

Gottes zurückweist, den „neuen“ Gott aber dennoch als das Unfragliche *über* aller Fraglichkeit gelten läßt.

W.s Anliegen ist hoch zu respektieren. Sein großes Werk bezeichnet vielleicht einen der Marksteine heutigen Philosophierens; nur noch radikaleres Fragen könnte es überbieten, zumal die Auseinandersetzung mit dem christlichen Gottesbegriff all seine Erörterungen durchzieht (242 ff.).

H. Ogiermann, S. J.

Hommes, Ulrich, *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Aktion bei Maurice Blondel* (Philos. Abh., Bd. 41) 8^o (399 S.) Frankfurt 1972, Klostermann. Br. 48.50 DM; Ln. 56.50 DM.

Das Problem der Freiheit – Die Phänomenologie des Willens – Die Transzendenz des Menschen. Diese drei Teile, im Sommer 1965 abgeschlossen, bildeten die Münchener Habilitationsschrift des Regensburger Philosophen. Sie wurden jetzt, nur äußerlich überarbeitet, ergänzt durch den abschließenden 4. Teil: Die Frage nach Gott. – Zwar hat der Verf. nicht nur das veröffentlichte, sondern auch das im Blondel-Archiv in Aix-en-Provence aufbewahrte unveröffentlichte Material durchgearbeitet; aber die zitierten Belege beschränken sich aus guten Gründen weithin auf die *Action* von 1893 selbst. Ebenso tritt die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur und die Diskussion der dort vor allem verhandelten Probleme zurück; denn das systematische Interesse steht im Vordergrund: die Frage einer originären Begründung einer prinzipiell praktischen Philosophie.

Deren Ansatz erreicht der 1. Teil in Absetzung von Descartes' Konzeption der Freiheit als Indifferenz und Kants Verständnis der Freiheit als Autonomie. In Blondels Werk wird Freiheit als Entscheidung bestimmt, und zwar als ursprüngliche Entscheidung, so daß andererseits metaphysische Erfahrung diesem Vollzug nicht etwa rein theoretisch vorausgeht, sondern sich erst in und mit ihr konstituiert. – Während Aristoteles voraussetzt, daß die Theorie das Notwendige sucht und so, um ihrer selbst willen betrieben, höheren Ranges ist als das auf die Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens bezogene Wissen von der Praxis, erfährt Theorie in der Neuzeit sich in der Begründung der exakten Wissenschaften, so daß nun auch der Bereich der Praxis in der Weise der Theorie aufgearbeitet wird, praktische Philosophie zur Theorie des Praktischen wird, „die von dem abgesehen hat, was das ursprünglich Praktische ist“ (48 f.). Demgegenüber arbeitet B. heraus, daß die Erkenntnis des Seins die Notwendigkeit der Entscheidung impliziert. „Das Sein, zu dem der Wille sich entscheidet, wird nicht zuerst erkannt und dann als erkanntes auch noch angenommen, es wird vielmehr eingesehen nur, indem es angenommen wird. Die Anerkenntnis des Seins durch den, dem es einleuchtet, gehört zur Einsicht selbst, d. h. das Wissen um das Sein erwächst nur aus der Zustimmung, die das Einleuchtende als solches bejaht“ (73). B. prägt hierfür später den aktiv-passiven Terminus *Agnition*. – Daß es sich dabei gleichwohl nicht um subjektiv-idealistische Konstitution handelt, zeigt sich am Antwort-Charakter dieser „ontologischen Affirmation“, die einen „Anruf“ erwidert. Für eine gemäßige Interpretation der *Action* gilt demnach, daß sie weder neuzeitlich-(subjektiv-)transzendental noch als Rückgriff auf die vor-transzendente Tradition verstanden werden darf, obwohl sie – wie jeder Wandel und Neuanfang – unvermeidlich der Sprache dessen verhaftet bleibt, was in ihr aufgehoben wird.

Der 2. Teil stellt die „phänomenologische“ Methode B.s dar, wobei es in der Schilderung und Analyse menschlichen Willens und Tuns gerade um das geht, was im Erscheinenden erst sich anzeigt. Darauf zielt die Frage, die der erste Satz des berühmten Buches stellt: „Ja oder Nein, hat das menschliche Leben einen Sinn und hat der Mensch eine Bestimmung?“ Es zeigt sich, daß die Versuche des Willens scheitern, sich durch sich selbst zu erfüllen. Wird das erkannt und anerkannt, dann erscheint zunächst die bis dahin verstellte und verleugnete faktische Transzendenz des Willens und damit der Weg zu seiner eigentlichen Erfüllung. – „Die Wahl der Freiheit, in der der Wille sich auf Grund seiner Bestimmtheit selbst bestimmt, geschieht aus einer Möglichkeit, die zugleich diejenige von Selbstgewinn und Selbstverlust ist. Der Wille kommt aus der Möglichkeit der Freiheit zu deren Wirklichkeit, wenn er sich entschließt, nicht so frei zu bleiben, wie er schon ist, d. h. dadurch, daß er die Möglichkeit der Unfreiheit aufhebt. Ursprünglich praktisch ist daher

der Wille in der Entscheidung eben der Alternative, vor der er sich mit der Faktizität des Wollenkönnens findet“ (158). Der Wille *selbst* also bestimmt sich, aber so, daß er sich *anzunehmen* hat, sich annehmen soll – ohne es zu müssen, in einer Situation, die ihn der Gefahr aussetzt, sich zu verfehlen. – Wiederholt stellt H. heraus, daß das Problem der Verantwortung und der Schuld in dieser gebotenen Schärfe weder in der neuzeitlichen Philosophie noch bei Aristoteles und Thomas zum Vorschein kommt (25 ff.; 44 ff.; 69 ff.; 75 ff.; 159). Und er betont des weiteren vor allem die Differenz der Blondelschen Konzeption von allem Transzendentalismus (im schon angemerkten subjektiven Sinn, also in scharfer Unterscheidung zur Dialogik, während man ja durchaus der Meinung sein könnte, das Gebotene sei gerade eine dialogische Transzendentalphilosophie bzw. eine transzendente Dialogik), also von jeglichem Apriorismus, „so nahe seine Darstellung diesem zuweilen auch der Form nach sein mag“ (169). Das wird besonders im Ich-Du-Bezug deutlich, insofern der Wille hier ursprünglich nach freier Zuwendung des anderen auslangt. „Wenn jedes Subjekt in seinem Grund Reflexion, Vernunft, Freiheit ist, dann kann es wahrhaft erkannt werden nur als solches und es ist [richtiger doch wohl: wird] dies in der Tat nur in dem Maße, als es gewollt ist [wird]. Die einzige Weise, es zu verstehen, ist, es zu lieben“ (184, Zitat aus L'Action 248).

Im Vollzug dieser Beziehung aber wird sichtbar, daß das Sichbegegnen(lassen) nicht aus der Kraft derer lebt, die sich darin gegenwärtig sind, „sondern daraus, daß der Eine und der Andere in der Beziehung sind auf das Absolute“ (196). Die Begegnung mit dem Anderen ist „une apparence de l'absolu“ (L'Action 267); dies nicht aufgrund eines bloßen Ungenügens des Ich oder/und des Du, sondern aufgrund der Dynamik eben ihrer Übereinkunft. Der Wille erfährt sich hier – statt als Wille zur Macht – als Wille zur Liebe, und so als Verhältnis zum Absoluten. In der faktischen Transzendenz erscheint die Weise, wie sie vollzogen werden soll: nämlich in der Weise, wie der Wille sich wesentlich zum Anderen verhält. Will sagen, es zeigt sich, daß nicht Kategorien des Zwischenmenschlichen auf das Verhältnis zum Absoluten übertragen werden, sondern daß umgekehrt Personalität eine Bestimmung des Verhältnisses zum Absoluten ist – so daß andererseits es nicht möglich ist, das Absolute einfach an Stelle des innerweltlichen Du (unter dessen Umgehung) zum Du zu erklären. Das innerweltliche Du wird gerade vom Absoluten her gewahrt, und im Du-Sagen dem Absoluten gegenüber geht es nicht eigentlich darum, das Absolute als Person zu bezeichnen, „sondern sich selbst aus dem Sein in der Beziehung auf das Absolute zu verstehen“ (202).

All dies aber, wie gesagt, wird einsichtig erst im Vollzug der ontologischen Affirmation. „Der Wille erfährt sich an das Absolute gebunden, und doch stellt diese Erfahrung keine Erkenntnis dar, der er zu folgen hätte, so daß die Zustimmung selbst etwa in der Weise einer Vorzugswahl sich vollzöge; sie geschieht vielmehr als jener ursprüngliche praktische Akt einer Entscheidung, der auch die Erkenntnis noch erst möglich macht, wie sehr er begründet ist“ (234). (Das Licht „est l'étoile de la liberté avant d'être le soleil de l'esprit“, zitiert H. 235 aus dem Tagebuch vom 25. Jan. 1890.) Nicht weil wir bewirken, was wir wollen, daß es sei, sondern weil wir nur so für uns sein lassen, was ist. Allein der Gedanke der ontologischen Affirmation macht verständlich, daß den Menschen etwas angehen kann, das nicht schon durch die Horizonte seines Seh- oder Hörvermögens vorweg abgemessen wäre.

Das hiermit Gewonnene rekapituliert H. nochmals eigens auf die Gottesfrage hin, wobei es sich gerade „nicht um den Entwurf eines unerreichbaren Endpunktes für das Denken handelt, sondern um das Aufmerksamwerden auf einen Anspruch“, dessen Beantwortung über das eigene Sinkönnen entscheidet (280). Wichtig hier der Hinweis, daß die theologische Diskussion um Blondel sich davon frei machen müsse, von der erarbeiteten Eröffnetheit menschlichen Daseins auszugehen. Sie muß aufnehmen, „daß hier alles auf solches Sichöffnen für das Wort hinausläuft“; es gilt, „nicht so sehr sich mit dem Hörenkönnen zu beschäftigen, als zu verstehen, was das Hörenwollen ist“ (301). Solchem Sich-Öffnen erschließt sich als Maß der Anthropologie die Theo-logie, nicht umgekehrt: „C'est la vraie bonté, Dieu nous faisant à sa taille et ne se contentant pas de se faire à la notre“ (305, aus den *Lettres philosophiques* [Paris 1961] 258). – Dies ist freilich nicht mehr Philosophie, aber Erfahrung eines Denkens, das – philosophisch legitim und gefordert – sich offen hält für die *Möglichkeit* dieser Erfahrung. (319: Am 18. Nov. 1886 notiert Blondel im Tage-

buch: „Es genügt also die Möglichkeit zuzugeben, um ihre Wahrheit zu haben. Wenn das Auge rein ist, ist alles übrige hell. Wie das? Indem man das Licht sieht.“)

In aller Schärfe ist jedoch zu konstatieren, daß es sich hierbei nicht um theologische Voraussetzungen eines Denkens handelt, dessen philosophischem Anspruch man sich (wie seit der Sorbonne-Disputation dieser These) mit Berufung auf solche Voraussetzungen entziehen könnte. – Zur Verdeutlichung konfrontiert H. Blondel den Aufweis nochmals mit Descartes' Gotteslehre, in der Gott die Funktion der Begründung der mathesis universalis besitze, und mit Kants Denken, wo der Glaube, für den die Kritik Platz macht, einzig der der Vernunft selbst sei, „d. h. jener, der sich an nichts anderes hält als eben wiederum die Vernunft“ (347). B. geht es um Gott nicht als aufzuweisenden Abschluß von Welt und Denken, sondern als zu akzeptierende fordernde Gegenwart. Und diese Blickwende spricht auch in die Gegenwartsproblematik hinein: so allein nämlich dürfte jene Verfassung zu überwinden sein, die H. mit einem von H. Friedrich hinsichtlich der modernen Lyrik entwickelten Begriff als „leere Transzendenz“ kennzeichnet. Die Philosophie der Aktion enthüllt sich also als „Metaphysik der Liebe“, in der weniger die Maße der Möglichkeit eines Sich-Zeigens des Anderen zur Frage stehen als die Überwindung dessen, was in uns das Sehenkönnen verstellt. Das Sein bleibt gewiß verborgen, aber nichts weist diese Verborgenheit mehr ab als die Reaktion, das Fragen sei deshalb sinnlos. (Teil 4 schließt mit einer Strophe des Juan de la Cruz.)

Vielleicht ist deutlich geworden, warum hier so ausführlich (nicht ausführlich genug) referiert und zitiert worden ist. Blondel ist in unserer Philosophie nach wie vor nicht präsent, trotz der Bemühungen vor allem Robert Scherers. Diese systematische, aus dem heutigen Problemhorizont erarbeitete Schrift könnte dazu anregen, auf ihn „zurück“zukommen, und sie könnte zugleich, indem sie die verschlungenen Wege jener Dissertation von 1893 erhellt, Blondel dort zugänglich machen, wo er uns auf dem Weg zu ihm sich selbst in den Weg stellt. Aber es geht zuletzt nicht um B., sondern um Person und Transzendenz. Die Notwendigkeit einer genuin praktischen Philosophie wird zunehmend erkannt, insofern zunehmend klar wird, daß Technik und Wissenschaft die Fragen nicht beantworten können, die sie stellen. Wo anders her als von einer Philosophie der dem Menschen sich entziehenden und eben so ihn anfordernden Wahrheit her ließe eine Kritik am Prinzip Herrschaft sich entwickeln, die kein Plädoyer für Unterwerfung würde? – Rez. möchte seine Anzeige mit Sätzen aus dem Schlußabschnitt des Buches (380) beenden: „In einer Zeit, die mehr denn je vom Sichbehaupten des Menschen bestimmt wird und seinem Sichdurchsetzen, ist es schwer, eine Philosophie [und zudem als Philosophie] verständlich zu machen, die vornehmlich solche Wahrheit bedenkt, die den Menschen angeht gerade in dem sie sich ihm entzieht, eine Philosophie, die sich nicht scheut zu sagen, daß das Sein Liebe ist. Angesichts einer zunehmend in Verzweiflung umschlagenden Unfähigkeit zur Liebe aber ist solche Philosophie vielleicht doch nicht so unzeitgemäß, wie das zunächst scheinen mag.“

J. Splett

von Hippel, Ernst (Hrsg.), *Meditationen über die Großen Arcana des Tarot. 22 Briefe an den unbekanntten Freund*. Nach der Abschrift eines französischen Manuskripts übersetzt von Gertrud von Hippel. 12° (XII u. 525 S.) Meisenheim 1972, Hain. Ln. 98.–DM.

Viele werden mit dem Titel zunächst nichts anfangen können: wer weiß schon, was Tarot ist! Wenn Tarot oder Tarock geschrieben worden wäre, dämmerte gewiß manchem, daß hier wohl bestimmte Darstellungen eines Kartenspiels gemeint sein müßten. Ja, in den 78 Karten des Tarockspiels werden jene 22, mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets bezeichneten Karten die Großen Arcana, die 56 übrigen die Kleinen Arcana des Tarot genannt. Die Großen Arcana zeigen neben den hebräischen Buchstaben bunte Darstellungen von Gestalten, Symbolen und Allegorien, die jeweils mit einem Titel versehen sind, wie *Der Gaukler*, *Der Papst*, *Das Schicksalsrad*, *Der Aufgehängte*, *der Tod*, *Die Besonnenheit*, *Der Teufel*, *Der Narr*, *Das Gericht* und ähnliche. Am Ende des Mittelalters sind diese Karten ikonographisch das erstmal nachweisbar; Liebhaber sehen aber in den Karten den Niederschlag viel älterer Traditionen, nämlich hermetisches Gedankengut, insbesondere eine Erneuerung der *Tabula smaragdina* des Hermes Trismegistos.