

**Zeitschrift:** Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur  
**Herausgeber:** Gesellschaft Schweizer Monatshefte  
**Band:** 44 (1964-1965)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Die Weisheit im technischen Zeitalter  
**Autor:** Marcel, Gabriel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-161631>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

in einer Philosophie der Hoffnung, die wohl dem Bedürfnis vieler entspricht, weil sie ihren Ursprung im *hic et nunc* unserer persönlichen Erfahrungen nimmt und diese soweit durchmißt und öffnet, daß wir uns an der Schwelle des Religiösen befinden, ohne dazu gezwungen zu werden.

Der Weg dieses Denkens führt vom Haben zum Sein, vom Problem zum Geheimnis, vom Kult der Vergangenheit zur schöpferischen Treue, von der Verzweiflung zur Hoffnung, von der zerbrochenen Zeit zur tiefen Gegenwart, die in der Ewigkeit wurzelt.

<sup>1</sup>Journal métaphysique, S. 55. <sup>2</sup>Schöpferische Treue, S. 9. <sup>3</sup>Geheimnis des Seins, S. 76. <sup>4</sup>Metaphysisches Tagebuch, S. 365. <sup>5</sup>Sein und Haben, S. 11. <sup>6</sup>Sein und Haben, S. 12. <sup>7</sup>Metaphysisches Tagebuch, S. 441. <sup>8</sup>Schauspiele, I., S. 409. <sup>9</sup>Schauspiele I., S. 222. <sup>10</sup>Schauspiele I., S. 238. <sup>11</sup>Sein und Haben, S. 166. <sup>12</sup>Id., S. 174. <sup>13</sup>Id., S. 177. <sup>14</sup>Id., S. 178. <sup>15</sup>Id., S. 186. <sup>16</sup>Homo viator, S. 128. <sup>17</sup>Metaphysisches Tagebuch, S. 207. <sup>18</sup>Sein und Haben, S. 163. <sup>19</sup>Metaphysisches Tagebuch, S. 213. <sup>20</sup>Der Mensch als Problem, S. 51. <sup>21</sup>Id., S. 122—123. <sup>22</sup>Das ontologische Geheimnis, S. 10. <sup>23</sup>Sein und Haben, S. 108. <sup>24</sup>Id. <sup>25</sup>Das ontologische Geheimnis, S. 14. <sup>26</sup>Herbert P. M. Schaad verwendet «Gegenwart». Der Titel *Gegenwart und Unsterblichkeit* («Présence et Immortalité») ist mißverständlich, denn wer sieht, daß das Wort «Gegenwart» nicht in der üblichen Bedeutung verwendet wird? <sup>27</sup>Das ontologische Geheimnis, S. 26. <sup>28</sup>Sein und Haben, S. 43. <sup>29</sup>Schauspiele I., S. 100—101. <sup>30</sup>Das ontologische Geheimnis, S. 43. <sup>31</sup>Id., S. 44—45. <sup>32</sup>Schöpferische Treue, S. 106.

## Die Weisheit im technischen Zeitalter

GABRIEL MARCEL

Es gibt eine Ermüdung und eine Abnutzung der Wörter, wie es eine Ermüdung und Abnutzung der Menschen gibt. Im einen wie im andern Fall kann eine Ablösung nötig werden.

Ist das Wort *weise*, das seit einigen Jahren in der offiziellen Sprache aufgetaucht ist, berufen, das Wort «sachkundig» zu ersetzen? Es sind weise oder wenigstens von den öffentlichen Mächten weise genannte Männer, die vor zwei Jahren, anlässlich des Bergarbeiterstreiks in Frankreich, beauftragt wurden, die Lohnprobleme gesamthaft zu studieren. Es ging darum, zu bestimmen, welche Erhöhungen man zulassen konnte, wenn man gleichzeitig die dauernde Erhöhung der Preise in Betracht zog sowie die Notwendigkeit, nichts zu tun, was

das finanzielle Gleichgewicht gefährden und der Inflation den Weg öffnen könnte. Sicher eine schwierige und schwerwiegende Frage, die aber nur die Techniker der Wirtschaft berührt.

Nun, wenn wir uns der Geschichte des menschlichen Denkens zuwenden, können wir feststellen, daß die Weisheit von ganz anderer Art ist, und daß sie sogar in dem Maße *meta-technisch* genannt werden kann, als sie, wenn nicht die Techniken selbst, so doch die Zwecke, denen diese untergeordnet sein können oder nicht, in Frage stellt.

Es stellt sich aber sogleich die Frage, ob das Wort *weise* in seiner traditionellen Verwendung nicht einen etwas veralteten und einer vor-technischen Zeit angehörenden Begriff darstellt. Wird die Gesellschaft, welche die von der Wissenschaft zur Verfügung gestellten Mittel benützt, nicht dazu geführt, immer mehr in den Bereich des Gewissens vorzudringen, wo die traditionelle Weisheit Heimatrecht hatte?

Bis zum äußersten gehend, kann man sich sogar fragen, ob es nicht um das geschehen ist, was lange Zeit, besonders von den Stoikern, als die Uneinnehmbarkeit des Gewissens betrachtet wurde. «Jeder von uns», schrieb ich vor mehr als zehn Jahren, «wenn er sich nicht selbst belügen will, muß zugeben, daß gegenwärtig konkrete Mittel bestehen, die gegen ihn eingesetzt werden können und ihn jener Souveränität, oder sagen wir weniger ehrgeizig: jener Kontrolle über sich selbst berauben können, die er in früheren Zeiten mit Grund als unantastbar betrachtet hätte. Man kann auch nicht sagen, daß er die wohltuende Möglichkeit des Selbstmords behält: das stimmt nicht mehr, denn er kann in eine Situation geraten, in der er sich nicht einmal mehr töten möchte, in der ihm der Selbstmord als eine unrechtmäßige Zuflucht erscheint, in der er dahin gelangt, sich verpflichtet zu fühlen, die Strafe nicht nur zu erleiden, sondern auch zu wünschen für Fehler, die er sich zur Last legt, ohne sie begangen zu haben.» Es sind nicht nur einfach Möglichkeiten: wir wissen mit Sicherheit, daß diese Mittel jenseits des Eisernen Vorhanges wirksam angewendet werden, und daß jede Diktatur der Versuchung, dazu Zuflucht zu nehmen, nur schwer widerstehen wird.

Aber eine Analyse könnte leicht zeigen, daß diese Verfahren gewissermaßen eine Kritik der Illusionen des Bewußtseins illustrieren und bestätigen, die mit äußerster Strenge einerseits durch Nietzsche, andererseits durch die Freudsche Psychoanalyse entwickelt wurde. Was so als eine Art Aufreibung des Selbst entstanden ist, scheint jeden Eingriff, jedes Eindringen in einen so lange als unverletzlich betrachteten Bereich möglich zu machen.

Aber könnte man nicht versucht sein zu sagen, daß das, was sich daraus ergibt, weniger die Verwischung oder Verurteilung der Weisheit bedeutet als deren Dezentralisierung? Ist es nicht die Gesellschaft selbst, die aufgerufen ist, sich die Attribute zuzulegen, welche die Tradition der Persönlichkeit des Weisen zubilligte?

In der Tat ist es wahrscheinlich, daß die Idee einer solchen Übertragung in der Welt von heute in der Schwebelage ist. Aber der Philosoph muß darauf antworten, daß diese Idee auf einer Illusion beruht, die nicht weit vom Wahnsinn entfernt ist. Die Gesellschaft, wie groß auch die technischen Errungenschaften sein mögen, die ihr zur Verfügung stehen, kann auf keinen Fall ein echtes Subjekt werden; sie wird nie mehr als ein Scheinsubjekt oder Pseudosubjekt sein, aus dem einfachen Grunde, weil sie nie *für sich* sein kann.

Aber habe ich nicht zu leicht zugegeben, daß die Weisheit, so wie sie von den Moralisten definiert wurde, einer vergangenen Zeit angehört? Müßte man nicht eher sagen, daß das, was heute unhaltbar scheint, eine gewisse Zuversicht ist, die im Grunde genommen Anmaßung und Selbstgefälligkeit ist? An diesem Punkt, wie an so vielen andern, scheint es, daß wir in eine Zone absoluter Ungewißheit eingedrungen sind, für die die Todesgefahr angesichts der Kernwaffen nur der sichtbare Ausdruck oder das Symbol ist. Man könnte das ausdrücken, indem man sagt, daß es heute nur noch Platz gibt für eine tragische Weisheit, im Gegensatz zu jener lächelnden und leicht ironischen Weisheit, in der sich so lange Zeit viele gute Geister eingerichtet haben, im allgemeinen im Rücktrittsalter und im Genuß einer bequemen Nicht-Verpflichtung.

Ich sprach von einer tragischen Weisheit, und es ist klar, daß wir hier auf Nietzsche stoßen. Aber sollte man nicht sehr genau die Grenzen betrachten, innerhalb derer eine Weisheit, die man tragisch nennt oder die tragisch sein will, eine Weisheit bleiben kann?

Man könnte sogleich einwenden, daß die Worte «tragische Weisheit» einen gefährlich romantischen Klang haben. Aber es scheint mir, daß der Mensch von heute, wenn er in eine gewisse Tiefe hinabsteigen will, nicht auf die romantische Erfahrung verzichten kann; er muß sie in sich erkennen, zumindest als überwundene Versuchung, wenn er das Glück hat, gläubig zu sein. Aber auch so kann die romantische Versuchung nicht ein für allemal überwunden werden. Die Worte *ein für allemal* finden nur Anwendung auf dem Gebiet der Rationalität und der Technik; dagegen bringt das Leben, das gelebte Leben, zeitweilige Unterbrechungen mit sich, Wiederaufnahmen, sehnsüchtige Rufe, die aus der Vergangenheit und aus der Welt der Kindheit auftauchen.

Man darf sich indessen nicht auf so vage Hinweise beschränken; im Gegenteil, es handelt sich darum, den brennenden Fragen, die sich dem Menschen von heute stellen, die Stirn zu bieten: sie beziehen sich zum größten Teil auf eine Situation, die zunächst durch die beschleunigte und übertriebene Entwicklung der Technik und durch die offenbaren und vielleicht tödlichen Gefahren charakterisiert ist, denen das menschliche Geschlecht durch diese Entwicklung ausgesetzt ist.

Man kann sich eine Weisheit vorstellen, die darin bestehen würde, sich vom mehr oder weniger gut verstandenen Beispiel Gandhis anregen zu lassen und dieser Entwicklung nicht nur mit Worten, sondern mit Taten zu begegnen. In

diesem Geist hat Lanza del Vasto im Rhonetal eine kleine Gemeinschaft gegründet, die darnach trachtet, sich selbst zu genügen, so daß die gewollt anachronistischen Kleider ihrer Mitglieder von Hand gewoben sind.

Aber das Risiko der Selbstgefälligkeit, das ich weiter oben erwähnte, ist die Klippe, an der eine solche Gemeinschaft unweigerlich scheitert. Sie ist nur in ihren eigenen Augen beispielhaft und von allen Seiten dem Vorwurf pharisaischen Ästhetentums ausgesetzt. Im übrigen stößt sie sich an folgendem Dilemma: entweder ist das Selbstgenügen, nach dem sie trachtet, reine Lüge, denn sie hängt trotz allem materiell von einer weiteren und auf den von ihr verachteten Prinzipien errichteten Gesellschaft ab, oder sie ist tatsächlich autonom, aber sie kann es nur sein auf Kosten alles dessen, was von außen kommt, um sie zu bereichern, und es ist zu befürchten, daß sie dann verurteilt ist, an einer bösartigen Anämie zu sterben.

Diese Überlegung zeigt klar, daß die Ablehnung der Technik, der Welt der Technik, in Wirklichkeit einer Art Infantilismus entspricht, den man durch Sophismen zu rechtfertigen sucht. Eine Gemeinschaft wie die eben erwähnte scheint mir jenen Indianerreservaten vergleichbar, die in einigen entlegenen Distrikten der Vereinigten Staaten mit großem Kostenaufwand aufrechterhalten werden, die aber für diejenigen, welche nachdenken, ein Anlaß zur Sorge geworden sind.

Eine entschieden entgegengesetzte Haltung ist möglich, und wir finden sie in dem planetarischen Optimismus, von dem die Schriften Teilhard de Chardins zeugen. Dieser geht fast so weit, den erlösenden Wert der Technik zu bejahen. Dennoch darf man nicht vergessen, daß er selbst hier einer möglichen Verwirrung vorbeugt: Was heute den Glauben an den Fortschritt am meisten in Mißkredit bringt, ist die unglückliche, selbst bei seinen Anhängern sich zeigende Tendenz, in einen erbärmlichen Millenarismus zu verwandeln, was das Legitimste und Edelste an unserer nunmehr geweckten Erwartung eines Übermenschlichen ist: «eine Periode der Euphorie und des Überflusses — ein goldenes Zeitalter —», das ist es, gibt man uns zu verstehen, was die Evolution für uns bereithält. Und vor einem so *bürgerlichen* Ideal ist es richtig, daß unser Herz schwach wird» (*Hymne de l'Univers*, S. 117—118). Dem, was nur eine Frage des Wohl-seins ist, stellt Teilhard de Chardin einen Durst nach Mehr-sein gegenüber, der allein die denkende Welt vor dem *taedium vitae* retten kann.

Es wäre also ungerecht, ihm einen technokratischen Optimismus zuzuschreiben, der der Technik für sich selbst genommen die Fähigkeit, das ganze menschliche Problem zu lösen, zusprechen würde. In Wirklichkeit gründet sich die Hoffnung, die ihn belebt, auf eine Mystik. Aber es steht zu befürchten, daß diese viel schwerer übertragbar ist als der Optimismus, den sie transzendiert und sogar zurückweist. In Wahrheit droht zwischen dem einen und andern eine Verwirrung zu entstehen, die allein die sehr günstige Aufnahme erklären kann, die Teilhards Lehre in marxistischen Kreisen findet.

Man muß übrigens zugeben, daß sogar bei ihm die Übereinstimmung dieser Mystik mit Ansichten anderer Ordnung, die sich als einfache Extrapolationen darstellen, unter sehr prekären Bedingungen zustandekommt.

Hinsichtlich des Problems, über das ich hier nachdenke, bin ich versucht zu sagen, daß dieses Denken, wenn man es in allen seinen Dimensionen und ohne Rücksicht auf seine inneren Widersprüche betrachtet, *jenseits* dessen liegt, was wir Weisheit nennen, in einer schlecht abgegrenzten Zone, in der die Wissenschaft und die Religion sich wieder zu vereinen suchen, daß aber die Vereinfachungen, Verformungen, ja Entstellungen, denen es bei gewissen Nichtchristen unterliegt, dieses Denken *diesseits* der Weisheit im eigentlichen Sinne situieren.

Man muß also sagen, daß es absurd ist, zu versuchen, für die menschliche Existenz einen vor-technischen Rahmen zu schaffen; andererseits aber muß man sich davor hüten, die Bedeutung der übersteigerten Entwicklung, der wir gegenüberstehen, zu vergrößern und sich einzubilden, daß sie selbst zur Errichtung von Werten und Zielen führen könne, die geeignet wären, unserem Leben einen Sinn zu geben. Gerade hier erweist sich eine Weisheit notwendig, aber ist sie möglich? Führt die Unsicherheit, von der ich gesprochen habe und die weit über die mit einer verbrecherischen Anwendung der Kernphysik verbundenen Vernichtungsmöglichkeiten hinausgeht, zu einer Art von moralischem Nihilismus? Es scheint mir unmöglich, es zuzugeben, und der Mensch bleibt nur unter der Bedingung er selbst (nicht gemäß einer abstrakten Definition, die kaum wichtig ist, sondern gemäß den höheren Vorbildern, die die Geschichte bietet), daß er diesen Selbstmord zurückweist. Ich habe schon gesagt, daß die einzige heute mögliche Weisheit eine tragische ist; man kann auch sagen, daß sie nicht anders als militant sein kann und daß sie in nichts jener moralischen Bequemlichkeit gleicht, in der sich in der Vergangenheit so viele Menschen eingerichtet haben, die kaum etwas anderes waren als vom Leben Pensionierte.

Es ist nicht möglich, von dieser tragischen Weisheit zu sprechen, ohne sich auf das Thema der Angst zu beziehen, die seit Kierkegaard einen so großen Platz in der Entwicklung des existentiellen Denkens einnimmt.

Läuft der Mensch, der sich weigert, sich der Technik auszuliefern (das heißt, ihr eine bestimmende Gewalt über sein Leben einzuräumen), nicht Gefahr, gleichzeitig Gefangener der Angst zu werden, die vor allem Todesangst ist? Man findet hier das Hauptproblem wieder, das sich den Philosophen von Platon bis Spinoza stellt. Aber man muß erkennen, daß in unserer Epoche die — ich wage zu sagen: wesentliche — Imminenz des Todes, seine Gegenwart im Zentrum des Lebens, mit einer Klarheit erkannt und mit einer Kraft verkündet worden ist wie vielleicht nie zuvor. Die Tatsache, daß durch das Urteil, das auf ihm lastet, das Leben den Tod als jene «düstere Hälfte» in sich trägt, von der Paul Valéry spricht, macht es ohne Zweifel schwer, die platonische

Idee anzunehmen, so wie sie im *Phaidon* ausgedrückt ist, und noch schwerer, nach der Art Spinozas den Tod aus den Sorgen des Weisen zu verbannen. Es ist mit Rücksicht auf diese wesentlich zweideutige Gegebenheit, deren untrennbare Aspekte Leben und Tod sind, daß der Weise Stellung nehmen muß. Ich würde übrigens lieber nicht vom *Weisen* sprechen, denn man muß vielleicht die traditionelle Idee eines privilegierten Wesens, das von einer gewissen Seinsart Besitz ergriffen hätte, aufgeben. Der so verstandene Weise könnte uns heute als die laizistische Übersetzung des Heiligen erscheinen; andererseits aber kann nicht einmal die Heiligkeit als ein Besitz verstanden werden; sie ist es nur durch eine Gnade, der man ohne Unterlaß entsprechen muß, und die Versuchung ist in jeder Form wie eine drohende Möglichkeit gegenwärtig, vor der uns nur eine unablässige Wachsamkeit bewahren kann.

Was die Weisheit anbetrifft, so ist sie weniger ein Zustand als ein Ziel. Nach der Weisheit trachten heißt danach trachten, die paradoxe Situation, von der ich gesprochen habe, auf irgendeine Art zu bewältigen, aber diese Bewältigung erscheint sich selbst wie unterminiert von Kräften, die sich zu verbünden scheinen, um sie unmöglich zu machen.

Aber scheint sich die so verstandene Weisheit nicht auf das Flackern einer zu baldigem Erlöschen verurteilten Flamme zu reduzieren? Viele Zeichen, die aufzuzählen sich erübrigt, scheinen einen solchen Pessimismus zu rechtfertigen; aber noch einmal: unsere Aufgabe ist es, uns davor zu hüten, denn auch er ist eine Versuchung wie der Selbstmord, mit dem er letztlich zusammenfällt.

Gibt es also keine Richtung, auf die das Denken sich verpflichten könnte, um sich aus der Umklammerung zu befreien? Ich komme hier zu jenem Teil meiner Untersuchung, der als der gewagteste erscheinen muß.

Der Ausweg, den ich vorschlagen möchte, ist nur gangbar, wenn die Reflexion sich einschaltet, um eine Gesamtsituation wieder in Frage zu stellen, die bis jetzt selbstverständlich zu sein schien. Das besondere Merkmal dieser Situation ist das, was ich oft einen praktischen Anthropozentrismus genannt habe, der in einigen Zeilen von Maxim Gorki auf eine ausgezeichnete Formel gebracht wird: «Für mich gibt es keinen anderen Gedanken als den Menschen: der Mensch, und nur der Mensch ist nach meiner Meinung der Schöpfer aller Dinge. Er ist es, der Wunder vollbringt, und in Zukunft wird er Meister sein über alle Kräfte der Natur. . . Ich beuge mich vor dem Menschen, denn ich sehe und fühle nichts auf der Erde außer der Materialisierung seiner Vernunft, seiner Einbildungskraft, seines erfinderischen Geistes.»

Dieser naiven Behauptung, auf der nicht nur der sowjetische Materialismus, sondern jede wie auch immer geartete Technokratie beruht, stellen wir die *Vers dorés* von Gérard de Nerval gegenüber:

Homme, libre penseur, te crois-tu seul pensant  
Dans ce monde où la vie éclate en toute chose?

Des forces que tu tiens, ta liberté dispose,  
Mais de tous tes conseils, l'univers est absent.

Respecte dans la bête un esprit agissant:  
Chaque fleur est une âme à la nature éclore  
Un mystère d'amour dans le métal repose  
Tout est sensible et tout sur ton être est puissant.

Ist es unphilosophisch, nach der hinausgeschmetterten Erklärung eines Romanciers das prophetische Zeugnis eines Dichters anzuführen? Die Frage ist, ob die Weisheit, wenn sie etwas anderes ist als eine Sammlung nützlicher Rezepte oder eine geistige Diätetik, in einem andern Boden Wurzel fassen kann als in jenem, in dem die Poesie ihren Ursprung hat.

In diesem Punkt bin ich nach langem Zaudern zur Übereinstimmung mit den zentralen Ansichten Heideggers gekommen, ohne übrigens eine Sprache zu akzeptieren, die mir zu oft so geartet zu sein scheint, daß sie den Gedanken, den sie ausdrücken will, verdunkelt. Vielleicht könnte man das Wesentliche dieses Denkens folgendermaßen formulieren: Die Tatsache, Mensch zu sein, übersteigt die Bestimmungen oder Definitionen, mit denen sich die klassischen Philosophen gewöhnlich zufrieden gegeben haben. Die Tatsache, Mensch zu sein, wie sie sich vor allem in der Sprache offenbart, kann nicht ohne Bezug auf das Sein gedacht werden. Ich persönlich möchte vermeiden, diesen Ausdruck und vor allem die in meinen Augen zu grammatikalische Unterscheidung Heideggers zwischen dem Sein und dem Seienden zu verwenden. Was man hier unter dem Sein zu verstehen hat, ist das Licht im Johanneischen Sinn des Wortes, das heißt das Licht, das jeden auf die Welt kommenden Menschen erleuchtet. Aber es hat keinen Sinn zu sagen, der Mensch erzeuge dieses Licht, und diese einfache Bemerkung genügt zur Widerlegung des weiter oben definierten Anthropozentrismus. Ich lasse übrigens hier die Frage nach der Quelle dieses Lichtes beiseite; insofern ich über meine Bedingung als Mensch oder als denkendes Wesen nachdenke, werde ich zu der Erkenntnis geführt, daß diese Bedingung sich nicht ohne Bezug auf dieses Licht bestimmen läßt. Aber eine durch Nachdenken abgeklärte Erfahrung zeigt uns außerdem, daß dieses Licht mich um so mehr erfüllt, je mehr ich nicht nur von mir selbst, sondern auch von irgendeinem kollektiven oder prometheischen Ich absehe.

Aber, nähern wir uns unserem Ziel, indem wir so über den Anthropozentrismus hinausgehen? Dies scheint zunächst zweifelhaft, denn das Gesagte gilt für den Menschen angesichts der Wahrheit. Ist aber die Beziehung zwischen Wahrheit und Weisheit offenbar? Und muß man zu einem Intellektualismus zurückkehren, den die Erfahrung und die Geschichte zu widerlegen scheinen?

Aber was hier in Betracht gezogen werden muß, ist eine gewisse *Wahrheit des Lebens*, und man trifft hier auf einen tiefen, durch Simmel ausgedrückten

Gedanken: «Wie das Leben auf seiner physiologischen Stufe ein fortwährendes Erzeugen ist, so daß, mit komprimiertem Ausdruck, Leben immer Mehr-Leben ist — so erzeugt es auf der Stufe des Geistes etwas, das Mehr-als-Leben ist: das Objektive, das Gebilde, das in sich Bedeutsame und Gültige. Diese Steigerung des Lebens über sich hinaus ist nicht ein zu ihm Hinzukommendes, sondern ist sein eigenes, unmittelbares Wesen selbst.» (Georg Simmel: Weltanschauung, München 1918, S. 97.)

Ich würde sagen, daß das Leben — nicht im biologischen Sinn, aber in dem Sinn, als jeder von *seinem eigenen Leben* spricht — nicht als dem Licht fremd betrachtet werden kann, das als letzte ontologische Gegebenheit verstanden werden kann, eine Gegebenheit, die gleichzeitig *gebend* und gerade dadurch Licht ist. Aber es wäre kaum von Nutzen, hier eine abstrakte Überlegung zu entwickeln; es ist besser, zu betrachten, auf welche Weise sich das Leben für denjenigen erhellt, der viel gelebt hat und der versucht, eine Ordnung aus dem zu gewinnen, was in dem Maße, als er es lebte, vielleicht als bloße Verwirrung erschien. Das Beispiel Goethes (*Dichtung und Wahrheit*) stellt sich hier ein, oder auch Shakespeares *Ripeness is all*.

Muß man indessen nicht fürchten, daß die radikale Unsicherheit, die heute die Situation des Menschen kennzeichnet, sich nicht mit dem Wachstum, mit der Reife verträgt, die jede dieses Namens würdige Weisheit einschließt? Und kommen wir nicht wieder zur Angst zurück? Aber dies ist nur wahr, wenn wir Gefangene des technokratischen Anthropozentrismus bleiben — eines in gewisser Hinsicht viel schlimmeren und viel gefährlicheren Anthropozentrismus als es jener des Mittelalters war, der trotz allem durch einen unbestrittenen Theozentrismus ausgeglichen wurde.

Diese Ablehnung des technokratischen Anthropozentrismus erscheint mir als das Prinzip selbst einer wiederzuentdeckenden Weisheit: Diese ist nur auf Grund der Demut möglich, einer Demut, die an das wache Bewußtsein der Versuchung gebunden ist, die darin besteht, alles auf das Ich zu zentrieren, und die auch dann noch eine Versuchung ist, wenn dieses Ich sich zu erweitern glaubt, bis es mit der Spezies zusammenfällt. Und die Erfahrung scheint zu zeigen, daß die Unsicherheit, oder genauer die Angst, sich im gleichen Maß verringert, als der Mensch die Beziehung, die ihn an das ursprüngliche Licht bindet, in ihrer Wahrheit wiederherstellt. Denn gleichzeitig findet auch Hoffnung wieder Raum, und man fragt sich, ob es (diesmal im Gegensatz zu Heideggers These) nicht angebracht wäre, das Primat des Seins vor dem Tod zu setzen. Besteht der Fehler Heideggers nicht darin, daß er sich in die Gefangenschaft eines existentiellen Solipsismus begeben hat, für welchen der Tod des anderen, der Tod des geliebten Wesens, als sekundär erscheint? Aber schließt dies nicht eine sonderbare Verkennung der Tatsache in sich, daß das Licht, welches das Sein ist, nur als Freude, Licht zu sein, gedacht werden kann, als Freude, Licht zu spenden, das heißt als Liebe. Hier ist die einzige Aussage, die

uns eine Hilfe sowohl gegen die Angst vor dem Tod als auch gegen den technokratischen Hochmut zu finden erlaubt; und besteht nicht das Prinzip der Weisheit in der Erkenntnis, daß diese Angst und dieser Hochmut sich in Wirklichkeit ergänzen?

Ich will hier festhalten, daß diese Weisheit, die — ich wiederhole es — tragisch bleibt, weil sie sich der Gefahren, die sie bedrohen und der Versuchungen, denen sie ausgesetzt ist, voll bewußt ist, daß diese Weisheit gleichzeitig die Demut und die Hoffnung in sich schließt — eine Hoffnung, die absolut nichts gemein hat mit irgendeinem Vertrauen in die unbegrenzten Fortschritte der Technik. Ich würde sogar eher sagen, daß sie sich gegen dieses Vertrauen stellt, dessen fundamentale Leere sie ausmißt. Denn die Technik, welcher Art sie auch sei, vermag nichts gegen den Tod und bleibt, auf sich selbst zurückgeworfen, im Leeren hängen.

Aber man muß, um einem möglichen Einwand zuvorzukommen, sogleich beifügen, daß eine solche Weisheit diesseits einer offenbarten Religion liegt und daß sie der Reflexion unter der Bedingung zugänglich ist, daß diese sich — nicht um der Verringerung, sondern um des Verständnisses willen — auf die höchsten Erfahrungen erstreckt, die im Laufe seiner Geschichte dem Menschen zu machen gegeben waren. Es handelt sich vielleicht darum, die Spur einer Welt aufzunehmen, die der unseren nicht übergeordnet ist, sondern diese unsere Welt selbst ist, erreicht auf Grund einer Vielfalt von Dimensionen, auf die wir für gewöhnlich nicht achten — eine Welt, die nicht nur Umgebung oder Umwelt ist, sondern in uns in Tiefen mündet, von denen selbst die Psychoanalyse ohne Zweifel nur die oberflächlichsten Schichten erreicht.

Wenn man einer solchen Weisheit, die letztlich nicht mehr nur als tragische, sondern als lyrische erscheint, unbedingt einen Namen geben muß, so müßte man von einem erneuerten Orphismus sprechen, den Nerval in den *Vers Dorés* oder Rilke in den *Duineser Elegien* und den *Sonetten an Orpheus* vorausgeahnt haben.

Diese so schwer zugänglichen Gedanken — ich gebe es zu — können Einwände hervorrufen, deren Wichtigkeit zu verkennen ich weit entfernt bin. Unter Verzicht auf diejenigen, welche die Ontologie betreffen, auf die ich mich bezogen habe, will ich wenigstens denjenigen erwähnen, der sich zuerst darbietet: wendet sich dieser Orphismus — angenommen, daß er Gestalt annehmen kann — nicht an eine ganz kleine Zahl Eingeweihter? Womit kann er einer Anforderung entsprechen, die, wenn sie gerechtfertigt ist, einen universalen Charakter trägt?

Ich antworte darauf, daß, wenn es eine volkstümliche Weisheit gegeben hat — und ich für mein Teil bin davon überzeugt —, so läuft sie heute Gefahr, durch Techniken wie Radio und Fernsehen irreführt zu werden. Es ist zu befürchten, daß die Massen sich in den breiten, nicht von den Weisen selbst, sondern von den Scharlatanen der Wissenschaft gebahnten Wegen verlieren.

Aus vielen Gründen muß man also befürchten, daß die Weisheit heute nur noch das Gut einer Elite sein kann. Und auch dann noch muß man sich sehr davor hüten, diese Elite mit irgendeiner literarischen oder künstlerischen Clique zu verwechseln. Sie muß auf der Hut sein vor dem Snobismus, der sich heute auf alles erstreckt, sogar auf Angst und Verlorenheit. Die Elite, an die ich denke, weit davon entfernt, der Neuheit des Tages ausgesetzt und fortwährend in Erwartung des Unerwarteten und des Unerhörten zu sein, muß sich vielmehr daran machen, das Unveränderliche in der Kunst und in der Poesie wieder zu entdecken; an diesem tieferen Erkennen, das jeden Ritualismus ausschließt, können sich aber auch die Bescheidenen beteiligen, vielleicht sogar wirksamer als die Privilegierten. Ich füge hinzu, daß der Orphismus, von dem ich sprach, auch wenn er nur von Philosophen verstandesmäßig erfaßt werden kann, diesseits dieser Erarbeitung tief gelebt werden kann, und die Weisheit verwirklicht und bewährt sich immer auf der Ebene des Lebens.

Zum Schluß will ich daran erinnern, daß angesichts der radikalen Unsicherheit, in der wir heute leben, angesichts der Bedrohungen und gleichzeitig der Versuchungen, denen wir von allen Seiten ausgesetzt sind, diese Bindung an das Unzerstörbare und diese Hoffnung auf eine Welt, in der die Technik und die Statistik ihr Recht verlieren, nur um den Preis eines fortwährenden Kampfes gerettet werden können; und die Überlegung vermag zu zeigen, daß dieser Kampf gerade deshalb möglich ist, weil der Mensch nicht allein ist: auf sich selbst und seine eigenen Kräfte angewiesen, würde er in den Abgrund stürzen, der sich in dem Maße unter seinen Füßen auftut, als er im Rausch seiner Errungenschaften das verkennt und verneint, wodurch er Mensch und Geist ist.

Man wird einwenden, ein solcher Orphismus liege *jenseits* der Grenzen dessen, was zu allen Zeiten als Weisheit gegolten hat. Ich gebe es zu, füge aber hinzu, daß andererseits die psycho-soziologische Diätetik, zu der eine positivistische Technokratie führt, sicher *diesseits* der Weisheit bleibt. Vielleicht haben wir heute nur noch die Wahl zwischen diesseits und jenseits, da die Mitte eingestürzt ist wie ein Treppenabsatz in einem brennenden Haus.