

Blondels Phänomenologie des Willens im Licht gegenwärtiger Erfahrung

VON ULRICH HOMMES

1.

Wir sind uns wohl einig darüber, daß die moderne Welt durch und durch von Wissenschaft geprägt ist, genauer von den Methoden und Ergebnissen der exakten Wissenschaft. Auch die Philosophie orientiert sich schon seit langem vornehmlich am Faktum dieser modernen Wissenschaft. Für viele zum Beispiel gilt als ausgemacht, daß im Zeitalter der Wissenschaft kein Raum mehr sei für Metaphysik.

Unverkennbar aber ist nun eben die moderne Wissenschaft, auf die die Philosophie gegen alle Metaphysik setzen wollte, selbst in eine Krise geraten, in eine Krise, deren Ursachen keineswegs einfach technisch, ökonomisch, politisch zu erklären sind. Der Grund für das Unbehagen an der modernen Wissenschaft liegt nicht darin, daß am Wert dessen zu zweifeln wäre, was diese Wissenschaft hervorgebracht hat. Der eigentliche Grund des Unbehagens liegt vielmehr in dem Umstand, daß diese Wissenschaft gemäß dem Methodenideal exakten Wissens die Antwort auf Grundfragen des menschlichen Daseins schuldig bleiben muß. Was immer die moderne Wissenschaft leistet und wozu alles sie uns in Stand setzt, es fehlt darin etwas, das wesentlich ist für das Selbstverständnis des Menschen: Nicht durch den leisesten Wink läßt sie uns wissen, was die Bestimmung des Menschen ist und was wir gegebenenfalls zu tun haben, um dieser Bestimmung zu entsprechen. Die Wissenschaft liefert Daten und Gesetze in Hülle und Fülle, entwickelt eine Vielzahl möglicher Techniken, führt in immer kleinere Quantitäten und zu immer schnelleren Reaktionen, aber sie gibt keine Orientierung für das Leben. Sie meint zu sagen, was ist, aber sie schweigt sich aus über das, was sein soll. Sie stellt heraus, wovon man leben kann, aber sie weiß nicht wozu und wofür. In diesem Sachverhalt liegt eine der großen Herausforderungen der Philosophie unserer Tage. Albert Camus hat das in seinem „Mythos von Sisyphos“ einmal so beschrieben:

„Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, das ist die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt später. Das sind eher Spielereien. Zunächst heißt es hier Antwort geben. Und wenn einer mich fragt, weswegen dies Problem dringlicher als irgendein anderes ist, dann antworte ich: der Handlungen wegen, zu denen die Antwort verpflichtet.“

Man kann wohl ohne allzu grobe Verkürzung sagen, daß das moderne Bewußtsein wesentlich bestimmt wird vom Anspruch des Menschen, sein eigener Herr zu sein und aus eigener Kraft zu schaffen, was zu einem guten und erfüllten Leben gehört. Was Wissenschaft im neuzeitlichen Ver-

stand leisten soll, ist von hier aus zu verstehen. Diese Wissenschaft fragt nicht, was die Welt und die Wirklichkeit selbst ist, sie bezieht sich vielmehr auf ganz bestimmte ausgewählte Momente darin. Sie beschränkt sich weithin darauf, Zusammenhänge zu entdecken, die es uns erlauben, uns wie Herren und Besitzer der Natur zu fühlen.

Es ist unbestreitbar, daß die Macht und die Stärke der modernen Wissenschaft auf eben dieser Beschränkung beruhen, die sie sich in der Art der Befragung der Dinge auferlegt. Exakte Wissenschaft abstrahiert ganz bewußt von dem konkreten Verhältnis des Menschen zur Welt – so wie von der Fülle dieser Welt selbst. Sie konzentriert sich auf das, was rational faßbar ist daran und worüber sich technisch verfügen läßt. Aber daß man unendlich vieles wissenschaftlich-technisch in den Griff bekommen kann, dies heißt doch nicht, daß man sich zu allem auf diese Weise verhalten muß oder auch nur verhalten darf.

Wissenschaft ist nicht einfach Suche nach Erkenntnis der Wirklichkeit; was Wissenschaft heißt, ist bestimmt durch das, was man von der Wirklichkeit wissen will. Immer geht es da um Betrachtung der Wirklichkeit unter ausgesuchten Gesichtspunkten. So interessiert sich Wissenschaft nicht einfach für das, was ist, sondern für das, was zu messen ist, was berechenbar ist und worüber sich verfügen läßt. Die Krise, in die die moderne Wissenschaft geraten ist, rührt von daher, daß wir immer deutlicher sehen, wie wenig wir im Grunde mit solcher Fragestellung von der Wirklichkeit selbst begreifen. Daß heute wieder Mythos und Gefühl gefragt ist, daß wir uns auf die ethischen, ästhetischen und religiösen Bezüge besinnen, dies ist Antwort darauf, daß der Mensch als Subjekt sogenannter reiner Vernunft sich selbst fraglich geworden ist. Gewiß, wir wollten unser Leben mit Vernunft führen. Immer mehr aber leiden wir an dem Widersinn, „daß die Vernunft, mit der wir unser Leben führen sollen, zur Wissenschaft gesteigert sich gegen dies Leben kehrt“ – wie ein kluger Beobachter (Friedrich Tenbruck) kürzlich einmal formuliert hat.

Vor einigen Jahren schon hat Georges Bataille in einem Beitrag in der Zeitschrift „Critique“ folgendes geschrieben:

„Um sich zu konstituieren, hat der Rationalismus zwangsläufig den tiefen Sinn der Denkweisen verlieren müssen, die ihn behinderten. Aber wenn wir heute das Mögliche suchen, das vor uns liegt, dann können wir, die wir das rationale Denken nicht mehr zu errichten haben, sondern mühelos darüber verfügen, dann können wir nicht umhin, von neuem den tiefen Wert dieser verlorenen Denkweisen zu entdecken und zur Geltung zu bringen.“

Man mag im Blick auf mancherlei Vorgänge unserer Tage gelegentlich auch seine Zweifel haben, ob Rationalität tatsächlich so selbstverständlich geworden ist bei uns. Aber im Prinzip wird man dem, was Bataille da formuliert hat, nur zustimmen können.

Die Verkümmernng in der Wahrnehmung der Wirklichkeit, wie die moderne Wissenschaft das zur Folge hat, ist unverkennbar. Wo Natur nichts anderes mehr ist als eine Masse, über die der Mensch verfügt, wer-

den große Teile ursprünglicher Wahrnehmung uns einfach fremd. Und so schrumpft die Fähigkeit zu sehen und zu hören, zu gehen, zu tasten und zu riechen. Und so wie derart das Verhältnis zur Natur verkümmert, so verkümmert in der Folge überzogenen Anspruchs von Wissenschaft auch das Verhältnis zum anderen Menschen. Wir verlieren zunehmend die Fähigkeit, füreinander dazusein, zu helfen und zu trösten, einander glücklich zu machen. Und ganz ähnlich ist es mit dem Bezug auf jene transzendente Wirklichkeit, die unsere Sprache von alters her das Göttliche nennt oder Gott. Auch dies wird eigentümlich wesenlos.

Offensichtlich vermögen weder die Dinge, noch der andere, noch gar Gott dazusein für uns, wenn wir ihnen jenes eingeschränkte Maß von Wahrheit und Wirklichkeit vorgeben, das die Wissenschaft praktiziert und das zur Bereitung der Weltherrschaft ersonnen ist. Wo Ausrechnung zum Prinzip erhoben wird, entfällt Erfahrung, die mehr und anderes meint und in der sich uns etwas eben von sich selbst her zeigt. Die vorherrschende Erfahrung in bezug auf die genannte Dimension ist dann nur noch die, hier überhaupt keine Erfahrung mehr zu machen, also von so etwas wie Natur, wie Mitmensch und Gott im Grunde nicht berührt zu sein, nicht getroffen zu werden und schon gar nicht verwandelt.

Geht man aber davon aus, daß für das menschliche Dasein und seinen vernünftigen und verantwortlichen Vollzug sehr wohl Entscheidendes eben auch in solcher Erfahrung aufgeht, in der Erfahrung der Schönheit der Natur, wie in der Erfahrung des Miteinanders und in der Erfahrung des Göttlichen, in der Erfahrung von Geschichte, Sprache, Kunst und Religion, muß man auch sagen, daß dem Menschen in solch einseitiger wissenschaftlich-technischer Auslegung des Daseins ganz Entscheidendes genommen wird. Denn der Mensch kann sich dann ja gar nicht mehr verstehen aus dem, was er ursprünglich ist und worin ihm das Ganzsein-können versprochen ist, er vermag die Ganzheit seines Lebens nicht mehr wahrzunehmen. Wer den Menschen von aller außerwissenschaftlichen Wahrheit trennt und ihm als Zugang zur Wirklichkeit einzig noch die Herrschaft von Technik und Wissenschaft läßt, der befreit den Menschen in Wahrheit nicht bloß aus Abhängigkeit, die seiner Selbstverwirklichung im Wege steht, er nimmt ihm vielmehr die Möglichkeit zu antworten auf das, was ihn alles angeht, nimmt ihm die Möglichkeit, in der Antwort auf solche Erfahrung zur Geltung zu bringen, was er eigentlich will.

Dies spüren wohl immer mehr Zeitgenossen. Was wir mit dem Fortschritt der Wissenschaft und der Perfektion der Technik so aber immer deutlicher sehen, ist gerade, daß die dort versprochene Erfüllung des Lebens ausbleibt. Diese Erfahrung beunruhigt uns zunehmend. Und diese Beunruhigung zeigt auf ihre Art, daß der Mensch sich in solcher Auslegung seines Daseins nicht richtig versteht, daß da Wesentliches des Menschseins einfach unerfüllt bleibt. Genau hierauf aber müßten wir uns

doch dann wohl auch besinnen, wenn wir uns nicht in der von Technik und Wissenschaft bestimmten Welt einfach abhanden kommen sollen. Es scheint mir überaus dringlich, das gegenwärtige Wahrnehmen und Erkennen, das Denken, Wollen und Tun wieder heranzubringen an diese Dimension der Wirklichkeit, die für die moderne Wissenschaft nicht existiert, von der sie absieht, ohne deren Kenntnis wir aber in Wahrheit nicht einmal von dieser Wissenschaft und ihren atemberaubenden Ergebnissen wirklich lebensdienlichen Gebrauch machen können.

Wenn die Philosophie für diese Wahrheit einsteht, nimmt die Philosophie der Wissenschaft nichts – es sei denn einen falschen Anspruch von Ausschließlichkeit. Aber sie bringt zur Geltung, daß es kein vernünftiges Verhalten ist, im Umgang mit der Wirklichkeit zum Beispiel vom Ethischen, Ästhetischen und Religiösen abzusehen, das heißt von gerade den Seiten nichts wissen zu wollen, die dem Menschen am verlässlichsten sagen, wer er ist und woran er sich halten kann. Der Hinweis auf die Philosophie, genauer noch: auf Philosophie als Metaphysik, ist also kein Plädoyer gegen die Rationalität des technisch-wissenschaftlichen Zugriffs auf die Welt. Aber es ist die Mahnung, sich mit dieser Rationalität nicht zufriedenzugeben, weil wir den Dingen und uns selbst sonst zuviel schuldig bleiben. Wo die Dinge nur nutzbar und machbar sein können oder aber als unwesentlich abgetan werden, wird zuviel mißverständlich, überflüssig und beliebig. Daß das Sein gut ist und daß letztlich alles gut werden kann, ist dann nicht mehr zu erkennen.

Leere, Angst und Verzweiflung, die sich im Gefolge solcher Verkümmern verbreiten, können aber auch die Augen öffnen. Immer mehr unter uns fragen sich heute bestürzt: Soll dies wirklich alles sein? Versäumen wir nicht das Entscheidende? Gibt es nicht irgendwo Sinn, der trägt? Die Flucht, die inzwischen immer häufiger solchem Erschrecken folgt, macht auf ihre Art deutlich, wie dringend wir der Wahrnehmung dieser anderen Dimension bedürfen und wie dringend es ist, zu dieser Wahrnehmung zu verhelfen.

2.

Am schärfsten hat wohl Nietzsche den Grundzug des neuzeitlichen Denkens gefaßt als „Wille zur Macht“. Zur gleichen Zeit aber, da Nietzsche mit seiner Auslegung des Seins des Seienden im Sinn des Willens zur Macht die Philosophie der Subjektivität zu vollenden beginnt, macht sich Blondel daran, dieselbe durch die Philosophie der Action von einem ursprünglicheren Verständnis des Wesens des Willens her zu überwinden. Während Nietzsche „Zarathustra“ sagen läßt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein“, sieht Blondel eben in diesem Dienen, das heißt in der Absage an das Prinzip der Herrschaft „das wahre metaphysi-

sche Erfahren, das zum Sein selbst führt“¹, dasjenige, in dem das Sein nicht mehr bloß als eine vom Willen gesetzte Bedingung ist, sondern von sich her anwest.

Wenn es deshalb auch von der neuzeitlichen Theorie des Praktischen her naheliegen mag, vom Willen überhaupt als Willen zur Macht zu sprechen und anzunehmen, der Wille sei in seinem Wesen nichts anderes denn dies, so ist doch gerade an Blondels Philosophie der Action abzulesen, daß der Wille keineswegs notwendig Wille zur Macht ist, daß diese Voraussetzung vielmehr selbst bloß eine Sicherung eben der vorstellenden Vernunft darstellt. Wir verfehlen das Wesen des Willens, wenn wir es aus dem Vorstellen interpretieren in der Meinung, dies sei als solches notwendig aus dem Willen erwachsen. Die Phänomenologie des Willens, mit der Blondel die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten sucht, ist selbst ein einziger Hinweis darauf, daß wir im Willen zur Macht nur eine Weise des Wollens zu fassen bekommen und überdies gerade jene, in der der Wille an seiner eigentlichen Möglichkeit vorbeigeht. Denn was den Willen in seinem Wesen bestimmt, ist nicht der von Nietzsche beschworene Zug zur Herrschaft über die Erde, sondern die Bewegung hin auf das Sein, das das Absolute ist.

Man kann das nicht oft genug herausstellen, daß Blondel mit „L'Action“ von 1893 die weithin herrschende Auslegung des Seienden im Ganzen durch ein auf Wissenschaft und Technik zielendes Vorstellen kraftvoll durchbrochen hat. Blondel hat klar gesehen, daß der Mensch im Zustellen von allem Seienden auf sich selbst als die Bezugsmittel des Ganzen die für sein Wesen konstitutive Beziehung zum Sein aus dem Blick verlieren muß. Insoweit betone ich die Gegenstellung Blondels zur neuzeitlichen Philosophie sehr bewußt. Daß es da auch andere Bezüge gibt und daß das Verhältnis Blondels zur Philosophie der Neuzeit damit nicht erschöpfend beschrieben wird, steht auf einem anderen Blatt.

In jener Selbstverständlichkeit, die dem Denken zuweilen aus ursprünglichen Erfahrungen erwächst, stellt sich Blondel mit dem Beginn von „L'Action“ dem neuzeitlichen Denken gerade in dem Punkt gegenüber, an dem in besonderer Weise die von Transzendentalismus und Apriorismus bedingte Verkümmern des Metaphysischen zu erkennen ist. Sein „Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis“, wie der Untertitel von „L'Action“ lautet, hebt an mit der Formulierung jener Frage, in der sich Weltverhältnis und Selbstverständnis des Menschen zugleich bestimmen und die als Frage nach dem Grund die Frage nach dem eigenen Worumwillen des Fragenden selbst ist: „Ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn, und hat der Mensch eine Bestimmung?“²

¹ M. Blondel, *L'Action*, Paris 1893, 383 / dt.: Die Aktion, München: Alber 1965, 408 (Hier aber nach eigener Übersetzung zitiert). ² Ebd. VII/9.

Der unmittelbare Ausgang vom Tun des Menschen, der Blondel so wichtig erscheint, meint dabei zunächst nichts anderes als den Ausgang von der konkreten Faktizität menschlichen Daseins, eine Faktizität, zu der wesentlich Bezüge gehören, die nicht aus der Subjektivität der reinen Vernunft abzuleiten sind. Wendet sich das Denken dieser Faktizität zu, dann entdeckt es mehr, als wenn es sich nur auf sich selbst richtet, denn es zeigt sich, daß das Ich des Denkens nicht jene Abstraktion des vorstellenden Subjekts ist, zu der das Denken sich genötigt sieht, solange es daran festhält, alles aus sich selbst zu bestimmen. Um das Ich des Denkens, um die Subjektivität des Subjekts genauer zu fassen, treibt Blondel die Frage weiter als die neuzeitliche Philosophie das vermochte, er sucht darin nicht die Subjektivität einfach als das Bedingende, sondern die Bedingungen, denen dies Bedingende selbst nochmals unterliegt: „Prenons ce subjectif comme tel et, dépassant le point de Kant et de Fichte, faisons la science subjective du sujet“³. Das eigentlich „subjektive Wissen des Subjekts“, von dem Blondel in der 3. Redaktion von „L'Action“ spricht, durchbricht Apriorismus und Transzendentalismus, weil es bestimmt wird durch die Einsicht, daß der Mensch nicht primär weltentwerfendes Vorstellen ist, sondern in der Welt sich findet im Sinn von Transzendenz auf das Sein als das Absolute.

Um zu sehen, welche Bedeutung Blondels Phänomenologie des Willens für die gegenwärtige Erfahrung hat, muß man sich vor allem klarmachen, daß schon aus der Verbindung der Frage nach dem Sinn von Sein mit der Frage nach dem Wesen des Handelns „Wille“ hier nicht psychologisch gemeint sein kann. Wille steht in „L'Action“ vielmehr für die Grundweise menschlichen Daseins überhaupt, von der her das Handeln sich als sein eigentlicher Vollzug bestimmt. Der Wille ist also nicht ein Vermögen des Menschen neben anderen, das mit diesen sich aus dem Sein des Menschen ergibt; er ist vielmehr das Sein des Menschen selbst, von dem her allererst sich so etwas wie Vermögen unterscheiden lassen, in denen dies sich selbst auslegt. Von hier aus ist es möglich, entgegen aller Unterordnung des Wollens unter das Erkennen den eigenen Akt des Willens als solchen zu bedenken, dies also, daß der Wille aus sich heraus selbst will und in diesem selbsteigenen Wollen ursprünglich praktisch ist. Das Problem der Freiheit des Willens aber ist dann nicht seine Übereinstimmung mit dem klar und deutlich Vorgestellten oder seine Bestimmung durch das Gesetz, sondern das Ergreifen einer Möglichkeit, die eben solche des Willens selbst ist.

Mir scheint, Blondels Wendung auf den Willen ist also geschichtlich zunächst von daher zu verstehen, daß Vernunft sich zu seiner Zeit vornehmlich als Vorstellen vollzog und deshalb die Frage nach dem ganzheitlichen Seinkönnen des Menschen nicht mehr zureichend entfalten

³ *Blondel*, *Projet de Thèse* (Archives Maurice Blondel, Louvain-la Neuve) 60.

konnte. Eben das aber, was in der Verabsolutierung des seiner selbst sicheren und gewissen Vorstellens verlorengegangen war, schien Blondel das Bedenkenswerte. Um ihm zu entsprechen, griff er gegen das Vorstellen auf den Willen zurück, der ursprünglich selbst tätig ist und in dessen Entscheidung der Mensch sich so vollbringt, wie er von sich her sein will. Die Frontstellung, die in dieser Wendung auf den Willen liegt, richtet sich daher keineswegs gegen die Vernunft überhaupt, sondern lediglich gegen ihre Reduktion auf das bloße Vorstellen, und das heißt gegen die Verabsolutierung eben dieses Vorstellens zum einzig wesentlichen Verhalten des Menschen.

Weil der Wille hier gar nicht als ein von der Vernunft geschiedenes und neben ihr vorkommendes Vermögen gilt, sondern die Grundweise des menschlichen Daseins meint, deshalb wird die Vernunft allerdings auch nicht dem Willen nachgeordnet, sondern im Gegenteil von diesem her in ihr wahres Wesen gebracht. Zwar nimmt „L'Action“ Vernunft zunächst so, wie sie sich selbst neuzeitlich gibt, als jenes Vorstellen also, in dem der Mensch sich selbst zur Bezugsmittel des Seienden als solchen und im Ganzen macht. Doch bricht die Phänomenologie des Willens dies Vorstellen gerade als eine Verkümmerng der Vernunft selbst auf, indem sie die Selbstbeschränkung auf das vom Subjekt her Sichere und Gewisse aufhebt.

Mit der Wendung auf den Willen wird daher der Vernunft nichts genommen, vielmehr gibt ihr die Philosophie der Action zurück, was sie auf dem Gang des neuzeitlichen Denkens verloren hatte. Nichts liegt Blondel ferner, als sich einem Voluntarismus zuzukehren, der alles auf einen dunklen Urtrieb zurückführt und der Vernunft von diesem her die Möglichkeit wesentlicher Einsicht bestreitet. Solcher Urtrieb wäre noch einmal etwas, das nur hervorbricht und verfügt, und von dem her nicht gedacht werden könnte, was die Phänomenologie des Willens zu erhellen sucht. Weil es in „L'Action“ um das Grundgeschehen menschlichen Daseins geht, um die Bewegung hin auf das Sein als das Absolute, um das also, was vor der Unterscheidung von Denken, Wollen und Tun als einzelne Vermögen das Wesen des Menschen ausmacht, bestimmt das, was sich als wesentlicher Vollzug dann ergibt, auch das Denken, sofern dies eben nicht bloßes Vorstellen ist. Der Wille und seine Verwirklichung im Handeln werden von Blondel so wenig dem Denken und seinem Wissen und Erkennen entgegengesetzt, daß er sie geradezu das „Denken des Denkens“ nennt, das heißt das, was das Wesentliche des Denkens selbst ausmacht.

Blondel hat sich deshalb selbst schon nachdrücklich gegen den Vorwurf des Irrationalismus gewandt und darauf hingewiesen, daß umgekehrt in der Verkümmerng des Denkens zum Vorstellen aus der Subjektivität der reinen Vernunft allzuviel in den Bereich des Irrationalen abgeschoben wurde. Um eben der Erkennbarkeit von Wahrheit wil-

len, die jenseits naturwissenschaftlicher Methodik und technischer Apparatur einen Anspruch geltend macht, schien es Blondel dringlich, angesichts der Perfektion moderner Rationalität einen Begriff der Vernunft zu restituieren, der der ursprünglichen Weite und Tiefe des Denkens entspricht. Der Anspruch der Philosophie der Action läßt sich deshalb auch nur von daher verstehen, daß die Phänomenologie des Willens das, was bei der transzendentalen Selbstbegründung autonomer Vernunft als unvernünftig zurückblieb, nicht als ein Außervernünftiges oder Übervernünftiges ins Spiel zu bringen sucht, sondern es aufnimmt als das Eigene und Wesentliche der Vernunft selbst.

3.

Ich möchte auch eine Bemerkung machen zur Methode der Philosophie der Action, weil naturgemäß die Frage nach der philosophischen Relevanz Blondels mit von hier aus zu beantworten ist. Die Frage, mit der „L'Action“ beginnt, ist nicht eine solche, die irgendwann einmal auftaucht, sie ist vielmehr dem Menschen wesentlich und zeichnet sein Dasein vor allem übrigen Seienden aus: „Ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn, und hat der Mensch eine Bestimmung?“ Schon als Frage macht dieser Beginn offenbar, daß der Mensch jenes Seiende ist, dem es in seinem Sein um dies selbst geht und daß mit seinem Dasein „die Wirklichkeit des Seins in Frage steht“. Diese einzigartige Frage aber kann nur so gestellt werden, daß ihre Entfaltung aufnimmt, wie menschliches Dasein darin sich selbst auf jenen Grund hin auslegt, aus dem es in seinem Seinkönnen ist.

Um aber zu sehen, wie Blondel vom Wollen und Tun des Menschen her die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins finden kann, muß man sich die Methode vornehmen, die Ansatz und Durchführung der Philosophie der Action bestimmt. Wenn wir im Blick hierauf von einer „Phänomenologie des Willens“ sprechen, so soll damit keineswegs nur mit einem heute geläufigen Begriff eine ungefähre Vorstellung der Sache und der Art ihrer Behandlung gegeben werden. Es wird damit vielmehr aufgenommen, daß Blondel selbst schon – der begriffsgeschichtlichen Entwicklung in mancherlei Hinsicht voraus – „L'Action“ ausdrücklich eine „Phänomenologie“ genannt hat. Was das besagt, ist am besten zu fassen, wenn man für den Begriff der Phänomenologie nicht irgendwohin sieht, sondern ihn so nimmt, wie es der Verlauf von „L'Action“ selbst gebietet. Darin geht es nämlich keineswegs um die Beschreibung des mannigfaltigen Wollens und Tuns des Menschen, sondern darum, „festzustellen, was unvermeidlich und notwendig ist in der gesamten Entfaltung menschlichen Handelns überhaupt“⁴. Zwar verwendet Blondel den Begriff der Phänomenologie in „L'Action“ selbst noch nicht, weil er

⁴ Blondel, *L'Action* 475, 499.

fürchtete, man werde seine Sache mit der des Phänomenalismus zusammenbringen; doch taucht der Begriff in dem hier angesprochenen Sinn kurz nach der Vollendung des Werkes am 15. 3. 1894 in einem Brief an Albert Bazaillas auf⁵, und Blondel benutzt ihn von da an wiederholt zur Kennzeichnung der Philosophie der Action überhaupt. Blondel schickt in dem genannten Brief voraus, daß es in „L'Action“ einzig „um die Bestimmung der Tatsachen (gegangen sei), wie sie aneinandergebunden sind in der konkreten Entfaltung unseres Denkens und unseres Lebens“⁶. Dann aber bringt er die Methode dieser Bestimmung ausdrücklich auf den Begriff der Phänomenologie:

„Ich habe die Folge der inneren Bestimmtheit aufgerollt, ich suchte den notwendigen Zusammenhang all der Momente herauszustellen, die in uns die Welt der Erscheinungen bilden; ich habe gezeigt, daß die ganze Entfaltung des Denkens und Tuns im anfänglichen Wollen schon enthalten ist, daß die fortschreitenden Bestimmungen, die auf unserem Leben eine der souveränen Ursprünglichkeit des freien Geistes entgegengesetzte Heteronomie lasten zu lassen scheinen, dem geheimsten Verlangen des autonomen Willens selbst gemäß sind. ...

Ohne nach etwas zu suchen, was hinter oder vor dem Denken liegt, müssen wir vor allem wissen, was wir wirklich und unweigerlich denken. Diese Analyse des ganzen Gehalts unseres Bewußtseins habe ich zu vollbringen gesucht, ohne vorzeitig irgendeine objektive Affirmation oder an ihrer Stelle ein subjektives Vorurteil hineinzubringen. Dieser reinen Phänomenologie hat auch der entschiedenste Kritizist nichts entgegenzusetzen“⁷.

Was wirklich und unvermeidlich ist in der Entfaltung des menschlichen Handelns aber, kann gemäß dem Ansatz der Frage nach dem Sinn des Daseins nur so gefaßt werden, daß man das Handeln sich von ihm selbst her zeigen läßt und daran dann abliest, was ihm als Bedingung seiner Möglichkeit wie als Voraussetzung seiner Erfüllung zugrunde liegt. Die Untersuchung des Handelns hält sich deshalb zuerst an die Vielfalt der zunächst und zumeist angetroffenen Gestalten des Wollens und Tuns, um an ihnen zum Vorschein zu bringen, was Wollen und Tun in ihrem Wesen sind. Die Frage nach dem Sinn des Daseins sucht so als Frage nach dem Wesen des Handelns die Seinsverfassung des Menschen zu entdecken, die dem alltäglichen Wollen und Tun zugrunde liegt, um von dem her, als was der Mensch sich selbst zunächst und zumeist versteht, auf das zu kommen, was er im Wollen und Tun wirklich ist.

Wenn „L'Action“ daher phänomenologisch der Reihe nach all die Erscheinungen menschlichen Wollens und Tuns aufnimmt, dann geht es dabei nicht um das, was erscheint, sondern um jenes, das im Erscheinen erst sich anzeigt und zur Unterscheidung von der Erscheinung und ihrem Schein von Sein das Phänomen heißt und das, was etwas wirklich ist: „la présence de l'être dans le phénomène même“⁸. Gewiß gehört das Phänomen zur Erscheinung, insofern es das ist, was ihr zugrunde liegt, doch ist es nicht die Erscheinung selbst, weil es als das Vorgängige zu ihr in deren

⁵ Abgedruckt in *M. Blondel*, *Lettres philosophiques*, Paris: Aubier 1961, 40–53.

⁶ Ebd. 41.

⁷ Ebd.

⁸ *Blondel*, *L'Action* 370, 395.

Scheinen nur erst mitgegenwärtig ist und noch dazu gebracht werden muß, sich an ihm selbst zu zeigen. In der Erscheinung ist das Phänomen meist verdeckt, und erst seine Befreiung von ihrem Schein läßt es an ihm selbst sichtbar werden und das, was es von sich her ist, als es selbst gegenwärtig sein.

So geht es für das Ganze der Phänomenologie gerade darum, in der Erscheinung das Sein zu fassen. Dies zeigt sich deutlich schon am Aufbau des Werkes. Auf Teil I, der das Problem des Handelns herausstellt („Y a-t-il un problème de l'action?“), und Teil II, der die Unmöglichkeit einer negativen Lösung dieses Problems zeigt („La solution du problème de l'action est-elle négative?“), folgt als Teil III das große Mittelstück, in dem Blondel der „Erscheinung des Handelns“ („Le phénomène de l'action“) nachgeht. Im Anschluß hieran stellt Teil IV „Das notwendige Sein des Handelns“ („L'être nécessaire de l'action“) dar und der abschließende Teil V beschreibt dann dessen Vollendung („L'achèvement de l'action“). Gerade durch den Schritt aber von der Aufnahme der Erscheinung zur Einsicht in das Sein konstituiert sich die Phänomenologie. Der Schlußtext von Teil III sagt deshalb ausdrücklich, daß „die Kenntnis der Erscheinungen von allem Beiherspielenden gelöst wurde, um durch eine Methode, die auf das Zurückbleibende geht, dahin zu kommen, daß dasjenige offenbar wird, was im Handeln nicht mehr nur Erscheinung ist“⁹. Teil V aber nimmt diese Aussage gleich zu Beginn auf mit dem Hinweis darauf, daß es „von nun an nicht mehr um das geht, was erscheint, sondern um das, was ist“¹⁰.

Dieser Bewegung der Phänomenologie entspricht es, wenn Blondel seine Methode „indirekt“ nennt. Denn sie geht von den Erscheinungen des alltäglichen Wollens und Tuns aus, in denen noch verdeckt ist, was dies Wollen und Tun seinem Wesen nach ist, um in den Erscheinungen selbst dies zum Vorschein zu bringen dadurch, daß das zunächst und zumeist Gewollte und Getane auf das in ihm sich Anzeigende hin befragt und eröffnet wird. An dem, was zunächst und zumeist gewollt ist, zeigt Blondel, was der Wille anfänglich will und daß er dies anfänglich Gewollte im zunächst und zumeist Gewollten nicht eigentlich will.

Derart zeigt „L'Action“ an den Erscheinungen des Wollens und Tuns nicht nur, für was der Mensch sich zunächst und zumeist hält und welche Antwort er handelnd auf die Frage nach dem Sinn des Daseins voraussetzt. Sie läßt an diesen Erscheinungen selbst vielmehr deutlich werden, wie die Antwort nicht irgendeine sein kann, wo die Frage nicht eine neben anderen ist, sondern jene, in der es dem Fragenden um sein eigenes Seinkönnen geht. Die Phänomenologie hat so keine andere Aufgabe, als indirekt den Menschen dazu zu bringen, wirklich „zu tun, was er will, und zu erkennen, was er weiß“¹¹.

⁹ Ebd. 322, 347f.

¹⁰ Ebd. 323, 349.

¹¹ Ebd. XXIV, 22.

Insgesamt spielt dabei eine ganz entscheidende Rolle, daß sich von Anfang an für Blondel ein Mißverhältnis ergibt zwischen dem, was ausdrücklich gewollt ist, und dem, was vor diesem anfänglich will: Die Unterscheidung zwischen dem Wollenden und dem Gewollten. Schon im Nicht-wollen und im Wollen des Nichts, das in den ersten beiden Teilen von „L'Action“ analysiert wird, bringt sich ein anderes Wollen dadurch zur Geltung, daß es diese als Negation widersprüchlich erscheinen läßt, insofern das ausdrücklich Gewollte im Gegensatz steht zu dem, was der Wille anfänglich will. Mit dem Selbstwiderspruch von Ästhetizismus und Nihilismus schon kommt diese Doppelheit des Willens zum Vorschein, die auf den Unterschied verweist von „wollendem“ Willen und „gewolltem“. Der Wille will anfänglich etwas anderes, als das, was er ausdrücklich will, im ausdrücklich Gewollten zeigt sich das anfänglich Wollende als Grund und Maß des Wollenkönnens überhaupt, es ist „in dem, was gewollt und getan wird, das, was will und tut“¹². So aber ist es in allem Wollen enthalten, das heißt auch dort, wo das, worauf das anfänglich Wollende geht, im ausdrücklich Gewollten gerade nicht gewollt ist.

Derart deckt die Phänomenologie des Willens schon mit den ersten Schritten „an der Wurzel auch der unwahrscheinlichsten Negationen noch ... eine anfängliche Bewegung auf, die sich ständig durchhält, der man anhängt und die man will, selbst wenn man sie leugnet oder wenn man sie mißbraucht“¹³. Mittels der indirekten Methode, die das herauszustellen sucht, was den Erscheinungen des Wollens und Tuns insgesamt zugrunde liegt, kommt die Untersuchung auf dies anfänglich Wollende allein von der Tatsache des Wollens selbst her. Sofern der Wille will, kann er nicht wahrhaft nicht-wollen oder das Nichts wollen, weil er dann von Anfang an etwas will, das nicht nicht ist und auch nicht das Nichts.

Deshalb sagt Blondel im Blick auf diese Doppelheit des Willens von der Methode der Philosophie der Action, sie bestehe darin,

„das, was wir zu denken, zu wollen und zu tun scheinen, mit dem zur Gleichung zu bringen, was wir in Wirklichkeit tun, wollen und denken: so daß noch in den künstlichen Negationen und den ausgesuchtesten Zielen sich die tiefen Affirmationen und die unbezwingbaren Bedürfnisse wiederfinden, die sie enthalten“¹⁴.

Ist nämlich diese Doppelheit erst einmal aufgebrochen, so ist aber die Bedingung der Möglichkeit für das Ganzseinkönnen des Willens überhaupt sichtbar, ist der Weg gewiesen für die allein zureichende Lösung des Problems des Handelns. Soll der Wille nämlich ganz er selbst sein

¹² Ebd. 323, 349.

¹³ Ebd. XX, 19.

¹⁴ Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique ... In: *M. Blondel, Les premiers écrits*, Paris: P. U. F. 1956, 39. Dt. u. d. T. „Zur Methode der Religionsphilosophie“, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974, 144.

können, dann muß er die Übereinstimmung zwischen wollendem Willen und gewolltem Willen suchen, das heißt, er muß „in das gewollte Tun alles das aufnehmen, was im Anfang des wollenden Tuns liegt“¹⁵.

Dennoch setzt sich das anfänglich Wollende gerade nicht von sich her einfach durch, weil es als Wollen eigens gewollt werden muß; das gewollte Wollen muß dem anfänglichen Wollen entsprechen, wenn der Wille soll wollen können, was er will. Weil der Wille ein doppelter ist, kann er zu sich selbst nur in der Überwindung der Entgegensetzung kommen, und d. h. in der Aufhebung des Widerspruchs, der in seiner Erscheinung liegt. Ganz ist der Wille erst dann, wenn das ausdrücklich Gewollte sich vom anfänglich Wollenden her bestimmt und das anfänglich Wollende sich im ausdrücklich Gewollten erfaßt.

Zwar läßt sich das, was der Wille anfänglich will, an dem ausdrücklich Gewollten gerade nicht einfachhin ablesen, weil das ausdrücklich Gewollte von der Doppelheit des Willens her nicht eine bloße Konkretisierung der Ausgerichtetheit des Wollenkönnens überhaupt ist. Doch ist nur an dem ausdrücklich Gewollten und seinem Selbstwiderspruch bzw. mit dessen Aufhebung zu sehen, ob der Wille in diesem schon das eigentlich will, was er von Anfang an will und was also das Gewollte des anfänglich Wollenden ist. Die dem Willen wesentliche Erstreckung kommt zum Vorschein, wenn alles, was er ausdrücklich will, daraufhin befragt ist, ob es das ist, was er anfänglich will, denn das anfänglich Wollende treibt über das ausdrücklich Gewollte so lange hinaus, bis es zwischen ihnen zu jener Übereinstimmung kommt, die als die mögliche Eigentlichkeit des Willens seine eigentliche Möglichkeit ist.

Damit aber, daß mit der Doppelheit des Willens sich „vor und in jedem Versuch einer noch so umfassenden Negation eine Bejahung des Seins“¹⁶ zeigt, erweist sich der Wille gerade selbst als Wille zum Sein. Was das Nicht-wollen wie das Wollen des Nichts im Grunde bewegt, ist die Tatsache, daß der Wille nicht irgend etwas will, das ist, sondern jenes etwas, das „ist“ und das als solches „das Sein selbst“ heißt¹⁷. Wenn zum Beispiel für diejenigen, die sich Ästhetizismus und Nihilismus verschreiben, „Alles und Nichts Begriffe von gleicher Bedeutung sind, was heißt das andere, als daß auf dem Grunde ihres Bewußtseins das tiefe und dunkle Gefühl lebt, daß das, was nicht mehr sein wird oder nicht mehr ist, nie richtig gewesen ist, daß das Sein in seiner Fülle der Zeit wie der Zerstörung enthoben ist; daß die Erscheinung, die sich nur zeigt, um wieder zu verschwinden, in keiner Weise ihrer unendlichen Erwartung entspricht“¹⁸. So enthüllt aber das, was sie verneinen, gerade die Größe dessen, was sie suchen. Der Wille will auch im Nicht-wollen und im Wollen

¹⁵ *Blondel, L'Action* 469, 494: „réintégrer dans l'opération voulue tout ce qui est au principe de l'opération volontaire“.

¹⁶ Ebd. 431, 457.

¹⁷ Ebd. 39, 63.

¹⁸ Ebd. 34, 57 f.

des Nichts in Wahrheit nicht etwas, das nicht ist, sondern das, das selbst alles ist und von dem her allein das Problem des Handelns seine Lösung finden kann.

Auf diese Weise machen bereits die ersten Schritte der Phänomenologie des Willens offenbar, daß der Mensch ein anfängliches Wissen um das Sein hat und selbst wesentlich Wille zum Sein ist. Allein deshalb, weil wir solches Wissen um das Sein haben, und das heißt das Sein wollen, widersprechen sich die Negationen seiner Wirklichkeit selbst, denn jenes anfängliche Wissen und Wollen geht seiner Negation so voraus, daß es als die Bedingung ihrer Möglichkeit und als Maß ihrer Gültigkeit unweigerlich mitgesetzt ist. Worum es in der Phänomenologie des Willens daher nun geht, das ist einzig jenes im Nicht-wollen und im Wollen des Nichts unausdrücklich vom Anfang her schon gewollte Sein sich als das Anfängliche selbst zeigen zu lassen, um in der Antwort auf solches Sichzeigen des Seins den Willen am Ende dann das wollen zu lassen, was er schon immer will. Wenn „L'Action“ deshalb von hier aus die Frage entfaltet, was in diesem „es ist etwas“ wirklich angenommen wird, dann wird dem Willen damit keineswegs ein Ziel vorgestellt, auf das hin seine Ausrichtung erfolgen könnte; die Entfaltung dieser Frage erhellt vielmehr als Ziel lediglich das, auf was er in seinem eigenen Wesen schon ausgerichtet ist. Indem die Untersuchung diesem Willen folgt, bringt sie den Willen vor eine Ausgerichtetheit, angesichts deren er sich selbst entscheiden muß, weil solche Ausgerichtetheit seine Ausrichtung selbst nicht nur nicht ersetzt, sondern gerade als den eigensten Akt des Willens, als die Verwirklichung seines Wollenkönnens fordert.

Nachdem die Frage von „L'Action“ durch die in Teil I und II geleistete Destruktion ihrer Verneinung sich selbst und die Richtung ihrer Entfaltung gewonnen hat, muß Teil III nun die Erscheinungen des Wollens und Tuns darstellen, in denen der Wille sucht, was ist. Denn nur mit diesen Erscheinungen kann zum Vorschein kommen, was das „etwas“ ist, das der Wille anfänglich will, und wie dies eigentlich zu wollen ist.

Dabei folgt die Untersuchung dem Willen zunächst in dem Bereich, der vom berechnenden und verfügenden Vorstellen selbst beschrieben wird und in dem der Mensch sich dessen bemächtigen zu können scheint, was ist.

„Man will, daß etwas ist und daß dies etwas sich genügt; man will, daß das Gegenständliche sei, das Sinnenfällige, die Wissenschaft, die ganze Unermeßlichkeit der erkannten und erkennbaren Welt, mit der wir unseren Blick und unser Herz füllen, und daß es alles sei für uns. Man hofft, daß hinter dem Anschein der Erscheinung das Leben klar sei, vollkommen und befriedigend, man verlangt, daß das Handeln sich eben darin entfalte und vollende“¹⁹.

Die große Frage freilich ist es, ob das Wollen und Tun sich zureichend verstehen läßt aus dem her, dessen der Mensch Herr werden kann, das

¹⁹ Ebd. 40, 64.

heißt, ob es für das Problem des Handelns solch eine im engeren Sinn „positive“ Lösung gibt.

Um dies festzustellen, nimmt Blondel in diesem dritten Teil von „L'Action“ die ganze Reihe der Gestalten menschlichen Wollens und Tuns auf, so wie sie sich im Sinnlichen, Wissenschaftlichen, Moralischen und Sozialen ausprägen und aus der Bewegung des Willens selbst erstehen. Indem die Phänomenologie derart den verschiedenen Stufen dieser Bewegung folgt, liefert sie so etwas wie „die natürliche Geschichte“²⁰ menschlichen Handelns überhaupt. Denn diese Bewegung entfaltet sich „vom ersten Erwachen des sinnlichen Lebens bis zu den höchsten Formen sozialen Verhaltens“ kontinuierlich gerade so, „daß die offensichtliche Notwendigkeit jeder Stufe aus einem eingeschlossenen Willen selbst hervorgeht“²¹.

Der phänomenologische Fortschritt von Erscheinung zu Erscheinung, und das heißt, das Durchlaufen der Möglichkeiten des Willens geschieht daher zuletzt als ein Gang des Willens zu sich selbst, und insofern die Phänomenologie den Willen vor das Notwendige und Zureichende des Wollenkönnens bringt, ist sie selbst dieser Gang, den der Wille gehen muß, wenn er ganz er selbst sein will.

5.

Diesen Gang können wir hier nicht im einzelnen verfolgen, ich kann allenfalls andeuten, welche Erfahrung der Wille dabei mit sich selbst macht und was sich an dieser Erfahrung für die Frage nach dem Wesen des Handelns ablesen läßt. Dabei dürfen wir davon ausgehen, daß es zu Beginn der Entfaltung des Willens in der Unermeßlichkeit der erkannten und erkennbaren Welt den Anschein hat, als bräuchte der Mensch auf der Suche nach dem, was sein anfängliches Wollen erfüllt, sich nur dem hinzugeben, was sich unmittelbar ergreifen und feststellen läßt, um sein Genügen zu finden.

„Vielleicht kann ich ohne über die Erscheinungswelt hinauszugehen und indem ich sie für alles nehme, was ist, eine vollständige Idee meines Handelns und eine befriedigende Lösung für das Problem des Lebens gewinnen. Wenn der Mensch ganz aus der Natur hervorgeht, wenn seine Taten nichts weiter sind als Systeme von Fakten gleich allen andern, wenn die Bewegung des Willens selbst haltmacht an den Grenzen der positiven Wissenschaft, ist man dann nicht dazu berechtigt, die Vorstellung des verborgenen Seins endgültig aufzugeben?“²²

Das Eigentümliche der Entfaltung des Willens in diesem Bereich aber ist, daß sich die Reihe des Feststellens und Ergreifens gerade aus der Tatsache ergibt, daß das, was der Wille im einzelnen jeweils ausdrücklich will, dem nicht genügt, was er als anfänglich Wollender will. Immer hat der Wille zunächst ein ganz bestimmtes Ziel; er geht auf einen ganz bestimmten Gegenstand, der ihm von seiner besonderen Beschaffenheit her

²⁰ Ebd. 325, 351.

²¹ Ebd. 41, 65.

²² Ebd. 44, 67f.

erstrebenswert scheint, er stürzt sich darauf, um dann, wenn er es erreicht und festgestellt hat, sich selbst enttäuscht zu sehen. Das, nach dem er so brennend verlangte und für das er möglicherweise alles, was sein eigen ist, zu geben bereit war, ist dann, wenn es festgestellt und erreicht ist, nicht das, was es ihm zu sein schien, bringt ihm nicht, was er sich von ihm erhoffte. Gewiß erlangt der Wille darin solches, das ihm fehlte; was er so heftig erstrebte, löst sich nicht auf, wenn es da ist; doch erweist es sich von der Art, daß der Mensch nicht bei ihm haltmachen kann, weil es nicht das ist, was ihn wirklich erfüllt. Die Enttäuschung, die jede erste Erfüllung einholt, macht deutlich, daß in dem Verlangten ein weiteres Verlangen lag, und eben dies treibt selbst in ein Weiteres weiter.

So läuft der Wille von einem zum andern und dann weiter durch die ganze Reihe der Möglichkeiten, ohne daß er an irgendeinem Punkt der Reihe zur Erfüllung fände, „denn in dem, was man bisher gewollt und getan hat, ist das, was will und tut, immer noch dem überlegen, was gewollt und getan ist“²³. Stets erlebt der Wille diese Enttäuschung, mit der sich von neuem jenes Mißverhältnis zwischen wollendem und gewolltem Willen bemerkbar macht. Im ausdrücklich Gewollten zeigt sich durch das Ungenügen das anfänglich Wollende, das noch nicht gefunden hat, was es unaufgebbar sucht.

„Es ist unmöglich, an irgendeinem Punkt diese kontinuierliche Bewegung anzuhalten, die uns durch den ganzen Bereich der Sinne, der Wissenschaft und des Selbstbewußtseins trägt. Auf jeder Stufe entdecken wir, daß ständig noch weiter zu gehen ist, zwar gewiß nicht weiter, als man will, aber weiter, als man dachte“²⁴.

Was an dieser Erfahrung zu lernen ist, ist jedoch nicht nur, daß der Wille als anfänglich Wollender immer über das Einzelne und Besondere des ausdrücklich Gewollten schon hinaus ist, und offensichtlich auf solches geht, das selbst weder als ein Einzelnes neben anderem vorkommt noch bloß seine Summe ist. In der Erfahrung des Ungenügens und der Enttäuschung kündigt sich vielmehr an, daß das etwas, das ist und das der Wille anfänglich sucht, im Grunde solches ist, das er von sich her, und das heißt seinem eigenen Vorstellen gemäß weder direkt noch indirekt überhaupt erreichen und feststellen kann.

Indem der Versuch des Willens, sich in der ganzen erkannten und erkennbaren Welt zu erfüllen, am Ende diese Erfahrung macht, wird die Antwort bereitet auf jene Frage, die den Versuch begleitet hat:

„Ja oder nein, gibt es für den, der sich auf die natürliche Ordnung beschränkt, Übereinstimmung zwischen dem wollenden und dem gewollten Willen? Und findet das Handeln, das die Synthese ist dieses doppelten Willens, in sich selbst, womit es sich genügen und sich bestimmen kann? Ja oder nein, wird das menschliche Leben sich auf das beschränken können, was des Menschen und der Natur ist, ohne Rückgriff auf ein Transzendentes?“²⁵

²³ Ebd. 323, 349.

²⁴ Ebd. 135, 161 f.

²⁵ Ebd. 42, 66.

Dieser Rückgriff auf ein Transzendentes erweist sich am Ende des Teils III von „L'Action“ deshalb als unumgänglich, weil dem Willen das, was er von sich aus erreichen und feststellen kann, nicht genügt, und weil das, was ihm genügen könnte, offensichtlich nicht zu erreichen und festzustellen ist. Was auch immer der Wille erlangt von dem, was des Menschen und der Natur ist, es ist nicht das, was er anfänglich will, das heißt das, was das Wollen im Ganzen erfüllt. Das Ungenügen dessen aber, was er überhaupt vorzustellen vermag, verweist ihn auf das eigene Unvermögen zurück. Dies freilich ist nicht die Folge nur von Unwissenheit oder Unerfahrenheit,

„ganz im Gegenteil, je mehr er weiß, je mehr er hat, je mehr er ist, desto größer wird die Gewißheit, daß er nicht hat, nicht ist, was er will. Man könnte geradezu sagen, der Abgrund werde nur bodenloser mit allem, was an Befriedigung der Sinne, des Geistes und des Herzens in ihn hinabgeworfen wird. Durch Freude wie durch Leid, durch Erfolg wie durch Mißlingen, durch Besitz wie Entbehrung wird er zu der unerbittlichen Feststellung getrieben: So viel auch der Wille aus seiner eigenen Kraft zu erlangen vermochte, das Tun ist noch keineswegs dem Wollen gleichgekommen, aus dem es hervorgeht, der Wille hat sich selbst noch nicht ganz gewollt.“²⁶

Was sich dem Willen so mit dem Unvermögen der Selbstbefriedigung zeigt, ist jedoch nichts anderes als die Tatsache, daß er in der anfänglichen Bewegung seines Wollenkönnens über all das hinaus ist, was er auf der Suche nach sich selbst bislang durchlaufen hat. Phänomenologisch bedeutet dies, daß das Wollen und Tun nicht auf diesen natürlichen Bereich beschränkt sein kann, wenn der Wille darin nie findet, was er sucht, und die Bewegung aus dem Anfang, die alles Wollen und Tun bestimmt, ihn stets noch darüber hinausträgt. „Das Ziel, an dem das um sich selbst wissende Handeln sich aus einem zwingenden Bedürfnis heraus festmachen zu müssen scheint, ist ein Absolutes, etwas Unabhängiges und Endgültiges, das außerhalb der Reihe der Erscheinungen liegt, ein Wirkliches außerhalb des Wirklichen.“²⁷ Das heißt das, woraufhin der Wille die erkannte und erkennbare Welt schon immer überschritten hat, und was in jenem ersten „es ist etwas“ bejaht wird, ist eine Wirklichkeit, die alles Wirkliche welthafter Art absolut überragt und die als solche vom Menschen her weder zu erreichen noch festzustellen ist.

Von hier aus ist zu verstehen, was es heißt, wenn Blondel das Transzendente, auf das die Phänomenologie mit dem Ende des Teils III von „L'Action“ zurückkommt, ein „Übernatürliches“ nennt. Zwar mußte dieser Begriff von der Vielfalt seiner möglichen Bedeutung her und nach dem Wechsel seiner tatsächlichen Verwendung zu Mißverständnissen und Kontroversen führen; doch ist all dem gegenüber festzuhalten, daß „übernatürlich“ bei seinem ersten Auftauchen in der Phänomenologie des Willens aus eben deren Verlauf einen ganz bestimmten Sinn hat. Dieser Begriff hebt gegenüber jedem Anspruch erklärenden und verfügen-

²⁶ Ebd. 332, 358.

²⁷ Ebd. 303, 329.

den Vorstellens dessen, was der Wille anfänglich will, die phänomenologisch gewonnene Differenz heraus zwischen dem, was der Wille vermag, und dem, wessen er bedarf, die Differenz zwischen allem welthaft Seienden und dem Sein als dem Absoluten.

Zugleich wird damit deutlich, was Blondel meint, wenn er sagt, daß „die Immanenz nur durch die Transzendenz zu begreifen ist“²⁸. Wenn der Mensch feststellen muß, daß er nicht in der Lage ist, seinen Willen selbst zu erfüllen, dann wird er sich „dieser Tatsache nur infolge eines sie überholenden Anstoßes bewußt“²⁹. Die Erfahrung des Scheiterns unseres Wollens und Tuns schließt selbst eine über alle Widersprüche des Lebens hinausreichende Bewegung ein. Das Ungenügen alles dessen, was der Wille erreichen und feststellen kann, und das Unvermögen, das zu erreichen und festzustellen, was er als die Erfüllung seiner selbst sucht, sind nicht „rein positive Tatsachen, die man erfassen könnte . . . ohne ein Verlangen vorauszusetzen, von dem her diese Wirklichkeit, die sich an ihm bricht, das Gefühl einer schlichten Negation erweckt“³⁰. Es sind Tatsachen nur aufgrund des Gegensatzes, das heißt, weil ihnen eine Bewegung vorhergeht, der sie selbst entgegenstehen. Die Leere, die der Wille in sich gräbt im Durchlaufen all der Möglichkeiten eines unmittelbaren Ausgriffs nach dem, was ist, und die ihm zeigt, daß er sich noch nicht ganz gewollt hat, wie er anfänglich will, bezeugt nur die Fülle, die er sucht. Auf solcher Suche aber hat der Wille schon das, was er nicht hat, so wie an dem, was er nicht hat, alles gemessen ist, was er hat. Deshalb kann auch von seinem Unvermögen aus nicht etwas auf eine Unmöglichkeit überhaupt geschlossen werden, die Erfahrung des Unvermögens läßt vielmehr selbst gerade die Möglichkeit zum Vorschein kommen, eine Möglichkeit, die nun gerade nicht mehr einfachhin eine solche des Willens ist, in der er vielmehr verwiesen wird an das, was sich ihm entzieht, indem es den Willen suchen heißt.

Mit großem Nachdruck stellt Blondel hier am Ende von Teil III diesen doppelten Aspekt heraus: es ist unmöglich, ein über alles Erreichte und Erreichbare hinausgehendes Bedürfnis nicht zu verspüren, und es ist unmöglich, von sich her diesem Bedürfnis zu genügen: „Es ist notwendig und es ist unvollziehbar.“³¹ Der Wille muß sich erfüllen und kann es doch selber nicht; das, was er sucht, ist ihm „absolut unmöglich und absolut notwendig“³² zugleich – und dies „zugleich“ drückt selbst die Differenz aus, von der her die Transzendenz sich erhellen muß.

Wichtig dabei ist insbesondere, daß allein aus diesem „zugleich“ selbst auch die „Notwendigkeit“ des Absoluten für den Menschen zu verstehen ist. Denn daß der Mensch des Absoluten bedarf, um zur Erfüllung seines Wollenkönnens zu gelangen, dies bezieht nun das Absolute nicht mehr in

²⁸ Ebd. 17, 42

²⁹ Ebd. 333, 359.

³⁰ Ebd. 334, 359f.

³¹ Ebd. 319, 345.

³² Ebd. 388, 412.

das menschliche Wollen ein. Solches Bedürfen verfügt nicht. Soll das Absolute vielmehr wirklich das sein, wessen der Wille bedarf, wenn er mit seiner Macht am Ende ist, dann ist es gerade das, über was sich in keiner Weise verfügen läßt. Eben dies sagt die „Notwendigkeit“ aus, die das „Unmögliche“ meint als das, was nicht im Vermögen des Menschen selbst liegt: ein Nötighaben, das darum weiß, daß es sich das Nötige nicht verschaffen kann und daß dies gerade deshalb das Notwendige selbst ist. Das Reden von der Notwendigkeit einer Erfüllung durch das Absolute hat also nicht nur an dessen Absolutheit seine Grenze, es empfängt aus ihr vielmehr seinen ganzen Sinn.

Das Entscheidende für die Aufnahme dieser Anzeige der Transzendenz ist gerade die Einsicht, daß der Wille den Bereich des vom Vorstellen selbst her Erklärbaren und Verfügbaren überschreitet, das heißt sich selbst als Wille zur Macht übersteigt, wenn er auf das Sein als das Absolute geht. Die Entdeckung der absoluten Differenz macht nicht nur deutlich, daß der Wille als Subjekt des Vorstellens nicht die Erfüllung findet, die er sucht, sie läßt vielmehr zugleich damit sichtbar werden, daß das vorstellende Erklären und Verfügen nicht seine eigentliche Wirklichkeit ist und dem Sichbemächtigen überhaupt das Wesentliche des Willens verschlossen bleibt.

Deshalb stellt die Verwiesenheit des Willens an das Sein als das Absolute auch nur eine Anzeige der Transzendenz dar; was entdeckt ist, ist erst deren Faktum überhaupt und dies zudem gerade so, daß aus ihrer Entdeckung jetzt sich die Frage nach dem wesentlichen Vollzug des Willens selbst erhebt. Wenn der Wille soll wollen können, was er anfänglich will, dann muß er die Transzendenz eigens vollbringen, das heißt dem von sich her nun ausdrücklich entsprechen, was er von Anfang an ist.

Denn nun ist klar, daß die Alternative, in der der Wille sich findet, wenn er erfaßt, daß er unaufhebbar auf das Absolute gerichtet ist und das Absolute doch unmöglich von sich her erreichen kann, keine andere ist als diejenige, ungeachtet des Seins in der Beziehung für sich sein zu wollen oder sich in diese Beziehung zu geben, in der er vom Absoluten her immer schon ist. Von der Notwendigkeit der Selbstannahme her kommt die Phänomenologie mit dem Eingeständnis des Einzig-Notwendigen also zu der Frage, ob der Wille das Absolute nun wirklich suchen will als das, was er von sich her nicht zu finden vermag, oder ob er ihm den Rücken kehrt und sich auf das beschränkt, was in seiner eigenen Macht liegt.

Ich breche die Erörterung der Phänomenologie des Willens hier ab – nicht weil man sich an dieser Stelle von „L'Action“ sozusagen „ausklinken“ könnte aus dem Ganzen. Was das Einzig-Notwendige ist, vor dem der Wille sich hier findet, oder wie die Entscheidung möglich ist, die wir ihm gegenüber zu vollbringen haben, das sind die großen Themen, denen weiter nachzugehen wäre. Aber es ist wohl deutlich geworden, warum und von woher Blondels Philosophie der Action etwas zu sagen hat ge-

rade zu jenen Fragen, die sich mit der eingangs skizzierten Erfahrung der Menschen heute stellen. Ich kann nur ermuntern dazu, im Licht dieser Erfahrung der Phänomenologie des Willens wirklich bis zum Ende von „L'Action“ zu folgen.

6.

Zum Abschluß sei auf einen Gedanken hingewiesen, der mich bei der Beschäftigung mit Blondel besonders bewegt hat. Wenn man die Verkümmernng im Selbstverständnis des Menschen vor Augen hat, von der ich eingangs gesprochen habe, kann man Blondels Phänomenologie des Willens eigentlich nur verstehen als eine dringliche Aufforderung, vom Menschen endlich wieder größer zu denken. Größer denken vom Menschen – was soll das? Rühren nicht die zahlreichen Schwierigkeiten, in die sich unser Leben inzwischen verstrickt hat, gerade daher, daß wir uns zuviel zugetraut haben, daß wir uns mächtig genug wähten, die Welt so einzurichten, daß alles uns dient und jedes Verlangen befriedigt werden kann? Versteht man „Größe des Menschen“ vornehmlich von hier aus, sieht man dabei vor allem auf den Anspruch, aus eigener Kraft leisten zu können, was es braucht, damit menschliches Dasein sich erfüllt, wird man kaum Grund haben zur Aufforderung, noch größer zu denken vom Menschen. Ganz im Gegenteil – an zahlreichen Stellen begegnen wir Spuren erschreckenden Größenwahns.

Die Erfahrung von Verkümmernng – von der wir ausgegangen sind – sollte aber Anlaß sein zu fragen, ob wir eigentlich richtig denken vom Menschen, wenn wir sein Wichtigstes und Vornehmstes in dieser Kraft sehen, sich alles zu unterwerfen, wenn wir ihn als ein Wesen verstehen, das sich nur an sich selbst halten muß, um glücklich zu werden. Und weil nicht irgend etwas ausfällt, wo der Mensch sich in seinem Verhältnis zu dem, was ist, aufs Beherrschen und Verfügen beschränkt, weil vielmehr eben jene Bezüge leiden, in denen uns ursprünglich die größte Erfüllung versprochen ist, deshalb liegt es nahe zu sagen, daß nicht groß genug denkt vom Menschen, wer selbstherrlich nur auf sich selber blickt und von all dem absieht, was den Menschen über sich hinausruft. Groß genannt zu werden verdient das menschliche Dasein doch wohl nicht so sehr, wo einer es versteht, aus allem den größtmöglichen Nutzen zu ziehen, sondern wo das, was Leben ursprünglich heißt, in seiner ganzen Fülle aufgeht, wo seine höchsten Möglichkeiten sich zeigen, wo es in seine Wahrheit kommt.

Größer denken vom Menschen, dies meint also nicht, den Menschen noch mächtiger haben wollen im Sinne der Fähigkeit, möglichst alles zu machen und über alles zu verfügen. Es heißt vielmehr entdecken, daß das Wesen des Menschen, daß das Eigentliche und Entscheidende des Menschseins mit dieser Macht noch gar nicht wirklich gefaßt ist, daß der Mensch ursprünglich ganz anderes ist, daß er mehr ist. Größer denken

vom Menschen, das meint den Menschen nicht so verkümmert haben wollen, wie er sich findet am Ende aller Versuche, ausschließlich auf sich selbst zu bauen, sich nicht mit jener Karikatur zufriedenzugeben, die da übrigbleibt von unserer Sehnsucht und unserer Erwartung.

Gerade im Blick auf die Ungereimtheiten und Widersprüche der modernen Welt, im Blick auf die innere Not der Menschen heute gilt es endlich jene Beschränkung zu durchbrechen, die in unserer Fixierung liegt ganz auf uns selbst und die eigene Kraft, weil wir uns mit ihr um die Erfahrung eben jener Dimensionen der Wirklichkeit bringen, in denen uns wahrhaft Erfüllung verheißen ist. Mehr aus solch anderen Bezügen zu leben, sich von der Natur und dem Miteinander und Spuren des Ewigen anderes sagen zu lassen als nur die Bestätigung des eigenen Verlangens nach Herrschaft und Wohlleben, dies setzt voraus, daß man bereit ist, auch selbst mehr einzubringen. Da darf man nicht nur für sich sein wollen, sondern muß sich selbst anbieten und sich einsetzen, muß bereit sein, dazusein für etwas, das uns übersteigt, muß sich öffnen hin auf das, was größer ist als wir und als alles, was wir von uns her vermögen.

Manchem mag dies eine Zumutung scheinen. Aber wir sollten vor solcher Zumutung nicht länger zurückschrecken und nicht abwehren, wo solches von uns verlangt ist. Daß es Größeres gibt, als wir selbst sind, und daß wir dieses Größeren bedürfen, um ganz wir selbst zu werden, dies macht uns nicht klein, will uns nicht erniedrigen oder gar entmutigen. Indem es uns über uns selbst hinausruft, läßt es uns vielmehr wachsen, weiter werden, offener, freier, liebesfähiger. Letztlich macht überhaupt nicht das, was der Mensch von sich aus vermag, ihn wirklich groß, sondern daß ihm mehr versprochen ist, als er selbst leisten kann.