

Gabriel Marcel und Maine de Biran

Ein Vergleich

Von Vincent Berning

Maine de Biran (1766—1824) ist als der Begründer der *spiritualistischen* Denk-
bewegung in Frankreich anzusehen. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen läßt sich
der Charakter des philosophischen Spiritualismus doch in allgemeinen Zügen um-
reißen. Er zeichnet sich durch das Bemühen aus, hinter allen körperlich bedingten
Wahrnehmungen und räumlich-mechanischen Zwängen die Erfahrung der geistigen
Innerlichkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen und das Ich als das Kraftfeld der Be-
wußtseinstätigkeit zu erfassen. Deshalb rückt der Begriff der inneren Erfahrung und
der Versuch des Geistes, sich selbst zu erfassen, in den Vordergrund. Das schöpferische
Leben des Geistes entspringt jedoch einer inneren Intuition, die sich mit dem gött-
lichen Sein mystisch geeint weiß und danach drängt, die gesamte Lebenswirklichkeit
zu durchdringen.

In dieser Tradition stehen so bedeutende Gestalten wie *Victor Cousin*, *Ernest
Naville*, *Henri-Frédéric Amiel*, *Charles Secrétan*, *Félix Ravaisson-Mollien*, *Jules
Lachelier*, *Émile Boutroux* und nicht zuletzt *Henri Bergson*.

Auch *Gabriel Marcel* mit seiner Philosophie der existentiellen „Neosokratik“ ge-
hört in diese Tradition. Dabei ist zu beachten, daß diese Nähe Marcells zum Spiritu-
alismus nicht nur durch die Anregungen Ravaisson-Molliens (1813—1909) und
Secrétans (1815—95) vermittelt wurde. Beider Rezeption und Interpretation des
späten Schelling für die französische Philosophie wurde auch für Marcel bedeutungsvoll¹. Am tiefsten war wohl der Einfluß Bergsons (1859—1941) auf ihn².

Marcells Typ als Denker erscheint jedoch auf eine unvermittelte und von diesen
Philosophen eher unabhängige Weise mit demjenigen Birans besonders verwandt.
Auf eine solche grundlegende Ähnlichkeit wurde schon oft hingewiesen, so z. B.
von *Étienne Gilson*³ und *Gerhard Funke*⁴. Auch im Begleittext des von Henri
Gouhier edierten „Journal“ Maine de Birans findet sich eine solche Feststellung⁵.

Doch auch Marcel sieht zwischen sich und Maine de Biran eine Verbindungslinie:
„Viele neigen dazu . . . die Bindungen zu verkennen, die zwischen meinem Den-
ken und demjenigen der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts bestehen;
ich denke hierbei an Maine de Biran und an die, welche sein Werk fortgesetzt
haben.“⁶ Der Versuch, Marcel einmal mit Biran zu vergleichen, lohnt sich.

¹ Vgl. hierzu unsere demnächst erscheinende Arbeit „Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen“. I, Kap. 2 (Marcel und die geistige Situation in Frankreich um 1906), sowie I, Kap. 6 (Marcel und Schelling).

² Ebd. I, Kap. 10 (Marcel und Bergson).

³ *É. Gilson* in: *Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel* (Warendorf 1951) 7 f.

⁴ *G. Funke*, *Maine de Biran* (Bonn 1947) 5.

⁵ „On trouve ici ce que M. Gabriel Marcel nomme un journal métaphysique, c'est-à-dire une métaphysique au jour le jour, saisie à ces moments privilégiés, où des expériences vécues la proposent à la réflexion“ (Maine de Biran, *Journal* [Neuchâtel 1954—57] Klappentext).

⁶ *G. Marcel*, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutsch*, hrsg. v. W. Ruf (Frankfurt a. M. 1964) 66.

Beide Denker schrieben aus einer unsystematischen Haltung ein metaphysisches Journal. Das ist nicht ohne erhellende Bedeutung. Beide reflektieren mit einer inneren Unmittelbarkeit, die sich an den konkreten Erfahrungen der täglichen Lebenswirklichkeit entzündet und meditierend zu ihren ontologischen Grundbezügen aufzusteigen sucht. Der immer wieder neu aufblitzenden Intuition entspricht eher die den Denkprozeß begleitende Tagebuchnotiz als die systematische Verarbeitung. Doch dürfen die Unterschiede im einzelnen nicht übersehen werden.

Für Maine de Biran wird das Denken erst fruchtbar, wenn es sich selbst in das innerste Zentrum des Bewußtseins setzt, in dem sich eine Einheit als Bezugspunkt aller Erscheinungen verdeutlichen läßt. Es ist die Einheit des unveränderlichen, jedoch nicht unbewegten Ichs, dessen ungreifbare, rational nicht zu durchdringende Aktivität in den Brennpunkt der Konzentration tritt⁷. Für Biran jedoch ist diese Einheit des Ichs als solche keineswegs der absolute Maßstab, mit dem etwa die im Bewußtsein sich präsentierenden Phänomene zu beurteilen wären, wenn sich im innersten Grunde dieser dauernden Einheit auch irgendwie eine transzendierende Beziehung zum absoluten Sein vergegenwärtigt: „J'ai donc toujours présent l'absolu de mon être durable, autrement je ne pourrais juger des variations continues de mon être phénoménique.“⁸ Trotz seiner Ungreifbarkeit ist dieses Bezugsverhältnis zum Absoluten die Wurzel alles menschlichen Verstehens, das sich im Zentrum des Bewußtseins eingegründet hat. Es ist die dauernde Präsenz eines Lichtquells, der allein die Vielfalt der gegebenen Phänomene in ihrer Beziehung zu erleuchten vermag.

Auch für Marcel ist die höchste, schöpferische Reflexion, die er „Zweite Reflexion“ nennt, von besonderer Seinstiefe. Im Unterschied zur quantifizierenden und mechanisch zergliedernden Objektivation der „Ersten Reflexion“ vollzieht sich in ihr die unfaßbare Berührung des Absoluten so innig, daß sie der individuellen Spontanität ein neues Schwingungsfeld verleiht, von deren Höhe aus sie mit ihrer Melodie, durchdrungen von tief erleuchteter Gewißheit, in den Dreiklang Gottes, aller Individuen und des Universums einfällt. Bergsons Idee von der Dauer, die dieser mit der fließenden Kontinuität einer Melodie symbolisiert, klingt auch bei Marcel an. Sie wird jedoch, metaphysisch vertieft, als Ewigkeit göttlichen Lebens gefaßt.

Viele sehen Maine de Biran mit einem gewissen Recht in der Nähe des subjektiven Idealismus Johann Gottlieb Fichtes⁹, obwohl er sich mit diesem weit weniger als etwa mit Kant¹⁰ beschäftigt hatte und deshalb allenfalls partiell von ihm beeinflusst sein dürfte.

Eine gewisse Nähe zu Fichte läßt sich auch von Marcells Philosophieren aussagen¹¹. Seine frühere denkerische Entwicklung stand vorübergehend in starker Auseinandersetzung mit diesem Denker, dessen Position er zunächst überwinden mußte. Bei Marcel läßt sich die Einheit der zu verstehenden vielfältigen Bezugsphänomene nicht aus dem bloßen, auf sich selbst fixierten Ich herleiten. Die phänomenale Analyse erweist im Gegenteil, daß dieses immer schon in einer seinsmäßig vorgängigen Beziehung zur Wirklichkeit eines Du steht. So führt die schöpferische und integrierende „Zweite Reflexion“ über Fichte hinaus zur intersubjektiven Einigung der Individuen im Streben zum Sein des Absoluten. Sie

⁷ Vgl. *Maine de Biran*, Journal II (1817—1824) 95 — Eintragung vom 25. Nov. 1817.

⁸ Ebd.

⁹ Zum Beispiel V. *Cousin*, der Herausgeber einer Gesamtausgabe der Werke Birans (*Œuvres philosophiques*, 4 vols. [Paris 1834—41]).

¹⁰ Besonders I. *Benrubi* hat den Einfluß Kants auf Maine de Biran hervorgehoben, in: *Kantstudien*, Bd. 30 (1935) 453—463.

¹¹ Vgl. unsere Arbeit a. a. O., I, Kap. 4 (Marcel und der deutsche Idealismus).

schwingt sich ein in die ontologische Teilhabe aller Subjekte miteinander am Ewigen. Fichte bleibt in den Augen Marcells dagegen auf der Ebene der Subjekt-Objekt-Spaltung (Jaspers) stehen, bei entschiedenem Schwergewicht auf der Seite des Subjektiven.

Mit seiner Auffassung von der spirituellen Einheit des Menschen, die allein aus der dynamischen Kraft des innersten, auf das Absolute bezogenen Geistes entspringt, stellt sich Maine de Biran dem physiologisch-passiven Sensualismus des Étienne Bonnot de Condillac (1715—1780) entgegen. Für Condillac gilt nur die deskriptive Registrierung der psychischen Tatsachen im Sinne des psychologischen Empirismus. Seiner Meinung nach läßt sich dabei zwischen der Sinnes- und der Geisteswahrnehmung kein Unterschied begründen. Das scheinbar geistige Bewußtsein ist nur eine Umwandlung der äußeren Sinneswahrnehmung in eine innere sensitive Qualität (*sensation transformée*). Beziehung- und Ordnungsurteile entstehen durch vergleichende Registrierung. Diese Auffassung haben sich die Enzyklopädisten Diderot, D'Alembert und Holbach zu eigen gemacht, um sie aber streng materialistisch umzuprägen. Condillac deutete dagegen zwar das empfindende Ich rein sensualistisch, aber keineswegs korporistisch. Die sensualistische Aktivität blieb für ihn nicht in eine räumliche Ausdehnung übersetzbar. In diesem Zusammenhang formulierte Condillac einen Gedankengang, den Maine de Biran aufgriff und gegen Condillac weiterentwickelte. Dieser Gedankengang wird in der zweiten Auflage von dessen Schrift „*Traité des sensations*“¹² breit entwickelt: Er gipfelt in der These, daß der Mensch die Existenz von Körpern außer uns, ja jede Art von Fremdexistenz überhaupt nur aus der aufgezwungenen Passivität des sensuellen Widerstandserlebens schließen kann. Jedoch gerade hinsichtlich dieser Formulierung nimmt Biran seinen ehemaligen Meister Condillac beim Wort. Das von diesem zugegebene Widerstandserleben ist nur zu verstehen, weil es unsere eigene Aktivität offenbart, die aus der psychischen Innerlichkeit entspringt¹³.

Die tätige Willensmacht, die erst das Erleben von Widerstand ermöglicht, unterscheidet sich grundsätzlich von den sensitiven, organisch vermittelten Eindrücken, die wir erleiden. Ihre Spiritualität kann nur von einem dynamischen Innenzentrum kommen, weil sie aktiv ist. Maine de Biran ist daher der Meinung, daß Condillac, ohne es sich einzugestehen, das ganze seelische Leben auf eine mechanische Passivität — und die Psychologie also auf die Physiologie — zurückführt. Das Zeugnis unseres inneren Seelenlebens in seiner schöpferischen Intensität ist tatsächlich mehr als ein bloßes Reagieren auf Sinnesreize.

Damit kristallisiert sich der eigene Ansatz Birans heraus: Die Passivität des Erleidens ist auf die Körperlichkeit zurückzuführen. Die schöpferische, nicht quantifizierbare Aktivität kommt dagegen aus der Mitte unseres Geistes. Bemerkenswert ist dabei die Bedeutung der spontanen, geistig-aktiven Anstrengung von innen. Diese ist stets in Gefahr, in die ihr entgegengesetzte Gewohnheit abzugleiten, denn diese zeigt sich als eine zunehmende Abschwächung (*véritable décomposition de la pensée*¹⁴) der spirituellen Anstrengung. Es findet eine Habitualisierung der Bewegung im Übergang zum unbewußten Bereich der Gewohnheit

¹² Die erste Auflage erschien 1754 in Paris und London, 1870 in Berlin auf deutsch.

¹³ Vgl. F. Ravaisson-Mollien, Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert, hrsg. u. übers. von E. König (Eisenach 1889) 13.

¹⁴ „*Mémoire sur la décomposition de la pensée*“ ist ein Hauptwerk Maine de Birans betitelt. Dazu Tisserand: „Le mémoire sur la décomposition de la pensée procède d'une pensée beaucoup plus personnelle: c'est le Discours de la méthode de Maine de Biran (P. Tisserand, Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Paris 1952] Introduction, XXVI).

statt. Gäbe es keine Anstrengung, so auch weder Willen noch ein schöpferisches Bewußtsein. Menschliches Leben wäre wie beim Tier eine passive Integration in die Körperlichkeit, bloße „vie animale“. Demgegenüber besitzt das menschliche Leben („vie humaine“) über seine Verleiblichung in die tierische Triebstruktur hinaus das Zentrum seines Ichs, einer ursächlichen und freien Kraft, die jeder mechanischen Determinierung entgegengesetzt ist. Die „vie de l'esprit“, das wahre Leben des Geistes, vollzieht der Mensch erst dann, wenn er über die Stufe des nur menschlichen Lebens, in der Affekte noch immer einen gefährlichen Spielraum haben, hinaussteigt in die Sphäre rein geistiger Gehalte. Das dynamische Hinstreben zur völligen, volitiven Durchdringung des menschlichen Selbst zieht das Aufgehen in die reine Geistesenergie Gottes nach sich. Insofern vollendet sich die Philosophie erst durch die Religion¹⁵. Hier zeigt sich das mystische Element des Biranischen Spiritualismus¹⁶, dessen höchste und letzte Gewißheit nicht in einem objektiven System fixierter Verstandesbegriffe gründet, sondern im Erlebnis innerer Wahrnehmung¹⁷.

Vom dynamischen Zentrum der Icherfahrung her muß daher auch die Metaphysik entworfen werden: „L'aperception immédiate du moi est l'origine et la base unique de toutes les notions universelles et nécessaires d'être, de substance et avant tout de cause.“¹⁸ Eine Ontologie statischer Substanzen und objektivierbarer Kausalbeziehungen ist für Biran nicht mehr möglich. Nicht nur die Kausalbeziehung, sondern auch die Substanz, die bereits im Sinne des Idealismus als Beziehungsverhältnis interpretiert wird, kann nur nach der Analogie der dynamischen Ich-Einheit verstanden werden. Das gleiche gilt infolgedessen für alle Universalbegriffe.

Insofern unterscheidet sich Maine de Biran sowohl von der cartesianischen Denktradition als auch von der mechanistischen Auffassung der Positivisten. Diese Abgrenzung betrifft natürlich, wie er sich klar bewußt ist, auch den deutschen Idealismus¹⁹. Rationalismus und Sensualismus setzen beide einen mehr oder weniger versteckten Mechanismus voraus, weil sie abstrahieren und isolieren, anstatt die Dynamik der Ordnungsbeziehungen zu sehen. Darum kommen alle Schwierigkeiten der Wissenschaft daher, daß sie immer im Abstrakten begreifen möchte, was uns ursprünglich und notwendig als dynamische und konkrete Beziehung gegeben ist. Diese Beziehungen dürfen nicht in getrennte Begriffe zerstückelt werden, als ob sie unabhängig und vollständig erkannt werden könnten²⁰.

¹⁵ Die Bedeutung der drei Ebenen des animalischen, menschlichen und spirituellen Lebens hat *Maine de Biran* in seinen „Nouveaux essais d'anthropologie“ ausgeführt (Œuvres inéd. III, éd. p. E. Naville [Paris 1859]).

¹⁶ Vgl. zu dem Ganzen: „La loi de l'esprit, de l'âme agissante et libre, est sans cesse opposée à la loi du corps, de cette misérable chair dominée entraînée par des passions qui obscurcissent l'esprit et empêchent ses fonctions. La puissance de l'âme... vient de Dieu qui l'a donnée en créant l'âme et dans ce sens toute la puissance appartient originellement à Dieu; mais n'est-elle actuellement que la puissance ou la force de Dieu tellement qu'il n'y ait aucune part appartenant en propre à l'âme? Si on le disait, il faudrait dire aussi que l'âme n'est rien par elle-même; car sa substance ne peut être autre chose que sa force. En ôtant l'un, l'autre est ôté par cela même. Le point de vue mystique qui anéantit la force ou la met toute en Dieu annule aussi la substance avec le moi“ (*Maine de Biran*, Journal II [Juin 1820] 279).

¹⁷ „L'être pensant a seul des aperceptions internes“ (a. a. O., II [Oct. 1823]), 406.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. *J. Wabl*, Tableau de la philosophie Française (Paris 1945), dt.: Französische Philosophie. Ein Abriss (Säkingen 1948) 87.

²⁰ Ebd.

Ein solches Vorgehen ist an das Mißverständnis gebunden, spirituelle Vollzüge in Kategorien räumlicher Aufteilung ausdrücken zu können. Wenn Bergson in weit-aus differenzierterer Bemühung das Wesensverständnis des Schöpferischen von den Vorurteilen verräumlichender Begrifflichkeit und damit von der Einseitigkeit der Sprache überhaupt zu reinigen sucht, steht er in einer Linie mit Biran. Für Biran wird aber eine statische Begriffssprache nicht nur dem dynamischen Aktzentrum des Geistes nicht gerecht, sondern auch nicht dem Wesen des menschlichen Leibes und seiner Verbindung mit dem Geistseelischen. Der beseelte Leib ist vom Körper zu unterscheiden. Sosehr Biran nämlich auf die Differenz zwischen dem Animalischen achtet, so sehr besteht er auf dem unergründlichen Zusammenhang beider. Wie gerade die Anstrengung des Wollens beweist, ist das Ichbewußtsein vom unmittelbaren Erfassen des Körpers nicht zu trennen²¹. So zielt die Metaphysik auf eine Seins- und Transzendenzerfahrung, die weder eines mechanisch-sensualistischen noch eines schematisierenden und rationalistischen Denkens bedarf. Die konkrete Seinswirklichkeit ist weder nur subjektiv noch nur objektiv zu fassen, sondern bedarf einer neuen Dimension der Spiritualität.

Im ganzen hat diese Frontstellung gegen den Sensualismus vieles mit Gabriel Marcells Unterscheidung von *être et avoir* („Sein und Haben“) gemeinsam²². Unter „Haben“ versteht Marcel immer mehr den Versuch, das Seiende in objektiver Gegenständlichkeit zu fassen, um es sich so verfügbar zu machen. Für Marcel reduziert sich im Akt einer solchen Besitzergreifung die lebendige Polarität des Seins auf eine beziehungslose Mechanik starrer, körperlich vorgestellter Substanzen. Auf diese Weise wird nicht nur das objektiv gedachte Seiende dinglich isoliert und aus seinen tieferen Zusammenhängen herausgebrochen, sondern auch das entwerfende Subjekt sich selbst und gegenüber einem anderen Subjekt entfremdet. Wenn sich die geistigen Akte den instrumentalen Techniken gewohnheitsmäßig anpassen, verlieren sie die ursprüngliche Dimension innerer Empfänglichkeit. Insofern bedarf es auch bei Marcel der steten Anstrengung des Geistes, der gewohnheitsmäßigen Mechanisierung seiner Akte durch einen ständigen Aufbruch in die Hoffnung, durch ein ständiges Sich-selbst-Wagen zu entgehen.

Doch sieht Marcel jenseits dieser anstrengenden Anspannung des Geistes eine höhere Ebene. Diese wird erst erreicht, wenn dem gegen seine Isolierung kämpfenden Subjekt aus der Offenheit des Absoluten eine unaussprechliche Antwort zuteil wird. Auf dieser Höhe beginnt sich die Anspannung (*contracture*) zu lösen; es kommt zu einer endgültigen Aufgabe aller dinglichen Ansprüche²³. Es blüht aus der inneren Freiheit eine Gelassenheit (*cette liberté, cette faculté de détente*)²⁴ auf, die sich trotz aller Widerstände einer letzten Erfüllung hoffend gewiß ist²⁵.

Der gedankliche Schritt, der zu Marcells eigener philosophischer Klärung führen sollte, findet sich auch bei Maine de Biran. Er begann mit der Einsicht, daß der Weg zur inneren Spiritualität weder über eine Objektivierung noch eine Subjektivierung verläuft, denn beides bedeutet Beziehungslosigkeit. In der Transzendierung der Subjekt-Objekt-Spaltung, des Gegensatzes zwischen „Mir“ und dem „Anderen“, durch die schöpferische Liebe verwirklicht sich die Intersubjektivität.

²¹ Ebd.

²² Vgl. seinen grundlegenden Essay „*Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*“, in: *Être et Avoir* (Paris 1935) 223—255.

²³ Vgl. G. Marcel, *Homo Viator* (Paris 1963) 49 (*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*).

²⁴ A. a. O. 59.

²⁵ Hier zeigt sich Marcel in seinem schärfsten Gegensatz zu Bergson, der an der Schwelle der Metaphysik stehengeblieben sei. Für Bergson bedeutet „Entspannung“ der Vorgang der Annäherung an die Materie bis zur toten Identität, Spannung dagegen fruchtbare, Gegensätze in sich entfaltende Bewußtheit.

Die Einheit zwischen „Ich“ und „Du“ geschieht nur in der mystischen Gegenwart der göttlichen Transzendenz²⁶.

Doch dürfen zum Abschluß unseres Vergleiches die schwerwiegenden Unterschiede zwischen beiden französischen Denkern nicht verwischt werden:

In der Tatsache, daß es für Marcel jenseits der vollitiven Anstrengung²⁷ ein höchstes Niveau der Entspannung gibt, eine Gnade, die aus der Berührung mit dem personalen Sein Gottes entspringt, zeigt sich die *eine* fundamentale Differenz zu Maine de Biran. Es handelt sich freilich weniger um einen Gegensatz als um eine Vertiefung und ontologische Erweiterung.

Die *andere* Differenz ist schon durch das Wort „Intersubjektivität“ angedeutet, das — obwohl es aus der angelsächsischen Philosophie stammt²⁸ — die ureigenste personalistische und soziale Komponente des Marcellischen Philosophierens kennzeichnet. Bei Marcel kann das Übersteigen des Subjekt-Objekt-Gegensatzes aus einem „triadischen“ nur zu einem „dyadischen“²⁹ Teilhabe-Verhältnis führen. Zwischen dem Dialog der Subjekte steht nicht das Objekt als ein distanzierteres Drittes, als ein „Es“. Die Selbsterkenntnis ist nur möglich in der ontologisch vorgegebenen Teilhabe am „Du“, indem dieses für „Mich“ so wenig wie möglich ein „Es“ ist. Auch das Universum ist nicht als allgemeiner Horizont objektiver Seinsordnung zu verstehen, sondern als ein zwischen Personen schöpferisch entfaltetes Feld intersubjektiver Beziehungen, das nicht von seinen Urhebern zu lösen ist. Konstitutiv für dieses Beziehungsfeld zwischen den endlichen Individuen ist die schöpferische Liebe der unendlichen Person Gottes. Somit ist die ontologische Grundlage des Marcellischen Philosophierens der Aufstieg der Subjekte von der Existenz zur Partizipation miteinander an der göttlichen Personalität. Die Personalität Gottes trägt selbst den Charakter dialogischer Beziehung auf absolutem Niveau in sich. Für Marcel gewinnt von hier aus das christliche Glaubensgeheimnis der göttlichen Trinität einen besonderen Hinweischarakter. Doch ist zum Verständnis dieser ontologischen Teilhabe eine wesentliche Einschränkung erforderlich. Die Endlichkeit menschlichen Existierens, die Konkretheit des tatsächlichen „In-der-Welt-seins“ läßt den Individuen nur eine solche Partizipation zu, welche die Differenz zum Absoluten nicht aufhebt. Gottes Präsenz in der Welt der Existenz ermöglicht eine Teilhabe der unaussprechlichen Glaubensahnung, die im Gebet zur begnadeten Gewißheit werden kann.

Für Maine de Biran geht es dagegen immer noch um das schöpferische Ich im Sinne eines spiritualistisch aufgefaßten Idealismus. Dies gilt auch, wenn man bei ihm tiefe Aussagen über das Verhältnis des „Ich“ zum „Anderen“ findet, etwa daß in keiner anthropologischen Hinsicht ein Handelnder auf seine Individualität zurückgeführt werden könne. Was dieser wisse oder in sich fühle, wisse und fühle er mit oder für einen Anderen³⁰. Dennoch bleibt für ihn — ganz im Gegensatz zu Marcel — die Philosophie noch immer eine Wissenschaft mit dem Anspruch auf ein kategoriales Ordnungsgefüge, wenn auch lebendiger Relationen.

Bei Erwägung der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zeigt sich einerseits, daß Gabriel Marcel ein Fortsetzer der spiritualistischen Bewegung ist, die von

²⁶ Vgl. G. Marcel, *Être et Avoir*, a. a. O., 241—247 u. a.

²⁷ Zur Bedeutung des Willens bei Marcel vgl. sein „*Journal Métaphysique*“ (Paris 1935) 73.

²⁸ Marcel hat Anregungen aus dem nordamerikanischen Idealismus verarbeitet. So hat er sich sowohl mit dem mystischen Realismus und Personalismus W. E. Hockings als auch mit dem monistischen Personalismus von J. Royce auseinandergesetzt. Vgl. dazu unsere Arbeit, a. a. O., I, Kap. 8 und 9.

²⁹ Diese Termini hat Marcel von Royce übernommen.

³⁰ Zitiert nach J. Wahl, a. a. O. 89.

Biran ausgeht. Insofern gibt es *indirekte* Einflüsse. Beider Denkmethode ist überdies, trotz aller Unsystematik, von der nachhegelschen Dialektik des Spätidealismus geprägt. Die christliche Philosophie MarceIs basiert auf dem transzendentalphilosophischen Ansatz *Kant's* und der abgewandelten Dialektik seiner Nachfolger³¹. Falls man, wie es naheliegt, sein Denken mit den philosophischen Grundzügen des Thomismus vergleichen möchte, so muß man unterscheiden: Den thomistischen Analogiegedanken, wie ihn z. B. *R. Garrigou-Lagrange* und *J. Maritain* verstehen, lehnt Marcel ab³². Dagegen glaubt er an die Möglichkeit einer Annäherung an den dynamischen Thomismus eines *J. Maréchal S. J.*³³, der den gereinigten transzendentalen Ansatz *Kant's* durch „Transposition“ in sich aufgenommen hat³⁴.

Trotz dieser gemeinsamen Affinität zu idealistischen Denkstrukturen ist ein *direkter* Einfluß Maine de Birans auf Marcel jedoch auszuschließen.

³¹ Vgl. z. B. *G. Marcel*, *Fragments Philosophiques 1909—1914*, Intr. p. *L. A. Blain* (*Philosophies contemporains, textes et études*, 11 [Louvain - Paris o. J.] 52 und *P. Ricœur/G. Marcel*, *Entretiens (Présence et Pensée*, 10 [Paris 1968]) 40 f.

³² Dies wird ihm von *B. Lakebrink* zu Recht bestätigt. Vgl. dessen Arbeit „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik“ (Köln 1955) 74. 327. 336 f. 342. 432. 454. 476.

³³ *J. Maréchal S. J.*, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorétique de la connaissance* (Museum Lessianum [Bruges - Paris 1922—26]). Besonders wichtig: *Cahier V, Le Thomisme devant la philosophie critique* (1926).

³⁴ Mündliche Mitteilung MarceIs an den Verfasser. Vgl. *G. Marcel*, *En chemin vers quel éveil?* (Paris 1971) 143.