

Blondels „Action“ im Lichte der klassischen deutschen Philosophie

VON PETER HENRICI S. J.

Eigenartigerweise scheint das philosophische Erdreich für den blondelschen Samen im deutschen Sprachbereich besser bereitet zu sein als in Frankreich. Man könnte das ganz schlicht mit ein paar bibliographischen Angaben belegen: Im letzten Jahrzehnt sind fast alle bedeutenden Werke über Blondel auf deutsch erschienen, während aus dem französischen Raum nur wenige zu nennen wären, wie etwa die Löwener Dissertation von Paul Favraux¹. Jedenfalls ist das – philosophische wie fundamental-theologische – Interesse an Blondel derzeit in Deutschland wesentlich größer als in seiner Heimat Frankreich. Das mag zunächst mit einem gewissen Nachholbedarf zusammenhängen, mit einer etwas verspäteten Aufarbeitung dieses zweifellos bedeutendsten katholischen Denkers des 20. Jahrhunderts im deutschen Kulturraum. Aber es hängt sicher auch damit zusammen, daß uns das Denken Blondels in seinen Anliegen und Strukturen näher liegt, daß wir sozusagen besser darauf eingestimmt sind, als unsere philosophischen Kollegen in Frankreich. Deshalb lautet das Thema dieses Beitrags: Blondel und die klassische deutsche Philosophie.

Was man historisch über Blondels Kenntnis der deutschen klassischen Philosophie und seine eventuelle Abhängigkeit von ihr sagen kann, das habe ich vor zwanzig Jahren in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift dargelegt². Viel Neues ist in der Zwischenzeit zu diesem Thema nicht zutage gebracht worden, und so darf ich für alle historisch-philologischen Belege auf den genannten Aufsatz verweisen. Hier möchte ich in mehr systematischer Weise drei Fragen zu beantworten versuchen, die uns helfen können, den Sinn des blondelschen Früh- und Hauptwerks, der „Action“ von 1893, besser zu verstehen.

¹ P. Favraux, *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Paris-Namur 1987. Französischerseits wäre auch das verdienstvolle historische Werk von R. Virgoulay zu nennen: „Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896–1913)“, Paris 1980. Auf deutscher Seite finden wir dagegen die gewichtigen Thesen von A. Raffelt, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“ (1893)*, Freiburg 1978; A. E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg 1983; O. König, *Dogma als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908)*, Graz 1985; G. Larcher, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*, Frankfurt-Bern 1985.

² P. Henrici, *Deutsche Quellen der Philosophie Blondels?* in: ThPh 43 (1968) 542–561.

Zuerst wollen wir fragen: „Was ist und was will die ‚klassische deutsche Philosophie‘?“ Die Antwort auf diese Frage wird uns Gelegenheit geben, einen Blick auf den *Inhalt* der „Action“ zu werfen. Als Zweites fragen wir dann: „Welches sind die Hintergründe und die Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie?“ und die Antwort darauf wird uns das Verständnis für die philosophische *Grundstruktur* der „Action“ aufschließen. Hierauf können wir kurz die früher schon bearbeitete Zwischenfrage streifen: „Woher und wie weit kennt Blondel überhaupt diese deutsche klassische Philosophie?“ Schließlich soll uns die dritte und letzte Frage den Horizont über die deutsche klassische Philosophie hinaus öffnen: „Was können wir von Blondel für einen Dialog mit deutschen nachklassischen Philosophien lernen?“ Dabei haben wir vor allem die Trias Marx, Kierkegaard und Nietzsche im Auge und annectieren damit Kierkegaard etwas unverfroren den deutschen Philosophie.

1.1 Die Wende zum Subjekt

Zur ersten Frage: „Was ist ‚klassische deutsche Philosophie‘?“ Es ist die Philosophie im Zeitalter und im Spannungsfeld der deutschen Klassik, in der Zeit Lessings und Goethes, und d. h., philosophiegeschichtlich gesprochen, die Philosophie „Von Kant bis Hegel“. Was in dieser Philosophie geschah, würde man nicht ganz zutreffend als Wende zum Subjekt bezeichnen. Die Bezeichnung ist nicht ganz zutreffend, weil die eigentliche Wende zum Subjekt auf ihre Weise schon mit Descartes' Entdeckung des „cogito“ geschah. Allerdings ist das Subjekt bei Descartes und in der kantischen und nachkantischen deutschen Philosophie anders zu verstehen. Bei Descartes geht es um das Wissen im Subjekt und für das Subjekt, bzw. im Bewußtsein und für das Bewußtsein (weshalb für kartesisches Denken das Unbewußte gänzlich undenkbar ist – und Blondel kommt nicht zuletzt das Verdienst zu, dieses Unbewußte in der französischen Philosophie wieder heimisch gemacht zu haben). Bei Kant und den Nachkantianern dagegen ist das Subjekt nicht mehr nur der Raum, in dem sich alles Erkennen und Wollen abspielt; es ist vielmehr konstitutiv für das Erkennen selbst, und damit für die erkannte Welt. Im Bezug auf Kant wird diese Wende gängigerweise unter zwei Aspekten herausgestellt: zum einen als Wende zur Transzendentalphilosophie, als Rekurs auf die apriorischen Erkenntnisstrukturen des Subjekts zur Erklärung der Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens. Das heißt, mit Kant gesprochen, als Antwort auf die Frage: „Was kann ich wissen?“ Auf der andern Seite zeigt sich die kantische Wende zum Subjekt in der Betonung der Autonomie der praktischen Vernunft, in der Vernunftbegründung des Sollens bei der Antwort auf die zweite Frage: „Was soll ich tun?“ Allerdings gibt es bei Kant dann noch eine dritte und eine vierte Frage, und wir werden auf diese beiden andern Fragen bald zurückkommen müssen.

Doch der doppelte Kant der theoretischen und der praktischen Vernunft ist der lehrbuchmäßig gängige Kant.

Bei Fichte wird dann die praktische, aktive Vernunft zum Zentrum aller Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit wird (idealistisch, sagt man) von der Vernunft aus rekonstruiert. Stichwort ist die Tathandlung, das aktive Sich-selbst-Affirmieren der Sichselbstgleichheit des Ich = Ich. Und doch ist bei Fichte die Vernunft nicht die ganze und einzige Wirklichkeit; sie bedarf des „Anstoßes“ durch ein Nicht-Ich. Schelling kann hier übergangen werden, weil er für Blondel weniger wichtig ist. Seltsamerweise ist Schelling der einzige deutsche Idealist, den Blondel bei der Ausarbeitung der „Action“ wirklich gelesen hat; doch ist sein Einfluß praktisch nicht wahrzunehmen. Deshalb komme ich in der gleichen ungebührlichen Vereinfachung, wie ich sie bisher gebraucht habe, gleich zu Hegel. Bei Hegel steht die Einsicht am Anfang, daß die (fichtesche) dialektisch-vernünftige, idealistisch zu rekonstruierende Wirklichkeit grundlegend und vor allem die von der Vernunft selbst allererst geschaffene Wirklichkeit ist: das geschichtlich-gesellschaftliche Leben, die „Sittlichkeit“, und die Welt der Natur nur insofern, als sie von uns (wissenschaftlich) erkannt wird. Die Naturphilosophie Hegels ist deshalb eine Philosophie der Naturwissenschaften (ein Kennzeichen, das wir auch im „naturphilosophischen“ Teil der „Action“ – erste Etappe des III. Teils – wiederfinden werden). Bei Hegel ersetzt deshalb die Logik, die Wissenschaft von den Strukturen des menschlichen Denkens, die Metaphysik, die Frage nach dem Sein.

Nach Hegel entwickelt sich die deutsche (und die europäische) Philosophie in zwei Hauptlinien: Die eine, die in der Philosophiegeschichte wenig beachtet wird, die jedoch im 19. Jahrhundert die Universitätsphilosophie weitgehend beherrscht hat, ist eine Art Banalisierung des hegelischen Denkens – jene Banalisierung, die Kierkegaard mit der Haltung des Ästheten gekennzeichnet hat. Der Kierkegaardsche Ästhet ist ja nicht nur und nicht in erster Linie ein Genießer; er ist ebensosehr ein nachhegelscher Philosoph. „Ästhetisch“ ist ein Erkennen und Tun ohne Willensentscheid, ein Sich-Herumtreiben in den bloßen Möglichkeiten, wo alles gleich affirmierbar und gleich negierbar ist. Im französischen Denken hatte dieser Ästhetizismus zur Zeit Blondels seine Hauptvertreter in Hippolyte Taine, Ernest Renan und literarisch in Maurice Barrès. Eine zweite Linie der nachhegelschen Philosophie führt von Kant und Fichte und ihrer Hervorhebung der Autonomie der praktischen Vernunft zum Voluntarismus und zur Allmacht des Wollens. Dieser nachkantische Wille wird jedoch, weil er von der theoretischen Vernunft losgekoppelt ist, zu einem nicht mehr gegenstandsbezogenen Willen. Er kann nur noch verneinen – wechselweise die Welt und sich selbst. Was er will und wollen kann, ist nur das Nichts. Wir enden beim Nihilismus Schopenhauers und Nietzsches.

1.2 Der Inhalt der „Action“

Damit ist ein erstes Tor zum Verständnis der „Action“ aufgetan. Sie setzt ein mit einem I. Teil, der gegen den Ästhetizismus gerichtet ist, und geht von da weiter zu einem II. Teil der sich ausdrücklich (und mit Namensnennung) gegen den Nihilismus Schopenhauers richtet. Gegen den Ästhetizismus des bloßen Sich-Herumtreibens in Möglichkeiten wird das *Ich-Will* als unausweichlich aufgezeigt. Gegen den Nihilismus dagegen wird gezeigt, daß ich notwendig *etwas* will. Dann geht es weiter in der ersten Etappe des III. Teils mit einer Diskussion des Positivismus. Hier geht es nun tatsächlich um die Grundfrage Kants: Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? Blondel zeigt, daß die Wissenschaft jedenfalls nicht selbstverständlich ist; sie kann deswegen nicht positivistisch einfach hingegenommen oder gar als Lösung aller Fragen hingestellt werden; denn sie selber enthält eine theoretisch zunächst unlösbare Frage. Die Methoden der modernen Wissenschaft erweisen sich nämlich bei näherem Zusehen als in sich selbst und untereinander inkohärent – eine Inkohärenz, die man symbolisiert findet in der Infinitesimalrechnung, wo die Grenze zugleich unerreichbar und immer schon erreicht sein muß, wo man es mit ausgedehnten, bzw. ausgerichteten Punkten zu tun hat. Diese Inkohärenz innerhalb des mathematischen Instrumentariums pflanzt sich fort in der größeren Inkohärenz zwischen der gleichermaßen anzunehmenden Homogenität aller Wirklichkeit (damit sie mathematisch behandelt und dargestellt werden kann) und ihrer anzunehmenden Heterogenität (wodurch sie allererst beobachtbar und experimentell nachprüfbar wird). Diese wissenschaftstheoretischen Überlegungen Blondels sind zwischen 1888–1892 im Gespräch mit Fachleuten wie Emile Boutroux und Pierre Duhem entworfen worden, und sie haben bis heute eine Frische bewahrt, die erstaunlich ist, wenn man die Entwicklung der Wissenschaften in den verflossenen hundert Jahren bedenkt.

Die Antwort Blondels auf die wissenschaftstheoretischen Aporien (und nur auf diese Antwort kommt es uns hier an) lautet: Die wissenschaftlichen Methoden sind zwar theoretisch nicht zu rechtfertigen; rein theoretisch geraten wir notwendig in Aporien, angefangen von den Aporien Zenons bis zu den kantischen Antinomien; und doch gelingt die Wissenschaft in der *Praxis* – genauso wie die Bewegung trotz Zenons theoretischen Einwänden gelingt. Weshalb? Im Tun des Wissenschaftlers steckt eine synthetisierende Kraft, die das rein theoretisch Auseinanderfallende nicht nur beisammen hält, sondern immer schon dessen Einheit stiftet. So wird auch hier die Bedeutung des (aktiv!) erkennenden Subjekts in einer eindeutig an Kant erinnernden Weise entdeckt.

Dieses Subjekt wird in der zweiten Etappe des III. Teils näherhin gekennzeichnet durch sein *freies Wollen*. Dabei erhebt sich die Frage, die auch für Kant wegleitend war: Ist das wollende Subjekt autonom oder

heteronom? Diese Frage war schon ganz zu Anfang, in der Einleitung zur „Action“ gestellt worden, und sie taucht hier wieder auf, um für alle nun folgenden Entwicklungen zur Leitfrage zu werden. Bei Blondel ist das freie Wollen jedoch nicht als reine praktische Vernunft entdeckt worden, sondern weil es im Zentrum des wirklichen Tuns, der praktischen Anwendung wissenschaftlicher Methoden seitens des Wissenschaftlers steht. Damit ist das Wollen bei Blondel immer schon, unlösbar, in eine Gesamtpsychologie des menschlichen Wirkens eingebettet. Tatsächlich stellt Blondel in dieser zweiten Etappe vor allem dar, wie sich aus dem zunächst unbewußten oder unterbewußten psychischen Dynamismus notwendig die Freiheit herauskristallisiert – besser gesagt: wie sie in diesem Dynamismus (wiederum als das eigentlich Zusammenhaltende, ihn Ermöglichende) immer schon gegenwärtig ist. Damit ist auch gesagt, daß sich bei Blondel das freie Wollen nicht in kantischer Manier auf die rein noumenale Ebene verlagern läßt; es ist immer schon in die Phänomenwelt (und das heißt hier: in den konkreten Organismus) eingetaucht – und genau dieses inkarnierte Wollen ist nun das, was Blondel als „action“ bezeichnet.

Die dritte Etappe des III. Teils steht im zweimal fünfgliedrigen Aufbau der „Action“ (fünf Teile, von denen der III. Teil wiederum fünf Etappen umfaßt) genau in der Mitte des symmetrischen Aufbaus des Gesamtwerks. Hier stoßen wir in der Tat auf die eigentliche Keimzelle des ganzen Werkes; es läßt sich historisch zeigen, daß diese Etappe das Erstkonzipierte ist, und daß die andern Teile des Werks von hier aus erwachsen sind. Diese dritte Etappe nun beginnt mit einer Definition: „Das Tun (die „action“) ist die Intention, die im Organismus lebt und die dunklen Energien durchformt, aus denen sie hervorgegangen ist.“³ Aus der Entwicklungsgeschichte der Ideen Blondels läßt sich ersehen, daß der so definierte Begriff der „action“ aus drei Wurzeln zusammengewachsen ist.

Die erste und naheliegendste dieser Wurzel ist natürlich Maine de Biran, der französische Kant – der französische Kant nicht nur deshalb, weil er ein Zeitgenosse Kants war und im französischen Denken des 19. Jahrhunderts eine ähnlich beherrschende Stellung einnimmt wie Kant im deutschen, sondern auch und vor allem, weil er, in französischem Kontext, die gleiche Frage wie Kant gestellt hat: Wie ist Erkenntnis überhaupt möglich? Im französischen Kontext um die Wende zum 19. Jahrhundert (d. h. unter dem Einfluß des schottischen Empirismus eines Hume und Reid und der französischen Ideologen Condillac und Destutt de Tracy) lautet Birans Frage näherhin: Wie ist die Sinneswahrnehmung psychologisch erklärbar? Schon die Ideologen hatten erkannt, daß wir die Außenwelt dank dem Widerstand wahrnehmen, den sie unserer Initiative entgegenstellt. Maine de Biran gelangt, ohne den Boden psycho-

³ M. Blondel, *L'Action* (1893) 144.

logischer Introspektion zu verlassen, zu grundsätzlicheren Überlegungen. Er stellt fest, daß sich jede Sinneswahrnehmung nicht bloß aus einer Unzahl von Einzelempfindungen (den Farbpunkten, den Einzeltönen, usf.) zusammensetzt, sondern daß sie darüber hinaus ihre eigene Einheit besitzt – jene Einheit, die wir heute als „Gestalt“ bezeichnen. Diese Einheit kommt nach Biran dadurch zustande, daß die Einzelempfindungen durch die „überorganische Kraft“ des Wollens im „effort“ geeint werden, mit dem wir uns den Sinnesempfindungen entgegenstrecken, und sie als Antwort auf eine Initiative unsererseits wahrnehmen. Der „effort“ ist die Urtatsache, das „fait primitif“, das sich in mir als schlechthin gegeben vorfindet. Indem ich mich selbst im „effort“ wahrnehme, erkenne ich mich als Substanz und als ontologische Ursache. Damit sind Kants leere Verstandeskategorien bereits im Ansatz überholt. Aus dieser biraniani-schen Wurzel ist Blondels Verständnis der „action“ zweifellos als erster erwachsen – nicht nur weil Blondel Franzose ist, sondern vor allem weil schon sein erster Philosophieprofessor am Lyzeum von Dijon, Alexis Bertrand, ein Kenner Birans und Herausgeber seiner Werke war. Der Biranianismus war somit sozusagen Blondels philosophischer Mutterboden.

Erst viel später, nach seinen Studien an der Ecole Normale Supérieure wendet sich Blondel, zweitens, und von Maine de Biran herkommend, mit Interesse der damaligen französischen Psychologie zu, wie sie Théodule Ribot mit seiner „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger“ repräsentierte. Eigentlich hätte man Ribots Zeitschrift zutreffender als „Revue Française de Psychologie Allemande“ bezeichnen müssen; denn sie mühte sich damals vor allem, Wundts Psychophysik im französischen Sprachraum heimisch zu machen. In einem Aufsatz in dieser Zeitschrift unterstreicht ein Autor, den Blondel persönlich höher schätzte als Ribot, weil er ihm größere philosophische Qualitäten zuerkannte, Alfred Fouillée, daß uns unsere Sinneswahrnehmungen, im Sinne Wundts, nicht durch den „effort“ bewußt werden, sondern durch die „Afferenz“, durch einen von der Peripherie her auf das Hirn zufließenden Nervenstrom. Er notiert in diesem Text, den Blondel ausführlich exzerpiert hat: „Auch wenn wir auf unseren Gegner einschlagen, sind wir es, die die Rückwirkung dieses Schlages erleiden“ – und so erfahren wir ihn⁴. Gegen diese wiederum rein passive Auffassung des organisch bedingten Erkennens, setzt nun Blondel seine dritte Ansicht, und diese Ansicht kommt von Kant her: es ist die Notwendigkeit eines Apriori. Die Afferenz, sagt er, bringt uns zwar Erkenntnis, aber sie kann uns nur Erkenntnis vermitteln, weil sie ihrerseits bereits als Antwort aufgefaßt wird – nicht auf einen „effort“, sondern auf eine Intention oder ein Willensprojekt unsererseits. Die willentliche Intention ist für Blondel das eigentliche Apriori. Im

⁴ A. Fouillée, *Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action*, in: RPFE 28 (1889) 561.

Lichte dieses Apriori erfahren wir den Widerstreit zwischen dem, was wir wollen, und dem, was uns entgegenkommt, erfahren wir später, auf höheren Stufen der „action“, den Widerspruch zwischen dem vorgestellten Ideal und dem tatsächlich Erreichten. Blondel schreibt:

„Die Schwierigkeit des ‚effort‘ liegt nicht darin, über die Trägheit der Materie mehr oder weniger zu obsiegen, sondern darin, den Zusammenklang der Strebungen, die Harmonie und innere Befriedigung der innersten Begierden zuwege zu bringen. Der organische Widerstand ist nur Symbol und Ausdruck für ein bereits psychisches Widerstreben. Man nimmt das Leiden nur in dem Maße wahr, als zwischen dem Wahrgenommenen und dem Gewollten, zwischen der Tatsache und dem vorgestellten Ideal ein Mißverhältnis besteht. Hier liegt der tiefere Grund selbst für den physiologischen Schmerz.“⁵

Von hier aus nimmt eine Dialektik zwischen Wollen und Tun ihren Ausgang, die immer umfassendere Objekte des Wollens aufsucht, um zuzusehen, ob in diesem immer umgreifenderen Tun (im gemeinschaftlichen Tun, im sittlichen oder religiösen Tun) der Widerspruch zwischen Willensinitiative und Erreichtem (und Erreichbarem) überbrückt werden kann. Doch es zeigt sich, daß sich das Mißverhältnis nie und nirgends überwinden läßt. Zusammenfassend schreibt Blondel im IV. Teil der „Action“ über diese Grunderfahrung:

„In unserem Erkennen und Tun besteht ein ständiges Mißverhältnis zwischen Gegenstand und Denken, zwischen Werk und Wollen. Dauernd überholt die wirkliche Ausführung das vorgestellte Ideal, überholt ein immer neu erstehendes Ideal die erreichte Wirklichkeit. Abwechselnd überflügelt das Denken das Tun und das Tun das Denken. Folglich müssen Ideal und Wirklichkeit eins sein; denn dieses Einssein ist uns auch wirklich gegeben, aber nur, um uns im gleichen Augenblick schon wieder zu entschlüpfen. Ein wunderliches Lebensgesetz, dieses gegenseitige, wechselweise Sich-Vorantreiben von Idee und Tat. Wie zwei Bewegungen von periodisch wechselnder Geschwindigkeit sich fliehen und nahekomen, um schließlich irgendwo zusammenzutreffen, so scheinen auch alle unsere Unternehmungen um einen Einheitspunkt zu schwingen, in dem sie sich nie halten können, durch den sie aber unaufhörlich hindurchgehen.“⁶

Die Suche nach diesem Einheitspunkt führt Blondel schließlich weit über die deutsche klassische Philosophie hinaus. Erschien bisher das Subjekt in seinem Wollen und Tun als das Einheitschaffende, so wird im IV. Teil der „Action“ deutlich, daß das Subjekt diese Einheit nicht aus sich selbst hat; sein Tun und Wollen „schwingt“ nur durch einen Einheitspunkt hindurch, kann sich jedoch darin „nie halten“. Aufgrund dieser dem Subjekt selbst immanenten Dialektik entdeckt Blondel schließlich das „Eine Notwendige“, Gottes wirkendes und einheitschaffendes Dasein in mir: „Auf dem Grund meiner Seele liegt ein Ich, das ich nicht mehr bin; es spiegelt mir mein eigenes Bild. Ich kann mich selbst nur in ihm erblicken; sein unerforschliches Geheimnis ist wie die dunkle Silberschicht, die den Lichtstrahl in mich zurückwirft ... Ich kann mir selbst nicht gleichkommen, weil ich Ihm nicht gleichkommen kann.“⁷

⁵ Blondel, *L'Action* (1893) 158.

⁶ Ebd. 344–345 („Logik der Tat“, Einsiedeln 21986, 63–64).

⁷ Ebd. 347 („Logik der Tat“, 64).

Damit wird das Grundprinzip Kants, die Autonomie der Vernunft, durchbrochen, und an seine Stelle tritt eine neue Dialektik zwischen möglicher Erfüllung des menschlichen Strebens durch freiwillige Zustimmung zu der dem Wollen und Tun immanenten Heteronomie, oder sicherer Nichterfüllung im Beharren auf dem (scheinbar ebenso natürlichen) Autonomiestreben. Blondels Philosophie des Subjekts gipfelt in der Feststellung, daß dieses je schon mit einer Grundentscheidung („option“) konfrontiert ist: „Der Mensch sehnt sich, den Gott zu spielen. Gottsein ohne Gott und wider Gott – oder Gottsein durch Gott und mit Gott: das ist die Frage.“⁸

2.1 Das Phänomen, das Ganze und das Heil

Brechen wir hier unsere Darstellung des Inhalts der „Action“ ab. Wir unterlassen es, die religionsphilosophischen Teile des Werkes nachzuzeichnen; denn diese können erst richtig verstanden werden, wenn wir auch unsere zweite Frage beantwortet haben: „Welches sind die Hintergründe und Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie?“ Die Antwort auf diese Frage wird uns helfen, *Absicht und Anlage* des blondelschen Werkes besser zu verstehen, das sich auf dem gleichen Hintergrund und von den gleichen Grundüberzeugungen aus entfaltet.

Eine erste Grundüberzeugung der deutschen Philosophie lautet dahin, daß es verschiedene Grade des Wirklichseins gibt. Das ist eine alte Wahrheit (sie sollte zumindest seit Platon für jeden Philosophen selbstverständlich sein), und sie besagt, daß die Wirklichkeit der sinnenfälligen Welt zu unterscheiden ist vom wahrhaft Wirklichen oder „ontôs on“ (dem „seiend Seienden“). Mit ausdrücklichem Hinweis auf Platon wird diese Wahrheit von Kant wieder zur Grundlage des Philosophierens gemacht in seiner Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena. Kant ist mit dieser Unterscheidung jedoch nicht so originell, und seine Wiederentdeckung Platons ist nicht so neu, wie er das selber darstellt. Tatsächlich findet sich die gleiche Unterscheidung ganz ausdrücklich schon bei Leibniz mit seiner Absetzung des „mundus intelligibilis“ der Monaden, in dem die Teleologie herrscht, von der Erscheinungswelt der Ausdehnung in Raum und Zeit, die den Gesetzen des Mechanismus unterliegt. Gleichfalls bei Leibniz vorgebildet ist die Überzeugung Kants, daß die eigentliche Wirklichkeit nicht in der physischen, sondern in der ethischen Welt zu suchen ist. Die Monadologie klingt aus in eine Gegenüberstellung des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade, wobei das „Reich der Gnade“ eben die sittliche Welt meint. Man gewinnt gelegentlich den Eindruck, Kant habe mit seinen Postulaten eigentlich nur Leibniz fortgeschrieben. Bei Hegel dagegen scheint die Unterscheidung verschiedener Grade von Wirklichkeit eingeebnet zu sein in die eine Dia-

⁸ Ebd. 356 („Logik der Tat“, 68).

lektik. Doch es ist eben eine Dialektik, und zwar eine aufsteigende Dialektik, die vom weniger Wirklichen zum Wirklicheren fortschreitet.

Das wahrhaft Wirkliche, und damit stoßen wir auf eine zweite Grundüberzeugung des deutschen Denkens, wird von Hegel in einem berühmten Passus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ als „das Ganze“ definiert. „Das Wahre ist das Ganze, das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“⁹ Wahrhaft wirklich ist nach dieser Auffassung nur das Ganze, das Endgültige; das Vorläufige, Teilhafte, das Analytische und Analysierbare hat letztlich keine volle Wirklichkeit. Das „Ganze“ ist für das deutsche Denken immer mehr und anderes als eine bloße Summe seiner Teile; es ist eine Synthese, die sich nicht mehr analysieren läßt. Schon bei Leibniz wird dieses Ganzheitsprinzip stark unterstrichen; jede Monade ist eine Ganzheit, die das Ganze des Universums von ihrem „Gesichtspunkt“ aus abspiegelt. Bei Kant und den Idealisten findet die Ganzheitsforderung ihren Ausdruck in der Forderung nach dem System. Diese Forderung, die uns heute philosophisch so selbstverständlich scheint (oder schien – bevor das „schwache Denken“ aufkam), erscheint tatsächlich erstmals in der klassischen deutschen Philosophie. Das Mittelalter kannte Summen, in denen das bekannte Wissen geordnet vortragen wird. Descartes erhebt sodann die Forderung nach Methode, nach geordnetem, zusammenhängendem Fortgang des Denkens. Die Forderung nach einem *System*, nach einer Ganzheit des Wissens wird jedoch erst von Christian Wolff im dritten Schritt seiner Methodologie erhoben, und zwar in deutlicher Anlehnung an Spinozas „idea adaequata“ (ohne sich jedoch sein pantheistisches „Hen kai pan“ zu eigen zu machen). Kant und die Nachkantianer erheben dann Wolffs methodologische Forderung zu einem „sine quo non“ der philosophischen Wahrheit. Doch bleibt das System – eben deswegen! – bei Kant und den Idealisten futurisch, um nicht zu sagen eschatologisch; es wird zwar gefordert und angezielt, aber nie verwirklicht. Selbst Hegel hat sein System nie ausgearbeitet. Daß seine „Enzyklopädie“ (die ein Abriß ist, aber kein System), durch Vorlesungsnotizen aufgebläht, von seinen Schülern als „System“ verkauft wurde, ist ein historischer Betrug, und er mag nicht zuletzt der Grund dafür sein, daß die hegelsche Philosophie so unglaublich rasch der Banalisierung verfiel. Tatsächlich blieb das System für Hegel selbst genauso futurisch wie für Kant – und das ist das Anregende an seinem Denken.

Im Hintergrund der Forderung nach Ganzheit steht nämlich die dritte gemeinsame Grundüberzeugung der deutschen klassischen Philosophen: daß die Philosophie Heilswissen sei. Heil sein heißt ja ganz sein. Diese

⁹ G. F. W. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 21.

Einsicht klingt noch in Heideggers Frage nach dem Ganzseinkönnen nach; ihr eigentlicher Initiator in der Neuzeit ist Spinoza. Das Heil, sagt Spinoza, kann nur im Ganzen liegen. Der Spinozismus ist eine ausgesprochene Heilsphilosophie und wirkt als solche in der Geschichte weiter. Man könnte allerdings zeigen, daß schon der Kartesianismus auf seine Weise eine Heilslehre war – Heil hier eingeschränkter als Gewißheit verstanden. Ausdrücklich um das Heil des Menschen geht es dann in den Schlußparagrafen der leibnizschen Monadologie und ganz markant im Denken Kants. Wir dürfen nicht überhören, daß es bei Kant nicht nur zwei, sondern drei Grundfragen gibt, und die dritte Frage: „Was darf ich hoffen?“ ist die eigentliche Leitfrage seines Lebenswerkes. Wie die meisten Philosophen spricht Kant das, was er eigentlich mit seiner Philosophie sucht und was sein ganzes Suchen bedingt, kaum je deutlich aus. Man kann jedoch historisch zeigen, daß die eine Frage, die ihn vom Anfang bis zum Ende seines philosophischen Suchens begleitet hat und die die Abfolge seiner Untersuchungen weitgehend steuert, die Frage nach der göttlichen Vorsehung war, d. h. die Theodizeefrage verbunden mit der Frage nach der Physikotheologie: Kann man in der Welt einen göttlichen Sinn erkennen? Läßt sich zeigen, daß die Welt – erst die Natur und dann die Geschichte – teleologisch ausgerichtet ist, oder muß man mit Voltaire annehmen, daß alle Versuche einer Theodizee endgültig gescheitert sind? Hier liegt, meines Erachtens, der tiefere Grund für die kantische Forderung nach einem System, hier liegt der Grund dafür, daß er schließlich die Physikotheologie durch eine Ethikotheologie ersetzt hat.

Die kantische Ethikotheologie ist jedoch mit den Postulaten noch nicht abgeschlossen; sie vollendet sich erst in der Religionsschrift. Erst wenn die Frage beantwortet ist: „Was darf ich hoffen?“ – erst dann darf ich hoffen, daß die Moral – in einer ethischen Gemeinschaft, in der unsichtbaren Kirche – tatsächlich möglich ist, und erst dann ist die Frage beantwortet: „Was soll ich tun?“ und die andere Frage: „Was ist der Mensch?“ Es ist nicht von ungefähr, daß es die religionsphilosophische Frage Kants war, die den ersten Anstoß zum Idealismus gab – mindestens an zwei Orten. Das erste Werk Fichtes ist sein „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, auf den Fichte in seinem Spätwerk wieder zurückkommt, und die Jugendgeschichte Hegels zeigt uns, daß die erste Schrift Kants, die Hegel eingehend studiert, durchmeditiert und neu formuliert hat, die Religionsschrift war. Auch der deutsche Idealismus ist mindestens hintergründig Heilsphilosophie. So läßt sich verstehen, daß er im Nachidealismus in sehr ausdrückliche Heilslehren umschlägt, in den Marxismus und in den Existentialismus Kierkegaards.

2.2 Die Struktur der „Action“

Im Licht der drei Grundüberzeugungen der klassischen deutschen Philosophie lassen sich nun die Absicht und die Anlage der „Action“ Blondels besser verstehen. Zunächst ihre *Absicht*: es geht auch da um die Heilsfrage. Vor dem I. Teil des Werkes steht eine Einleitung, nach dem V. Teil eine Schlußbetrachtung; beide enthalten Erörterungen über die Methode der Untersuchung. Doch die Einleitung setzt ein mit einer Frage: „Ja oder nein? Hat das Leben einen Sinn? Hat der Mensch eine Bestimmung?“ und das letzte Wort der Schlußbetrachtung gibt die Antwort auf diese Frage: „C'est“. Wir müssen dieses Wort hier französisch zitieren; es läßt sich eigentlich nicht übersetzen. Blondel schreibt: „Wenn ich noch ein einziges Wort hinzufügen darf, ein Wort, das über die Philosophie hinausgeht und das eine tiefste, persönlichste Überzeugung zum Ausdruck bringt, dann muß ich es sagen: c'est“¹⁰ – es gibt dieses Heil, von dem sich inzwischen herausgestellt hat, daß es ein übernatürliches, von Gott gnadenhaft geschenktes Heil sein muß. Zugleich meint dieses „c'est“: die ganzen hypothetisch an eine Heilsreligion gestellten Anforderungen sind im Christentum erfüllt, auch und gerade die radikalste und darum grundlegendste Forderung: die Forderung nach der seinsbegründenden Inkarnation und Passion Gottes. Blondels Schlußwort wird somit zu einem Glaubensbekenntnis, dem Bekenntnis zum „Einen Notwendigen“, das der inkarnierte Gottessohn selbst ist – und eben dadurch (und erst dadurch) kann das „c'est“ auch zur ontologischen Grundaffirmation werden: Es gibt Sein.

Von der Heilsfrage aus läßt sich dann, zweitens, die Methodologie Blondels verstehen. Sie unterscheidet zwischen einer direkten und einer indirekten Methode. Ich kann auf die Eingangsfrage: „Ja oder nein? Hat das Leben einen Sinn?“ in der Praxis antworten, indem ich einfach so oder so lebe. Das ist der „pari“, die Wette Pascals. Man muß wetten „wir alle sind im Boot“¹¹, und so müssen wir uns fragen, was uns am Ende der Überfahrt erwartet. Eine Antwort auf diese Frage muß jeder in seinem Leben nolens volens geben, und so wird der „kurze Weg“, der von der „Action“ nur die Einleitung und ihren IV. Teil festhalten würde, möglich: Frage – Entscheidung – Antwort. Aber, fährt Blondel fort (und hier läßt er uns einen Blick auf die Genese seines Werkes tun), da heute vielfach diese unmittelbare Aufrichtigkeit, die „sincérité“ des rechten Handelns, nicht mehr selbstverständlich ist, da Ästheteten, Nihilisten und Positivisten sich mit mancherlei schönen Theorien um eine Entscheidung herumzudrücken versuchen: deshalb muß die Sinnfrage auch philosophisch aufgearbeitet werden, um ihre Unausweichlichkeit sichtbar zu machen. Diese

¹⁰ Blondel, *L'Action* (1893) 492.

¹¹ *Bl. Pascal*, *Pensées*, Br. 233.

philosophische Aufarbeitung versteht Blondel schon in seinen vorbereitenden Notizen sehr deutlich im Gegenzug gegen den deutschen Idealismus. Er kennt diese „deutschen Pantheisten“, wie er sie nennt, zwar fast nur aus zweiter Hand; doch behält er sie stets als Gesprächspartner im Auge. So schlägt er mit seiner „indirekten Methode“ statt des kurzen Weges der religiösen Lebenshaltung einen langen Weg ein, der ihn durch eine Reihe von Negationen (der Negation) zu einer Phänomenologie des Wollens führt und ihn sozusagen die „Phänomenologie des Geistes“ neu schreiben läßt¹².

Das führt uns zu einem Blick auf die *Anlage* des Werkes. Auch sie ist beherrscht von den zwei andern Grundüberzeugungen der deutschen Philosophie:

1. Es gibt verschiedene Grade der Wirklichkeit. Auf die wahre und eigentliche Wirklichkeit stoßen wir nur in der Grundfrage nach dem Lebenssinn und in der letzten Antwort. Alles andere ist „Phänomen“, Gegenstand des Erkennens und Wollens, ohne im vollen Sinne zu *sein*. Doch es gibt sozusagen eine Zwischenstufe, von der es manchmal scheint, als fasse sie Blondel ontologisch auf, von der er jedoch bald darauf erklärt, auch sie gehöre nur zur Phänomenologie: die Phänomenologie der religiös-ontologischen Grundentscheidung im IV. und V. Teil der „Action“. Der Hauptteil des Werkes jedoch, der III. Teil, der mehr als die Hälfte seines Umfangs ausmacht, ist ausdrücklich als Phänomenologie gekennzeichnet: „Das Phänomen der ‚action‘“¹³.

Das ganze Werk ist aufgebaut in einer Art parabolischer Bewegung, die durch verschiedene Wirklichkeitsschichten hindurchgeht, angefangen von der Ebene des wirklichen Seins in der Grundfrage, welche in der Schlußantwort wieder erreicht wird. Dann wird das Sein in den Ausflüchten der Ästheteten, Nihilisten und Positivisten (im I. und II. Teil der „Action“ und in der ersten Etappe des III. Teils) immer mehr verflüchtigt, bis nur noch das reine, vom Subjekt getragene Phänomen zurückbleibt; das „Phänomen der Freiheit“¹⁴ (zweite Etappe des III. Teils). Symmetrisch zu diesem absteigenden Ast der Parabel bilden die vierte und fünfte Etappe des III. Teils sowie der IV. und V. Teil den aufsteigenden Ast, auf dem das wirkliche Sein schrittweise und in genauer Entsprechung zu den absteigenden Schritten wieder eingeholt wird. Die zunächst bloß phänomenale Freiheit gewinnt Wirklichkeit im gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Tun (vierte Etappe); gegenüber der positivistischen Be-

¹² Die Ähnlichkeit zwischen der „Action“ und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ hatte schon Victor Delbos bemerkt: „Vous avez refait la Phénoménologie de l'Esprit“ (bei G. Fessard, *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris 1956, 6/Anm. 1). Ähnlich G. de Ruggiero, *La Filosofia contemporanea*, Bari 1929, Bd. I, 242; P. Henrici, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes“ und in der ersten „Action“, Pullach 1958; H. Bouillard, *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963, 26.

¹³ Blondel, *L'Action* (1893) 43. ¹⁴ Ebd. 114, 122.

schränkung auf das Wissenschaftlich-Tatsächliche stehen die unleugbaren „Phänomene“ der Moral, der Metaphysik und der (natürlichen) Religion (fünfte Etappe). Während der Nihilist das Nichts als einziges Ziel des Wollens aufgestellt hat, zeigt eine vertiefte Reflexion über das Phänomen des Tuns im IV. Teil, daß dieses unweigerlich das „Eine Notwendige“ zu seinem Grunde hat und damit vor die Entscheidungsfrage zwischen Sein und Nichtsein stellt. Schließlich zeigt der V. Teil im Gegenzug gegen die systematische Oberflächlichkeit des Ästheteten die Ernsthaftigkeit (und damit Seinsträchtigkeit) der zunächst äußerlich scheinenden religiösen Praxis auf.

2. Der Wendepunkt zwischen dem absteigenden und dem aufsteigenden Ast dieser Parabel findet sich in der zentralen dritten Etappe des III. Teils. In dieser geht es, wie oben bereits dargelegt, um die „action“ im eigentlichsten Sinn, das im Tun inkarnierte Wollen. Dieses muß nach den vorhergehenden Analysen als Ganzheit, als ein Konkretum verstanden werden, das Blondel mit einem von Leibniz entlehnten Ausdruck als „vinculum“¹⁵ bezeichnet. Damit treffen wir auf die zweite Grundüberzeugung der klassischen deutschen Philosophie; jedoch in einer charakteristischen Abwandlung. Es geht in der Philosophie immer um das Ganze, und das Ganze läßt sich nicht analytisch aufschlüsseln: in diesen zwei Aussagen sind sich Blondel und die deutschen Denker einig. Die „Action“ könnte als ein Versuch gelesen werden, die „action“ zu analysieren, wobei dieser Versuch, das Unrückführbare der gegebenen Synthese auf ihre Elemente zurückzuführen, fortwährend scheitert¹⁶. Wie die Bezeichnung der „action“ als „vinculum“ zeigt, denkt Blondel hier vor allem in Anlehnung an Leibniz, und so legt sich ein Vergleich seines Ganzheitsverständnisses mit dem der Monadologie nahe. In einer Grundannahme geht Blondel mit Leibniz gegen Kant und die deutschen Idealisten einig: Es gibt nicht nur eine „eschatologische“ Ganzheit des Systems; es gibt vielmehr jetzt schon eine Unzahl von Ganzheiten. Jede Monade ist eine Ganzheit für sich, weil sie – auf ihre Weise – das Ganze des Alls widerspiegelt. Auch Blondel betrachtet die unzähligen einzelnen Aktionen als Ganzheiten, als je originale Synthesen, die jedoch das All nicht nur widerspiegeln, sondern in wirklicher, universaler Interaktion untereinander stehen, und so allererst das Universum bilden. Ein zweiter Unterschied der Auffassung Blondels gegenüber der Monadologie greift noch tiefer. Die leibnizschen Monaden sind grundlegend homogen. Es gibt bei Leibniz nichts Derartiges wie eine „*analogia entis*“. Es gibt zwar Unterschiede im Grad der Bewußtheit der Monaden, aber es sind eben nur Gradunter-

¹⁵ Zur leibnizschen Altershypothese des „vinculum substantiale“ vgl. *V. Mathieu*, Leibniz e Des Bosses, Torino 1960; sowie *Blondels* eigene lateinische These: „*De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (1893)“ ed. C. Troisfontaines, Louvain-Paris 1972.

¹⁶ Auf dem ersten vorbereitenden Notizzettel zur „Action“ notiert Blondel im Sinne von Aristoteles, daß sich „*tà stoicheia tou poiein*“ nicht aufzählen lassen.

schiede. Jede Monade ist genau wie die andere; nur haben einige sozusagen die Gnade, sich selbst als Widerspiegelung des Universums besser zu kennen. In einer derart homogenen Welt wird der Evolutionismus denkbar. Blondel dagegen sieht die Wirklichkeit zusammengesetzt aus heterogenen Synthesen. Jede Schicht von Wirklichkeit, jede Art von Synthese, ist gegenüber den niedrigeren und den umfassenderen Synthesen heterogen: unrückführbar und unableitbar. Blondel kennzeichnet sie mit einem Begriffspaar, das in der „Action“ bis zur Langeweile wiederholt wird: „hétérogènes et solidaires“, nicht auseinander ableitbar, und doch miteinander zusammenhängend. Jede „action“ ist eine Ganzheit auf ihre je eigene Weise. Deshalb gibt es für Blondel eine echte Vielheit von Ganzheiten und nicht bloß eine Vervielfältigung des einen Universums wie bei Leibniz.

Daraus folgt nun auch (und hier liegt wohl einer der verborgenen Anstöße für Blondels Denken), daß es keinen evolutionären Übergang von der einen Ebene der Wirklichkeit zur andern geben kann. Sosehr Blondel betont, daß auf dem „indirekten Weg“ *alle* Stufen der Dialektik des Wollens durchlaufen werden müssen, und daß erst am Ende dieses Durchgangs ein philosophisch stichhaltiges, weil zwingendes Resultat zu erwarten ist, sowenig sieht er diesen „Determinismus“ als eine gleichsam naturhafte Selbstentfaltung des Tuns und des Wollens an. Es handelt sich vielmehr um die je-schon gegebene Verknüpfung der einzelnen Tat mit anderen Schichten der Wirklichkeit (bzw. der Phänomene), die als solche nun auch ausdrücklich gewollt werden müssen, und das heißt: eine Entscheidung fordern, woraus sich eine neue und umgreifendere Art von „action“ ergibt. So fordert beispielsweise das sittliche Tun die Entscheidung zur Metaphysik, und die Metaphysik die Entscheidung zur natürlichen Religion – um nur zwei Beispiele aus der langen Kette der geforderten Entscheidungen herauszugreifen. In jeder dieser Einzelentscheidungen nun ist immer schon (aber das zeigt sich philosophisch erst nach Durchlaufen der ganzen Kette und kann erst im Schlußkapitel deutlich herausgestellt werden) die Grundentscheidung („option“) vor dem „Einen Notwendigen“ impliziert, und sie kann deshalb zum Ort des Heils (oder Unheils) und der Seinsaffirmation werden.

So finden wir bei Blondel die drei Grundüberzeugungen unlöslich miteinander verknüpft, ja sich wechselseitig durchdringend: die Phänomene finden ihr Sein erst im Ganzen, genauer gesagt: vom Ganzen her, weil sich erst im Ganzen bzw. vom Ganzen her die seinsträchtige Heilsfrage stellt. Zugleich sehen wir, wie Blondel auch hier die Ansätze der deutschen Philosophie überbietet, und zwar wiederum durch seine Lehre von der „option“. Kraft der „option“ gibt es das Ganze nicht erst am Ende, als vollendetes System; es ist vielmehr einschlußweise in jeder Einzelentscheidung anwesend – und eben deshalb kann auch jede einzelne „action“ ihre je eigene Ganzheit und damit Seinsträchtigkeit haben.

3.1 Blondels Kenntnis der deutschen Philosophie

Um unser Thema einigermaßen abzurunden, möchte ich zum Schluß zwei weiterführende Hinweise geben, die ich andernorts bereits ausführlicher entwickelt habe¹⁷. Der erste betrifft die historische Frage, wie weit Blondel denn tatsächlich – über ein bloßes Schulwissen hinaus – mit dem deutschen klassischen Denken vertraut war. Bergson sagt uns¹⁸, zur Zeit, da er seine These vorbereitete, d. h. zu eben der Zeit, da Blondel an der Ecole Normale Supérieure studierte, habe es an der Ecole hauptsächlich zwei Richtungen des Denkens gegeben. Die eine, mehrheitliche, sei der Ansicht gewesen, Kant habe alle Fragen im wesentlichen gelöst, die andere dagegen habe sich dem Evolutionismus Spencers zugewandt. Bergson bekannte sich zu Spencer, Blondel wird sich zu Kant bekennen. Zu Kant, weil er auf dem Lyzeum und an der Universität in Dijon nicht nur Maine de Biran, sondern auch Leibniz kennengelernt hatte. In den Vorlesungen von Henri Joly war ihm zum ersten Mal das leibnizsche „vinculum“ begegnet, das ihn sogleich faszinierte¹⁹. Leibniz' Hypothese ist ein Versuch, der Homogenität der Monadologie zu entkommen und die Wirklichkeit von *Synthesen* und nicht nur von einfachen Ganzheiten anzunehmen. Das „vinculum“ wird für Blondel eine vorweggenommene Antwort Leibnizens auf die Schwierigkeiten Kants sein²⁰.

Zweitens bekennt sich Blondel zu Kant, weil seine Lehrer in Paris selbst, je auf ihre Weise, „Kantianer“ sind. Der echtste Kantianer war ein „Lehrer“, dessen Vorlesungen Blondel kaum gehört hat, mit dem er sich aber bei seinem zweimal fehlgeschlagenen Versuch der philosophischen Aggregation konfrontiert sah, und dessen Werk (ein einziges, schmales Bändchen und ein Aufsatz!) er bereits in Dijon gelesen und bewundert hatte: Jules Lachelier. Lachelier vertritt einen eigenartigen Kantianismus; er sieht die Wirklichkeit aufgebaut aus übereinandergeschichteten Synthesen, die teleologisch gegründet sind. Der Meisterschüler Lacheliers, Emile Boutroux, wird dann an der Ecole Blondels eigentlicher Lehrer. Blondel übernimmt von ihm, neben wertvollen methodologischen Einsichten, vor allem seine antipositivistische, im Hintergrund kantianische Wissenschaftstheorie. Soweit Blondels indirekte Begegnung mit der theoretischen Philosophie Kants, die allerdings bei Lachelier und Boutroux schon stark aus der Perspektive der praktischen Philosophie gesehen wurde. Mit der praktischen Philosophie Kants kommt Blondel jedoch vor allem durch seinen andern, noch wichtigeren Lehrer Ollé-La-

¹⁷ Vgl. *Henrici*, Deutsche Quellen (Anm. 2) und „Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca“, in: Gr. 56 (1975) 615–638.

¹⁸ Brief an Charles du Bos vom 22. 2. 1922, in: *Bergson*, Oeuvres, ed. du Centenaire, 1541.

¹⁹ Vgl. die Selbstdarstellung *Blondels*, Une Enigme historique: Le ‚vinculum substantiale‘ d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris 1930, VII f.

²⁰ Brief *Blondels* an F. Pillon vom 25. 6. 1893, zitiert in: Gr. 45 (1964) 713.

prune in Kontakt, dessen Hauptwerk er ebenfalls in Dijon schon gelesen, ja in einer eigenen, pseudonym veröffentlichten Schrift reproduziert hatte²¹. Ollé-Laprune, der Philosoph der „certitude morale“, mußte sich notgedrungen mit Kants praktischer Vernunft und mit seinem reinen praktischen Vernunftglauben kritisch auseinandersetzen, und sein Denken bleibt von dieser Auseinandersetzung gezeichnet. Kant selbst hat Blondel kaum über die engen Grenzen einer prüfungsmäßig auferlegten Pflichtlektüre hinaus gelesen. Zwar finden sich im Nachlaß ein paar Blätter Exzerpte der ersten Seiten der „Kritik der reinen Vernunft“; doch weisen sie auf keine besonders originelle Kantrezeption hin.

Die deutschen Nachkantianer hat Blondel, mit Ausnahme von Schelling (und vielleicht ein paar Seiten Fichte), nicht gelesen; auch da finden sich ein paar Blätter Schelling-Exzerpte, doch auch diese haben kaum auf die Ausarbeitung der „Action“ eingewirkt. Dagegen kennt Blondel den deutschen Idealismus durch seinen Freund und Studiengenossen Victor Delbos, der gleichzeitig mit Blondel seine eigene These über „Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme“ ausarbeitet. Blondel hat dieses Werk in zwei aufeinanderfolgenden Fassungen im Manuskript gelesen, und er sieht deshalb den deutschen Idealismus im Sinne von Delbos als eine logische Fortentwicklung des Spinozismus und als Heilsphilosophie; er sieht im Ästhetizismus und Nihilismus seiner Zeit eine weitere Fortentwicklung des spinozistisch verstandenen Idealismus. Entscheidend ist dabei, daß Delbos zufolge nach Hegel das, was bisher eine metaphysische Theorie war, in bloße Methodologie umgewandelt wurde. Diese Methodologie übernimmt Blondel als seine eigene „méthode d'immanence“. Wer wissen will, was Blondels Immanenzmethode ist, muß seine Besprechung des Spinoza-Buches seines Freundes lesen²². Dort hat er sich so deutlich wie nie über die Hintergründe und den Sinn seiner Methode ausgesprochen – allerdings ohne zu sagen, daß er von seiner eigenen Methode spricht; denn die Besprechung ist pseudonym erschienen.

3.2 Blondel und die Nachhegelianer

Damit ist bereits etwas gesagt über Blondels Verhältnis zu seinen philosophierenden Zeitgenossen, soweit diese vom deutschen Idealismus beeinflusst sind. Nun hat die Geschichte allerdings erwiesen, daß die sich doch sehr voneinander unterscheidenden Taine und Renan weit weniger bedeutsam sind als drei andere Denker, die Blondel zur Zeit der Abfassung der „Action“ nicht kannte, ja nicht einmal kennen konnte: Marx,

²¹ Unter dem Namen seines Freundes *Henri Ricard*, *De la part du libre arbitre dans la certitude*, Châtillon-sur-Seine 1882.

²² *Bernard Aimant* (= Maurice Blondel), *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme* (1894), jetzt in: „Dialogues avec les philosophes“, Paris 1966, 11–40.

Kierkegaard und Nietzsche. Hat uns die „Action“ trotzdem etwas zu sagen für die Auseinandersetzung mit diesen drei Philosophen? Ich meine: Ja, und gleichsam als Koda möchte ich das abschließend noch ganz kurz skizzieren.

Zu Karl Marx finden wir bei Blondel recht erstaunliche Parallelen in der Betonung der Praxis, die wichtiger ist als das theoretische Wissen, ja überhaupt erst zur wahren Erkenntnis führt. Blondel hat Marx auch in seinen späteren Jahren kaum gekannt; denn die philosophischen Schriften des jungen Marx sind erst in den Jahren veröffentlicht worden, da Blondel bereits am Erblinden war. Dennoch wäre meines Erachtens ein fruchtbarer Dialog zwischen Marx und Blondel möglich. Der Unterschied zwischen den beiden Denkern liegt nicht so sehr darin, daß Marx von der revolutionären, Blondel dagegen von der religiösen Praxis spricht; vielmehr bleibt Blondels „action“ (obwohl auch sie ihre notwendige gemeinschaftlich-gesellschaftliche Dimension hat) immer Ausführung eines Willensprojekts, während im marxistischen Praxisbegriff dieses (beim jungen Marx noch durchscheinende) Willensprojekt oft übersehen wird. Die Anlehnung an die Politökonomie läßt den Praxisbegriff des historischen Materialismus zu einer verallgemeinernden Abstraktion werden, und nimmt ihm eben dadurch den Bezug auf die konkrete, „seiende“ Wirklichkeit. Die angezielte Ganzheit, die klassenlose Gesellschaft wird deshalb zu einem ebenso abstrakten Begriff und kann nur noch futurisch, etwa im Sinn einer blochschen „Hoffnung“ gesehen werden, während die präsentische „action“ Blondels als konkret gegebene Ganzheit ein Urteil über das Gegenwärtige erlaubt – eben jenes Urteil, das in der „option“ zum Tragen kommt.

In der zentralen Stellung dieser religiösen Entscheidung trifft sich Blondel zweifellos mit Kierkegaard. Doch während es Kierkegaards Bemühen ist, die religiöse Entscheidung in größtmöglicher Reinheit herauszuarbeiten und sie gegen alle anderen Lebenshaltungen abzusetzen, zeigt Blondel im Gegenteil, daß die „option“, gleich der „action“, immer schon inkarniert ist und inkarniert sein muß, daß sie – im wirklichen Tun – weitgehend anonym geschieht, daß sie sich dann aber ausartikulieren muß in einer religiösen *Praxis*, d. h. in kirchlicher Gemeinschaft, in sakramentaler Ritualität und in der Geschichtlichkeit der Tradition. Gemeinschaft, Sakrament und Geschichte sind nun genau die drei Dimensionen des christlichen Lebens, die wir bei Kierkegaard so schmerzlich vermissen.

Mit Nietzsche hat sich Blondel in seinen späteren Jahren und aus naheliegenden Gründen persönlich etwas auseinandergesetzt. Entwürfe zu einer Nietzsche-Vorlesung aus der Zeit des Ersten Weltkriegs sind im Nachlaß Blondels erhalten. Es wäre vielleicht einmal reizvoll, diese Vorlesung aufzuarbeiten. Was an Bezugnahmen auf Nietzsche in Blondels späteren Werken zu finden ist, bleibt episodisch und ist nicht besonders signifikant. Blondel scheint nicht gesehen zu haben (oder nicht sehen zu

wollen), wie nahe sich Nietzsches „Wille zur Macht“ und seine eigene „volonté voulante“ als das Tragende aller Wirklichkeit im Grunde doch stehen – wenn natürlich auch zwischen Nietzsches absoluter Autonomie und der blondelschen Heteronomie ein Abgrund klafft. Ein detaillierter Vergleich würde zeigen, daß der „Wille zur Macht“ bei Nietzsche (trotz allem Pathos der Konkretheit) im Grunde doch wieder desinkarniert ist und eben deswegen futurisch – durch und durch futurisch! – bleibt, während Blondels Wollen inkarniert, und eben deshalb auch konditioniert ist, eingebunden in eine Gemeinschaft, in eine Tradition, weswegen es auch viele Willen gibt. Wie in vielen Einzelentscheidungen doch die eine Grundentscheidung geschieht, so fassen die vielen Willen doch das eine Absolute. Die Ontologie der „action“ als des im Tun inkarnierten Wollens ist im Grunde genommen eine Ontologie des Pluralismus. Daß es bei ihm einen Pluralismus nicht geben kann, ist vielleicht der eigentlich „faschistische“ Zug im Denken Nietzsches – und in jenem des deutschen Idealismus. Diesen und nur diesen Zug des deutschen Denkens hat Blondel unter dem Namen der „philosophie germanique“ sein Leben lang bekämpft.