innere Spannung charakterisiert ist. Dies gilt für jedes Haben: was ich besitze, ist in einem gewissen Sinne Teil von mir, und das spiegelt sich in dem Schmerz, den ich empfinde, wenn mir das, was ich besessen habe, auf irgendeine Weise geraubt wird. In einem anderen Sinne ist jedoch das, was ich besitze, nicht wirklich Teil von mir, da ich es verlieren kann, ohne aufzuhören zu existieren oder Ich zu sein. Dieser Widerspruch ist indessen nur der allzu schematisierte Ausdruck einer sehr verwickelten Lebenssituation, über die diese Kategorien keine genaue Rechenschaft zu geben erlauben. Meine Beziehung zu meinem Leib weist jedoch, wie ich sagte, im Höchstmaß diese Singularität und diese Duplizität auf: einerseits werde ich veranlaßt, meinen Leib als etwas zu behandeln, was ich besitze und worüber ich auf diese oder jene Weise verfügen kann; andererseits jedoch und in tieferem Sinne weigert sich mein Leib, so behandelt zu werden, und dieser Widerspruch findet seinen Ausdruck in der folgenden, philosophisch recht dunklen Behauptung, die aber so etwas wie ein Protest aus meinem Innersten ist: mein Leib ist nicht etwas, das ich habe, *ich bin mein Leib*. Der Sinn dieses Satzes kann nur negativ erläutert werden. Wenn ich sage: ich bin mein Leib, so bedeutet das vor allem: ich bin nicht in der Lage, irgend eine Art von Beziehung zu definieren,

die diese beiden Begriffe, mich einerseits, meinen Leib andererseits, vereinigen würde. So kann ich beispielsweise nicht sagen: mein Leib ist mein Werkzeug, oder vielmehr: es kann für mich bequem sein, ihn mir so vorzustellen, aber eine tiefere Überlegung zeigt mir, daß diese Überlegung letzten Endes falsch ist: denn der Begriff Werkzeug verweist mich auf den Leib, da jedes Werkzeug eine bestimmte Ausweitung des Vermögens des Leibes ist, und infolgedessen verstricke ich mich in eine unendliche Regression, wenn ich dieses Vermögen als instrumental behandle.

Ich bin mein Leib ist in Wirklichkeit eine Kern- Behauptung, eine Angelpunkt- Behauptung, die nur teilweise erhellt werden kann in Sichtweisen, die ich abwechselnd anzuwenden habe, ohne daß jedoch eine von ihnen ausschließlich oder endgültig zugelassen werden kann. Das habe ich im Auge, wenn ich von einem Mysterium der Menschwerdung (*incarnation*) in einem Sinn spreche, der absolut nichts Theologisches enthält.

Nun wollen wir versuchen, einen Zusammenhang zwischen diesen allgemeinen Gesichtspunkten und der phänomenologischen Analyse des Fortlebens herzustellen.

Man kann, scheint mir, als Grundsatz aufstellen: je mehr die Beziehung, die mich mit einem anderen Wesen verbunden hat, streng possessiv war, desto mehr muß sein Entschwinden dem Verlust eines Gegenstandes gleichgesetzt werden. Der verlorene Gegenstand kann allerdings unter gewissen besonderen Umständen wiedergefunden werden, aber man kann ihm keinerlei

präsenziellen Charakter zuschreiben. Übrigens muß dann gleich noch näher untersucht werden, was Präsenz oder Gegenwart genau bedeutet.

Die Situation verwandelt sich jedoch, wenn, um eine ausgezeichnete Unterscheidung des Genfer Psychiaters Dr. Stocker aufzugreifen, meine Liebe nicht possessiv, sondern *oblativ*, das heißt darbringend ist. Wir wollen einen Augenblick bei dieser Unterscheidung verweilen. Man wird sagen müssen, daß die possessive Liebe autozentrisch ist, während die oblativ Liebe heterozentrisch ist. Man kommt hier übrigens in gewisser Hinsicht wieder auf die berühmte Unterscheidung des schwedischen Theologen Anders Nygren zwischen *Eros* und *Agape* zurück. Auf der Linie meiner Untersuchung müßte man jedoch vielleicht hinzufügen: die menschliche Liebe – und das Wort muß in einer Bedeutung genommen, die weit genug ist, um auch auf die Freundschaft, die *philia* zu passen – erlaubt eine Wechselseitigkeit, die so tief ist, daß sich der Heterozentrismus verdoppelt, daß jede zum Mittelpunkt für die andere wird. So kommt eine Einheit zustande, die nicht weniger geheimnisvoll ist als die, von der ich im Hinblick auf die Menschwerdung gesprochen habe. An dem Gelenk dieser beiden Mysterien liegt übrigens das der Zeugung.

»Aber«, so wird man fragen, »ist der Gedanke der Gegenwart nicht gefährlich zweideutig? Um welche Gegenwart handelt es sich? Damit, daß Sie Ihrer Abhandlung den Titel *Gegenwart und Unsterblichkeit* geben, scheinen Sie eine trans-subjektive Gegenwart zu beschwören, eine wirkliche Gegenwart des geliebten

Wesens über den Tod hinaus. Bleiben Sie aber andererseits, wenn sie die Unterscheidung zwischen der possessiven und der oblativen Liebe machen, nicht in einem Bereich innerhalb des Bewußtseins des Subjekts? Es gelingt Ihnen vielleicht, zu zeigen, daß das Wesen, das ich verloren habe, mir innerlich in viel innigerer Weise gegenwärtig bleiben wird, wenn ich ihm diese oblativ Liebe geschenkt, als wenn ich es nur für mich und auf possessive Weise geliebt habe. Ist es jedoch möglich, weiterzugehen und zu behaupten, diese Gegenwart gehöre nicht nur dem Bereich der Erinnerung an, sondern sie sei *wirklich*?«

Hier haben wir die entscheidende Frage, deren Schwierigkeit man nicht unterschätzen darf.

Mir scheint, man muß hier ins Spiel bringen, was ich die sekundäre Reflexion genannt habe, das heißt denjenigen, der den Einwand formuliert, zwingen, das Postulat herauszuschälen, das dieser Einwand voraussetzt. Es besteht darin, auf den Bereich der Anwesenheit Kategorien anzuwenden, die der Welt der Wahrnehmung und der Objektivität zukommen. Und ich habe eben zeigen wollen, daß man sich von diesen Kategorien freimachen muß.

Der italienische Philosoph Pietro Prini hat in der tiefeschürfenden Abhandlung, die er meinem Denken gewidmet hat, dieses als Methodologie des Nichtfeststellbaren bezeichnet. Es ist völlig richtig, daß es schon in meinen ersten Schriften – ich habe hier noch unveröffentlichte Texte von 1912 und 1913 im Auge – meine Sorge war, ein positives und konkretes Nichtfeststellbares zu definieren und zu zeigen, daß es der Bereich

der Liebe und des Glaubens war. Zweifellos würde ich heute nicht mehr gern den Ausdruck Unfeststellbares benutzen, insofern dieser in meinen damaligen Konzeptionen als Gegenposten eine Wahrheit aufwies, die in dem sehr engen Sinne verstanden wurde, der diesem Wort in den Naturwissenschaften gegeben wird. Trotz allen Änderungen in der Terminologie ist jedoch der Gedanke geblieben, daß wir, wenn wir an die Gegenwart herankommen wollen, die Vorstellung überwinden müssen, die wir uns von irgendeinem Objekt und seinen strukturellen Bedingungen machen.

Im *Geheimnis des Seins* habe ich geschrieben: »Will man den Unterschied des geistigen Registers heraus Schälen, der das Objekt von der Gegenwart trennt, so muß man von bestimmten ganz einfachen und unmittelbaren Erfahrungen ausgehen, die der Philosoph jedoch bis auf unsere Zeit gern außer acht gelassen hat. Wir können beispielsweise das sehr starke Gefühl haben, daß jemand, der da im Raum, ganz nahe bei uns ist, jemand, den wir sehen und hören und den wir berühren können, dennoch nicht gegenwärtig ist. Er ist unendlich viel weiter von uns entfernt als ein bestimmtes geliebtes Wesen, das Tausende von Meilen weg ist oder das sogar gar nicht mehr unserer Welt angehört. Was hat es also mit dieser Gegenwart auf sich, die hier fehlt? Es wäre nicht richtig, wenn man sagt, daß wir mit dem Menschen, der da ganz nahe bei uns ist, nicht in Verbindung treten können, denn er ist weder taub noch blind oder schwachsinnig. Zwischen uns ist eine bestimmte materielle Kommunikation gewährleistet, sie ist aber ausschließlich materiell und ganz und gar mit

der Verbindung vergleichbar, die zwischen zwei verschiedenen Stationen zustandekommen kann, von denen die eine Sender, die andere Empfänger ist. Das Wesentliche fehlt jedoch. Man könnte sagen, daß wir es hier mit einer Kommunikation ohne Kommunion zu tun haben und daß es sich eben deshalb um eine unwirkliche Kommunikation handelt. Der andere hört die Worte, die ich sage, aber er hört nicht *mich*, und ich kann sogar den peinlichen Eindruck haben, daß diese Worte so, wie er sie mir zurückschickt, wie er sie zurückstrahlt, für mich selbst unkenntlich werden. Auf Grund eines seltsamen Phänomens schiebt sich der andere so zwischen mich und meine eigene Wirklichkeit, entfremdet mich in gewisser Weise mir selbst, ich höre in gewisser Weise auf, mich zu verstehen, und letzten Endes stimme ich meinen eigenen Worten nicht mehr bei. Auf Grund eines umgekehrten Phänomens kann es aber auch im Gegenteil geschehen, daß mich der andere, wenn ich ihn gegenwärtig spüre, in gewisser Weise innerlich erneuert: diese Gegenwart ist dann offenbarend, das heißt sie macht mich voller zu mir selbst als ich es ohne sie wäre« (A. a. O. I, S. 220–221).

Diese Erfahrung, die ich hundertmal gemacht habe, gehört zu den denkbar geheimnisvollsten, und sie scheint mir zu denen zu gehören, denen der Philosoph nie seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Man könnte sagen, daß sie im besten Sinne des Wortes existentiell ist. Denn es ist nicht so sehr das, was der andere sagt, der Gehalt seiner Worte, was auf mich diese stimulierende Wirkung ausübt: es ist *er selbst, wenn er sie sagt*,

er selbst insofern er seine Worte durch alles, was er ist, unterstützt. Man muß jedoch außerdem festhalten, daß diese Erfahrungen einen wesensmäßig grundlosen Charakter aufweisen. Und selbstverständlich gebrauche ich das Wort hier nicht in der entwerteten Bedeutung, die man ihm beimessen will, wenn man von einer grundlosen Handlung spricht: hier begreift Grundlosigkeit (*gratuité*) Gnade ein, das heißt zumindest negativ etwas, was jenseits des Machen-können, jenseits jeder lehrbaren Technik ist. Es wäre ganz offensichtlich schimärisch, zu hoffen, man könne einem die Kunst beibringen, sich dem anderen gegenwärtig zu machen: man kann nur Gebärden und Grimassen lehren. Diese Kunst ist in Wirklichkeit eine Gnade; und umgekehrt ist es eine Ungnade, sie nicht zu besitzen.

Besteht man jedoch auf dem nicht objektiven Charakter der Gegenwart, so heißt das keineswegs, daß sie nur subjektiv ist. In Wirklichkeit muß man hier von Intersubjektivität sprechen. Freilich besteht stets die Gefahr, daß die Bedeutung dieses Wortes verkannt wird, weil die Welt des gewöhnlichen Handelns die der Objekte ist und man da versucht ist, die Intersubjektivität als eine Übertragung zu interpretieren, die sich auf einen bestimmten objektiven Inhalt bezieht, der von denen unabhängig ist, die ihn übermitteln. Dies ist jedoch nur eine entstellende Interpretation einer Sache, die sich in keiner Weise in einer solchen Sprache ausdrücken läßt. Die Intersubjektivität ist wesentlich Offen, Offensein. Ich habe oft gesagt, daß die von Bergson in den *Beiden Quellen der Moral und der Religion* eingeführte Unter-

scheidung zwischen dem Offenen und dem Geschlossenen zweifellos von größerer Wichtigkeit ist, als er glaubte. Es wäre jedoch wichtig, sie näher zu untersuchen und ihre Implikationen sichtbar zu machen. Diese schälen sich, scheint mir, nur in einer Philosophie des Lichtes heraus. Ich gebrauche dieses Wort in einer Bedeutung, die der sehr nahe ist, die ihm im Johannesevangelium gegeben wird. Dabei möchte ich allerdings in den Perspektiven, die ich mir heute zu eigen mache, spezifizieren, daß es nicht nur möglich, sondern notwendig ist, zunächst diesseits der eigentlichen Offenbarung zu bleiben oder genauer sich an Zonen zu halten, die im Lichte der Theologie zweifellos als von ihr (der Offenbarung) bestrahlt erscheinen, jedoch ohne daß man notwendig gehalten wäre, sich ausdrücklich des zentralen Herdes dieser Offenbarung bewußt zu werden. Man kann beispielsweise sehr wohl vom Lichte der Erkenntnis sprechen, und ich möchte sogar sagen, daß man dies tun muß: sonst verdorrt die Epistemologie selbst und entartet. Dieses Licht auf einer bestimmten Stufe der Reflexion beschwören heißt jedoch nicht notwendig, bis zu seiner Quelle vordringen.

Die Intersubjektivität, könnte man sagen, ist die Tatsache, zusammen im Licht zu sein. Und wie immer, so kann man vielleicht auch hier an die positive Essenz, auf die die Überlegung auszurichten ist, herankommen, indem man negativ vorgeht. Bin ich in Gegenwart des anderen von Hintergedanken über ihn erfüllt oder unterstelle ich ihm, was aufs gleiche herauskommt, Hintergedanken mir gegenüber, so sind wir ganz offensichtlich

nicht zusammen im Licht. Ich stelle mich selbst in den Schatten. Sofort hört er auf, mir gegenwärtig zu sein, und ich kann umgekehrt auch für ihn nicht mehr gegenwärtig sein.

Diese Feststellungen scheinen mir erhellen zu können, was ich sagen wollte, als ich auf die Notwendigkeit hinwies, die Kategorien der Objektivität zu transzendieren. Beispielsweise die Kategorien, die da ins Spiel kommen, wo ein Arzt einen Kranken untersucht. Ich lasse, wohl verstanden, den Fall des Psychiaters, der besondere Schwierigkeiten aufwirft, beiseite.

Man darf sich indessen nicht verhehlen, daß der Übergang von solchen Beobachtungen zu der Frage, die uns beschäftigt, nicht leicht vor sich gehen kann: und auch hier ist wieder ein massiver Einwand vorherzusehen. Man wird mir erklären: »In dem Fall, von dem Sie gesprochen haben, ist das Gefühl der Gegenwart und der Nicht-Gegenwart trotz allem von einer im eigentlichen Sinn objektiven Beziehung untermauert. Das Wesen, das mir gegenwärtig ist, *ist da*, es ist objektiv da; und ist es nicht willkürlich oder sogar ungerechtfertigt, eine solche radikale Trennung zwischen Gegenwart und Objektivität zu wagen? Und ist man nicht berechtigt, zu sagen, daß die Gegenwart zu einem rein subjektiven Gefühl zusammenschrumpft, da der Verstorbene objektiv nicht mehr da ist – oder, was aufs gleiche herauskommt, – nur noch aus Knochen oder aus einer Handvoll Asche besteht und so die unentbehrliche Grundlage fehlt?«

Die unvoreingenommen befragte Erfahrung zeigt uns jedoch klar, daß es unmöglich ist, sich mit so sum-

marischen Behauptungen oder Feststellungen zu begnügen. Eine so einwandfrei festgestellte Tatsache wie die Telepathie genügt, uns zu zeigen, daß es Arten der Ko-Präsenz gibt, die nicht auf die Art von Nebeneinanderstellung rückführbar sind, die bei unserem täglichen Umgang mit anderen Menschen im Spiele ist. Die Männer, die am ernsthaftesten über die Telepathie nachgedacht haben – ich denke beispielsweise an Carington, aber auch an Price – haben erkannt, daß derartige Phänomene eine Art spezifischer Einheit zwischen den Wesen voraussetzen.

Aber das ist nicht alles: eine tiefere Überlegung führt uns dazu, die Verbindung zwischen Gegenwart und Objektivität in Frage zu stellen. Man müßte hier anderen Erfahrungen Rechnung tragen, die in ganz anderen Dimensionen des geistigen Lebens liegen. Ich denke insbesondere an die Schöpfung und ganz besonders an die dramatische oder musikalische Schöpfung. Es genügt, an die Art und Weise zu erinnern, in der beispielsweise die Idee einer Melodie auftaucht: sie kommt plötzlich, sie bemächtigt sich unser, woher kommt sie? Kommt sie von mir selbst oder von anderswoher? Es ist Sache der Überlegung, zu erkennen, daß diese Unterscheidung hier jeder Bedeutung bar ist. Sie setzt in der Tat eine illusorische Topographie voraus; es hat ja in Wirklichkeit keinerlei Sinn, anzunehmen, daß ich ein abgegrenztes Gebiet darstelle, und mich zu fragen, ob diese Idee auf diesem Gebiet entstanden ist oder nicht, – wie man dies bei einem Wasserlauf täte, der seine Quelle diesseits oder jenseits einer bestimmten Grenze hat. In Wirklichkeit ist die Idee eines Terri-

torium-Ichs eine fiktive Idee, die man auch dann nicht nennenswert berichtigt, wenn man den Begriff eines Unterbewußten zu Hilfe nimmt, das gewissermaßen die unterirdische Ergänzung oder die Grundmauer dieses Territoriums wäre. Der Idealismus hat, mindestens in seinen subjektiven Formen, leider nur zu häufig an einen Mythos dieser Art appelliert, ohne den die Monadenlehre unmöglich ist. Und ich möchte hinzufügen, daß der erstaunliche böse Wille, den so viele echte oder nichtechte Philosophen den metapsychischen Problemen gegenüber an den Tag gelegt haben, mit der Tatsache zusammenhängt, daß sie sich an diese Fiktion klammern und daß diese Phänomene insofern von allerhöchstem Interesse sind, als sie jeden, der sie ehrlich ins Auge faßt, zwingen, seine Rahmen zu sprengen. Hier kommt so etwas wie eine Vereinigung zwischen der metapsychischen Erfahrung einerseits und einer eigenständigen Reflexion andererseits zustande, die dazu angetan ist, auf spekulativer Ebene die nach-kartesianische Philosophie in Frage zu stellen, soweit sie auf das in seiner restriktiven Form verstandene cogito zentriert ist, – während uns allein die Kritik des Ichs die Tore einer befreienden Metaphysik öffnen kann.

Hier taucht indessen eine heikle Frage auf: welchen Nutzen können die metaphysischen Untersuchungen da haben, wo es sich, sagen wir noch nicht um die Unsterblichkeit, aber um das Fortleben handelt? Von dem Standpunkt aus, den ich eingenommen habe, erhält diese Frage hier eine ganz besondere Schärfe, denn läuft man, wenn man glaubt, die Erfahrung könne uns hier unterrichten, nicht Gefahr, gleichzeitig damit eine

gewisse Objektivität auf eben dem Gebiet wiederherzustellen, auf dem man über sie hatte hinauskommen wollen? Ich würde darauf etwa folgendes antworten:

Zunächst einmal bin ich nicht der Ansicht, daß man die Bedeutung dieser Untersuchungen für das Problem des Fortlebens bestreiten kann. Eine ganze Anzahl von präzisen Tatsachen ist schwer erklärbar ohne die Hypothese einer Entelechie, die das überlebt, was wir den Tod nennen. Diese Hypothese ist im ganzen die einfachste und die ökonomischste. Möglicherweise kann man hoffen, hier zu dem Ansatz einer Verifikation zu kommen. Es wird sich jedoch nur um eine Hypothese handeln. Die Gegenwart aber, wie ich sie beschworen habe, ist supra-hypothetisch, sie führt zu einer unbesiegbaren Gewißheit, die mit der oblativen Liebe verbunden ist. Sie findet ihren Ausdruck in Behauptungen wie: »Ich bin sicher, daß du mir gegenwärtig bleibst, und diese Gewißheit ist an die Tatsache gebunden, daß du mir weiter beistehst, daß du mir vielleicht direkter beistehst, als du dies auf Erden zu tun vermochtest. Wir sind zusammen im Licht, oder richtiger ich gewinne in den Augenblicken, in denen ich mich von mir selbst löse, in denen ich aufhöre, mich in den Schatten zu stellen, Zugang zu einem Licht, das *dein* Licht ist: ich will gewiß nicht sagen zu einem Licht, dessen Quelle du bist, aber zu dem Licht, in dem du dich selbst entfaltest, zu dem Licht, das du auf mich reflektieren oder ausstrahlen läßt.«

Ich möchte hinzufügen, daß diese unbesiegbare Gewißheit für mich als noch nicht befreites Wesen *indirekt* durch Tatsachen verstärkt wird, die Zeugnisse oder

besser Breschen sind: Breschen in dem Gefängnis, in das ich mich sofort sperre, wenn ich gebannt auf das objektiv Gegebene starre. Ich sagte verstärkt und nicht begründet. Hier wie auch sonst stoßen wir uns an der Zweideutigkeit unserer Beschaffenheit, der Beschaffenheit eines Wesens, das in die Welt der Dinge engagiert ist und an ihr teilhat, das aber andererseits diese Welt transzendiert und weiß, daß es sie transzendiert. Andererseits stoßen wir hier auf den Berührungspunkt der Freiheit und der Gnade, die in meinem Denken als der Drehpunkt der geistigen Tätigkeit erscheint. Die Welt, in der wir leben, ist so beschaffen, daß ich rings um mich herum alle Gründe finden kann, zu verzweifeln, im Tod die Vernichtung und das jämmerliche Schlüsselwort des unverständlichen Daseins zu sehen, in das ich unverständlicherweise geworfen bin. Einer tieferen Überlegung enthüllt sich diese Welt jedoch gleichzeitig als so beschaffen, daß ich mir hier der Macht bewußt werden kann, die mir belassen worden ist, diesen Schein abzulehnen, dem Tod diese letzte Wirklichkeit abzusprechen. Hier stoßen wir übrigens auf den Sinn des Wortes »nichtfeststellbar«, das ich benutzt habe. Die Realität oder die Bedeutung des Todes ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie ich ihn beurteile, wie ich ihn eiche oder ausmesse, würde man noch besser sagen. Ich möchte jedoch, noch immer diesseits der Offenbarung und der Verheißungen der Schrift bleibend, hinzufügen, daß mir die metaphysische Überlegung und in einem gewissen Maße die metapsychische Erfahrung erlauben, Hinweise zu sammeln, die diesem freien Akt ein Mindestmaß an Garantie verleihen kön-

nen, dessen ich bedarf, weil ich trotz allem der Mittelpunkt einer kritischen und polemischen Überlegung bleibe; wenn sie sich nicht selbst überwindet, wird sie insgeheim von der Verzweiflung und dem Nichts magnetisiert. Diese Hinweise haben eine Konsistenz, die gerade dazu reicht, daß sie ihre Aufgabe erfüllen können. Wären sie Beweise, so wäre meine Freiheit vor dem Tode gewissermaßen annulliert, und Leben und Tod wären, wie bei manchen naiven Spiritisten, ihrer Ernsthaftigkeit entkleidet, das Opfer wäre seiner tragischen und letzten Größe beraubt. Wir kommen hier wieder zu dem von Peter Wust so ausgezeichnet erörterten Thema, dem metaphysischen Wert des Wagnisses als Bedingung der in ihrer geheimnisvollen Eigenheit erfaßten menschlichen Existenz.

Übrigens muß man noch weitergehen und darauf hinweisen, daß der Gedanke der Unsterblichkeit den des Fortlebens unendlich überragt und es daher unmöglich ist, hier nicht in die Theologie im eigentlichen Sinne einzumünden, das heißt, nicht zu der direkten Quelle alles Lichtes vorzustoßen: zu Gott und zu seiner Liebe zu den Geschöpfen. Damit engagiert man sich weit hinaus über eine Philosophie der Gegenwart im eigentlichen Sinne, und es wird unmöglich, nicht an das durch die Offenbarungen der Heiligen erleuchtete Dogma zu appellieren. Aber absichtlich habe ich mich hier diesseits einer Grenzlinie gehalten, die der Philosoph in seiner Eigenschaft als Philosoph nur schwer überschreiten kann.

Ich zweifle allerdings nicht daran, daß manche gegen einen Versuch wie den hier unternommenen prote-

stieren und den Wert und die Berechtigung eines Denkens bestreiten, das sich jenseits der Objektivität bemüht, bestimmte konkrete Zugangsmöglichkeiten zur Offenbarung zu zeigen. Dabei müssen wir freilich kategorisch erklären, daß das Bild der Brücke abgelehnt werden muß (auch wenn es sich unweigerlich dem Geiste aufdrängt), weil es für das philosophische Denken im eigentlichen Sinne nicht in Frage kommen kann, in irgendeiner Hinsicht auf das Gebiet der Offenbarung überzugreifen. Ich bleibe indessen überzeugt, daß es wichtig ist, zu zeigen, wie sich die Reflexion da, wo sie sich in allen ihren Dimensionen entfaltet, in einem unwiderstehlichen Schwung einer Behauptung zukehrt, die sie übersteigt, sie aber letzten Endes über sich selbst und über ihre eigene Natur erleuchtet.

DAS UNERGRÜNDLICHE

Unvollendet gebliebenes Theaterstück

MÄRZ 1919

*Jean-Jacques BERNARD gewidmet,
dem mir immer näheren Freunde. G.M.*

PERSONEN

ROBERT LECHEVALLIER
GUSTAV LECHEVALLIER
ABBÉ SEVEILHAC
EDITH LECHEVALLIER, *Roberts Frau*
GEORGETTE LECHEVALLIER
FRAU LECHEVALLIER
LISA BRETON
FRANCINE VADOT

Bei den Lechevalliers. Ein trister Salon in einer ziemlich düsteren Wohnung in der Rue du Bac in Paris. Die Szene spielt im Frühjahr 1919

1. SZENE

EDITH, GEORGETTE (*alle beide stricken*)

GEORGETTE: Im ganzen hast du doch auch gefunden, daß er sich verändert hat?

EDITH (*nach einem Augenblick des Überlegens*): Nein, sein Gesicht ist etwas abgemagert, das ist alles.

GEORGETTE: Ja, so schien es mir auch. Aber ich habe ihn vor dem Krieg ja nur flüchtig gekannt. Du mußt bedenken, daß er gerade zu unserer Hochzeit gekommen ist. Außerdem kann man manchen Erinnerungen nicht mehr so recht trauen.

EDITH: Du konntest dir wirklich kein Urteil über ihn bilden, zumal da er damals gar nicht er selbst war.

GEORGETTE: Ja, er machte einen sehr sorgenvollen Eindruck. Glaubst du, er habe den Krieg kommen sehen?

EDITH: Er behauptet es. Jedenfalls war er schon zu Beginn der fürchterlichen Woche entsetzlich pessimistisch. (*Kurzes Schweigen.*)

GEORGETTE: Es muß ihm doch fast unwahrscheinlich vorkommen, daß er nach diesen vier schrecklichen Jahren wieder hier sein kann.

EDITH (*ausweichend*): Wir können uns keinen Begriff davon machen, was sie denken und empfinden.

GEORGETTE: Kommt ihm Paris verändert vor?

EDITH: Ich glaube nicht. Was siehst du übrigens verändert?
Ein paar Schrapnelleinschläge in den Mauern des Kriegs-
ministeriums nebenan. Sonst aber ...

GEORGETTE: Ich jedenfalls gebe offen zu, daß ich Paris noch
recht trist finde. Ich weiß, daß man im allgemeinen nicht
meiner Ansicht ist. Offenbar aber sind viele Fremde in
ihren Erwartungen enttäuscht und wollen nicht hier-
bleiben.

EDITH: Ich möchte wissen, wonach ihnen dann der Sinn
steht.

GEORGETTE: Man kann von ihnen doch kein Verständnis
verlangen.

EDITH: Ist das so schwer?

GEORGETTE: Auch viele Franzosen sind vom Krieg nicht
direkt betroffen worden. Und wieviele von ihnen haben
dann wirklich Verständnis?

EDITH: Ich weiß nicht, was du mit Verständnis meinst.

GEORGETTE: Nun, die sich eine Vorstellung machen, wenn
du willst.

EDITH: Man braucht nur den Zug zu nehmen. Eine meiner
Freundinnen war in Reims und ist noch am gleichen
Abend wieder zurückgekommen. Sie hat es gesehen. Die
Menschen, von denen du sprichst, wollen einfach die
Wahrheit nicht begreifen, weil sie das in Verlegenheit
brächte, weil sie es dann nicht mehr wagten, sich wieder
in ihrem behaglichen Vorkriegsleben einzurichten.

GEORGETTE: Ich glaube, du bist ungerecht. Viele freilich
müssen sich anstrengen ...

EDITH: Welche Nachsicht!

GEORGETTE: Viele meinen, sie hätten wegen der jungen
Menschen nicht das Recht, sich hinter ihrem Kummer zu
verschanzen. (*Ergriffen.*) Ich, du verstehst ...

EDITH (*in mitfühlendem Ton*): Ja, ich weiß.

GEORGETTE: Im Grunde möchte ich am liebsten ganz auf
dem Lande leben und mich einer guten Sache widmen.
Wenn meine Mutter wollte ... Zum Beispiel alle die
Waisen der verwüsteten Gebiete.

EDITH: Du bist noch sehr jung.

GEORGETTE: Wenn mein armer Moritz zurückkäme ... Was
sagt denn Robert? Glaubt er, daß man noch hoffen darf?
Sage es mir doch offen und ehrlich. Mit Lügen ist ja nie-
mand gedient!

EDITH: Er weiß auch nicht mehr als du. Er ist nicht einmal
genau im Bilde über die Umstände, unter denen Moritz
verschollen ist.

GEORGETTE: Er muß doch wissen, ob es noch Gefangene
in geheimen Lagern gibt.

EDITH: Davon hat er nichts gehört. Wie sollte er aber
irgend etwas Bestimmtes sagen können?

GEORGETTE: Wenn ich daran denke, daß nach Siebzig noch
Hunderte, ja Tausende zehn Jahre lang drübengeblieben
sind!

EDITH: Wir waren besiegt.

GEORGETTE: Bist du ganz sicher, daß wir diesmal gesiegt
haben? Ich weiß nicht, ich habe den Eindruck, daß sie
noch sehr stark sind und daß diese Unruhen, diese Revo-
lution, nur zum Schein sind.

EDITH: Du sprichst wie ein Kind.

GEORGETTE: Auf der Vermissensuchstelle sind sie über-
zeugt, daß es noch Tausende von Gefangenen in den
Festungen gibt, vielleicht in Rußland. (*Kurzes Schweigen.*)
Glaubst du das nicht?

EDITH: Wie sollte ich mir darüber einen Vers machen
können?

GEORGETTE (*bitter*): Im Grunde hast du nie auch nur die
geringste Hoffnung gehabt. Gleich nachdem uns in Vil-
lers die Nachricht erreichte, daß er vermißt ist, ich er-
innere mich genau, hast du dich verhalten wie Moritzens
Vater. Dabei hatte ich es so nötig, daß man mir Mut
machte.

2. SZENE

Dieselben. FRANCINE, LISA

LISA (*zu Edith*): Wir wollen das Neueste hören. Du verstehst doch, daß uns dein Telefonanruf dieser Tage wirklich nicht genügen konnte ...

EDITH: Das ist sehr lieb. Ihr kennt meine Schwägerin, nicht wahr?

GEORGETTE: Wir trafen uns neulich in der Hannoverstraße, als wir die übersetzten Briefe holten.

FRANCINE: Nun, wie geht es ihm?

LISA: Hat er nicht gar zu viel mitmachen müssen?

FRANCINE: Nicht einmal zwei Gefangene berichten das gleiche.

LISA: Sie behaupten, sie seien nicht schlecht behandelt worden.

FRANCINE: Anderwärts aber liest man Geschichten, die einem eine Gänsehaut über den Leib jagen. Neulich stand in der Freiheit ...

LISA: René sagt, das sei sicher übertrieben.

FRANCINE: Was weiß er schon davon! (*Zu Edith.*) Aber was sagt dein Mann?

EDITH: Bisher hat er nicht viel erzählt.

FRANCINE: Vier Jahre! Wenn man darüber nachdenkt! Das ist entsetzlich. Es stimmt schon: ihr habt euch sicher fast nichts zu sagen ..., eben weil sich zu viel ereignet hat ...

LISA: Hat er seine Pakete erhalten?

FRANCINE: Ludwig Berthet, der Neffe meines Mannes, der von drüben kommt, behauptet, den Boches fehle es an nichts.

LISA: Mein Patenkind sagt genau das Gegenteil.

GEORGETTE: Man kann nichts Genaues erfahren und sich kein Urteil bilden.

LISA: Welchen Eindruck hat aber dein Mann von ihrer Geisteshaltung? Geben sie sich Rechenschaft darüber, daß sie geschlagen sind?

EDITH: Er findet, man hat den Waffenstillstand zu früh unterzeichnet. Vierzehn Tage später wären sie völlig zusammengebrochen.

LISA: Das sagt auch René.

FRANCINE: Die Generalstäbe haben den großen Sieg immer für den nächsten Tag angekündigt. Das hat man schon im Jahre 1915 gesehen. Und auch am 16. April. Leo meint, das sei eine Illusion.

LISA: In Lothringen sollte eben eine große Offensive beginnen, und allem Anschein nach lag uns nichts mehr gegenüber. Keinerlei Reserven.

FRANCINE: Das glaube ich nicht ohne weiteres.

GEORGETTE: Es wäre immerhin entsetzlich, wenn man sich sagen müßte, mit ein bißchen mehr Geduld ...

FRANCINE: Leicht zu sagen. Es wären trotzdem noch mehr Menschen gefallen. Die sind wenigstens gerettet ...

GEORGETTE: Aber nach so vielen Opfern ...

FRANCINE: Eben. Das konnte wirklich genügen.

EDITH: Meine Schwägerin wird am Ende hierin mit euch übereinstimmen.

LISA (*zu Georgette*): Ihr Mann, Madame?

FRANCINE: Ist er zurückgekehrt?

GEORGETTE (*ziemlich undeutlich*): Gefangener.

3. SZENE

Dieselben, ROBERT

LISA: Sieh da! Wir freuen uns sehr, Ihnen die Hand schütteln zu können ... (*Sie sieht ihn an.*) Sie haben sich kaum verändert.

FRANCINE: Vielleicht ist er ein bißchen magerer geworden.

LISA: Im Gesicht.

EDITH: Nicht wahr, du bedauerst, daß man mit der Unterzeichnung des Waffenstillstands nicht noch etwas erwartet hat?

ROBERT: Ich habe den Eindruck, daß man sich gar zu sehr beeilt hat. (*Zu Francine*) Ihrem Gatten geht es gut? Wo ist er im Augenblick?

FRANCINE (*voller Stolz*): Hauptmann beim 328.

LISA (*zu Georgette*): Ihr Gatte muß sich quälen. Aber nun muß ja auch er bald zurückkehren.

ROBERT: Wer muß sich quälen?

LISA: Ihr Bruder, in Erwartung seiner Heimkehr.

EDITH (*lebhaft*): Ganz sicher. (*Zu Robert.*) Hast du die Karte bekommen, die ich dir nach Kopenhagen geschickt habe?

ROBERT: Nein.

(*Man hört im Nebenzimmer ein Kind, das sehr schlecht eine Sonatine von Beethoven spielt.*)

LISA: Was haben Sie empfinden müssen, als Sie Deutschland verließen! Und dann die Rückkehr nach Frankreich, als Sie die Küste erblickten!

ROBERT: In diesem Augenblick, wissen Sie, ist das immer weniger erregend, als man es sich vorgestellt hatte, vielleicht, weil man diese Freuden schon im voraus zu sehr ausgekostet hat ...

GEORGETTE: Na, was du da sagst, ist für deine Angehörigen ja recht schmeichelhaft!

ROBERT: Ihr versteht mich nicht richtig. Ich will sagen, daß über alles, was wir empfinden, genau Buch geführt wird. Nichts wird ausgelassen, nicht einmal das, was nur eine Vorwegnahme war. Es ist wie mit einem Darlehen. Alles, was man im voraus erhalten hat, wird von dem abgezogen, was man bei der Schlußabrechnung noch erhält.

EDITH: Wie traurig ist das! Weil also euer Herz beim Gedanken an die Heimkehr so oft schneller geschlagen hat ... In Wirklichkeit bist du eben wohl noch zu sehr mit-

genommen. (*Zu den anderen.*) Er ist mit einem gründlich verdorbenen Magen zurückgekommen.

ROBERT: Man hat uns in Dänemark regelrecht genudelt.

LISA: Immerhin ist viel Wahres daran, was Sie sagen. Im allgemeinen sehen die Leute gar nicht so glücklich aus, wie man erwartet hätte.

ROBERT: Es gibt Gerichte, die man nicht kalt werden lassen darf. Jede Köchin kann Ihnen das bestätigen.

LISA: Dazu gehört auch der Friede.

FRANCINE: Was halten Sie von dieser Konferenz? Man hat den Eindruck, daß sie sich schon ganz jämmerlich verhaspeln.

LISA: Hoffentlich lassen wir uns nicht von unseren eigenen Verbündeten übers Ohr hauen!

GEORGETTE: Clemenceau ...

LISA: Mein Mann sagt, er sei der Situation nicht gewachsen. Er hätte Briand vorgezogen.

EDITH: Aber seit der Affäre Lancken ...

LISA: Anscheinend weiß man überhaupt nicht, was wirklich vorgefallen ist.

ROBERT: Was ist denn das für eine Affäre, die Affäre Lancken?

EDITH: Ich erzähle es dir später.

GEORGETTE: Eigentlich ist es scheußlich, so etwas zu sagen ... Aber findet ihr nicht auch, daß einem etwas fehlt, seit es um vier Uhr keinen Heeresbericht mehr gibt?

EDITH: Dafür gibt es nun die Berichte über die Konferenz.

GEORGETTE: Schönen Dank! Das Zeug ist unleserlich. Ich sehe sie mir schon gar nicht mehr an. Diese ewigen Empfänge von Delegationen, diese Diskussionen über Formfragen ...

ROBERT: Und doch geht es dort um das Schicksal der Welt, mindestens genau so wie gestern noch auf den Schlachtfeldern.

GEORGETTE: Das geht einem nicht so leicht in den Kopf.

FRANCINE: Das stimmt.

ROBERT: Die aufwühlenden Heeresberichte von der Somme und von Verdun waren viel unwichtiger als der unwichtigste von den Berichten, die Sie nun nicht lesen. Man startete wie gebannt auf ein Geländefleckchen, das erobert, verloren und wiedererobert wurde ...

LISA: Waren Sie dort stets völlig im Bilde?

ROBERT: Wir bekamen alle Heeresberichte zu Gesicht.

FRANCINE: Und Sie konnten sich darin zurechtfinden, trotz aller Lügen der Heeresberichte der Boches?

ROBERT: Sie logen gar nicht so sehr. Im Grunde gab es nie einen wirklichen Widerspruch zwischen unseren und ihren Heeresberichten. Vielleicht erzeuge ich Anstoß bei Ihnen, aber wir fanden unsere eigenen Heeresberichte am meisten verdächtig.

FRANCINE: Das ist ja geradezu schrecklich! Sie waren von den Boches vergiftet ...

ROBERT: Ganz und gar nicht. Aber das Übermaß an trügerischer Genauigkeit verdeckte zu deutlich den Willen, die wahren Wirklichkeiten zu verbergen. Im September 1915 beispielsweise.

LISA: Das war doch trotzdem ein großer Sieg ...

FRANCINE: Versucht bloß nicht, das meinem Mann weiszumachen, der vor Sainte-Marie à Py verwundet worden ist; ich weiß, was er mir erzählt hat.

LISA: Jeder sieht eben nur seinen Abschnitt.

EDITH (zu Robert): Was meinst du eigentlich mit trügerischer Genauigkeit?

ROBERT: All die vielen Erwähnungen von Höhen, von Gräben, von Anlagen, die die harte Tatsache verbergen: wir sind auf völlig intakte hintere Linien gestoßen.

LISA: Man war durchgebrochen.

FRANCINE: Wenn das ein Durchbruch sein soll! Mein Mann war beim 402., und es ist ein reines Wunder, daß er nicht in Gefangenschaft geraten ist.

LISA: Mein Mann war beim Stab des Armeekorps, und er sagt, wenn man nicht einen geradezu unverständlichen Fehler gemacht hätte ...

FRANCINE: Gewiß, wenn, wenn! ... Was denn für einen Fehler übrigens?

LISA: Man ist da nicht ganz einer Meinung. Ich habe nur gehört, wie mein Mann mit einem Freund darüber diskutierte. Ich selbst verstehe nichts davon. René sagt, daß man über die Höhe der Verluste erschrocken war.

FRANCINE: Mir scheint, mit gutem Grund.

LISA: René sagt, wenn man den Mut gehabt hätte, auf einmal zu opfern ...

FRANCINE: Warum nicht gar «zu verbrauchen», wenn schon ... Diesen Winter zu verbrauchen, sagte der General Rougé, als er Züge mit schwarzen Truppen vorbeifahren sah. Leo hat es mir erzählt. Und solche Aussprüche vergißt man nie wieder.

LISA: Leider ist im Kriege mitunter die Humanität am kostspieligsten. (Zu Robert) Sie sagen gar nichts?

ROBERT: Ich frage mich, wie ihr gelebt habt. Immer wieder hörten wir von denen, die im Lager ankamen, das gleiche: „Am meisten zu beklagen sind die Frauen.“

LISA: So war es auch.

FRANCINE: Je nachdem. Viele Frauen haben den Krieg ganz gut ertragen, behaupte ich. Der Mann oder der Liebhaber auf Urlaub wurde zum Verführer!

ROBERT: Ich kann mir nur schlecht vorstellen, was es bedeuten konnte, so für acht Tage von der Front zu kommen.

EDITH: Zehn Tage.

LISA: Den Ankunftsstag nicht eingerechnet.

ROBERT: Diese kurze Pausen im Entsetzen ... und dann die Rückkehr ...

EDITH: Erwähne mich doch daran, daß ich dir die eben erschienene Erzählung DER KRIEG, MADAME, zum Lesen gebe. Sie ist gerade die Erzählung eines Urlaubers.

GEORGETTE: Uns selbst kommt all das beinahe schon ungläublich vor.

LISA: Ein Alpdruck.

GEORGETTE: Man wird rasch vergessen, ihr werdet sehen.

FRANCINE: (*auf Robertweisend*) Auch sie?

GEORGETTE: Sie sind dem Krieg immerhin entronnen . . . Die andern müßte man hören können. Aber weil die Toten schweigen, fängt eben alles stets wieder von neuem an.

LISA: Vielleicht ist es besser, wenn man nicht gar zu viel an all das denkt. Die Natur verlangt, daß die großen Leiden rasch vergessen werden. Und letzten Endes werden wir ja wohl oder übel auch unsere Nachbarn wiederssehen und wieder zu ihnen gehen müssen.

FRANCINE: Wir, zu den Boches? Niemals!

LISA: Wie wollt ihr es anders machen? Das ist einfach unmöglich.

ROBERT: Hoffentlich seid ihr uns nicht gar zu böse, wenn wir schlechte Gedächtnishilfen sind?

GEORGETTE: Hast du deine Erinnerungen aufgeschrieben, ein Tagebuch geführt, Robert?

ROBERT: Wozu?

GEORGETTE (*mit Angst in der Stimme*): Damit das alles festgehalten wird, damit man weiß. Alles verblaßt . . . Das ist entsetzlich. (*Zu Edith*) Verzeih, Liebste. Es ist spät, ich müßte schon längst gegangen sein. Begleitet mich nicht! (*Zu Edith, die sich erhoben hat, um sie hinauszubringen, mit tränenerstickter Stimme.*) Nein, nein, bemühe dich nicht! (*Sie geht hinaus.*)

4. SZENE

Dieselben, ohne GEORGETTE

FRANCINE: Armes Frauchen!

LISA: O Verzeihung; ich habe zu spät daran gedacht . . . (*Zu Robert*) Ihr Bruder ist vermißt?

ROBERT: Ja, seit der Offensive vom 27. Mai.

LISA: Inzwischen ist aber wohl Nachricht von ihm eingetroffen? Sie hat doch gesagt, er sei in Gefangenschaft.

EDITH (*verlegen*): Wir wissen nichts Genaues. Meine arme Schwägerin will gegen alle Hoffnung weiter hoffen.

LISA: Wie traurig ist das! Sie hat doch ein Kindchen bekommen, nicht wahr?

EDITH: Es hat nicht gelebt. (*Schweigen.*)

FRANCINE: Und sie tut als ob . . .? Ich hätte diesen Mut nicht.

LISA: Jeder tut eben, was er kann. Wir müssen nun ebenfalls gehen. Man erwartet uns. (*Sie erhebt sich, Francine folgt ihrem Beispiel.*)

EDITH: Danke. (*Sie begleitet sie hinaus.*)

5. SZENE

EDITH, ROBERT

ROBERT (*sehr nervös*): Endlich! Diese Weibchen gehen einem auf die Nerven.

EDITH: Ich habe gesehen, daß sie dich aufgeregt haben. Du hattest die Fäuste geballt.

ROBERT: Was willst du, ich kann mich eben nicht dauernd beherrschen. Meinst du nicht, daß Susanne für heute ihre Sonatine lange genug geübt hat?

EDITH: Sie sitzt nun erst eine halbe Stunde am Klavier. Aber da dich das reizt, werde ich ihr sagen, sie solle aufhören . . .

ROBERT: Tu das. Ich kann dieses Tongewimmere einfach . . .

EDITH: Das ist doch Beethoven.

ROBERT: Aber was für ein Beethoven! Und gespielt! . . . Freilich, ich gebe gern zu, mit neun Jahren . . .

EDITH: Ich sage ihr, sie soll aufhören, und komme dann zurück. (*Sie geht hinaus. Robert geht ans Fenster und pfeift vor sich hin, die Hände in den Taschen.*)

EDITH (*zurückkommend*): So . . . Nun wirst du deine Ruhe haben.

ROBERT: Zur rechten Zeit! Nun sage mir bloß, warum Georgette sich auf diese Haltung versteift. Sie kann sich doch keine Illusion mehr machen!

EDITH: Ich weiß es nicht. Ich hüte mich, zu viel mit ihr zu sprechen.

ROBERT: Drüben hat man uns freilich erzählt, es gäbe in Frankreich Leute, die glaubten . . ., doch nahm ich stets an, das wäre nur in einem ganz anderen Milieu. Ich habe schon seit Monaten keinerlei Hoffnung mehr für Moritz. Gleich als du mir geschrieben hast, daß er vermißt wird . . . Und dann noch, was du mir über die Aussage eines Verwundeten aus seiner Kompanie berichtet hast . . .

EDITH (*verkrampft*): Georgette weiß das nicht.

ROBERT: Nanu! Warum hast du sie nicht ins Bild gesetzt?

EDITH: Du hast leicht reden! Was willst du? Ich habe einfach keinen Mut gehabt.

ROBERT: Nun, das war sehr unrecht von dir. Sie quält sich. Ich bin überzeugt, daß sie einen Weinkrampf bekam, als sie ging. Es gibt nichts Schlimmeres als diese Ungewißheit. Die Wahrheit beruhigt mit der Zeit immer.

EDITH: Erlaube mir, das zu bezweifeln. Wenn es ein Gebiet gibt, auf dem man nicht verallgemeinern kann . . . Du weißt ja, daß ich mich mit den Vermißten beschäftigt habe.

ROBERT: Das war wahrhaft ein seltsamer Einfall von dir! Es gab doch sonst genug zu tun.

EDITH: Nun es gibt ziemlich viele Menschen, die lieber nichts davon wissen wollen.

ROBERT (*seinen Gedankengang weiter verfolgend*): Der Zug zum Pathetischen, wie ich annehme.

EDITH (*verwirrt*): Wie? . . . O Robert, wie kannst du nur? . . .

ROBERT: Ich weiß nicht. Aber ich versuche, dich zu begreifen. Du hattest die Kinder . . . Und dann gab es Arbeitsstuben für Frauen und Mädchen, Pflegeanstalten und was weiß ich noch alles . . .

EDITH: Manchmal könnte man geradezu meinen, du wolltest mir weh tun! So auch vorhin, als du über deine

Heimkehr sprachst. Was mögen sie sich bloß gedacht haben?

ROBERT: Wenn dich nur das beunruhigt, so ist es weiter nicht schlimm.

EDITH: Du Böser! Du gibst zu . . .

ROBERT: Was willst du? Ich bin nicht in der rechten Stimmung. Eben vorhin war ich noch bei Perrinier.

EDITH: Warum ohne mich?

ROBERT: Ich wollte lieber mit ihm allein sein. Die Frauen nehmen alles tragisch.

EDITH (*Tränen in den Augen*): Aber Robert, bin ich denn so?

ROBERT: Verzeih, Liebste.

EDITH: Und, was hat er gesagt?

ROBERT: Offensichtlich ist mein Magen in einer miserablen Verfassung. Er hat mir etwas Neues verschrieben. Ich habe ihm nämlich gesagt, daß das Medikament, das er mir neulich verschrieb, bei mir überhaupt nicht angeschlagen hat.

EDITH: Du hast es ja kaum ausprobiert. Was sind da schon vier Tage!

ROBERT: Meinst du? Aber ja, du hast tatsächlich recht.

EDITH: Was willst du nun tun?

ROBERT: Ich mische eben beides.

EDITH: Du bist lächerlich.

ROBERT: Er hat mit mir über den Kleinen gesprochen. Ich habe ja gar nicht gewußt, daß diese Darmentzündung so ernst war. Man hat mich eben über nichts auf dem Laufenden gehalten.

EDITH: Willst du mir etwa vorwerfen, daß ich dich nicht beunruhigen wollte?

ROBERT: Von Vorwurf ist keine Rede. Ich stelle nur fest. Im Grunde . . .

EDITH: Was?

ROBERT (*barsch*): Du findest, daß ich mich verändert habe, wie? Ja, ein bißchen abgemagert, ich weiß. Aber nicht das will ich wissen.

EDITH: Du bist ein bißchen reizbar. Das ist aber ganz natürlich nach dem, was ihr durchgemacht habt.

ROBERT: Wir haben gar nicht so viel gelitten. Neben den armen Teufeln in den Schützengraben . . . Außerdem wäre ich vielleicht ein erbärmlicher Frontkämpfer gewesen. Als ich zum erstenmal in Haumont ins Feuer kam . . .

EDITH: Ich weiß. Was beweist das aber?

ROBERT: Selbstverständlich beweist das nichts. Du hast schon komische Ausdrücke! Man hat aber gar zu sehr das Bedürfnis, an unser vergangenes Leiden zu glauben, um uns heute zu ertragen. Es ist ein bißchen peinlich, sich solchermaßen . . . entschuldigt zu fühlen.

EDITH: Ich begreife nicht. Entschuldigt . . . Ihr seid doch in Massen in Gefangenschaft geraten.

ROBERT: Es gibt Leute aus meinem Regiment, die es verstanden haben, aus der Gefangenschaft zu fliehen. Und schließlich, nach allem, hätte auch ich mich davormachen können.

EDITH: Aus dem fernsten Zipfel Schlesiens! Robert!

ROBERT: Was für ein Glück, daß ich nicht im Rheinland war, wie? Schließlich sind aber manche nach Böhmen durchgekommen. (*Schweigen*)

6. SZENE

Dieselben, FRAU LECHEVALLIER, GUSTAV

ROBERT: Tag, Mama. Sieh da, Gustav!

FRAU LECHEVALLIER: Dein Bruder hat uns gleich nach dem Essen mit seinem Besuch überrascht.

GUSTAV: Ich bin auf vierundzwanzig Stunden hier.

FRAU LECHEVALLIER: Die arme Georgette hat mich in einer Verfassung verlassen . . . Ich bin davon noch völlig durcheinander. Sie hätte gar nicht dürfen . . . Aber sie weiß nicht, was sie tut. Arme Kleine! Man kann von ihr nicht verlangen, Rücksicht zu nehmen . . .

EDITH: Was hat sie gesagt?

FRAU LECHEVALLIER: Ich weiß nicht recht, was sie in diesen Zustand versetzt hat. (*Zu Robert*) Dein Ausdruck vorhin, als sie von Moritz sprach. Sie hat sich eingebildet, du wüßtest etwas.

ROBERT: Ich?

EDITH: Und nun hat sie dich beauftragt, ihn zu fragen?

FRAU LECHEVALLIER: Nein. Aber sie hat mich erschreckt. Ich dachte mir, sie habe vielleicht recht, und du könntest uns eine schlechte Nachricht verheimlichen.

ROBERT: Arme Mama . . . Ich will aber ganz offen sein. Selbstverständlich können wir uns keine trügerische Hoffnung mehr machen. Überlege doch! Der Waffenstillstand ist bereits am 11. November unterzeichnet worden.

FRAU LECHEVALLIER: Man versichert mir aber, daß noch viele nicht transportfähig sind. Und dann, solange man nichts Genaues weiß . . .

ROBERT (*zu Edith*): Aber schließlich, Edith . . .

FRAU LECHEVALLIER: Im Haus neben mir ist vor zwei Tagen ein Mann zurückgekommen, der seiner Familie niemals hatte schreiben können.

ROBERT: Weißt du seinen Namen und seine Feldpostadresse?

FRAU LECHEVALLIER: Ich kann mich erkundigen.

GUSTAV (*sententiös*): Sicher, die günstigen Aussichten sind sehr gering. Trotzdem darf man nicht verzweifeln, und solange wir keine hieb- und stichfeste Aussagen haben . . .

ROBERT: Edith, ich verstehe dich nicht . . . Es hat doch keinen Sinn, unsere arme Mama in dieser Hoffnung zu ermutigen.

FRAU LECHEVALLIER: Du brichst mir das Herz. Georgette hatte recht. Du bist unmenschlich. Und wenn ich daran denke . . .

ROBERT: Woran, Mama?

FRAU LECHEVALLIER: Er hatte dich so gern, er hat dich so bedauert . . . Edith, du erinnerst dich, als er während eines

Urlaubs im Garten in Chavançon stehen blieb und sagte: «Der arme Robert! Wenn man bedenkt, daß er hinter Stacheldraht sitzt!» Er bedauerte dich, man kann gar nicht sagen wie sehr. Er sagte: «Ich könnte ein solches Leben nicht ertragen. Glücklicherweise ist er mutiger als ich.»
(*Sie weint.*)

GUSTAV: Aber Mama, du darfst dich doch nicht so in diesen Zustand hineinsteigern.

FRAU LECHEVALLIER: Und erinnerst du dich an den Brief, Edith, den er schrieb, als er erfuhr, daß man dich als Geisel nahm. Er erklärte: «So viele wie möglich will ich von diesen Banditen umlegen . . .» Er befürchtete, du könntest nicht mehr zurückkehren. Ich weiß nicht, was er getan hätte, wenn du drüben umgekommen wärest.

ROBERT: Arme Mama! Was hätte er denn dann deiner Meinung nach tun sollen?

FRAU LECHEVALLIER: Und du verteidigst sie!

ROBERT: Ich verteidige sie?

FRAU LECHEVALLIER: Sie haben deinen Bruder getötet, und du verteidigst sie! Gestern Abend . . .

ROBERT: Was habe ich denn gesagt? Ach so, das über die Vernehmungen! Es ist aber doch sicher, daß wir es genau so gemacht haben wie sie, und daß wir alle Mittel angewandt haben, um die Gefangenen zum Sprechen zu bringen . . . Nicht immer, aber oft.

FRAU LECHEVALLIER: Eben das meine ich. Du scherst uns über den gleichen Kamm wie diese Ungeheuer.

EDITH: Mutter, wie wär's, wenn du den Kindern Guten Tag sagtest? Das würde dich sicher ein wenig beruhigen.

FRAU LECHEVALLIER: Du hast recht. Sie werden mir wenigstens nicht weh tun.

7. SZENE

ROBERT, GUSTAV, dann EDITH

ROBERT: Die arme Mama ist so schrecklich nervös.

GUSTAV: Ja, vor allem seit den Alarmen.

ROBERT: Aber sie ist aber doch gleich nach Villers gegangen.

GUSTAV: Sie war hier während der ersten Tage der «dicken Bertha». Und auch nachher war sie meinetwegen in ständiger Sorge. Du weißt, daß das Ministerium ein besonders gesuchtes Ziel war. Und dann die Nachricht, daß Moritz vermißt wird! Du scheinst nicht genug daran zu denken, daß man seine Worte abwägen muß. Du kehrst in ein Land zurück, das sich von einer Krankheit erhebt.

ROBERT (*trocken*): Dankel! (*Man hört aus dem Nebenzimmer erneut die Sonatine*) Na ja! Nun geht das Geklimper schon wider los. Übrigens glaube ich zu beobachten, daß das Land eine ganz vergnügliche Genesung erlebt.

GUSTAV: Was willst du! Das Leben muß weitergehen. Und wäre es auch nur in wirtschaftlicher Beziehung. Das ändert nichts daran, daß man denkt und leidet.

EDITH (*zurückkommend*): Da bin ich wieder. Mama möchte offensichtlich lieber allein mit ihnen bleiben. (*Man hört Frau Lechevallier, die laut zählt: eins, zwei, drei, vier; nicht so schnell, Susanne.*)

GUSTAV: Du mußt dir hier schon so etwas wie eine Erziehung gefallen lassen. Ihr seid übrigens alle in der gleichen Lage.

ROBERT: Was heißt das: «Ihr»?

GUSTAV: Ihr alle, die ihr aus Deutschland zurückgekehrt seid. Hier haben wir solche Ängste ausgestanden . . . Ich versichere dir, ich erkenne mich nicht mehr wieder.

ROBERT: Seltsam! Ich erkenne dich recht gut wieder.

GUSTAV: Du glaubst es, aber du wirst bald sehen, wie sehr ich mich verändert habe. Wir haben am Boulevard Saint-Germain vielleicht Augenblicke durchgemacht! Nein, du kannst dir keine Vorstellung machen. Na, beispielsweise

am 21. März, als wir erfuhren, daß sie durchgebrochen waren. Ich mußte zum Großen Hauptquartier laufen. Nein, du kannst dir nicht vorstellen, in welcher Verfassung wir uns befanden. Bei euch mußte sich die ganze Aufregung zwangsläufig wieder legen. Hier dagegen! Wir standen doch im Mittelpunkt des Dramas, nicht wahr? Es gab Augenblicke, in denen ich die Burschen in den Gräben beneidete, das kann ich dir versichern. Sie sahen nur ihren Abschnitt, sie verloren nicht den Kopf. Wir aber, wir wußten, was aus Rußland zurückkam.

ROBERT: Auch wir ahnten das, wie du dir denken kannst.

GUSTAV: Gewiß, ihr kanntet aber die Effektivstärken nicht, die wir zur Verfügung hatten. Kampfproben Truppen. Natürlich will ich nicht sagen, es sei für euch lustig gewesen, aber . . . Vor allem hattet ihr wenigstens keine Verantwortung.

ROBERT: Ist es denn für dich ein Ideal, keine Verantwortung zu haben?

GUSTAV (*ohne zuzuhören*): Das ist entsetzlich, du weißt . . .

ROBERT: Hattest du denn eine so große Verantwortung? Ich ahnte das gar nicht.

GUSTAV: Viel mehr als du glaubst, mein Lieber. Man wird vieles erst später erfahren.

ROBERT: (*im Hintergrund*) Ich dachte immer, du seist nur Verbindungsmann gewesen.

GUSTAV: Man kann auf mancherlei Art und Weise Verbindung halten, weißt du. Und ich erinnere mich an manche telefonische Unterhaltungen mit Chantilly . . .

ROBERT: Was ist dann das für ein Foto? Ist das Moritz?

EDITH: Das Bild ist von einem seiner Freunde während seines letzten Urlaubs aufgenommen worden.

GUSTAV: Drei Wochen, bevor er vermißt wurde.

ROBERT: Beinahe hätte ich ihn nicht erkannt. Der Krieg hatte ihn also dermaßen verwandelt? Er hatte aus ihm diesen prächtigen Burschen gemacht?

EDITH: Ist man niemals auf den Gedanken gekommen, dir Bilder von Moritz zu schicken?

ROBERT: Sicher hat man Angst gehabt, die Boches könnten sie schnappen. Aber ich komme wirklich aus dem Staunen nicht heraus. Er sieht hier wirklich aus wie ein Krieger. Wenn ich an den Schwachmatikus von einst denke! Sogar sein Blick ist nicht mehr derselbe, sondern viel selbstbewußter. Er sah immer ein bißchen kränklich aus. Dieses Gesicht hier strahlt so etwas wie Freude aus.

EDITH (*ernst*): Moritz war bei den Soldaten glücklich.

GUSTAV: Man muß schon sagen, er hatte prächtige Kameraden und einen einzigartigen Major.

EDITH: Abgesehen von den Schreckenszeiten, vor allem bei Verdun und vielleicht an der Somme, hat er sich immer wieder zu seinem Los beglückwünscht.

ROBERT: Aufrichtig?

EDITH: Ich bin meiner Sache ganz sicher.

ROBERT: Ich konnte mir kein richtiges Bild machen, da wir nicht miteinander korrespondieren durften. Mama und du, ihr schreibt mir: Moritz geht es gut . . . Moritz hat einen Orden erhalten . . . Moritz ist leicht verwundet worden: die Geschichte wird aber höchstens ein paar Wochen dauern. Was sagt einem das schon über das Leben eines Menschen?

GUSTAV: Edith hat recht. Moritz hat sich stets sehr würdig verhalten und auch immer Glück gehabt, – bis zu dieser verdammten Geschichte Ende Mai.

ROBERT: Wer hätte das je geahnt? Er war doch von uns dreien zweifellos der unmilitärischste . . . Sicher habt ihr nicht viele Briefe von ihm. Er hat ja nie gern geschrieben. Ich denke hier nicht an die Briefe, die seine Frau vielleicht bekommen hat.

EDITH (*einfach*): Moritz hat mir viel geschrieben.

ROBERT (*erstaunt*): Dir?

EDITH: Oft hatte er mir eine Weisung für Georgette zu geben . . ., zunächst während ihrer Schwangerschaft.

ROBERT: Gewiß, aber abgesehen davon . . .

GUSTAV (*zieht seine Uhr*): Ich will Mama sagen, daß ich nicht auf sie warten kann, wenn sie noch bleiben will. (*Er geht hinaus.*)

8. SZENE

ROBERT, EDITH

ROBERT: Abgesehen davon?

EDITH (*in gezwungenem Ton*): Moritz wollte seiner Frau keine Einzelheiten mitteilen, weil er befürchtete, sie könnte sich aufregen. Mir und seiner Mutter schrieb er ausführlich, vor allem mir selbstverständlich.

ROBERT: Selbstverständlich? . . . Wirst du mir diese Briefe zeigen?

EDITH: Ich werde dir einige von ihnen zeigen, wenn du unbedingt Wert darauf legst.

ROBERT: Warum nicht alle?

EDITH: Nicht alle sind . . . interessant. Außerdem halte ich mich bei einigen Briefen nicht für berechtigt, sie dir zu zeigen.

ROBERT: Das ist ein seltsamer Scherz!

EDITH: Das ist sehr ernst gemeint, das kannst du mir glauben.

ROBERT: Wo der Arme doch mit solcher Zuneigung von mir sprach . . .

EDITH: Das ist kein Grund. Du . . . (*Sie unterbricht sich.*)

ROBERT: Nun?

EDITH: Ich finde nicht, daß du über Moritz immer so gesprochen hast, wie sich das gehört hätte. Du hast dich früher über ihn lustig gemacht, und die Erinnerung an diese Scherze ist mir unangenehm . . . Selbst jetzt scheinst du mir für ihn . . ., für das Andenken an ihn . . . nicht die geziemende Achtung aufzubringen.

ROBERT: Aber was fällt dir denn da ein?

EDITH: Wenn ich daran denke, was diese Jahre für ihn waren, und an diesen entsetzlichen Tod so kurz vor dem Ende des Alpdrucks . . . Der Gedanke, daß einst . . .

ROBERT: Das ist einfach kindisch. Konnte ich denn vorhersehen, daß er . . . ein Held werden würde?

EDITH: Bitte laß dieses Wort, diesen Ton . . . Doch, man mußte es ahnen können.

ROBERT: So eine Überspanntheit! (*Schweigen*)

EDITH: Ganz entschieden, ich werde dir diese Briefe nicht zeigen. Du hast so eine Art, nach Fehlern zu suchen, in der du Meister bist, und das könnte ich nicht ertragen. Es ist ein ganzes groß Unglück, daß du Moritz, den wahren Moritz, nicht gekannt hast, aber . . .

ROBERT: Wenn es mir diese Briefe aber ermöglichen, ihn richtig zu sehen!

EDITH: Das Risiko ist zu groß.

ROBERT: Welches Risiko?

EDITH: Ich wiederhole es dir: es gibt Bemerkungen, die ich dir sicher nicht verzeihen könnte. Und du kannst mir keine Gewähr dafür bieten, daß sie dir nicht entschlüpfen. Du bist viel zu wenig Herr deiner selbst. Ich weiß, es ist nicht deine Schuld, und es geht auch nicht darum, dir daraus einen Vorwurf zu machen . . . Gustavs dumme Gedankenlosigkeit hat mich empört.

ROBERT: Er ist völlig stupid . . . In dieser Hinsicht wenigstens sind sich alle einig.

EDITH (*nach einem Augenblick*): Ich bitte dich um Verzeihung, Robert.

ROBERT: Wofür?

EDITH: Du mußt erst wieder einmal Geschmack am Leben finden, an unserem Leben. Erst danach kann man von dir verlangen, gerecht zu sein . . . Bis dahin hast du alle Rechte.

ROBERT: Außer dem Recht, Moritzens Briefe zu lesen . . . Wie man spürt, wie du dich anstrengst, immer an die Leiden zu denken, die du mir unterschiebst! Du klammerst dich daran wie an einen Stein, um nicht zu fallen . . . Das ist unerträglich.

EDITH: Das stimmt nicht, ich brauche mich nicht anzustrengen.

ROBERT: Doch, doch. Es ist, als ob du auf einen Knopf drücktest, wenn du spürst, daß du mir gar zu böse bist.

9. SZENE

Dieselben, FRAU LECHEVALLIER

FRAU LECHEVALLIER: Nun habe ich eine ganze Weile mit den Kindern verbracht. Susanne spielt schon recht nett. Jaköbchen ist ein allerliebstes Bürschchen, und Lulu . . .

ROBERT (*gereizt*): Sag doch nicht Lulu, ich bitte dich, er heißt Louis.

FRAU LECHEVALLIER: Alle haben ihn immer Lulu genannt. – Wenn man dann erst an den Namen gewöhnt ist . . .

ROBERT: Nein, das muß anders werden.

FRAU LECHEVALLIER: Was für ein Tyrann!

EDITH: Du weißt, daß auch ich Lulu nicht sehr gerne höre.

FRAU LECHEVALLIER: Louis! Das klingt nach Buchhaltung. (*Zu Robert*) Ich mache dich darauf aufmerksam, daß du ihm Angst einflößt.

ROBERT: Dummes Zeug!

FRAU LECHEVALLIER: Irma ist dessen sicher. Und gestern, beim Essen, habe ich es selbst festgestellt. Man muß achtgeben. Manche Eindrücke prägen sich viel tiefer ein, als man glaubt. So erinnere ich mich, daß Tante Seraphine . . . Was könnte ich übrigens Lulu zu seinem Geburtstag schenken, Edith?

EDITH (*zu Robert*): Denkst du daran, daß er übermorgen fünf Jahre alt wird?

FRAU LECHEVALLIER: Ich werde ihm ein Geschenk von Moritz überreichen. (*Voller Ergriffenheit*) Moritz mochte ihn ja so gerne! Er hatte auf ihn übertragen . . . (*Zu Edith.*) Sprechen die Kleinen manchmal von ihm?

EDITH: Oft. Vor allem Jaköbchen.

FRAU LECHEVALLIER (*zu Robert*): Du kannst dir gar nicht vorstellen, was er für sie bedeutete. Jedesmal, wenn er auf Urlaub kam, gab er sich mit ihnen ab, als ob er ihr Papa wäre . . . Als er darauf bestand, Susanne zum Augenarzt zu bringen . . .

EDITH: Das war übrigens sehr übertrieben. Aber er fühlte sich verantwortlich, das ist sicher.

FRAU LECHEVALLIER: Die Spaziergänge, die er mit ihnen unternahm, wenn er auf Urlaub war! Er war so lustig!

ROBERT: Moritz und lustig? Wahrhaftig . . .

FRAU LECHEVALLIER: Er war so sehr für das Familienleben geschaffen! Als das Baby starb, bereitete ihm das größeren Kummer als Georgette, möchte ich fast sagen.

EDITH: Sie war eben völlig erschöpft, krank . . . In einem solchen Zustand empfindet man nichts mehr.

FRAU LECHEVALLIER: Du erinnerst dich, was er vor der Geburt schrieb. Für alles gab er Ratschläge. Er wünschte so sehr, daß Georgette das Kind selbst nähren könnte. Übrigens hatte er damit unrecht. Bei ihrer schwachen Gesundheit! . . . Und die Wahl des Vornamens! (*Zu Robert*) Er schickte extra ein Telegramm, man möge den Vornamen Andreas-Franz noch Robert hinzufügen.

ROBERT: Das wußte ich nicht.

FRAU LECHEVALLIER: Hast du ihm das denn nicht geschrieben?

EDITH: Aber doch, sicher. Hat es nicht geklingelt?

FRAU LECHEVALLIER: Es ist vielleicht der Abbé Seveilhac.

EDITH: Wie?

FRAU LECHEVALLIER: Er hat mir geschrieben, er wolle uns besuchen. Er möchte gern auch Robert kennenlernen.

ROBERT: Wer ist denn das?

EDITH: Der Feldgeistliche von Moritzens Bataillon. Ich habe dir von ihm gesprochen, ich erinnere mich.

FRAU LECHEVALLIER: Er ist ein Heiliger.

EDITH: Sag doch nicht so etwas, Mutter. Du machst ihn sonst in Roberts Augen lächerlich.

10. SZENE

Dieselben, ABBÉ SÉVEILHAC

(in der Uniform eines Feldgeistlichen, mit vielen Auszeichnungen, deutlicher südlicher Akzent)

ABBÉ SÉVEILHAC: Guten Tag, Madame.

EDITH *(halblaut)*: Wie schade, daß Sie mich nicht vorher verständigen konnten, Herr Abbé! Darf ich Ihnen meinen Mann vorstellen? ... Ganz sicher werden wir gestört. Ich hätte Sie so gerne in aller Ruhe gesprochen! Sie bleiben doch wenigstens zum Essen. Doch, doch, Sie müssen.

FRAU LECHEVALLIER: Auf jeden Fall will ich euch nicht stören. Ich muß nun gehen.

EDITH: Aber Mutter, ich habe damit doch nicht dich gemeint. *(Sie begleitet sie hinaus.)*

ROBERT *(zum Abbé)*: Ich weiß, daß Sie meinen armen Bruder Moritz gut gekannt haben, Herr Abbé.

ABBÉ SÉVEILHAC: Sehr gut, Herr Lechevallier ... Mehr als drei Jahre hindurch habe ich ihn täglich gesehen, und die Nachricht, daß er vermißt wurde, hat mir tiefen Kummer bereitet.

EDITH *(mit den drei Kindern zurückkommend)*: Nun, sagt dem Herrn Abbé schön guten Tag!

ABBÉ SÉVEILHAC: O Madame, wie die Kinder sich verändert haben! *(Zu Louis)* Ich bin sicher, er kennt mich nicht mehr. Er war noch so klein, als ich ihn das letztmal gesehen habe. Erinnern Sie sich, Madame, als ich über Chavañon kam? Das muß nun vor über einem Jahr gewesen sein.

EDITH: Ja, als mein Schwager auf Urlaub war.

ABBÉ SÉVEILHAC *(zu Robert, auf Jakobweisend)*: Er ist Ihnen wie aus dem Gesicht geschnitten, Herr Lechevallier! Er hat ganz und gar Ihre Stirn. Das Mädelchen hat mehr von seiner Mutter. Es hat Ihre schönen, dunklen Augen, Madame.

ROBERT *(sichtlich gereizt)*: Sag, Edith, die Kinder sind doch heute noch nicht an die frische Luft gekommen? Wie

wär's, wenn ich einen kleinen Spaziergang mit ihnen machte?

SUSANNE: O Mama! Ich wäre so gerne beim Herrn Abbé geblieben.

ABBÉ SÉVEILHAC: Na, na!

DER KLEINE LUDWIG *(auf das Kreuz des Abbéweisend)*: Wie Onkel Moritz!

ABBÉ SÉVEILHAC: O, was für ein Gedächtnis!

ROBERT: Auf!

EDITH: Mach' sie nicht zu müde, Robert. Du gehst so schnell.

ROBERT: Verlaß' dich drauf, ich habe nicht mehr mein altes Tempo. Du kannst ganz beruhigt sein. *(Er geht mit den Kindern weg.)*

11. SZENE

EDITH, ABBÉ SÉVEILHAC

EDITH: Es tut mir so gut, Sie zu sehen, Herr Abbé, wirklich gut ... Ich habe Sie seit September nicht mehr gesehen, damals sind Sie nur durchgefahren.

ABBÉ SÉVEILHAC: In dem verflixten Bahnhof von Lyon gab es einfach keine Möglichkeit, sich zu unterhalten. Man verstand sich nicht.

EDITH: Ich hätte Ihnen so viel zu sagen ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Ihre Briefe haben mir schon einiges mitgeteilt. Sie haben mir von dem Heimkehrer berichtet, der den letzten Augenblicken des sterbenden Hauptmanns bewohnte. Und die arme Frau Georgette, wie geht es ihr? Wie hat sie diesen Schlag ertragen?

EDITH: Ich habe ihr nichts gesagt, Herr Abbé ... Und ich möchte so gerne, daß Sie mir erklären, warum ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Was verlangen Sie da von mir? Haben Sie Angst davor, ihr Kummer zu machen?

EDITH: Sie würde vielleicht weniger leiden, wenn sie die Wahrheit wüßte. Nein, ich weiß, daß das viel komplizierter ist.

ABBÉ SÉVEILHAC: Sie selbst sind zu kompliziert, Madame. Ich habe es Ihnen schon in Chavançon gesagt.

EDITH: Daran bin ich aber nicht ganz allein schuld, Herr Abbé.

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich weiß nicht. Ich glaube, daß diese Komplikationen Ihnen nicht mißfallen. Sie haben Ihnen geholfen, die Zeit zu vertreiben ... Heutzutage haben die Frauen viel zu viel Muße, Frau Edith. Man beschäftigt seine Hände mit Sticken oder Nähen oder auch ... Aber während dieser Zeit arbeitet auch der Geist, und er konstruiert und deformiert! (*Er schnalzt mit der Zunge gegen die Zähne.*) Sehen Sie, Sie müßten lernen, nicht zu denken. Es gibt eine Ruhe des Geistes, die für die Gesundheit der Seele unerläßlich ist. Ich sehe schon, daß Sie mit schreckliche Dinge berichten werden. Ich lese das in Ihrem Gesicht.

EDITH (*mit leiser Stimme*): Ich leide.

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich bin sicher, daß Sie in der Erfüllung Ihrer religiösen Pflichten nicht beständig sind. Ich weiß, es klingt töricht, was ich Ihnen da sage. Aber sehen Sie, für eine Frau wie Sie, eine Frau, die zu viel denkt, ist die Erfüllung der religiösen Pflichten sehr wichtig.

EDITH: Weil sie einen hindern, zu denken ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Sie wissen sehr gut, daß das nicht so ist. Weil vielmehr die religiösen Übungen das Denken kanalisieren, wenn Sie wollen. Sagen Sie nicht, daß sie es zu etwas rein Mechanischem herabdrücken.

EDITH (*mit einem traurigen Lächeln*): Ich sage gar nichts.

ABBÉ SÉVEILHAC: Die allzu ungebundenen Gedanken sind eine große Gefahr, die Gedanken, die Sprünge machen ...

EDITH: Meine Gedanken machen keine Sprünge, Herr Abbé.

ABBÉ SÉVEILHAC: ... die Sprünge machen, den Zügel am Halse, wie ein Fohlen auf der Wiese. Das ist ein bißchen demütigend für uns, ich weiß ... Ich habe sehr lange gebraucht, ehe ich begriff, was ich Ihnen sage. Ich glaube,

Pascal hat mir das offenbart ..., und dann auch das schreckliche Leben dort. Selbst wenn man mechanisch betet, so hat das seinen Wert, glauben Sie mir.

EDITH: Ich will Ihnen gerne glauben, Herr Abbé, obwohl ich es nicht so recht verstehe.

ABBÉ SÉVEILHAC: Nur so können wir uns daran erinnern, daß wir Seelen sind ..., wenn das Tier sehr müde ist oder bössartig und zu laut brüllt ... Ihr armer Schwager wußte das sehr gut. Ich erinnere mich an einen Abend in der Nähe von Cléry. Wir wußten, daß das Bataillon in der Nacht zum Angriff antreten mußte ... (*Er führt den Satz nicht zu Ende.*) Warum sehen Sie mich so an?

EDITH: Herr Abbé, ich leide ... Und wenn ich nicht leide, ist es noch schlimmer ... Hören Sie, Sie haben mir nie eine Frage beantwortet, die ich Ihnen in einem meiner Briefe gestellt habe, es muß vor ungefähr zwei Monaten gewesen sein.

ABBÉ SÉVEILHAC: Das stimmt. Ich wollte Ihnen nicht antworten.

EDITH: Erinnern Sie sich genau daran, was ich Sie fragte?

ABBÉ SÉVEILHAC: Ja.

EDITH: Und Sie hätten mir antworten können?

ABBÉ SÉVEILHAC (*mit einer Art Entrüstung*): Ich glaube, daß Sie den Verstand verlieren. Sie bilden sich ein, Ihr Schwager habe mir etwas anvertraut ..., und Sie nehmen an, ich würde es Ihnen wiederholen?

EDITH: So verweigern Sie mir also das Recht, erfahren zu wollen, was er während dieser letzten Wochen gedacht haben mag.

ABBÉ SÉVEILHAC: Selbst wenn wir einen Augenblick annehmen, in dieser heldischen Seele habe ein sündiges Gefühl gekeimt ...

EDITH: Ich flehe Sie an, nicht diese großen Worte, die herabsetzen.

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich sage *angenommen*. Sie dürfen es nicht erfahren. Sie zu allererst müssen es sich versagen, daran zu denken. Er hatte für Sie eine brüderliche Zuneigung und hat Ihnen das wiederholt bewiesen ...

EDITH: Sie begreifen nicht. Ich will nicht wissen, ob er für mich ein sündiges Gefühl gehabt hat, wie Sie sich ausdrücken. Ich will ganz einfach wissen, ob er mich geliebt hat. Bedenken Sie doch, daß wir von einem Toten sprechen, Herr Abbé, und daß es dabei nichts Unreines mehr geben kann.

ABBÉ SÉVEILHAC (*voller Traurigkeit*): Sie glauben das. Ich aber bin dessen nicht sicher. Man spricht nur von den Lebenden, und Sie stellen mir auch Fragen über den Lebenden. Für die Toten betet man, und das ist etwas ganz anderes.

EDITH: Ich kann gar nicht sagen, wie sehr Ihre Worte mich erstarren lassen ... Das Gebet, zu dem Sie mich ermahnen, verbannt, so scheint mir, die, für die es verrichtet wird, ins Unendliche. Es schiebt zwischen sie und uns mehr als den Raum, nämlich Gott selbst. Man kann nur für die beten, die wirklich abwesend sind ... Aber Sie können doch keinesfalls behaupten, der Tod sei eine Abwesenheit! Es gibt Augenblicke, Herr Abbé, in denen er mir viel unmittelbarer gegenwärtig ist, als er es zu seinen Lebzeiten jemals war. Zwischen ihm und mir steht nun nicht mehr die entsetzliche Angst, in unreiner Weise aneinander zu denken. Es gibt nicht mehr das verhaßte Bild der Dritten..., es gibt keine Dritten mehr. Sehen Sie mich nicht so streng an, Herr Abbé, ich sehe nur zu klar, daß Sie nicht begreifen, worum es geht. Und doch müßten Sie sich daran erinnern, müßten Sie verstehen ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich weiß, daß Ihr Schwager sehr gut war, ich weiß, er war geradezu die Güte selbst ... Sie haben das Recht, sogar die Pflicht, wie ich einräume, ihm eine tiefe Dankbarkeit zu bewahren für die Art und Weise, in der er sich der brüderlichen Verpflichtungen entledigte, die ihm die Abwesenheit Ihres Gatten auferlegte.

EDITH: Nun aber, wo seine Vertretung beendet ist ... Warum, Herr Abbé, sprechen Sie von all dem wie von toten Dingen? Was sollen hier diese verletzenden Worte von Verpflichtungen und von Dankbarkeit? Und welcher sündigen Leidenschaft stellen Sie eigentlich die schicklichen Gefühle gegenüber, die dankbare und normale Zu-

neigung, die er mir einflößen müßte? All das ist falsch, all das liegt außerhalb dessen, was ich empfinde und was ich lebe.

ABBÉ SÉVEILHAC: Sie sind mir hoffentlich nicht böse, wenn ich Ihnen ganz offen sage, was ich denke. Ist es nicht etwa so, daß diese Wiedervereinigung von Eheleuten, auf die man gar zu lange gewartet hat, verwirrt und schließlich enttäuscht?

EDITH (*mit ganz leiser Stimme*): Das Gefühl der Abwesenheit, das ein geliebter Toter nie in uns erwecken könnte, empfinde ich bei meinem Gatten mit entsetzlicher Stärke... Er ist immer fern, und das ist noch nicht genug gesagt, denn der Raum kann Menschen, die sich heiß lieben, nicht trennen. Er ist einfach nicht bei mir, wir sind nicht beisammen. Wir sind ..., ich weiß nicht, wie ich Ihnen das erklären soll ... Doch, da fällt mir ein Vergleich ein: wir sind wie Gegenstände, die man nebeneinandergestellt hat, die einander für immer fremd sind. Und doch, wenn Sie ahnen könnten, wie leidenschaftlich ich gewünscht habe, es möchte anders sein!

ABBÉ SÉVEILHAC: Aber früher, vor dem Krieg ...

EDITH: Waren wir ein ordentliches Ehepaar, jawohl, Herr Abbé. Was wollen Sie daraus schließen? Und außerdem, was hat diese Formel schon zu bedeuten? Daß es zwischen uns nie zu Auseinandersetzungen kam, die man wieder heraufbeschwören, die man weiter erzählen kann. Wenn ich an diese Jahre denke, versinken meine Gedanken im Nebel ... Mein Mann war durch seine geschäftlichen Verpflichtungen sehr stark in Anspruch genommen. Meine beiden Ältesten waren schwer zu erziehen, ich selbst war recht krank nach Jakobs Geburt ... Aus all dem bestand mein Leben. Was würde aus uns ohne alle diese Zwischenfälle, über die wir uns aufregen? Sie sind nötig, um unser armseliges Leben auszufüllen. Ohne sie ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Aber Frau Edith, Sie erschrecken mich.

EDITH: In manchen Momenten bin ich entsetzt, zu spüren, daß ich so hellsichtig bin.

ABBÉ SÉVEILHAC: Das sind vielleicht gerade die Momente, in denen Sie sich am meisten über sich selbst und über

die anderen täuschen. Also hören Sie: Wenn Sie, statt wie hypnotisiert auf sich selbst zu starren, mehr an Ihren Mann dächten, und daran, was diese vier schrecklichen Jahre für ihn bedeuteten ... Selbst wenn sie seinen Charakter ein bißchen verändert haben ... Ist das nicht ganz natürlich?

EDITH: Wenn Sie wüßten, wie sehr ich ihn entschuldige! Ich entschuldige ihn viel zu sehr. Wenn man so leicht entschuldigt, ist das wohl der beste Beweis dafür, daß man nicht ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Was wollen Sie nun schon wieder sagen? Frau Edith, ich will so etwas nicht hören!

EDITH: Sie erlauben mir also nicht, Ihnen zu beichten?

ABBÉ SÉVEILHAC: Das ist keine Beichte. Wenn man bestimmte Sätze ständig wiederholt, glaubt man schließlich selbst daran. Es gibt Worte, die man sich verbieten muß... Was bedeutet übrigens das alles? Nur eines zählt: Ihre Pflicht, und sie ist vollkommen klar. Mit allen Kräften müssen Sie sich bemühen, diese Gedanken zu verjagen. Sie sind verhängnisvoll, sie sind tödlich ... Sie sagen mir, das Gefühl, das Sie empfinden, sei nicht sündig ... Würden Sie es Ihrem Gatten eingestehen?

EDITH (*klar und deutlich*): Ich habe ernsthaft daran gedacht. Möglicherweise tue ich es schließlich.

ABBÉ SÉVEILHAC (*heftig*): Damit würden Sie im höchsten Maße unrecht tun.

EDITH: Wieso denn?

ABBÉ SÉVEILHAC: Sie würden im höchsten Maße unrecht tun. Sie würden Ihren Gatten unglücklich machen, und in sich selbst würden Sie diese Besessenheit noch verstärken. Es hängt von Ihnen ab, ob sich dieses Gefühl, dem ja nichts Äußeres entspricht, entwickelt, ob es sich verschlimmert wie ein Fieber, – oder ob es im Gegenteil langsam erlischt. Ich weiß, was Sie mir antworten wollen: Sie hängen an diesem Gefühl, Sie wollen nicht, daß es stirbt, Sie geben sich ihm mit einer Art geheimen Entzückens hin. Ist das aber nicht Begierde, böse Lust?

EDITH: Ich möchte Ihnen nicht nur das sagen, Herr Abbé. Sie sagen mir, diesem Gefühl könne nichts Äußeres ent-

sprechen. Ich weiß nicht, was Sie darunter verstehen. Oder doch, ich glaube zu verstehen. (*Mit Schluchzen in der Stimme*) Für Sie sind die Toten im Grunde nicht mehr da; Sie denken hierüber nicht anders als die Ungläubigen. Das selige und unvorstellbare Leben, das Sie ihnen zuschreiben, mag aussehen, wie es will ..., für Sie sind sie keine Lebenden mehr. Für mich aber ... sind die wahren Toten, die einzigen Toten die, die wir nicht mehr lieben.

ABBÉ SÉVEILHAC: Und würden Sie dieses Geständnis auch – seiner Frau machen?

EDITH: Ich weiß, daß sie mich nicht verstehen würde. Sie erhöhe den Anspruch, ihn ganz allein für sich zu behalten. Als ob es in jener Welt noch Anteile, als ob es dort noch Vorrechte gäbe.

ABBÉ SÉVEILHAC: Mit welchem Recht sprechen Sie ihr diese hohe Weisheit ab, die Sie für sich selbst in Anspruch nehmen?

EDITH: Vielleicht ist es mir gegeben, es so klar zu verstehen, weil wir uns auf Erden nicht angehört haben ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Sie sind eine Mystikerin, Frau Edith!

EDITH: Und was kann Ihnen daran verächtlich erscheinen?

ABBÉ SÉVEILHAC: Und Sie sind noch stolz darauf.

EDITH: Sie versuchen, mich irgendwo in Ihrer Erfahrung unterzubringen. Man möchte sagen, daß Sie sich bemühen, meinen Standort auszumachen, wie bei einem Schiff.

ABBÉ SÉVEILHAC: Wie Sie sich ausdrücken! Man sieht ganz klar, daß Sie sich gar zu sehr daran gewöhnt haben, über alle diese schwierigen und gefährlichen Dinge zu rasonieren!

EDITH: Unterschieben Sie mir, bitte, nur keine Kunstfertigkeit, Herr Abbé. Wer weiß, welche Komplikationen es bei der Natur geben kann. Gerade die Urteilskraft arbeitet nur grob ...

ABBÉ SÉVEILHAC: In all dem, was Sie gesagt haben, ist nicht ein Wort, das von einer Christin stammt.

EDITH: Hängt es vielleicht von mir ab, ein rechtgläubiges Herz zu haben?

ABBÉ SÉVEILHAC: Wollen Sie etwa behaupten, daß der mit dem Glauben ausgerüstete Wille gegen ein Übel wie das, was Sie zerfrißt, nichts vermöge?

EDITH: Mir scheint, es sind nur leblose Schreckbilder, die Sie da vor mir auffahren lassen.

ABBÉ SÉVEILHAC: Die Religion ein Schreckbild!

EDITH: Die Religion, die Sie mir vorhalten, ist nichts als eine Moral. Und mein ganzes Wesen, verzeihen Sie mir, mißbilligt diese Moral. Die einzige Religion, die für mich in Frage kommt, ist die Religion, die uns in eine andere Welt einführt, in der die armseligen Schranken, die die Wesen aus Fleisch und Blut trennen, in Liebe und in Barmherzigkeit verschwinden. Ja, er und ich, wir sind innigst verbunden. Ja, ich spüre, daß er bei mir ist, immer näher bei mir. Und der Gedanke, das könne sündhaft sein, empört mich. Denn das ist das Leben; und alles übrige ist in meinen Augen nur eine ...

ABBÉ SÉVEILHAC: Das übrige, das, was Sie das übrige nennen, ist die Prüfung. Wie immer die Bande auch beschaffen sein mögen, die die Wesen im anderen Leben verbinden ..., für uns, die wir noch im Kampfe stehen, ist die Gefahr tödlich, schon heute die verheißene Seligkeit kennenlernen zu wollen, (*brutal*) und alles, was Aberglaube ist, lauert auf Sie.

EDITH: Ich kann nicht denken wie Sie ... Benutzen Sie das Dogma nicht als Keule, um mich zu Boden zu schmettern, Herr Abbé ... Sie reden von Prüfung, von Erwählung, von Gefahr. So käme man also durch die engen Pforten eines Wettbewerbs in den Himmel? Ist das Verdienst wirklich so wichtig? Der Glaube, an den Sie eben vergeblich appelliert haben, der unbesiegbare und unausrottbare Glaube in der Tiefe meiner Seele empört sich schon bei diesem bloßen Gedanken. Wenn es genügt, Verdienste zu erwerben, wenn es auf das Erwerben von Verdiensten ankommt, nun, dann hat unser armer Lehrer von Chavauçon recht ..., und es ist nicht der Mühe wert, an Gott zu glauben.

ABBÉ SÉVEILHAC: Aber Frau Edith, spüren Sie nicht selbst die ungeheuerliche Immoralität ...

EDITH: Sie werfen mir Aberglauben vor, sie beschuldigen mich der Immoralität ... Ich bin felsenfest davon überzeugt, daß Sie mich nicht verstehen. Dabei haben Sie so viele Menschen in Ihren Armen sterben sehen ... Wie ist es nur möglich, daß sich Ihre Gedanken nie bemüht haben, ihrer Spur darüber hinaus zu folgen, was man sehen und hören kann. Wie ist es möglich, daß sie sich einfach abgefunden haben?

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich glaube an den Gott der Barmherzigkeit, der diese Seelen zu sich gerufen hat, um sie zu retten.

EDITH (*mit Nachdruck*): So genügt es Ihnen also, daß Sie dieses anvertraute Gut an ihn weitergeleitet haben. Und nach Erledigung dieser Arbeit interessieren Sie sich nicht weiter für die Heimgegangenen. Haben die Sterbenden ihren letzten Seufzer ausgehaucht, so verbleibt in Ihnen so etwas wie die Befriedigung eines gewissenhaften Beamten, der sich nach Beendigung seines Tagewerks vor den aufgehäuften Papierstößen die Hände reibt ... Aber mit ihnen leben, sich bei ihnen die Inspiration holen, die stärkt und aufrecht erhält, das ist, sagen Sie, Aberglaube, das ist ... (*Sie bricht in Schluchzen aus.*)

ABBÉ SÉVEILHAC (*plötzlich voller Sanftmut*): Verzeihen Sie mir, Frau Edith ... ich spüre, daß ich recht brutal zu Ihnen gesprochen habe. Ich hatte Angst für Sie.

EDITH (*ironisch*): Für meine Seele?

ABBÉ SÉVEILHAC: Sagen Sie mir noch eines. Haben Sie geglaubt, mit Ihrem Schwager Verbindungen zu haben?

EDITH: Was nehmen Sie denn an? Vermuten Sie etwa, ich verbringe meine Abende einsam und allein damit, die Hände auf ein Tischchen zu legen und mich mit Tischrücken abzugeben?

ABBÉ SÉVEILHAC: Das wäre auch nicht gefährlicher ... Das wäre nicht einmal lächerlicher. (*Edith fährt auf.*)

EDITH: Wenn ich in einer bestimmten Art und Weise – mit Zärtlichkeit und mit Sammlung – an ihn denke, so regt sich in mir ein reicheres, tieferes Leben, von dem ich weiß, daß er daran teilhat. Dieses Leben bin nicht ich, es ist aber auch nicht er: wir beide sind es. Soll ich Ihnen

etwas gestehen? Ich hoffte im stillen, es wäre Ihnen gegeben, an dieser Art von Unterhaltung ohne Worte in der Süßigkeit teilzuhaben ... (*Voller Ergriffenheit*) Warum kommt es mir nun so vor, als hätte ich ein geheiligtes Verbot damit übertreten, daß ich Ihnen das erzähle? Es handelt sich hier um etwas, von dem man gar nicht sprechen dürfte, (*hart*) mit einem Fremden nicht sprechen dürfte. Im Grunde habe ich Verrat geübt.

12. SZENE

Dieselben, ROBERT

(*Robert macht unwillkürlich eine Bewegung der Erstaunens, gibt sich aber keine Mühe, sie zu verbergen, als er den Abbé sieht.*)

EDITH: Ihr seid aber lange fortgeblieben, meine ich.

ROBERT: In der Tat.

EDITH: Sind die Kinder nicht müde? ... Du bist blaß.

ROBERT: Du weißt, daß ich ans Gehen nicht mehr gewöhnt bin.

ABBÉ SÉVEILHAC: Die grausamen Jahre der Gefangenschaft haben Sie zweifellos leiblich und seelisch schwer mitgenommen. O, Sie geben das sicher nicht zu; ich weiß ja, daß Sie sehr tapfer sind. Ihr Bruder hat mir von Ihnen erzählt, so daß Sie für mich kein Fremder sind.

ROBERT: Möglicherweise hat sich mein Bruder in mir getäuscht, wie ich mich anscheinend auch in ihm getäuscht habe.

ABBÉ SÉVEILHAC (*erstaunt*): Ist das denn ...?

ROBERT: In all dem, was man mir von ihm berichtet, ist nichts, was mit meiner Erinnerung übereinstimmt.

ABBÉ SÉVEILHAC: Ich glaube, daß Sie ihn früher arg eingeschüchtert haben; er hatte so großes Mißtrauen gegen sich selbst.

ROBERT: Auch das ist für mich eine wahre Enthüllung. Und dann, sehen Sie, Herr Abbé, alle diese nachträglichen Entdeckungen sind peinlich, so daß ich Sie bitten möchte, mir weitere ersparen zu wollen. Ich begreife, daß es meiner Frau eine Art von Befriedigung verschafft, sich mit Ihnen über einen Menschen zu unterhalten, den sie allem Anschein nach durch und durch gekannt hat. Was aber mich anbelangt ...

ABBÉ SÉVEILHAC (*sich erhebend*): Ich verstehe Sie recht gut. Übrigens habe ich mich nur zu lange aufgehalten.

ROBERT: Aber Herr Abbé, es gibt doch auch noch anderen Gesprächsstoff.

ABBÉ SÉVEILHAC (*ohne zu antworten, an Edith gewandt*) Auf Wiedersehen, Madame! (*Edith erhebt sich, um den Abbé hinauszu begleiten.*)

ROBERT: Laß das! Es ist meine Aufgabe, dem Abbé das Geleit zu geben.

13. SZENE

EDITH, *dann* ROBERT

ROBERT: Endlich! ... Allerhand. Sag mir nur, ist auch Moritz noch bigott geworden?

EDITH (*scharf*): Moritz war in den letzten Jahren sehr religiös, das unterliegt keinem Zweifel.

ROBERT: Und von dieser Glut hat er wohl ein bißchen auf dich übertragen? Ich kann mir nicht vorstellen, daß du vor fünf Jahren eine Unterhaltung von anderthalb Stunden mit einem Pfarrer ertragen hättest. Und was für eine Unterhaltung! Als ich zurückkam, glaubte ich zu sehen ...

EDITH: Bist du wirklich überzeugt, daß du so genau weißt, was ich damals, vor fünf Jahren, dachte?

ROBERT: Ich bitte dich, benimm dich nicht so geheimnisvoll. Ich versichere dir, daß ich sehr wenig geneigt bin, das zu dulden. Der Krieg kann vieles verändert haben, sicher aber hat er mein Gedächtnis nicht verfälscht. Und

ich habe ein sehr klares Bild bekommen, wie du warst - vor diesem Alpdruck.

EDITH: Das Bild ... Vielleicht das Bild meiner leiblichen Erscheinung. Aber ..., da ist auch noch das andere, Robert. Und ich glaube nicht, daß man sich darüber ein Bild machen kann.

ROBERT (*mit einer Art Verzweiflung*): Man möchte wahrhaftig meinen, daß ihr alle versucht, einen leeren Raum um mich zu legen ... Ich weiß nicht, ob das deshalb geschieht, daß ich mir noch mehr als ein Gespenst vorkomme.

EDITH (*voller Mitleid*): Hör mich an, Robert ...

ROBERT: Ich will nichts hören, vor allem keine Erklärungen. Wenn du mir zeigst, daß ich unrecht habe, so bringst du mich nur noch mehr auf. Und gibst du zu, daß ich recht habe ..., so weiß ich nur zu gut, daß das nichts ist als eine dem Mitleid entrissene Konzession. Da ziehe ich deinen grausamen Mund von eben und dein Schweigen vor.

EDITH (*traurig*): Dann ist es wirklich besser, wenn ich gehe. (*Sie geht langsam zur Tür; in dem Augenblick, in dem sie diese öffnen will*):

ROBERT (*barsch*): Glaubst du vielleicht, daß das ewig so weitergehen kann? Sprich! ... Denn dann wäre es zum Davonlaufen oder aber, wie soll ich sagen, zum ...

EDITH: Überlege doch! Wärest du nicht derart darauf versessen, alles, was ich sage, und alles, was ich nicht sage, auszulegen, nähmest du meine Worte so auf, wie sie gesprochen werden ...

ROBERT: Wenn man zu lange und zu hartnäckig an einen Menschen gedacht hat, Edith, und wenn man dann, wenn man ihn wieder sieht, alle seine Worte und alle seine Gesten neu buchstabieren muß ... Ich weiß, du verstehst nicht. Es ist auch nicht der Mühe wert ...

EDITH: Aber sicher, Liebster. Ich will ja verstehen und ich werde verstehen.

ROBERT: Und wenn der Mensch, den man dann vorfindet, ganz anders ist und vor allem launisch, unbeständig, undurchdringlich ...

EDITH: So trauert man seinem Klischee nach.

ROBERT: Man kann nicht einmal mehr das. Das Klischee ist verschwunden. Das Klischee war gut, solange man auf etwas wartete ... Aber wenn es nichts mehr zu erwarten gibt ...

EDITH (*schmerzzerfüllt*): Armer Robert!

14. SZENE

Dieselben, SOLANGE, das Mädchen

EDITH: Was gibt es denn, Solange?

SOLANGE: Ein Telegramm für Madame. (*Geht hinaus.*)

EDITH (*überfliegt es*): Aus Constantine. Von Tante Helene. (*Liest vor.*) »Ganz glücklich, Robert heimgekehrt zu wissen. Teilen von Herzen euer Glück.«

GABRIEL MARCEL

Der Mensch als Problem

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad

Mit einer Einführung von Max Müller

2. Auflage, 3.—4. Tausend, 216 Seiten, Leinen 8,80 DM

„... Dieses Werk führt auf eine schon allgemeinverständlich zu nennende Weise in die Intimitäten des individuellen Denkstils Marcells ein. In der Mitte des Buches steht die Frage nach dem positiven oder negativen Wert der menschlichen ‚Unruhe‘. Zu ihrer Beantwortung setzt sich Marcel in gedanklich und sprachlich vollendeten Kurzsays mit den Bewertungen auseinander, die die Unruhe bei anderen Denkern gefunden hat, bei Augustin, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, bei Goethe und bei Gide. Diese Auseinandersetzungen, ebenso die Polemik gegen den Positivismus und gegen den ‚Hochmut‘ des idealistischen Denkens, wie andererseits tiefeschürfende Erörterungen über das Mysterium der Gnade, der Sprache und der Freiheit lassen deutlich die Konturen der von Marcel selber eingenommenen Denkpositionen aufleuchten. Wer dieses Werk ernsthaft studiert, wird sich einen fundierten Begriff von diesem großartigen Denker erarbeiten.“ *Bücher-Kommentare, Stuttgart-Berlin*

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

GABRIEL MARCEL

Die Erniedrigung des Menschen

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad

304 Seiten, Leinen 12,80 DM

„Gabriel Marcel, der berühmte französische Philosoph und Dramatiker, entwickelt hier eine scharfsinnige Analyse unserer Gegenwart, die zum tiefen Bedenken zwingt... Marcel bleibt aber nicht bei der Diagnose stehen, sondern er zeigt auch die Kräfte, die der Erniedrigung des Menschen entgegenzuwirken vermögen ... Das ungemein helllichtige Werk Marceles hat eine Aufgabe und eine Sendung. Hören wir alle auf seinen fordernden Ruf.“

Die Anregung, Köln

„... In der gedanklichen Tiefe und Klarheit und der Vielfalt von Anregungen ist der Inhalt dieses Buches – angenommen oder widersprochen – einer der wichtigsten Beiträge im philosophischen Gespräch über die zentralen Anliegen unserer Zeit.“

Wissenschaft und Weltbild, Wien

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

KARL PFLEGER

Kundschafter der Existenztiefe

2. Auflage, 4.—7.Tausend, 288 Seiten

Leinen 12,80 DM

„... Einer großartigen Studie über Simone Weil folgen Kapitel über Max Picard, Peter Wust, Claudel, Bernanos und Reinhold Schneider ... Dieses Buch ist eine Arbeit von Rang, ausgezeichnet durch sprachliche und darstellerische Klarheit, bestechend durch intellektuelle Präzision und beseelt von menschlicher Wärme ...“

Wort und Wahrheit, Wien

Nur das Mysterium tröstet

2. Auflage, 4.—6.Tausend, 306 Seiten

Leinen 12,80 DM

„... In hervorragendem Maß genügt dieses kluge Buch seiner Aufgabe, Maß und Einsicht zu gewinnen für das, was im menschlichen Leben wichtig und unwichtig ist ...“

dpa, Hamburg

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

FRITZ LEIST

Moses — Sokrates — Jesus

Um die Begegnung mit der biblischen und der antiken Welt

448 Seiten, Leinen 17,80 DM

„... hier geht es um ein Problem, das ewig jung bleibt: um die Begegnung von Judentum, Griechentum und Christentum. Jede Zeit hat diese Frage neu aufzugreifen ... Vertraut mit den neuesten Forschungsergebnissen der Geschichte und Exegese, vertraut auch mit den quälenden Fragen des Menschen von heute, vermag Leist mit bedeutender Sprachkunst geradezu dramatische Bilder zu entwerfen ... Ein Buch, das gelesen zu haben keiner bereuen wird.“
Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz

„... wirklich ein aufrüttelndes Buch, dessen außergewöhnliche Perspektiven, tiefer Geschichtssinn und Glaubensgeist jedem Leser zum Erlebnis werden dürften.“

Deutsche Tagespost, Würzburg

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

HILDA GRAEF

Edith Stein Versuch einer Biographie

3. Auflage von „Leben unter dem Kreuz“

6.—9.Tausend, 312 Seiten, Leinen 12,80 DM

„... ein sehr klar gezeichnetes Lebensbild der bekannten Konvertitin ... ein geistiges Porträt, das die philosophisch-theologische und vor allem die persönlich-mystische Entwicklung der ehemaligen Husserl-Schülerin und späteren Karmelitin zeigt ... Das ausgezeichnete und manchmal tief erschütternde Buch analysiert zum ersten Male die kühne Auseinandersetzung und Begegnung zwischen Phänomenologie und Thomismus ... ist gleichzeitig ein wertvoller Beitrag zur Geistesgeschichte des Katholizismus in den zwanziger und dreißiger Jahren.“

Furche, Wien

Der siebenfarbige Bogen

Auf den Spuren der großen Mystiker. 510 Seiten, Leinen 18,80 DM

„... Ein unausschöpflich reichhaltiges Buch zum Thema der christlichen Spiritualität aller Zeiten!“

Religion und Theologie, Düsseldorf

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN

Fortgang verwirft oder bestätigt, wie er auch scheinbar gesicherte Ergebnisse wieder in Zweifel zieht, tiefer bohrt, nochmals ansetzt, Umwege einschlägt, Irrwege einbekennt und sich vorsichtig und selbstkritisch tastend seinen originalen Lösungen nähert — das wird hier gleichsam in Experimenten vorgeführt, denen der Leser als Zeuge beiwohnt. Hält man diese neue Folge des „Metaphysischen Tagebuchs“ mit den beigefügten Essays und dem dramatischen Fragment zusammen, so erkennt man nicht nur den methodischen und sachlichen Zusammenhang der Probleme; man begreift auch, warum Gabriel Marcel so großen Wert darauf legt, seine philosophischen und seine dramatischen Werke als eine sich lebendig entwickelnde Einheit betrachtet zu wissen.

GABRIEL MARCEL

Der Mensch als Problem

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad.
Mit einer Einführung von Max Müller.
2. Auflage, 3.—4. Tausend, 216 Seiten,
Leinen 8.80 DM

Die Erniedrigung des Menschen

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad.
304 Seiten, Leinen 12.80 DM

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT
CAROLUSDRUCKEREI
FRANKFURT AM MAIN