

Paradoxa im Werke Aldous Huxleys

John Bourke

Für alles, was uns ein bedeutender Autor geschenkt hat, der über die Probleme, die Hoffnungen, die Mißverhältnisse des Lebens, die uns alle angehen, scharfsinnig und tief sinnig nachgedacht und mit ihnen gerungen hat, sollten wir dankbar sein. Auch dann, wenn seine Grundhaltung von satirischen, ja sogar sarkastischen Zügen mitbestimmt ist; denn diese können gegen Sentimentalität, Selbstzufriedenheit und Heuchelei eine durchaus gesunde, desinfizierende Wirkung ausüben. Und daß der vor kurzer Zeit von uns gegangene Schriftsteller Aldous Huxley neben anderen Talenten seines vielseitigen Wesens auch die satirische Begabung in hohem Maße besaß, wird wohl niemand bestreiten wollen. Doch wird es vielleicht nicht wenigen so gegangen sein, daß sie, nach einer Beschäftigung mit seinem Werk und bei aller Bewunderung für die Kraft und die Schärfe seines Intellekts, für die schöpferische Vielfalt seiner Ideen und für den Glanz seiner Sprache und seiner Wortkunst, trotzdem ein gewisses Gefühl der Unzufriedenheit, der Enttäuschung spüren. Daß es mir selber so gegangen ist, muß ich gestehen; und ich habe versucht, mir klar zu machen, worauf dies zurückzuführen sein mag. Mir will scheinen, daß diese Gefühle durch gewisse ungelöste Spannungen im Wesen und in der Anschauung, also auch im Werke Huxleys entstehen.

Es wurde im Titel von „Paradoxa“ gesprochen. Nun braucht ein Paradoxon, also etwas „Unerwartetes“, keineswegs negativ oder unbefriedigend zu sein. Im Gegenteil: die Zusammenstellung scheinbar gegensätzlicher Ideen, Bemerkungen oder Handlungen, die sich dann bei genauerer Betrachtung auf einer tieferen, unerwarteten Ebene doch, und zwar in sehr sinnvoller Weise versöhnen lassen, kann durchaus reizvoll und befriedigend wirken. Die Dichter und Prediger der Barockzeit erzielten immer wieder und mit Vorliebe ihre Wirkungen auf diese Weise. Und wenn ein Mensch, den wir sehr genau zu kennen meinen, plötzlich auf eine Weise handelt, die all unserer Kenntnis von ihm zu widersprechen scheint, die aber bei genauerem Einsehen doch völlig in sein Gesamtwesen hineinpaßt, so bedeutet vielleicht dieser kleine Schock eine Vertiefung unserer Kenntnisse, die sowohl notwendig, vielleicht auch interessant und reizvoll war. Wesentlich ist es aber, daß diese Spannungen, diese Paradoxa, wenn auch nicht gleich, so doch bei genauerer Betrachtung und erweiterter Erfahrung gelöst werden können. Ein ungelöstes Paradoxon, bei dem sich widersprechende Ansichten oder Handlungen in keinen gemeinsamen Rahmen einfügen lassen, kann nur störend wirken.

Ein solches Paradoxon, das in mehr als einer Form zum Ausdruck kommt, scheint im Werke Aldous Huxleys zu verspüren zu sein. Es besteht, so könnte man das Problem vielleicht formulieren, darin, daß er in seinem Denken und durch seine Werke Ziele erreichen wollte, die ihm aber durch gewisse Züge seines Wesens und seiner Grundeinstellung zur Welt unerreichbar bleiben mußten.

Reformwille und Menschenverachtung

Der Satiriker, der lediglich aus Ablehnung und Zorn schreibt, kann sich vielleicht mit dem Versuch begnügen, das, was er angreift, lächerlich oder ekelhaft zu machen und auf diese Weise zu vernichten. Bei dieser Aufgabe, so könnte man meinen, sind z. B. Juvenal oder Jonathan Swift wenigstens in Teilen ihrer Werke stehengeblieben – an „konstruktiven“ Elementen haben die berühmte sechste Satire von Juvenal (die „Weibersatire“) und die Schilderung des „Yahoos“ im vierten Buch von Gullivers Reisen wahrhaftig nicht viel zu bieten. Doch setzt jede Kritik, jede Verurteilung oder Ablehnung irgendwie Maßstäbe, Grundsätze oder Ideale voraus, auch wenn diese unausgesprochen bleiben. Der positiv veranlagte und konstruktiv denkende Satiriker will aber letzten Endes immer auch zur Reform beitragen, wie dies zum Beispiel das Anliegen Dickens bei seinen satirischen, sozial-kritischen Schilderungen in *Oliver Twist* oder *Bleak House* war.

Daß auch Aldous Huxley zu den Satirikern zu rechnen ist, die das Ziel haben, nicht nur die gegebenen Verhältnisse zu verdammen, sondern auch auf Ideale hinzuweisen, die die Lage wandeln und retten könnten, geht schon aus Werken der dreißiger Jahre hervor. Gewiß ist in den vier bekannten Romanen der zwanziger Jahre – *Crome Yellow* (1921), *Antic Hay* (1923), *Those Barren Leaves* (1925)¹ und *Point Counter Point* (1928)² –, die den Ruf ihres Verfassers gesichert haben, wenig oder nichts von einem Verlangen zu verspüren, einer entwurzelten Menschheit, die an einer brüchig gewordenen, ziellos handelnden, wenn auch glänzend redenden Gesellschaftsschicht dargestellt wird, mit einer positiven Weltanschauung zu Hilfe zu kommen. Bei diesen Romanen zeigt sich Huxley noch in der Haltung eines erzählenden Beobachters, der nüchtern und (in *Point Counter Point*) mit zunehmendem Zynismus und Pessimismus alles einfach schildert, was er sieht. Mit *Brave New World* (1932) setzt dann eine Wendung ein, die durch spätere Werke wie *Eyeless in Gaza* (1936), *Ends and Means* (1937) und *The Perennial Philosophy* (1946)³ weiter zu verfolgen ist. *Brave New World* zeigt bekanntlich das Bild einer „anti-utopischen“ Welt, in der die befürchtete Möglichkeit einer völligen Beherrschung alles menschlichen Lebens durch das wissenschaftliche Denken und die tech-

¹ Deutsche Übers.: *Parallelen der Liebe* (Zürich 1948).

² Deutsche Übers.: *Kontrapunkt des Lebens* (München 1957).

³ Die deutschen Übersetzungen erschienen unter den Titeln: *Schöne neue Welt* (Frankfurt 1953); *Gebendet in Gaza* (München 1953); *Ziele und Wege* (Berlin 1949); *Die ewige Philosophie* (Zürich 1949).

nische Entwicklung nun verwirklicht – oder fast verwirklicht – worden ist. Wir sagen „fast“, denn noch ist ein unverarbeiteter Rest der alten Welt zu finden. Durch die zwei Gestalten von John, dem jungen Wilden aus den „Reservations“, der die „wackere neue Welt“ besucht, und Bernard Marx, bei dessen Geburt (oder genauer, Herstellung in der Retorte) etwas schief gegangen war und der infolgedessen in der wackeren neuen Welt ständig unzufrieden und rebellisch bleibt, ist es Huxley möglich geworden, nicht nur Beobachter zu sein, sondern auch zu der schrecklichen neuen Ordnung Stellung zu nehmen. Noch klarer tritt er in dieser verantwortungsbewußten, richtungsweisenden Rolle in *Eyeless in Gaza* hervor. Der Schluß des Romans zeigt den Helden Anthony Beavis bei der Vorbereitung einer Rede, die er am Abend vor einer Pazifistenversammlung in Süd-London halten will. Gedanken, die ihm dabei durch den Kopf ziehen, – Gedanken über die tiefe, friedenbringende Einheit alles Lebens; über die Notwendigkeit dieses Friedens und des Mitleids mit den Mitmenschen, der Selbstbefreiung von trennenden Einflüssen, die den Einblick in das Grundwesen der Dinge verdunkeln und erschweren⁴ – das sind im Keime Ansichten, die von jetzt an die Hauptelemente der Weltanschauung und Lebensphilosophie Huxleys bilden. Sie liegen seiner zunehmenden Beschäftigung mit Problemen der Mystik zugrunde, vor allem in der Form, die sich in den Religionen des Ostens ausgeprägt hat. Das Ideal, das Huxley jetzt aufstellt und in dem Werke *End and Means* zum ersten Mal systematischer entwickelt und in dem er die einzige Hoffnung für die Welt sieht, nennt er „non-attachment“ (Loslösung). „Unabhängig vom Ich und von den sogenannten ‚Dingen dieser Welt‘ ist bei den Philosophen und Religionsschöpfern stets verbunden gewesen mit der Lehre von einer letzten Wahrheit, größer und bedeutender als das Ich.“ Es handelt sich aber hier um kein negatives Ideal. „Unabhängigkeit ist nur dem Buchstaben nach eine Negation. In der Praxis zieht die Unabhängigkeit die Entfaltung aller Tugenden nach sich. Aus ihr ergibt sich zum Beispiel die Nächstenliebe ... Aus Unabhängigkeit entwickelt sich Mut ... Aus ihr ergibt sich die Pflege der Intelligenz; denn empfindungslose Dummheit ist eine Hauptursache aller anderen Untugenden. Aus ihr entstehen Freigebigkeit und Uneigennützigkeit ...“⁵

Der Mensch also, der sich so weit von seinem Selbst und vom Leben in der Welt mit all seinen trennenden Einflüssen befreit hat, daß er weder der Liebe, dem Zorn, dem Besitz, der gesellschaftlichen Ambition, aber auch nicht der Kunst, der Wissenschaft, ja nicht einmal der Menschenliebe zum Opfer fällt, dieser verkörpert das Ideal, durch das die Kultur und die Zivilisation vor der drohenden Auflösung und

⁴ Notwendig für diese große Aufgabe sind „Lebenszeiten, die ... mit dem Versuch vergehn, die sondernden Leidenschaften des Hasses, der Bosheit und des Stolzes zu überwinden; ... mit dem unaufhörlichen Streben, das Einssein mit andern Leben und andern Daseinswesen zu verwirklichen, es im Lieben und im Mitfühlen zu erleben. Und weiter: „Im Frieden aber ist Einheit. Einheit mit andern Leben. Einheit mit allem Sein ... Friede durch Befreiung, denn Friede ist erlangte Freiheit.“ (Geblendet in Gaza. Übersetzung von E. H. Herlitschka. München 1953. S. 536–8). (*Eyeless in Gaza*. London: Chatto & Windus 1956; S. 617–9).

⁵ Ziele und Wege. Übers. von Elisabeth Fischer. Berlin-Bielefeld: Cornelsen-Verlag 1949; S. 10 (*Ends and Means*. London: Chatto & Windus 1937; S. 4).

Vernichtung gerettet werden können. Dieses Ideal ist es, das Huxleys positive Botschaft an die Menschen enthält; und er appelliert an sie, es zu verwirklichen.

Reformieren will also Huxley und nicht nur satirisch-zynisch verurteilen. Und trotzdem drängen sich beim nachdenklichen Leser Fragen und Zweifel auf. Die Ausdrücke „charity“ und „compassion“ (Nächstenliebe und Mitleid) sind gefallen; sie sind auch noch in den späteren Schriften Huxleys mehrmals zu finden. Es wäre hier zu fragen, erstens, ob nicht einer, der reformieren will und zu diesem Zweck Ideale aufstellt, grundsätzlich an den Wert dessen, was reformiert werden soll, glauben und dazu letzten Endes eine positive Einstellung haben muß; und zweitens, wie es mit Huxleys eigener Einstellung zu den Mitmenschen in der Tat steht. In der aus tiefer Kenntnis heraus und mit großem Einfühlungsvermögen geschriebenen geschichtlichen Biographie *Grey Eminence* (1941) schildert uns Huxley den Charakter des Father Joseph, des engsten Mitarbeiters Richelieus. In Huxleys Augen ist dieser Kapuziner ein hervorstechendes Beispiel eines Menschen, der bei allem guten Glauben, bei glühendem religiösem Eifer, bei grenzenloser Opferbereitschaft und Askese trotzdem den Geist zutiefst verraten hat, indem er durch seine unheilbringende politische Tätigkeit das Ideal verkannt hat und materieller Machtlust verfallen ist. An einer Stelle sagt Huxley von ihm: „Ein beständiges Verweilen bei den Leiden Christi und der Märtyrer mag in einem emotionalen Christen eine durchaus bewundernswerte Gleichgültigkeit gegen seine eignen Schmerzen hervorrufen; aber wenn er nicht sehr darauf bedacht ist, ein seiner Standhaftigkeit entsprechendes Maß an Mitleid zu entwickeln, kann er dabei enden, gegen die Schmerzen anderer gleichgültig zu werden.“⁶ Nun, in seinem Denken und in der Weise, wie er es zum Ausdruck bringt, hat Huxley viel Mut und Standhaftigkeit gezeigt. Finden wir bei ihm auch ein entsprechendes Verständnis für die Mitmenschen in der Form von „charity“ und „compassion“, das für seinen zweifellos vorhandenen Reformwillen überzeugenden Grund und Anlaß bildet?

In einer scharfsinnigen Studie über Huxley, der er einen aufschlußreichen Untertitel beigegeben hat, schreibt Sisirkumar Ghose: „Es genügt nicht zu warnen, zu schimpfen, zu spotten. Man muß darüber hinauskommen, einen Ausweg zeigen können. Die Kunst ist eine Brücke zwischen dem Tatsächlichen und dem Idealen. Aber die Brücke muß aus einer lebendigen Erfahrung, einer Erfahrung des gesamten Lebens bestehen. Sie kann nicht aus Dogma oder aus einer bloß intellektuellen Kritik am Leben gebaut werden. Und gerade hier zeigt Huxley oft Mängel, denn er ist mehr Geist und Intellekt als Mensch und hat für den gewöhnlichen oder normalen Menschen wenig oder gar kein Mitgefühl.“⁷

Nun, es ist sicher richtig und wichtig, auf die intellektuelle Einseitigkeit Hux-

⁶ Die Graue Eminenz. Übers. von H. E. Herlitschka (Zürich 1962); (*Grey Eminence*. London: Chatto & Windus 1941, S. 190).

⁷ Aldous Huxley. *A cynical salvationist* (London 1962) S. 12. (Übersetzung Verf.)

leys hinzuweisen. Hier aber muß noch eine weitere Frage gestellt werden. Spüren wir nicht bei Huxley immer wieder, manchmal nur angedeutet, manchmal mit aller Schonungslosigkeit zum Ausdruck gebracht, eine solche Abneigung gegenüber der menschlichen Natur, vor allem dem sinnlich-körperlichen Element in ihr, ja einen geradezu gnostisch-manichäischen Zug in seiner Einstellung, daß wir versucht sind, nicht nur an der Durchführbarkeit seiner Ideale für die Menschen, sondern auch an der Echtheit seines eigenen Reformwillens zu zweifeln? Es ist von mehr als einem Kritiker festgestellt worden, daß, je mehr sich Huxley der Entfaltung seines Ideals der „Loslösung“ nähert, seine Beschäftigung mit dem Körperlichen in seinen unangenehmsten Aspekten um so intensiver zu werden scheint – eigentlich wäre das Gegenteil zu erwarten gewesen⁸. Diese Neigung, die in seinem Werk schon immer vorhanden war und in *Brave New World* einen ersten Höhepunkt erreicht, erscheint wieder in *Eyeless in Gaza*, und zwar in recht merkwürdigem Gegensatz zu dem größeren weltanschaulichen Ernst eines Romans, der wohl einen Wendepunkt in Huxleys Einstellung zu seiner eigenen Aufgabe darstellt. Und wie sollen wir dann die Schilderungen in *Ape and Essence* (1949) bewerten, die eine Welt völlig vertierter „Menschen“ in der Zeit nach dem nächsten Atomkrieg mit beispiellosem Ekel zeigen? Die Frage, die sich hier stellt, ist nicht die, ob sich Huxley der ererbten Sündhaftigkeit des Menschen, die seine geistig-intellektuelle Entwicklung ständig hemmt und vereitelt, mit zunehmender Schärfe bewußt wurde. Das Problem besteht vielmehr darin, ob nicht in ihm selber ein subjektiv bedingter Abscheu vor einem Grundaspekt der menschlichen Natur vorhanden war, der die Reformfähigkeit, ja auch die Reformwürdigkeit des Menschen hätte vom Anfang an in Frage stellen sollen. „Der zynische Volksmund“, schreibt Huxley anderswo, „behauptet, Liebe sei blind. In Wirklichkeit aber sind vielleicht diejenigen blind, die da nicht lieben und die daher nicht erkennen, wie schön und wie liebenswert (adorable) die Welt ist.“⁹ Interessante Worte aus dem Mund des Verfassers von *Ape and Essence*! Man fragt sich nur, inwiefern für ihn selber die Welt, also auch der Mensch, „beautiful“ und „adorable“ war.

Mystik und Meskalin

Erst mit der Veröffentlichung des Essay-Bands *The Wild Olive* (1936)¹⁰ und des im gleichen Jahre erschienenen Romans *Eyeless in Gaza* wird Huxleys Interesse an der Mystik, wenn auch noch keineswegs in ausgeprägter Form, sichtbar. Aus dem schon oben genannten Gedankengang im letzten Kapitel von *Eyeless in Gaza*, in dem sich Anthony Beavis in einer Art von innerem Monolog mit den Fragen der Einheit und Trennung auseinandersetzt, geht hervor, daß Huxley zu

⁸ Vgl. z. B. Brooke, Jocelyn: Aldous Huxley (London 1954) 24.

⁹ Ziele und Wege, S. 302 (Ends and Means, London 1937, S. 311).

¹⁰ Vgl. den Aufsatz: Justifications.

der Auffassung gekommen ist, daß die Trennung, das Getrenntsein von den Mitmenschen, von anderen Lebenssphären, vom Sein der Welt das Grundübel ist, das es zu überwinden gilt, wenn das menschliche Leben friedvoll, sinnvoll und der Vollendung entgegen fortgeführt werden soll. Für Huxley ist dieses Ziel, wie wir gesehen haben, nur durch Selbstüberwindung möglich. Durch Liebe, Mitleid und Meditation soll eine unmittelbare, intuitive Einsicht in das Wesen der Dinge erstrebt werden, vor der die Grenzen fallen und die Selbstbefreiung im Bewußtsein des Eins-Seins erreicht wird. Dazu ist nötig ein unaufhörliches Streben „das Einssein mit andern Leben und andern Daseinswesen zu verwirklichen, es im Leben und im Mitfühlen zu erleben. Es auf einer andern Ebene durch Meditation und in der Einsicht unmittelbarer Intuition zu erleben. Einheit jenseits des Aufruhrs von Sonderung und Scheidung. Das Gute jenseits der Möglichkeit des Bösen ... Der öffnende Druck darf nie erlahmen. Aber auch für die besten von uns ist die Erfüllung noch unermeßlich fern.“¹¹

Huxley ist zu der Meinung gekommen, daß, um dieses Ziel zu verwirklichen, der Weg der Mystik, vielleicht dieser allein, helfen könne. Seine späteren Schriften zeigen in zunehmendem Maß eine Beschäftigung mit Mystik und ein Verständnis für ihr Ziel und ihre Methoden, sowohl in der Form, die in der christlichen Tradition zu finden ist, als auch (und noch stärker) in derjenigen, die sie in den orientalischen Religionen annimmt. Eine Stelle sei angeführt: „Am Ende des 17. Jahrhunderts hat die Mystik ihre alte Bedeutung im Christentum bereits verloren und ist mehr als halb tot. ‚Und wenn auch‘, mag man fragen, ‚warum sollte sie nicht sterben? Was nützt sie, wenn sie am Leben ist?‘ Auf diese Frage ist die Antwort, daß, wo es keine höhere Schau gibt, das Volk zugrunde geht; ... Die Mystiker sind die Gefäße, durch welche ein wenig Erkenntnis der Wirklichkeit heruntersickert in unsere menschliche Welt des Unwissens und der Illusion. Eine durchaus unmystische Welt wäre eine völlig blinde und wahnsinnige Welt.“¹²

Wenn wir eine solche Äußerung lesen und dann das Gesamtwerk und den Menschen Huxley selber in Betracht ziehen, drängt sich, wie ich glaube, unvermeidlich die Frage über Huxleys eigenes Verhältnis zur Mystik auf. Welche Rolle hat sie in seinem eigenen Leben und Glauben gespielt? Konkreter gefragt: wie ist der 1954 erschienene Essay *The Doors of Perception*¹³ im Gesamtzusammenhang seines religiösen Glaubens und seiner religiösen Erlebnisse zu verstehen? War es dem Verfasser je gegönnt, Augenblicke jener mystischen Intuition, jenes Selbsttranszendierens, die er als die notwendigen Stufen auf dem Weg zur Aufhebung der Trennungen, zum Eins-werden angesehen hat? Warum eigentlich hat er sich diesem Experiment mit Meskalin überhaupt unterzogen? Eine Antwort, wenigstens eine in-

¹¹ Geblendet in Gaza, S. 536. *Eyeless in Gaza* (London 1956, 617).

¹² Die Graue Eminenz, Kap. III, S. 106 (*Grey Eminence*, S. 82). Für weitere Ausführungen zum Thema s. *Ziele und Wege (Ends and Means)* Kap. XIII und XIV, und vor allem: *Die Ewige Philosophie (The Perennial Philosophy)*.

¹³ *Die Pforten der Wahrnehmung*. Übers. von H. E. Herlitschka (München 1955). (*The Doors of Perception*, London: Chatto & Windus 1954).

direkte, scheint er uns selber gegeben zu haben. „Ich hielt es immer für möglich“, lesen wir am Anfang der Schrift, „daß ich, zum Beispiel durch Hypnose oder Autosuggestion oder mittels systematischen Meditierens oder auch durch das Einnehmen eines geeigneten chemischen Präparats, meinen gewöhnlichen Bewußtseinszustand so verändern könnte, daß ich fähig wäre, von innen her zu wissen, wovon der Visionär, das Medium, ja sogar der Mystiker reden.“¹⁴ Diese Stelle, so könnte man meinen, macht ziemlich klar, daß die ersehnte mystische Vision als religiöses Erlebnis in seinem Leben ihm doch versagt geblieben war. Um so merkwürdiger wirkt dann der angegebene Grund, warum er das Experiment unternommen hat. Kann er etwa die Hoffnung gehegt haben, sich durch diesseitig-materielle Mittel einen Eingang in die transzendente Sphäre zu erzwingen? Seine Erlebnisse unter der Wirkung des Rauschmittels hat er ausführlich geschildert – deswegen hatte er ja das Büchlein verfaßt. Wir lesen von visuellen Eindrücken, die „sehr verstärkt“ sind¹⁵, sogar von einem Sehen, „das ich nur als die sakramentale Schau der Wirklichkeit bezeichnen kann“, und von „einer Welt, wo alles von dem inneren Licht leuchtete und in seiner Bedeutsamkeit unendlich war“.¹⁶ Doch bleibt unklar, in welchem Sinn wir Ausdrücke wie „Inner Light“ oder gar „sacramental“ verstehen sollen – wie auch der Sinn des Titelwortes „perception“ unklar bleibt. „Perception“ ist ein Ausdruck, der in der englischen Sprache normalerweise als gleichbedeutend entweder mit „sinnlicher Wahrnehmung“ oder mit „Auffassungsvermögen“, bzw. „Einfühlungsvermögen“ gebraucht wird, sich also auf das Diesseits bezieht. Was aber war der wirkliche Gegenstand der „perception“, zu dem die Droge die „Tür“ geöffnet hat?

Huxley verfügte über geradezu enzyklopädische Kenntnisse der großen Religionen der Welt. Ohne Einsicht in das Wesen des religiösen Glaubens war er gewiß auch nicht. Und über die verschiedenen Probleme und Aspekte des religiösen Erlebnisses hat er ausführlich geschrieben. Dies alles beweist sein interessantes Werk *The Perennial Philosophy*, das eine mit ausführlichem, einsichtsvollem, oft recht autoritär klingendem Kommentar ausgestattete Anthologie aus den Schriften einer großen Anzahl der Heiligen und Weisen im Westen und im Osten bietet, die Zugang gefunden haben „zur göttlichen Wirklichkeit, welche das Wesen der Welt der Dinge, des Lebendigen und des Geistigen“ ausmacht. Der Überblick umfaßt Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Meister Eckhart, Fénelon, William Law als auch Lao Tse, die Bhagavad-Gita und Stellen aus mohammedanischen Schriften, ergänzt durch eine Bibliographie von über 120 Titeln. Und doch entsteht die Frage, was die in diesem Band sichtbar werdende, sehr ausführliche Tätigkeit der Forschung, der Sammlung, der Interpretation für Huxley selber bedeutet hat, inwiefern darin eigene religiöse Ansichten und Bedürfnisse zum Ausdruck kommen. Im Jahre 1946 ist *The Perennial Philosophy* erschienen, acht Jahre bevor er *The*

¹⁴ Ebd. 11 (a.a.O. 9).

¹⁵ Ebd. 21 (a.a.O. 18).

¹⁶ Ebd. 18 (a.a.O. 15).

Doors of Perception schrieb. Gerade daraus aber entsteht ein zweites Paradoxon, das uns ein Verständnis der geistigen Einstellung und Entwicklung Huxleys erschwert. Wie ist es möglich gewesen, daß ein Autor und Denker, der sich mit so viel Kenntnis und so viel Einsicht über Wesen und Probleme der Mystik geäußert hat, dennoch dazu kommt, Droge, Hypnose und Autosuggestion im gleichen Atemzuge mit systematischer Meditation als mögliche Wege zur mystischen Schau zu nennen, wie er es in *The Doors of Perception* an der oben zitierten Stelle tut; daß er Erlebnisse psychologischer, parapsychologischer und erkenntnistheoretischer Art als, wenn auch nur als Vorstufen gesehen, gleichartig mit religiös-mystischen Erlebnissen hat betrachten können?

Die kleine, 1956 erschienene Schrift *Heaven and Hell*, die Huxley selber in dem Vorwort als die Fortsetzung seines Büchleins *The Doors of Perception* bezeichnet hat, sollte auch kurz berücksichtigt werden. Zwar unterscheidet der Verfasser hier „visionäres Erleben“ und „mystisches Erleben“. So lesen wir: „Visionäres Erleben ist nicht dasselbe wie mystisches Erleben. Mystisches Erleben liegt jenseits des Bereichs der Gegensätze. Visionäres Erleben spielt sich noch immer innerhalb dieses Bereichs ab.“¹⁷ Weiter unterscheidet er zwischen zwei Arten von „visionärem“ Erleben, einer positiv-beglückenden und einer negativ-schrecklichen, die er auch als „Himmel“ und „Hölle“ bezeichnet, von denen diese, ob physisch oder psychisch bedingt, pathologischen Charakter hat und zum Beispiel von manchen Schizophrenen (im Gegensatz zu „gesunden Visionären“) durchgemacht wird¹⁸. Doch scheinen diese Ausführungen den Kern unserer Frage kaum zu berühren. Denn von mystischem Erlebnis ist nur wenig und ganz unpersönlich die Rede; und obwohl wir von einem „Jenseits der Vision“ (the Other World of Vision) lesen¹⁹, bleibt noch unklar, in welchem Sinn der Begriff „Jenseits“, bzw. die zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ hier gezogene Grenze zu verstehen ist. Man hat nämlich den Eindruck, daß Huxley, wohl unbewußt, mit dem Begriff „Jenseits“ zweierlei Bedeutungen verbindet, je nachdem, ob er an das von ihm als „visionär“ bezeichnete Erlebnis oder ob er an das „mystische Erlebnis“ denkt. Denn im ersteren Fall handelt es sich um eine Sphäre, in der zwar gewisse Änderungen, Erweiterungen des „normalen“ Bewußtseins zusammen mit einer Art Verklärung der Sinnenwelt erlebt werden können, in die man aber durch geeignete Mittel von sich aus, durch Selbsttätigkeit sich Eingang verschaffen kann; eine Sphäre also, die im eigentlich-transzendenten Sinn noch kein „Jenseits“ bildet, die (um mit Huxley zu reden) noch nicht „jenseits der Gegensätze“ liegt²⁰.

¹⁷ Himmel und Hölle. Übers. von H. E. Herlitschka (München 1957) S. 53 (*Heaven and Hell*. London: Chatto & Windus 1956, S. 52).

¹⁸ Ebd. 49–52 (a.a.O. 48–52).

¹⁹ Ebd. 27 (a.a.O. 27).

²⁰ Es sei hier auf die einleitende Diskussion bei R. C. Zaehner hingewiesen (*Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford 1957. Übers. von G. H. Müller: *Mystik, religiös und profan*. Stuttgart. Einfüh., Kap. I u. II). Zu diesem Werk, das ein viel umfassenderes Problemgebiet behandeln will, wurde der Verfasser durch Huxleys *The Doors of Perception* angeregt.

Schlußbetrachtung

Es wurde versucht, nicht so sehr Mängel bei Huxley aufzudecken als auf eine gewisse Diskrepanz hinzuweisen, die dem aufmerksamen Leser seiner Werke wohl zum Bewußtsein kommen muß. Zwei Fragen waren zu stellen. Die erste lautet: Was war eigentlich Huxleys Verhältnis zu seinen Mitmenschen, die es zu reformieren galt? Empfund er für sie die Liebe, ohne die jeder Reformversuch wohl zwecklos bleiben muß? An einer Stelle in *The Perennial Philosophy* schreibt er: „Wir können nur das lieben, was wir erkennen, und wir können nie das vollständig erkennen, was wir nicht lieben.“²¹ Hat Huxley die Menschen wirklich genügend erkannt? Die zweite Frage lautet: Was war eigentlich Huxleys Einstellung zur Religion, vor allem zur Mystik, mit der er sich so eingehend beschäftigt hat? Er hat über die Religion viel geschrieben und oft so, als ob er in ihr einen tiefen, ja den tiefsten Wert erkannt hätte. Schon 1927 lesen wir Worte von ihm, die noch nach mehr klingen als der Feststellung nackter Tatsachen: „Während der letzten zwei oder drei Jahrhunderte sind die Religionen des Westens offensichtlich in Verfall geraten. Freilich hat es sowohl ein Auf als ein Ab gegeben; aber die Abwärtsbewegung ist vorherrschend gewesen, mit der Folge, daß wir heutzutage in einer Epoche leben, die wahrscheinlich als irreligiöseste von allen in der Geschichte gelten kann.“²² Und es wäre gewiß verkehrt, auf ihn die Worte anwenden zu wollen, die er über Goya schrieb: „Die einzige Wirklichkeit, die er kannte, war die der ihn umgebenden Welt; und je länger er lebte, desto fürchterlicher schien diese Welt zu sein.“²³ Trotzdem bleiben Zweifel. Inwiefern waren für Huxley Religion oder gar Mystik nicht nur interessante Themen, sondern eigene, innere Erlebnisse?

Wollten wir nun schließlich seine Gesamteinstellung in christlicher Sicht betrachten, so würden wir wesentliche Unterschiede feststellen müssen. Was sein Endziel der „non-attachment“ betrifft, scheint er es als eine Art Loslösung so aufgefaßt zu haben, daß es in Gefahr kommt, zur völligen Bindungslosigkeit zu werden. Auch wird man wohl zu dem Schluß kommen müssen, daß bei aller Hellsichtigkeit, mit der er die moderne Gefahr der Denaturierung des Menschen (z. B. durch die Versuchung, eine totale Produktionswelt herzustellen) erkannt hat, er seinen Erlösungs- und Heilsweg nicht etwa durch Annahme der Gnade Christi, sondern durch ein System der reinen Selbsttätigkeit suchen und finden wollte.

²¹ Die Ewige Philosophie. Übers. von H. R. Conrad (Zürich 1949) S. 119 (London: Chatto & Windus 1946, S. 95).

²² Proper Studies; in dem Aufsatz *The Substitutes for Religion*; (London: Chatto & Windus 1927, S. 208. (Übers. Verf.)

²³ Themen und Variationen (1950); in dem Aufsatz: *Variationen über Goya*. Übers. H. Herlitschka. (München: 1952) S. 71 (Themes and Variations. London: Chatto & Windus 1950, S. 213–4).