

Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart

Von ULRICH HOMMES

Maurice Blondel gehört zweifellos zu den bedeutsamsten und zeitmächtigsten Gestalten der neueren französischen Philosophie. Wenn wir die 100. Wiederkehr seines Geburtstages zum Anlaß nehmen, den Spuren seines Denkens in der deutschen Philosophie der Gegenwart nachzugehen und die Frage zu stellen nach ihrer Begegnung mit Blondel, so hat dies nicht nur den historischen Sinn eines Überblicks über das Vorliegende und Geschehene. Die Untersuchung will vielmehr selbst auf eine Frage hingehen und zeigen, wie in dem eigentümlichen Stand der gegenwärtigen deutschen Philosophie die besondere Möglichkeit einer Begegnung mit dem Denken Blondels liegt, einer Begegnung, die Blondel endlich auch in unserem Sprachraum zur Wirksamkeit kommen lassen würde und zugleich unser eigenes Fragen weiterbringen könnte. Hierfür ist freilich zunächst eine kritische Bestandsaufnahme nötig all jener Bemühungen, die bislang schon von Seiten der deutschen Philosophie dem Werk und Wirken Blondels galten. In dieser Hinsicht haben wir in dem folgenden Bericht Vollständigkeit angestrebt und alle feststellbaren Beiträge aufgenommen und berücksichtigt¹. Beiseitegelassen wurden vom Sinn dieses Berichtes her lediglich die verstreuten kleinen Hinweise und gelegentlichen Besprechungen in Zeitungen und Zeitschriften sowie die Nachweise von rein theologischen Erörterungen.

I.

Sehen wir zunächst nach dem Stand der Übersetzung von Blondels französischem Werk. Im Jahre 1953 begann *Robert Scherer* im Alber-Verlag (Freiburg-München) mit einer deutschen Ausgabe der großen Trilogie: *La Pensée* (I u. II 1934), *L'Être et les êtres* (1935), *L'Action* (I 1936 u. II 1937). Es erschien in seiner Übertragung „Das Denken – Band 1: Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung“. 1956 folgte der 2. Band: „Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung“. Dieser

¹ Die bibliographischen Vorarbeiten zu diesem Beitrag wurden Ende Juni 1961 abgeschlossen. Einen im Ganzen zuverlässigen Nachweis der Literatur bis 1951 bietet die von *André Hayen* herausgegebene „Bibliographie Blondelienne 1888–1951“ (Museum Lessianum – Section Philosophique Nr. 38; Desclée de Brouwer, Louvain 1953).

Von 1950 ab wurden nachgesehen: die „Deutsche Bibliographie“ (bearbeitet von der Deutschen Bibliothek Frankfurt a. M.); die „Deutsche Nationalbibliographie und Bibliographie des im Ausland erschienenen deutschsprachigen Schrifttums“, Reihe A und B (bearbeitet von der Deutschen Bücherei Leipzig); die „Bibliographie der Deutschen Zeitschriftenliteratur mit Einschluß von Sammelwerken“ (herausgegeben von Reinhard Dietrich) und die „Jahresverzeichnisse der Deutschen Hochschulschriften“ (bearbeitet von der Deutschen Bücherei Leipzig).

erste Schritt war ein großer und hoffnungsvoller Beginn und verdient Anerkennung und Dank. Es ist Scherer in seiner hingebungsvollen Art und seinem einfühlsamen Verständnis gelungen, den überaus schwierigen und etwas schwerfälligen Text Blondels in einer Sprache wiederzugeben, deren Klarheit und Strenge bei aller Nähe zur Eigenart und Besonderheit des Originals die eigene Kraft des Übersetzers bezeugt.

Dem 1. Band hat Scherer eine Einführung vorausgestellt, die dem Leser in eindringlicher Weise die Grundzüge der Philosophie Blondels zeigt und nachdrücklich die Aktualität seines Denkens für die geistige Situation der Gegenwart betont. Diese Einführung erwies sich als notwendig und heilsam, da zuvor in Deutschland weder in der philosophischen Fachwelt noch in dem weiteren Kreis der philosophisch Interessierten Klarheit herrschte über das Denken Blondels und die eigentümliche Geschichte seines Werkes. Darum berichtet Scherer über Blondels philosophische Herkunft, über die geschichtliche Situation seines Denkens und über seine Bedeutung für die französische Philosophie und Theologie der Jahrhundertwende und ihre Entwicklung bis in die unmittelbare Gegenwart. Besonders wertvoll ist, daß Scherer ausführlich das Auf und Ab von Verstehen und Mißverstehen zeichnet, das dem Werk Blondels, insbesondere seiner großen Erstlingsarbeit „L'Action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“ (1893), widerfuhr. Denn die heftige Auseinandersetzung, die um den Sinn der „Action“ entbrannte und von der eigentlich nur die erste, den neuen Ansatz Blondels abwehrende Welle über die Grenzen schlug und Spuren hinterließ in apologetischen Erörterungen und theologischen Lehrbüchern, hat nicht nur Blondel selbst persönlich sehr belastet und bedrückt, sondern hat darüber hinaus auch die Möglichkeit einer wirklichen Begegnung mit ihm weithin verstellt. Um so erfreulicher ist die Klarheit, mit der Scherer das eigentliche Anliegen dieses leider so mißverstandenen und verzerrten Denkens herausstellt und auf den wesentlich philosophischen Charakter auch noch seiner theologischen Aussagen hinweist. Die treffenden Bemerkungen Scherers zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Blondel sind zugleich eine sehr nützliche Anleitung für den Leser und so etwas wie ein Wegweiser für das Studium besonders schwieriger und auf den ersten Blick zweideutiger Passagen der Erörterung des Denkens.

Leider ist die deutsche Ausgabe dieser fünfbändigen Trilogie nach dem zweiten Band des ersten Teiles stecken geblieben. Das ist höchst bedauerlich, würde doch die Trilogie von Blondel wesentlich als Einheit entworfen und muß nicht zuletzt mit Rücksicht auf ihren Ort im Ganzen seines Werkes auch als solche genommen werden. So bleibt zu wünschen, daß der bedeutsame Beginn doch bald noch seine Fortführung findet.

Auch das zweite deutsch erschienene Werk Blondels danken wir in Herausgabe und Übertragung *Robert Scherer* und seinem beharrlich-geduldigen Mühen um eine Erschließung Blondels für den deutschen Sprachraum. Es handelt sich um jene zwei Untersuchungen zum „Sinn des Christentums“ und „Von der Assimilation als Krönung und Übertragung der Theorie der Analogie“, die Blondel selbst unter dem Titel „Exigences philosophiques du christianisme“

veröffentlichen wollte. Der Haupttext beider Untersuchungen ist bereits um das Jahr 1930 diktiert worden, doch hat Blondel denselben erst unmittelbar vor seinem Tode (4. Juni 1949) für den Druck durchgesehen und zu beiden Teilen je ein kurzes Vorwort geschrieben. Scherers deutsche Ausgabe „Philosophische Ansprüche des Christentums“ erschien 1954 im Herold-Verlag (Wien-München). Die beiden Untersuchungen sind eine gedrängte Einführung in die Problematik der zweiten großen Trilogie über „La Philosophie et L'Esprit chrétien“, von der allerdings nur Band I (1944) und II (1946) erschienen sind. Gegenüber jenen schwierigen und schweren, vielverzweigten und zuweilen dunklen Wegen des letzten großen Anlaufs Blondels sind diese strengen früheren Kurzfassungen unmittelbarer zugänglich und leichter zu verstehen. Darum ist ihre deutsche Ausgabe ein besonders glückliches Moment in der Vermittlung dieses tiefen und abgründigen christlichen Denkens, denn dem deutschen Leser wird damit nicht zuletzt wieder Dank der flüssigen und doch genauen Sprache Scherers jener Zugang zu Blondel eröffnet, der – schwierig genug – unter den schwierigen noch als der leichteste gelten muß. Blondel selbst war sich dessen wohl bewußt; er wollte hier gerade in eingängiger Weise die grundsätzliche Herausforderung der Philosophie angesichts der geschichtlichen Tatsache des Offenbarungsglaubens darstellen und allgemeinverständlich die tiefen Bedingungen aufdecken jenes thomistischen Satzes: *omnia intendunt assimilari Deo*. Auf die beiden umfangreichen, im Anhang von Blondel mitgeteilten Briefe (vgl. S. 272 ff.) sei hier besonders verwiesen, denn sie räumen nicht nur die verschiedenen Mißverständnisse seiner Methode aus dem Wege, sondern geben darüber hinaus auch ausdrücklich genauen und bedenkenswerten Aufschluß über das Verhältnis der philosophischen Trilogie zur Untersuchung über den Geist des Christentums².

Als dritte deutsche Ausgabe eines Werkes Blondels ist dann die Auswahl aus der ersten „Action“ zu nennen, die *Peter Henrici* unter dem Titel „Logik der Tat“ erscheinen ließ (Johannes-Verlag Einsiedeln 1957). Mit dieser Auswahl hat es eine eigene Bewandnis; sie wurde für die von Hans Urs von Balthasar herausgegebene Reihe „Sigillum“ besorgt und ist deutlich von deren geistlichem Sinn bestimmt. Sehr geschickt hat Henrici mehr oder weniger kurze Abschnitte entsprechend dem fortlaufenden Gang der Untersuchung der „Action“ aus dem Ganzen herausgenommen und in Gruppen zusammengefaßt, die in ihrer Abfolge einen lebendigen Eindruck von der Dynamik der Frage Blondels vermitteln: Aufbruch – Suche – Entscheidung – Erfüllung. Die Übersetzung ist recht frei, aber sehr eingängig und vermeidet trotz der offensichtlichen Herkunft ihrer Sprache aus der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussion bewußt die eigentlichen Fachausdrücke. Zwar bekommt Blondels Den-

² Daß die deutsche Ausgabe der „Philosophischen Ansprüche des Christentums“ ein Personen- und Sachregister hat, sei besonders bedankt. Leider fehlt in der Ausgabe der beiden Bände über „Das Denken“ jedes Register. Es wäre zu wünschen, daß der Trilogie, sollte es – wie erhofft – zum Abschluß ihrer deutschen Ausgabe kommen, wenigstens am Ende ein Gesamtregister beigegeben wird. Ein solches böte nicht zu unterschätzende Hilfe zur Aufschlüsselung und Aneignung des schwierigen und verzweigten Textes.

ken so auch der Sprache nach eine überzeugende Aktualität, doch wird damit der philosophisch nicht unwichtige Zugang zu seiner eigenen Sprache verstellt und die in ihrer eigentümlichen Begrifflichkeit liegenden Hinweise auf den Ort und die Richtung seines Denkens gehen weithin verloren. Sicher entspricht der Stil der Übersetzung und das Kriterium der Auswahl dem Sinn und Zweck der Reihe „Sigillum“ in hohem Maße. Für ein strenges philosophisches Gespräch vermag das kleine Bändchen indes keine hinreichende Grundlage abzugeben. Dessen ist sich Henrici selbst bewußt, wie er im Vorwort erkennen läßt. So schön es daher ist, Blondel an diesem Ort und in dieser Weise zu begegnen und so nachhaltig die Strahlung seines Denkens von hier aus sein kann, im Blick auf die Begegnung der deutschen Philosophie mit Blondel ist es sehr zu bedauern, daß Henricis kleine Auswahl der „Action“ bislang der einzige deutschsprachige Zugang zu diesem frühen Meisterwerk ist.

Auf diese Tatsache des Fehlens einer deutschen Übertragung der „Action“ von 1893 werden wir noch zurückkommen müssen, scheint dies doch ein Zeichen dafür zu sein, daß das eigentliche Gespräch der deutschen Philosophie mit dem Denken Blondels noch nicht begonnen hat.

Mit diesen Hinweisen auf den Stand der Übersetzung müssen wir uns hier begnügen. Wir können nicht den Ort der in Übersetzung vorliegenden Werke Blondels im Ganzen seines Denkens zeichnen. Robert Scherer hat dies in seinem vorstehenden Beitrag über den philosophischen Weg Blondels ausführlich getan. Festzuhalten bleibt indes, — um nur an die großen Arbeiten Blondels zu erinnern, — daß weder das entscheidende Frühwerk (die „Action“ von 1893; die Arbeit über das vinculum substantiale bei Leibniz³; die berühmte „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux“) bislang übersetzt wurde noch die späteren Bände von „La Philosophie et l'Esprit chrétien“, und daß von der großen Trilogie der dreißiger Jahre noch „L'Être et les êtres“ und die beiden Bände der neuen „Action“ fehlen⁴.

II.

Die oben (Anm. 1) genannte „Bibliographie Blondelienne“ verzeichnet unter 1090 Nummern neben einigen Besprechungen und Hinweisen nur drei selbständige Beiträge von deutschen Autoren: den Aufsatz von *August Brunner*, „Mau-

³ Diese für den Ursprung des Denkens Blondels überaus aufschlußreiche sogenannte „kleine“ lateinische These „De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium“ (1893) hat Blondel 1930 in französischer Überarbeitung erscheinen lassen unter dem Titel „Une énigme historique — Le vinculum substantiale d'après Leibniz — Essai d'un réalisme supérieur“ (Beauchesne Paris).

⁴ Der Vollständigkeit halber muß hier noch das deutsche Erscheinen einer Studie Blondels zum Oberammergauer Passionsspiel aus dem Jahre 1910 angemerkt werden: „Die religiöse Existenz im Geheimnis der Passion“. Martha Krause-Lang hat diese Untersuchung 1950 anläßlich der damaligen Passionsspiele im Alber-Verlag (Freiburg-München) zusammen mit einem Beitrag von Henri Bremond herausgebracht unter dem Titel: „Oberammergau und das Geheimnis der Passion“.

rice Blondels Philosophie des Menschen⁵; die Arbeit von *Walter Warnach*, „Sein und Freiheit – Blondels Entwurf einer normativen Ontologie“⁶ und von *Joachim Kopper* „Bemerkungen zur Metaphysik Maurice Blondels“⁷.

Wir beginnen mit unserem kritischen Überblick bei den Thesen *Joachim Koppers*. Dabei stellen wir sogleich das Eigentümliche der Interpretation heraus, die sie von der Metaphysik Blondels bringen, ohne auf Einzelheiten in der Anlage der ihnen zugrundeliegenden umfangreicheren Arbeit einzugehen. Für Kopper ist die Grundeinstellung des Denkens Blondels „nominalistisch-positivistisch“; er sieht bei Blondel die Vernunft sich aus einer die transzendente Einheit auflösenden Zwiefalt der Elemente des Seienden deuten, aus dem Widerstreit des „Noetischen“ und „Pneumatischen“. Das Noetische ist das Prinzip der Gesetzmäßigkeit, Einheit und Intelligibilität, das Pneumatische das der Vielheit, Besonderheit und Vereinzeln. Zwar sind beide nur, indem sie sich widerstreiten und die Vernunft kommt nur in ihrem Widerstreit zu sich selbst. Doch kann die Vernunft sich so gerade nicht als die Einheit begreifen, die sie ursprünglich ist. Diese Unmöglichkeit müßte die Vernunft eigentlich zur Verzweiflung an sich selbst bringen. Nach Koppers Interpretation entgeht sie aber bei Blondel dieser Verzweiflung dadurch, daß sie den Widerstreit des Noetischen und Pneumatischen selbst noch einmal vom Noetischen her versteht, d. h. beide Elemente einfach nebeneinander stellt.

Kopper ist scharfsinnig genug, die Frage vorwegzunehmen, wie ein Verstehen des Widerstreits als ein Nebeneinander denn möglich sein sollte ohne ein Wissen der ursprünglichen Einheit. Seine Antwort ist der Hinweis darauf, daß die Vernunft sich zwar vorgängig als die Einheit „erfahren“ haben müsse, um festzustellen, wie sie im Widerstreit des Noetischen und Pneumatischen nach sich selber sucht, daß sie aber diese Erfahrung gerade nicht zu erhellen vermag, sondern sich nur noetisch, d. h. nominalistisch-positivistisch „begreifen“ kann. Die Vernunft hat sich als solche schon stets an das endliche Seiende als das raum-zeitliche verloren. Kopper reduziert in seiner Interpretation die Vernunft dermaßen auf das Noetische, daß das Pneumatische, das doch für Blondel selbst eine Weise der Vernunft ist, ins Irrationale abgedrängt wird und aus der ursprünglich möglichen Einheit in der Unterschiedenheit herausfällt. „Das Noetische kann nicht über seine nominalistisch-positivistische Naturgesetzmäßigkeit hinaus, das Pneumatische nicht über sein irrationales Drängen“ (42). Daraus ergibt sich – wie Kopper Blondel zugesteht – zwar eine gewisse Dynamik als Bewegtheit der Vernunft, aber „diese Dynamik vermag die Philosophie

⁵ „Stimmen der Zeit“ Band 136, 1939; S. 273–283.

⁶ „Zeitschrift für Katholische Theologie“ Band 63, 1939; S. 273–310; 393–427. Dieser Beitrag ist ein Abdruck (lediglich um die letzten 7 Seiten gekürzt) der Kölner Dissertation von 1938 über: „Die Idee einer realen Norm in der Seinslehre Maurice Blondels – Zum Problem von Sein und Freiheit“. Wir zitieren im folgenden nach der Dissertation (erschienen bei F. Rauch Innsbruck 1938).

⁷ „Zeitschrift für Philosophische Forschung“ Band 5, 1950/51; S. 568–582. Koppers Bemerkungen zur Metaphysik Blondels sind ein Auszug aus der in Maschinenschrift vorliegenden Kölner Dissertation von 1949: „Die Struktur der Metaphysik Maurice Blondels“. Wir beziehen uns hier auf diese umfangreichere erste Fassung.

Blondels nicht zu erhellen“ (43). Denn es gibt für sie keinen „begreifbaren“ Bezug zwischen dem Noetisch-Rationalen und dem Pneumatisch-Irrationalen, sondern nur jene faktisch festgestellte Dynamik, die Kopper einen „bloß lebensmäßigen“ Bezug nennt.

Diese von Kopper in der ganzen Interpretation herausgestellte Zweiheit von „Begreifen“ und „Erleben“ ist ein Zeichen dafür, wie sehr er das Denken Blondels in der „erkenntnistheoretischen Aporetik“ (vgl. Anm. 24) festmacht. Zwar läßt sich für Kopper an dem Aufbrechen dieser Zweiheit noch jene anfängliche Unzulänglichkeit aller nominalistisch-positivistischen Philosophie zeigen, daß sie nämlich über ihr Verstehen des Seienden keine Rechenschaft geben kann; aber die metaphysische Frage nach dem Sein ist damit noch keineswegs erreicht. Erlebnismäßig ist die ursprüngliche Einheit des Seins erfahren, doch kann sie als solche nicht bedacht und entfaltet werden, „deutungsmäßig zerfällt diese Einheit in der Erkenntnistätigkeit der nominalistischen Vernunft“ (47). Blondel rückt durch diese Doppelheit von Erleben und Begreifen zwar an die Grenze des Positivismus, doch bleibt er selbst darin befangen und vermag dem nicht nachzugehen, was sich an dieser Grenze schon ankündigt. Sein Denken versagt nach Kopper vor seiner eigentlich zu bedenkenden Erfahrung.

Gegen diese Thesen – so klug und konsequent sie durchgeführt sind und vorgebracht werden, – muß entschieden Einspruch erhoben werden. Interpretiert man das Denken Blondels nur erkenntnistheoretisch, so muß man übersehen, wie es ihm umgekehrt gerade um eine Überwindung solcher verengten Problematik geht in der metaphysisch hinreichend tief angesetzten Frage nach dem Sein. Blondels Denken bewegt sich nicht innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas⁸ und alle Reduzierung seiner Frage auf dessen Problematik verfehlt den eigentlich metaphysischen Charakter seines Denkens. Sicher gehört Blondel geschichtlich zu jener Bewegung des Denkens, die das antithetische Prinzip von diskursivem Verstand und lebendiger Erfahrung thematisierte. Doch geschah dies gerade, um aus der Einseitigkeit aller rationalistischen oder irrationalistischen Verkümmern des Denkens herauszukommen und die konkrete Wirklichkeit des Menschen mit all den sein Sein bestimmenden Bezügen in den Blick zu bekommen⁹. Jene Bestimmung des menschlichen Geistes als „quodammodo omnia“, auf die Blondel wiederholt zurückkommt, zeigt schon, wie es in der Frage nach dem Denken nicht um ein eingeschränktes Erkennen und das Bewußtsein überhaupt geht, sondern um die solche abgeleiteten Probleme und ihre Zusammenhänge transzendierende Bewegung des Geistes selbst.

⁶ Vgl. „Das Denken“ I, 352: „Weil in uns tatsächlich etwas Höheres enthalten ist, als nur die Welt der Objekte und wir selbst (als Subjekt), können wir diese und uns erkennen und über beide hinausgehen.“

⁹ Man könnte hierzu auf eine ganze Reihe von gedrängten Analysen Blondels gerade auch in den von Kopper vorwiegend herangezogenen Bänden über „Das Denken“ hinweisen. Um nur einige zu nennen: die Interpretation des Verhältnisses von ratio und intellectus (I, 354 ff); die Bestimmung der sinnlichen Gewißheit (II 98 ff); die Bemerkungen zur Natur der „positiven Erkenntnis“ (II, 115 ff); die Entfaltung der Identität im Denken und Tun (I, 226 ff); die Erklärung des ontologischen Sinnes der Unterscheidung von noetisch-pneumatisch (I, 267 ff); die Hinweise auf die Paradoxie des Erkenntnisproblems überhaupt (I, 328 ff).

Die Unangemessenheit von Koppers Interpretation ließe sich an verschiedenen Verweisen verdeutlichen. So stellt Kopper etwa zu Blondels Mühen um das Miteinander und die geschichtliche Gestalt der menschlichen Gemeinschaft fest, daß es ganz im „Solipsismus“ stecken bleibe. Zwar werde erlebnismäßig eine gewisse Einheit des Menschseins erfahren, doch lasse sich nur die Getrenntheit ausdrücklich machen und begreifen. Ein denkendes Ergründen der ursprünglichen Gemeinschaft sei dieser Philosophie nicht möglich, weil in ihr „der Mensch theoretisch als ursprünglich vereinzelttes Wesen erscheinen (muß). Die alle Menschen umgreifende Einheit kann ihr nicht einsichtig werden, da ihr diese Einheit immer schon in der Vielheit untergegangen ist“ (56 f). Tatsächlich unterlaufen solche Feststellungen aber den Ansatz Blondels und gehen sowohl an der Leistung seiner metaphysischen Soziologie wie auch an deren Selbstverständnis gründlich vorbei. Man scheut sich geradezu, gegen diese Interpretation auf einzelne Stellen im Werk Blondels hinzuweisen, weil darin einfach dessen Grundsinn verkannt wird. Zwar soll hier nicht behauptet werden, daß Blondel systematisch eine Philosophie der Gemeinschaft entfaltet hätte. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß es in dem, was er zu dieser Frage sagte, ganz entscheidend stets um den Gemeinschaftscharakter des menschlichen Seins und Tuns ging. Schon in der ersten „Action“ mühte er sich eindringlich darum, die ursprüngliche mitmenschliche Verfügtheit aufzudecken und auf ihren in die Partnerschaft mit dem Absoluten weisenden Sinn aufmerksam zu machen¹⁰.

Was für diese Interpretation aus der philosophischen Theologie Blondels wird, ahnt man bereits: sie muß für Kopper das faktisch erfahrene Unendliche immer in einer „verendlichenden Deutung“ (78) seiner Unendlichkeit berauben, so daß dies nur noch im „quantitativen Nebeneinander“ (63) von Endlichem und Unendlichem es selbst sein kann. Daß Blondel wie kein anderer seiner und unserer Zeit jenes Verständnis suchte, nach dem erst mit der Anerkennung des Unendlichen die Wirklichkeit des Endlichen sich erschließt und daß es sein ganzes Mühen war, eine Antwort des Endlichen auf den Anruf des Unendlichen selbst zu vermitteln, das kann so freilich nicht mehr in den Blick kommen.

Die souveräne Scharfsinnigkeit und betonte Strenge der Untersuchung Koppers darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit seiner Interpretation das Verständnis Blondels in eine falsche Richtung gewiesen wird. Diese Feststellung geschieht nicht allein aus historischem Interesse am unverstellten Werk Blondels, sondern im Blick darauf, daß auf dem von Kopper beschrittenen Weg eine entscheidende Begegnung der Philosophie der Gegenwart mit dem Den-

¹⁰ Dieser Verkennung der eigentlichen Dimension des Denkens Blondels und damit seiner Bedeutung für die Geschichte der gegenwärtigen Philosophie wäre Kopper wohl nicht in dem Maße erlegen, hätte er sich nicht allein auf die Trilogie der dreißiger Jahre gestützt und alles Frühere als bloße Vorstufe beiseite geschoben. Der ungeheure metaphysische Impuls ist in der „Action“ von 1893 wahrlich nicht zu verkennen und ebensowenig die denkerische Kraft, mit der hier der Rationalismus jeder Prägung durchbrochen wird. Es ist schließlich auch das ausdrückliche Selbstzeugnis Blondels, daß es ihm in der Untersuchung der „Action“ gerade darum ging, jenes „substantiale Band“ zu finden, das die konkrete Einheit jedes Seienden *und* seine Verbundenheit mit allem anderen konstituiert (vgl. „L'itinéraire philosophique“ hrsg. von F. Lefèvre 1928, S. 65 ff).

ken Blondels unmöglich und allerdings auch unnötig würde. Blondel widerfährt hier einfach eine unzutreffende Einordnung in die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie, die angesichts des ausgesprochen geschichtlichen Bewußtseins des gegenwärtigen philosophischen Fragens nicht ohne Folgen bleiben kann. Blondel steht danach zwar noch an der Stelle des Aufbruchs der vermeintlichen Geschlossenheit von Rationalismus, Psychologismus und Positivismus, aber ohne daß bei ihm „die nominalistische Ausgangssituation hat überwunden werden können“ (53). Eben um diese Überwindung aber, durch die der gegenwärtige Stand der Philosophie sich bestimmt, ging es bereits Blondel nach seinem ausdrücklichen Selbstverständnis. Gewiß ließ Blondel sich in der Absetzung von der damals in Frankreich noch herrschenden positivistisch-nominalistischen Gestalt des neuzeitlichen Denkens zuweilen selbst auf Probleme innerhalb ihres eingeeengten Horizontes ein und blieb ihr der Sprache nach noch weithin verhaftet, weil er notwendig in der Abwehr noch die Sprache des Abgewehrten spricht. Dies darf uns indes nicht die Tatsache verstellen, daß Blondel die Überwindung dieses Denkens nicht nur gesucht hat, daß sie ihm vielmehr auf ganz nachhaltige Weise gelungen ist.

In eben der Eigenart dieser Überwindung und der Ausdrücklichkeit ihrer richtungsweisenden Frage liegt gerade die ganze Bedeutung Blondels für die Philosophie der Gegenwart. Deshalb muß das Denken Blondels seine eigentliche Aktualität einbüßen, wenn diese Überwindung und ihr fundamentaler Sinn verkannt bleibt.

Die Arbeit von *Walter Warnach* über die Idee einer realen Norm in der Seinslehre Blondels, die zehn Jahre vor Koppers Studie zur Metaphysik Blondels erschien, verrät dagegen schon in ihrem Ansatz ein zutreffenderes Verständnis des Denkens Blondels. Warnach erinnert daran, daß die „Action“ von 1893 das Grundproblem jeder philosophischen Frage nach der Freiheit aufgedeckt hat: Im Wesen der Freiheit liegt es, selbst unendlich sein zu wollen, in sich nichts anzuerkennen, was sie nicht durch sich ist, und doch Freiheit nur in ihrer unverfügbaren Faktizität zu sein. Freiheit ist endlich, weil sie als Freiheit gesetzt ist. Wie dies Grundproblem von Sein und Freiheit in der Ontologie Blondels seinen Platz hat, wie dort durch den Aufweis einer normgebundenen Dynamik im Ganzen des endlichen Seins die beiden Momente der philosophischen Grunderfahrung in einen intelligiblen Zusammenhang kommen, das gerade will Warnach an „L'Être et les êtres“, dem zweiten Teil der philosophischen Trilogie, zeigen.

Man muß es Warnach danken, daß er gleich zu Beginn den streng ontologischen Charakter der Frage Blondels betont und darauf hinweist, daß Blondel selbst es ausdrücklich abwies, seinem Denken jene verengte erkenntnistheoretische Problemstellung zugrunde zu legen, die durch die Frage bestimmt ist, wie ich zum Sein komme. Wovon Blondel ausgeht und was er zu entfalten sucht, das ist nichts anderes als das ursprüngliche und unmittelbare Seinsverständnis, das den Menschen als solchen auszeichnet. Die anfängliche Seinsgewißheit ist sich selbst noch nicht durchsichtig, doch gelangt sie durch die Erfahrung des Wer-

dens von allem in die Frage nach dem „eentlichen“ Sein. Das endliche Seiende ist jenes, das nicht ist, das vielmehr wird, das sein Sein sucht und in diesem „noch-nicht“ auf eine Wirklichkeit verweist, die „immer-schon“ ist. Von hier aus macht Blondel deutlich, „daß jedes Werden realiter ein absolut transzendierendes Prinzip der Beziehung und Ursächlichkeit impliziert“ (vgl. *L'Être et les êtres* 166) und daß es darum geht, eben diesen Sachverhalt auszuweisen und zu bedenken. Warnach verweist in diesem Zusammenhang besonders auf die dynamische Fassung des Wesensbegriffs bei Blondel, der es selbst als seine eigenste Leistung betrachtete, als dynamischen Vorgang beschrieben zu haben, was der traditionelle Begriff der „Wesensnatur“ statisch faßte (vgl. ebd. 251): Alles Seiende, das nicht das Sein selbst ist als transzendenter Grund des Werdens, ist die Bewegung auf die eigene Möglichkeit hin; es ist nicht bei sich, sondern sich vorausgeworfen und aufgefördert, diesen Abstand einzuholen.

Bei solchen Formulierungen der Dynamik des Seins des Seienden fragt man sich jedoch, ob sie wirklich alles Seiende meinen können, ob es nicht auch Seiendes gibt, dessen volles Sein mit seiner Faktizität schon zusammenfällt. Nach Warnachs Interpretation geht es Blondel hier aber um die Grundverfassung alles Seienden, nicht nur um die des Lebendigen oder gar nur die des Menschlichen. In dieser Ausweitung einer dynamischen Bestimmung des Seienden zur allgemeinen Kategorie des Seins des Seienden überhaupt bleibt von der Dynamik selbst freilich nicht so viel, wie man zunächst erwarten möchte. Das Verstehen des Seins als Sein zur eigenen Möglichkeit nimmt das einzelne Seiende lediglich nicht mehr als fertig und abgeschlossen für sich Bestehendes und entgeht damit der Frage, wie die atomisierten Monaden zueinander und miteinander in Beziehung treten können; jedes Seiende ist an sich selbst schon geöffnet auf anderes hin, das mit ihm da ist, ist nur „en fonction du tout“, ist von seiner Konstitution her verwiesen und gebunden an das, was seine Welt und das Ganze des Seins ist.

Nun ist sicher die Überwindung der angesprochenen Scheinproblematik einer verkümmerten Transzendentalphilosophie durch die Besinnung auf den Wechselzusammenhang des Ganzen ein Zeichen der ursprünglich philosophischen Frage Blondels und die Hinweise hierauf bei Warnach haben ihren guten Grund. Allein der eigentliche Sinn der Entdeckung des Seins als Seinkönnen scheint damit noch nicht ausgeschöpft. Wenn man das Seinkönnen allgemein als Kategorie alles Seienden nimmt und es dementsprechend eng auslegt, begibt man sich der Möglichkeit, aus der durchaus revolutionären Entdeckung des dynamischen Charakters des Wesensbegriffs das Entscheidende und Letzte für eine Analyse des menschlichen Seins herauszuholen.

Das zeigt sich im Fortgang der Untersuchung. Warnach stellt überzeugend dar, wie Blondel in der Entfaltung der in der Erfahrung des Werdens implizierten Gegenwart des absoluten Seins Grundbestimmungen desselben aufdeckt, die wir an ihm zu denken gezwungen sind, so sehr auch ihr intelligibler Gehalt uns entschwindet, und wie mit der Entdeckung dieser Wirklichkeit die neue Frage des „Zugleich“ von unendlichem Sein und endlichem Seienden auftaucht, eine Frage, die ein Sich-ins-Verhältnis-bringen des Endlichen zum Un-

endlichen fordert. Aber es gelingt dabei nicht mehr, ontologisch die Einzigartigkeit des Seins des Menschen gegenüber allem anderen Seienden der Welt festzustellen, weil eben das Sein zur eigenen Möglichkeit nicht mehr das Auszeichnende der Faktizität des menschlichen Seins ist, sondern die Bestimmung, in der der Mensch mit allem anderen Seienden übereinkommt. Wie sollte die menschliche Existenz seinsmäßig noch vom nichtmenschlichen Seienden zu unterscheiden sein, wenn dies, daß es ihr in ihrem Seinkönnen um dies selbst geht, Grundbestimmung alles Seienden ist? Wird nicht bei solch starker Betonung des kategorialen Charakters des Seinkönnens die Existenz nur noch als Seiendes unter anderem verstanden werden können und die Entfaltung der personalen Bestimmung des Menschen, um die es Blondel ursprünglich ging, unmöglich? Zwar betont Warnach, daß in der Bestimmung des Wesens des menschlichen Seins die Seinsmomente, die die Ontologie allgemein herausstellte, ihre volle Transparenz bekämen. Die Frage aber ist, ob eine solche Bestimmung die radikale Unvergleichbarkeit des Wesens des Menschen mit allem nichtmenschlichen Seienden überhaupt wahren kann, wenn sie mit eben jenen Kategorien geschehen muß, die das allgemein Vergleichbare des Seienden als solchen benennen.

Sicher sprechen verschiedene Stellen von „L'Être et les êtres“ für eine solche Interpretation. Doch will es uns scheinen, als würden sie im Zusammenhang des ganzen Werkes Blondels neutralisiert. Hierzu einige Hinweise. Die erste Ausarbeitung der Bestimmung des Seins als Sein zur eigenen Möglichkeit geschah in der Phänomenologie der menschlichen Existenz, d. h. in der „Action“ von 1893. Dort war, wie schon die Einleitung zeigte, die leitende Frage in jener Schärfe auf das Sein des Fragenden selbst gerichtet, daß die Entfaltung von dessen Selbsterfahrung zu einem solchen Wissen führte, das nur je mein Wissen ist und der Allgemeinheit aller direkten Mitteilung notwendig entbehrt. Zwar wollte Blondel die Philosophie auch damals nicht auf die Analyse dieser Selbsterfahrung beschränken, doch ist bekannt, daß die spezifische Form der späteren Trilogie und insbesondere die Ausarbeitung ihrer Ontologie mitbestimmt wurden von der Rücksicht auf die vielfältigen Vorwürfe, die Blondel ob der „Action“ widerfahren. Zu diesen aber gehörte nicht zuletzt auch der, Blondel reduziere die Ontologie auf die Anthropologie und gebe die Grundlagen der klassischen Metaphysik preis. Es lag Blondel nun viel daran, zu beweisen, wie die „Action“ im Ganzen eines metaphysischen Systems ihren Ort hat und er bog deshalb ganz offen verschiedene Einseitigkeiten seines Frühwerks zurecht, so sehr er an dem Wesentlichen jenes ersten Entwurfes festhielt. Die konstruktive Ausarbeitung einer umfassenden Ontologie im Stil der klassischen Metaphysik brachte mit der Verschiebung des ersten Ansatzes jedoch naturgemäß auch eine gewisse Beschränkung der Phänomenologie der Existenz. So mag es zu erklären sein, daß bei der Einordnung dieser Phänomenologie in die universale Ontologie der Trilogie Bestimmungen zu allgemeinen Kategorien des Seins wurden, die aus der Analyse der menschlichen Existenz gewonnen waren und deren Gehalt eigentlich auch nur als Aussage von deren Seinsverfassung verifiziert werden kann.

Daß es Warnach gelingt, mit diesen Kategorien an das Problem des personalen Seins heranzukommen, hat dann auch seinen Grund nicht in einer eigenen entsprechenden Analyse, sondern in der Tatsache, daß diese Kategorien im Grunde Bestimmungen des Seins des Menschen sind. Das Seinkönnen ist eigentlich zu verstehen nur als Wirklichkeit der Freiheit und der Möglichkeitsraum, der allem Seienden mitgegeben sein soll, kann nur als Raum der Freiheit gedacht werden¹¹. Gewiß hat Blondel ausdrücklich auf Vorformungen dieser Seinsstruktur der Existenz in den niederen Seinsstufen hingewiesen und den Zusammenhang des menschlichen Seins mit dem Seinsganzen betont. Das Wort von der „genèse ascensionelle“ (a.a.O. 70) ist aber doch sehr behutsam zu interpretieren und jedenfalls so, daß wir das den Menschen Auszeichnende, „was in Wirklichkeit offensichtlich etwas absolut Neues ist, als Tatsache hinnehmen“ („Das Denken“ I, 93).

Für Warnach zeigt sich darin, daß Blondel die Bestimmung des Seins als Sein zur eigenen Möglichkeit nicht dem menschlichen Sein vorbehält, die Treue seines Denkens zum „erkenntnistheoretischen Realismus“ (19). Er sieht darin den wesentlichen Unterschied dieser Bestimmung zum „Seinkönnen“ in Heideggers Analytik des Daseins. Dieser Zusammenhang läßt indes auch eine andere Lesart zu, eine Lesart, die dem ursprünglichen Anliegen Blondels vielleicht gerechter wird: die Rückbindung der Entdeckung des dynamischen Charakters des Seins des Menschen in eine allgemeine Wesensmetaphysik verstellt die Radikalität des ersten Ansatzes jener Frage, die von der Faktizität des menschlichen Seins ausgeht und die Implikationen der Erfahrung eben dieser Faktizität zu entfalten sucht. Warnach sieht im Verstehen des Seinkönnens als allgemeiner Kategorie des Seins die Bemühung um das Ganze. Vielleicht zeigt die Tatsache, daß dies Verstehen des Seins im Ganzen nur durch eine unausgewiesene Ausweitung einer Aussage des menschlichen Seins zustande kommt, wie die Frage nach dem Sein auch in der Trilogie noch wesentlicher von der Frage nach dem eigenen Sein des Fragenden selbst bestimmt ist, als dies zunächst sichtbar wird. Das aber würde bedeutsam, wenn sich herausstellen sollte, daß mit dem Ernstnehmen des fundamentalontologischen Charakters der Analysen Blondels die Möglichkeit steht und fällt, in seiner Frage die Frage der Philosophie der Gegenwart überhaupt zu sehen und seine Antwort in ihrem ganzen Gewicht ins Gespräch zu bringen. Daß historisch die Interpretation Warnachs, die von der Rückwendung Blondels zur klassischen Ontologie und Wesensmetaphysik aus den universalen Zusammenhang des Ganzen in den Mittelpunkt stellt und darin dann die besondere Funktion des menschlichen Seins zu zeigen sucht, vom Spätwerk Blondels her möglich ist, soll damit nicht bestritten werden. Uns scheint jedoch, daß so das ursprüngliche Anliegen Blondels verstellt bleibt und

¹¹ Die nähere Bestimmung des Seins des Menschen entfaltet Warnach im Rückgriff auf jenen ersten Entwurf einer Philosophie der personalen Bestimmung, wie er sich in „Principe élémentaire d'une logique de la vie morale“ von 1900 findet. Es ist Warnachs Verdienst, auf dies bislang fast unbeachtete Referat Blondels beim 1. Internationalen Kongreß für Philosophie in Paris hingewiesen zu haben (neu zugänglich in „Les premiers écrits de Maurice Blondel“ Paris 1956, S. 123 ff).

so sollten wir um dieses Anliegens und seiner großen geschichtlichen Bedeutsamkeit willen seine nachträgliche Einordnung und Ausweitung mehr vom Ursprung her verstehen¹².

Der Aufsatz von *August Brunner* über Blondels Philosophie des Menschen ist eine gute Einführung in die Philosophie der „Action“ und damit in das Grundanliegen der Philosophie Blondels überhaupt. Brunner zeigt, wie es Blondel um eine Phänomenologie der Person geht und darum in der strengen Sachlichkeit seines Fragens das Ringen um jene Wahrheit lebt, die für jeden Einzelnen den Sinn seines Daseins begründet. Daß die „Action“ als Wesensausdruck der konkreten Existenz in aller Schärfe zum Ausgang der Frage wird bei Blondel, das bezeugt die „nahe Verwandtschaft“ (274) seines Denkens mit der Daseinsanalytik der Existenzphilosophie. Brunner stellt denn auch den ganz und gar fundamentalen Charakter der „Action“ heraus. Der Mensch ist nicht Erkenntnis oder Wille im üblichen Sinn einer Entgegensetzung partikulärer Vermögen, sondern jenes drängende und fragende geistige Suchen, in dem und als das das Sein der Person lebt. Das bringt die Untersuchung des menschlichen Handelns und Verhaltens ans Licht, die in der Erfahrung der Unmöglichkeit des Sichschließens aufdeckt, was der Mensch schon immer ist und als sein Sein sucht. Als das Eigentümliche dieser Dialektik zeigt sich, daß ihre Analyse in eine Entscheidung führt, die das menschliche Sein selbst in seiner konkreten Wirklichkeit mitkonstituiert, insofern sie sein Verhältnis zum absoluten Grund seiner Bewegtheit bestimmt. An dieser Grenze kann der Mensch sich verschließen wollen und sich damit in das Endliche hinein vom Unendlichen abkehren, er kann aber auch sich öffnen auf das Unendliche, auf das er hin ist und das sich ihm doch im Endlichen immer entzieht.

Es liegt auf der Hand, daß in diesem Zusammenhang das Problem einer Philosophie der Offenbarung zur Sprache kommen muß, scheint doch die Phänomenologie der „Action“ geradewegs auf eine solche hinzulaufen. Brunner geht dem sehr behutsam nach, – im Blick auf die heftigen Kontroversen um diese Frage bei Blondel, – und versucht die notwendige Grenzlinie zu ziehen. Daß die Philosophie von der konkreten Existenz des Menschen ausgeht, bedeutet theologisch dies, daß sie sich nicht mit einem *status naturae purae* seines Seins beschäftigen kann, daß vielmehr der Mensch, um den es in ihr geht, der schon zur „Übernatur“ berufene ist. Dies vorausgesetzt bleibt dann allerdings die Frage, ob Blondel mit seiner philosophischen Explikation nicht an der genannten Grenze der Entscheidung hätte Halt machen müssen. Blondel selbst blieb hier nicht stehen, da für ihn in die geschichtliche Situation des Philosophierens der christliche Glaube als ein Faktum gehört und das Verhältnis des

¹² Diese kritischen Bemerkungen sollen nicht verstellen, daß die Arbeit Warnachs für die Auseinandersetzung mit Blondel große Verdienste hat. Wir verweisen hier insbesondere noch auf die Erörterung des Verhältnisses der Essenz-Existenz-Bestimmung und der ontologischen Grundstruktur des „Seins zur eigenen Möglichkeit“ (20 ff), die Bemerkungen zu Blondels Gedanken eines „konkreten Erkennens“ (28 ff) und die Erläuterung der These von der „Immanenz der Transzendenz“ (61 ff).

Endlichen zum Unendlichen damit durch die Selbstoffenbarung Gottes erhellt ist. Weil es diesen Glauben gibt, läßt sich in dem durch ihn bestimmten Raum auch philosophisch entfalten, wie eine Offenbarung aussehen muß, wenn es eine geben soll. Brunner stimmt dem zu, daß es unter der Voraussetzung der geschichtlichen Faktizität der Offenbarung möglich sei, ihren richtigen Begriff abzuleiten. Doch könnte man sehr wohl schon hier Bedenken anmelden. Geht nicht die Ableitung der möglichen Offenbarung in ihren allgemeinen Grundzügen auch unter Berücksichtigung dieser Voraussetzung noch weiter, als sich philosophisch ausweisen läßt? Wird hier nicht aufgrund der Voraussetzung der Wirklichkeit der Offenbarung philosophiert, so daß das Philosophieren nicht mehr nur im geschichtlichen Raum des Christentums geschieht, sondern die glaubende Annahme der Offenbarung durch den Philosophierenden selbst voraussetzt? Daß wir nicht ausdenken können, wie Offenbarung anders möglich sein sollte als so, wie sie geschehen ist, das besagt wohl noch nicht, daß sie deshalb auch so geschehen mußte. Denn wir stellen doch ihre bestimmte Möglichkeit fest nur auf Grund ihrer gegebenen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber ist solche nur im Glauben und für diesen und kann nicht methodisch zur Bedingung der Möglichkeit einer zureichenden Entfaltung der philosophischen Frage werden. Der letzte Teil der ersten „Action“ freilich, der darüber hinaus nicht nur die Möglichkeit einer Offenbarung abzuleiten schien, sondern auch die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung, überschreitet nach Brunner dann eindeutig die Grenze des philosophisch Möglichen und theologisch Zulässigen.

Die Klärung der umstrittenen These von der natürlichen Sehnsucht des Menschen nach der Anschauung Gottes (vgl. S. 279 ff) war für den deutschen Leser 1939 noch von besonderer Bedeutung, da ihm durch die übliche Einordnung Blondels in den Modernismus und Fideismus der Blick auf das Anliegen dieser Philosophie verstellt war¹³. Die Tatsache der übernatürlichen Berufung des Menschen, die seine Wirklichkeit in der philosophischen Frage schon mitbestimmt, bewirkt nach Brunner zunächst nur, daß der Mensch in der bloßen Endlichkeit seines Weltseins kein Genüge mehr finden kann und notwendig darüber hinausdrängt. Das Wohin dieses Drängens bleibt philosophisch jedoch unklar. Der Mensch erkennt das eigentliche Ziel seines Seins erst, wenn er vom Anruf der Frohen Botschaft getroffen ist und sieht, wie ihm in ihr alles geschenkt wird, was er unwissend auf vielfachem Weg schon suchte.

Die Aufgabe der Philosophie aber bleibt es, dies Woraufhin des (philosophisch „natürlichen“, theologisch schon „übernatürlichen“) Drängens und Suchens soweit zu entfalten, wie das möglich ist rein aus der Selbsterfahrung des Menschen und ohne die Wirklichkeit der Offenbarung methodisch zur Voraussetzung der eigenen Frage zu machen. Es scheint uns außer Zweifel, daß trotz gewisser Zweideutigkeiten im Werk Blondels für eine solche Entfaltung des Drängens und Suchens und der es bestimmenden abwesenden Gegenwart Gottes bei ihm die entscheidenden Hinweise gefunden werden können.

¹³ Es sei hier ausdrücklich angemerkt, daß Brunners Aufsatz der erste deutsche Beitrag war, der auf das ursprüngliche Anliegen Blondels aufmerksam machte und eindringliche Hinweise gab auf die Bedeutung dieses Denkens für das Fragen der Gegenwart.

III.

Während in Frankreich der Tod Blondels im Jahre 1949 zum Anlaß wurde einer nachhaltigen und umfassenden Besinnung auf sein Werk und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, erschienen im deutschen Sprachraum bei diesem Anlaß nur ein paar kleinere Beiträge und Hinweise zu seinem Gedächtnis¹⁴. Eine erste Welle allgemeineren philosophischen Interesses am Werk Blondels war in Deutschland erst nach dem Erscheinen der Übersetzung von „La Pensée“ zu spüren. Man hoffte damals auf den Beginn der längst fälligen Erschließung des Denkens Blondels für den deutschen Sprachraum. Gleichwohl ist heute festzustellen, daß eine nachhaltige Begegnung der deutschen Philosophie mit Blondel bislang ausgeblieben ist. Jene erste Welle des Interesses ist rasch verklungen und es will scheinen, als habe sie keine großen Spuren hinterlassen. Bevor wir nach den Gründen hierfür fragen, sei zunächst verzeichnet, was sich seither bei uns tat. Wir beschränken uns dabei wieder auf jene Beiträge, die selbständiges Interesse beanspruchen dürfen und lassen jene Hinweise und Berichte außer acht, die nur die Tatsache des Erscheinens von „Das Denken“ und in mehr oder weniger zutreffender Weise den Inhalt der beiden Bände registrierten.

In den „Französischen Heften für Kunst, Literatur und Wissenschaft“, die in deutscher Sprache unter dem Titel „Antares“ erschienen, gab *Hermann Riefstahl* einen Bericht über Blondels „Metaphysik der Polarität und Transzendenz“¹⁵. In diesem Bericht stehen treffende Hinweise auf die Eigenart und den Eigensinn dieses Denkens neben Äußerungen offensichtlicher Verkennung seiner wesentlichen Problematik. Der Verfasser betont, wie Blondels Entfaltung der Dynamik von Denken und Tun „sowohl das zyklische Schema der Antike als auch das pantheistische Immanenz-System der neuzeitlichen Wissenschaft“ (28) durchbreche, daß sie aber geradewegs in eine Religionsphilosophie auslaufe, die keine Reflexion auf den religiösen Akt und das Phänomen der Religion sei, sondern lediglich „eine Interpretation ihrer Dogmatik und ihrer Kategorien“ (30). Entsprechend hierzu sieht er, daß Blondel in der Abkehr vom positivistischen Denken des 19. Jahrhunderts ganz in die Gegenwart der Philosophie gehört, stellt aber andererseits fest, daß der Theismus, um den sich Blondel müht, „nach der heutigen Einsicht“ (31) eigentlich kein philosophisches Problem ist. Auf diese Art wird jedoch bei aller übrigen Würdigung Blondels das Herz aus seinem Denken herausgerissen, und was zurückbleibt, mag unter historischen und methodischen Gesichtspunkten noch von Interesse sein, das wesentliche Denken Blondels ist es bestimmt nicht mehr.

Der zweite Beitrag, der hier zu nennen ist, geht in die entgegengesetzte Richtung; es sind jene sechs Seiten, die *Alois Dempf* in diesem, damals von ihm be-

¹⁴ Den bedeutsamsten Nachruf schrieb Robert Scherer für „Wort und Wahrheit“ Band 4, 1949; S. 633–636.

¹⁵ „Antares“ Band 5, Nr. 5 1957; S. 26–32.

treuten „Philosophischen Jahrbuch“ Blondel gewidmet hat¹⁶. In der Fülle der zuweilen nur eben aufblitzenden Bemerkungen Dempf's verbirgt sich eine Reihe höchst interessanter Hinweise auf Probleme und Zusammenhänge, die wohl eine eingehende Entfaltung verdienten. Dempf betont etwa, wie im Denken Blondels insgesamt „das alte Wahre“ der Tradition der antik-christlichen Philosophie aufgenommen wurde, was „selbst die buchstabengläubigen Schulmeister . . . nicht hätten verkennen dürfen“ (285), wie darüber hinaus aber darin der neue Ansatz einer theoretischen Anthropologie gegeben sei, „30 Jahre bevor bei uns Scheler ihre Forderung wieder erhoben“ (286) hat. Daß auch jene Eigenart des Denkens Blondels nur eben berührt ist, die den Aufstieg zur Transzendenz das Verhältnis „zum lebendigen Gott“ werden läßt, die Entfaltung nämlich der Bewegung der Frage derart, daß sie nicht in der reinen Idee Gottes ihre Antwort findet, sondern in die religiöse Erfahrung seiner Wirklichkeit selbst führt, ist zu bedauern. Für Dempf freilich beginnt die eigentliche Problematik des Verhältnisses von Philosophie und Religion erst nach der Entfaltung des Ganzen von Denken, Sein und Tun. Eine philosophische Theologie bringen schon die letzten Kapitel der Trilogie, wenn in ihnen als der natürliche Abschluß der Bewegung des Menschen jeweils die Gottesbeziehung erscheint und die Idee des *actus purus* sich damit als der Ausgangspunkt des ganzen Systems erweist. Danach aber geht es um „die Ergänzung der natürlichen Selbstvollendung des Menschen durch die übernatürliche der Offenbarung und der Heilmittel“ (289). Was Blondel hierzu in „*La philosophie et L'Esprit chrétien*“ entfaltet, ist für Dempf seine eigentliche Leistung: eine „positive Religionsphilosophie“ (ebd.), zu der allenfalls in der spekulativen Anthropologie der deutschen katholischen Romantik (etwa bei Görres oder Günther) sich Analoges finden lasse. Während für die natürlich-theologische Philosophie in der Gotteserkenntnis Gott selbst das Geheimnis bleibt, geht die positiv-theologische Philosophie jenen Tiefen nach, die über die natürliche Gotteserkenntnis hinaus der menschlichen Vernunft durch die Selbstoffenbarung Gottes erschlossen wurden. Eben diese Tiefen sind es aber, die der Philosophie die allein entscheidende und zureichende Antwort vermitteln, denn die philosophische Wahrheit bleibt partikular und fordert die Ergänzung durch die ihr unerreichbare Wahrheit der Offenbarung.

Gegen Dempf's begeisterten Hinweis, daß das die Vollendung der spekulativen Anthropologie sei, die schon immer der Kern der christlichen Philosophie war, ließe sich freilich auch die kritische Frage setzen, was an dieser „positiven Religionsphilosophie“ eigentlich noch „Philosophie“ ist. Denn so gewiß die Philosophie im Sinne Blondels über sich selbst hinausweist und der Überformung durch die Heilswahrheiten des Christentums fähig ist, und so sicher es ist, daß die Unzulänglichkeit des menschlichen Denkens voll erst im Glauben begriffen und überwunden wird, philosophisch ist an der Antwort des Glaubens, die die sogenannte „positive Religionsphilosophie“ entfaltet, doch nur so viel, daß eben die Aporien gerade der philosophischen Fragen aufgenommen werden. Die Lösung dieser Aporien aber geschieht nicht in der Weise der Philoso-

¹⁶ „Philosophisches Jahrbuch“ Band 62, 1953; S. 285–290.

phie, sie ist vielmehr theologisch im strengsten Sinn, denn sie gründet im Wort Gottes. So sehr es zu begrüßen ist, daß Dempf auf diese von Blondel auch entfaltete Seite in dessen Werk verweist, es scheint uns nicht angebracht, auf diesen letzten Gang seines Denkens das Hauptgewicht zu legen. Denn mag auch auf dies letzte Stück der ganze Weg schon hingehen, die Bedeutung Blondels für die Philosophie liegt sicher mehr in der philosophischen Ausarbeitung jener Aporien des natürlichen Fragens des Menschen als im bezeugenden Hinweis auf ihre im Glauben gegebene übernatürliche Lösung.

In diesem Zusammenhang sind nun noch die bedeutsamen Hinweise von *Bernhard Welte* zu nennen – in seiner Besprechung des ersten Bandes von „Das Denken“¹⁷ –. Für Welte ist Blondel „ein christlicher Denker, der zu den merkwürdigsten und bedeutendsten und zugleich zu den schwerst zugänglichen der jüngsten Epoche gehört“ (5). Er erläutert die Architektur des Ganzen seines Denkens in kurzer Erörterung der Implikationsmethode und der Unterscheidung von Reflexion und Prospektion. In aller Deutlichkeit stellt Welte sodann die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas durch die Rückwendung in die eigene Subjektivität als einen zentralen Vorgang der philosophischen Frage Blondels heraus. Das Subjekt des Denkens wird von Blondel zwar als die Einheit alles Seienden gefaßt, insofern es die Einheit eines Bewußtseins ist. Aber dies Subjekt ist selbst nicht Subjektivität für sich, das Denken geht vielmehr über sich als Subjekt hinaus und erfährt, wie in das Denken des Subjekts ein Denken hereinreicht, welches als „die Wahrheit selbst“ transzendente Wirklichkeit ist und sich als das lebendige Licht Gottes enthüllt. Die wenigen Sätze Weltes gehören bei aller Gedrängtheit zu den wichtigsten Hinweisen für eine Begegnung mit Blondel. Sie machen nachdrücklich auf die weithin übersehene Eigenart der hier grundgelegten philosophischen Theorie des Gottesbewußtseins aufmerksam, bei der das Bedeutsame nicht so sehr die Unterscheidung ist zwischen der im menschlichen Denken immer real implizierten Gegenwart des göttlichen Lichtes und der reflektierten Erfassung dieser Gegenwart in Beweis und Begriff, sondern dies, daß die Reflexion auf das Licht sich selbst nicht genügen kann, weil die möglichen Begriffe des Denkens mit der lebendigen Implikation Gottes in ihm nicht gleichkommen und darum „am Ende das große Licht großes Dunkel“ (10) bleibt. In dieser Erfahrung gewinnt das Denken selbst eine neue Gestalt, es wird zur Entscheidung und als solche zur Antwort auf den Ruf des Lichtes.

Auf diese Hinweise Weltes besonders zu achten empfiehlt sich deshalb, weil es im Blick auf die Frage der möglichen Bedeutung Blondels für die Philosophie der Gegenwart ganz den Anschein hat, als liege in diesem neu von Blondel entdeckten eigentlichen Charakter des Denkens auch das Revolutionäre seines Durchbruchs durch die sich verschließende Philosophie des 19. Jahrhunderts und als warte dieser Entwurf eines wesentlichen Denkens noch auf seine entscheidende Erschließung.

¹⁷ „Theologische Revue“ Band 51, 1955; Sp. 5–12.

Die einzige umfangreichere Arbeit, die seit dem Tode Blondels in Deutschland erschien, ist die aus einer philosophischen Dissertation an der Gregoriana in Rom hervorgegangene Untersuchung von *Peter Henrici* über „Hegel und Blondel“¹⁸. Die Absicht dieser Arbeit ist es, einen „neuen Weg philosophischer Kritik“ (III) zu gehen, indem sie die Philosophie Hegels und Blondels auf ihr Verhältnis zur Tatsache der christlichen Offenbarung befragt: „Ja oder nein, ist in diesem gegebenen System die Tatsache der christlichen Offenbarung überhaupt denkbar oder nicht?“ Die Antwort auf diese Frage scheidet für Henrici nicht nur alle möglichen Systeme generell in zwei Klassen, sondern entscheidet geradezu über Wahrheit und Unwahrheit einer Philosophie. Die philosophische Problematik solcher Methode wird uns noch beschäftigen. Sehen wir zunächst, wie Henrici seine Untersuchung durchführt und was sich in deren Verlauf für das Denken Blondels ergibt.

Um herauszufinden, was in den beiden Systemen sich denken läßt bzw. was sicher undenkbar bleibt, wird der Blick auf Tragweite und Grenze ihrer jeweiligen „Denkmittel“ gerichtet. Die Bezeichnung, die beiden Systemen nach Henrici zukommt, ist die, eine Philosophie des Konkreten in Gestalt des Panlogismus zu sein. Zur Aufdeckung des eigentümlichen Charakters der panlogistischen Methode bietet sich ein Vergleich an zwischen den beiden gleichlaufend-grundverschiedenen Dialektiken der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Action“. Das Konkrete steht bei Hegel und Blondel im Gegensatz zum Abstrakten und Isolierten und so gilt es, die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem, von Notwendigem und Zufälligem in ihm aufzudecken; eine Philosophie des Konkreten ist nach Henrici damit wesentlich Panlogismus, denn sie muß „notwendig voraussetzen, daß wirklich alles ihrem philosophischen Erkennen, dem Logos seiner Logik, zugänglich sei“ (27). Gleichwohl zeigt schon die Untersuchung der sinnlichen Erkenntnis den je eigenen Sinn Hegels und Blondels für das Unmittelbare und Konkrete. Während Hegel jene heimliche und dialektisch unheimlich verschärfte Identität der sinnlichen Erkenntnis mit ihrem Gegenstand zur Geltung bringt, ist für Blondel in der ersten Aussage der Seinsgewißheit schon die unaufhebbare und unvermittelbare Doppelheit des Ich und eines Andern einbeschlossen. Zwar wird solches Gegenüber als die Grundbestimmung der sinnlichen Gewißheit von Blondel nicht in Auseinandersetzung mit Hegel entfaltet, doch liest sich die Entfaltung dieser ersten Erfahrung geradezu als kritischer Kommentar zum Beginn der „Phänomenologie des Geistes“. Indem Selbstvermittlung von der unmittelbaren Seinsgewißheit her unmöglich ist und diese Unmöglichkeit eben die Wirklichkeit des Seienden mir gegenüber zum Vorschein bringt, wird für Blondel das zum Problem, was Hegel schon im ersten Beginn überspielt hat: „Ce n'est pas d'une simple dualité logique qu'il s'agit ici; non, c'est d'une réelle incohérence et d'une instabilité de fait“ (Action 47).

¹⁸ Peter Henrici, „Hegel und Blondel – Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ und der ersten ‚Action‘“ (Pullacher Philosophische Forschungen, hrsg. v. W. Brugger und J. B. Lotz, Bd. III, 1958).

Die Antinomie aber, die sich darin zeigt, ist deshalb lösbar, weil sie im Faktum der gelingenden sinnlichen Erkenntnis immer schon gelöst ist. Zum bewegenden Moment der Erhellung der Seinsgewißheit wird von daher die Frage, ob das ausdrücklich Gesetzte dem wirklich Erfahrenen entspricht, oder ob noch ein Weiteres als seine Voraussetzung zu suchen ist. Der Verweis der Antinomie geht auf eine ursprüngliche Einheit der beiden aufeinander nicht zurückführbaren und füreinander unaufhebbaren Gegebenheiten, eine Einheit, die als solche ein vermittelndes und beide transzendierendes Drittes voraussetzt.

In einer eindringlichen und sorgsam analysierten der beiden Dialektiken und ihrer Voraussetzungen zeigt Henrici, wie im Übergang vom sinnlichen Bewußtsein zur Ausdrücklichkeit des Selbstbewußtseins schon bestimmt ist, was in diesem überhaupt erfaßt werden kann. Nach dem Grundgedanken der Identität der Identität und Nichtidentität ist für Hegel das Andere des Bewußtseins in Wahrheit bloßes Moment an diesem selbst, so daß Henrici zutreffend von jener durchgängigen Tendenz bei Hegel spricht, das Selbst und das Andere ineinander aufzulösen. Bei Blondel dagegen muß das Selbstbewußtsein sich mit einem wirklich Anderen auseinandersetzen. Dies Andere ist nicht aus der Bestimmung des Selbst abzuleiten, sondern ist als es selbst anfänglich schon mit da. Dies Mit-da-sein bedeutet das Gegenüber, in dem beide unabhängig voneinander in wechselseitiger Bezogenheit aufeinander sind und unaufhebbar im eigenen Grund dem Andern jeweils das Andere bleiben.

Diese verschiedene Grundbestimmung im Beginn der Dialektik wird weder bei Hegel noch bei Blondel in der Bewegung des Denkens überholt, sie gibt vielmehr das Schema ab für die Interpretation des Verhältnisses des Selbst zum Absoluten. Henrici stellt ausdrücklich fest, daß die späteren Aussagen über dieses Verhältnis nur Fortsetzung und Auswirkung dessen sind, was in der Betrachtung des Selbstbewußtseins entfaltet wird. Auch wenn man mehr dazu neigt, umgekehrt die Interpretation des Verhältnisses zum nichtabsoluten Andern in der ursprünglichen Erfahrung des Absoluten gründen zu sehen und das Resultat spekulativ für den wahren Anfang zu halten, Henricis Betonung der formal gleichen Struktur der jeweiligen Bestimmung des Verhältnisses im Beginn und am Ende der Bewegung des Denkens macht auf den für seine eigene Untersuchung entscheidenden Gesichtspunkt aufmerksam. Als die völlige Identität mit der Gesamtheit der endlichen Momente ist der absolute Geist Hegels wirklich nur als der Prozeß seines Werdens, während bei Blondel das Absolute transzendente Wirklichkeit schlechthin bleibt. Während die Phänomenologie des Geistes und später die Entfaltung des Systems das Werden Gottes zeigt und das Absolute in gewissem Sinn damit seiner wirklichen Absolutheit beraubt, deckt Blondels Phänomenologie der menschlichen Tat die abwesende Gegenwart Gottes in dieser auf und verweist so gerade auf den Absolutheitscharakter seiner Wirklichkeit. Die Frage nach dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen führt bei Hegel in das Identischwerden beider im absoluten Wissen, für Blondel dagegen in das Wissen der Nichtidentität und damit des Gerufenseins des Endlichen durch das Unendliche. Darum bringt einzig die Philosophie Blondels, die im menschlichen Grundwollen die implizierte Anwesenheit Gottes ent-

faltet, vor eine ursprüngliche Wahl, negativ in der ausdrücklichen Absage an das Unendliche sich im Endlichen zu verlieren oder positiv in der Hingabe an es sich selbst zu gewinnen.

Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Systeme zur christlichen Offenbarung ist damit entschieden: in Hegels System ist für diese kein Raum, weil das philosophische Bewußtsein der Ort der Wahrheit und Wirklichkeit schlechthin ist und das Denken der Möglichkeit oder Wirklichkeit der Offenbarung die im Hegelschen Vollsinn verstandene Philosophie zunichte machen würde; die Philosophie Blondels dagegen ist von sich selbst her auf die Offenbarung positiv geöffnet, weil sie in der Aussparung ihrer Möglichkeit gleichsam auf deren Wirklichkeit hin läuft. Die Untersuchung Henricis hat ihr Ziel erreicht: „die Frage nach der Brauchbarkeit der Philosophie als Dienstmagd der Theologie (ist) für das System Hegels und für jedes andere, im wesentlichen gleichstrukturierte System negativ beantwortet“ (174), während sich in Blondels Phänomenologie der „Action“ „eine Philosophie zeigt, die als Dienstmagd der Theologie das anvertraute Gut ihrer Herrin nicht veruntreuen, vielmehr hegen und mehren wird“ (179).

So gerne man Henricis Gegenüberstellung von Hegel und Blondel als bedeutsame Leistung anerkennt und seine materialreiche Darstellung ob ihrer Strenge und Geschlossenheit bewundert, einige kritische Erwägungen lassen sich hier nicht umgehen, denn die in diesem Vergleich vollzogene Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit beider Weisen der Metaphysik scheint uns philosophisch nicht genügend ausgewiesen. Das hat seinen Grund in der bereits erwähnten leitenden Frage nach der Brauchbarkeit der Philosophie für die Theologie. Diese Frage muß wohl philosophisch zu kurz greifen, weil sie in dieser Formulierung eine spezifisch theologische ist. Die Feststellung der Offenheit oder Verslossenheit eines Denkens gegenüber der Wirklichkeit der Offenbarung gibt als solche zunächst nur ein äußeres Einteilungsschema und ist noch kein philosophisch vollziehbares Urteil über Wahrheit und Unwahrheit. Gewiß ist die geschichtliche Situation unseres Fragens von der Wirklichkeit des christlichen Glaubens bestimmt. Philosophie aber kann als solche nicht das Faktum der Offenbarung zu ihrer methodischen Voraussetzung machen, sie kann allenfalls zeigen, wie in dem durch die Offenbarung geprägten geschichtlichen Raum eine eigene und neue Selbsterfahrung des Menschen auftaucht und versuchen, diese Selbsterfahrung in ihrem besonderen Gehalt zu erhellen.

Entscheidend für eine philosophische Kritik in dem Vergleich zwischen Hegel und Blondel wäre aber dann, gerade zu zeigen, in welcher der beiden Weisen des Denkens jenen für das christliche Selbstverständnis des Menschen wesentlichen Grunderfahrungen seines Seins am meisten entsprochen wird und die Frage nach der Wahrheit der entgegengesetzten Weisen des Denkens von daher anzugehen, daß in Hegels spekulativer Dialektik Bestimmungen flüssig und überspielt werden, die Blondels Phänomenologie der Existenz als unaufheb- bare Gegebenheiten erweist. Daß wir mit diesen Grunderfahrungen geschichtlich im Raum der Wirklichkeit des christlichen Glaubens stehen, das entbindet uns nicht davon, daß wir sie für eine philosophische Kritik philosophisch aus-

zuarbeiten haben und nicht auf theologische Aussagen ausweichen dürfen, zu denen sie analog sind. Indem Henrici hier mehr auf die theologische Brauchbarkeit als auf die philosophische Relevanz des Denkens geht, nimmt er sich selbst die Möglichkeit, philosophisch auszuschöpfen, was er in seinem historisch-systematischen Vergleich tatsächlich zu Tage gefördert hat.

Zu diesen Bemerkungen sieht man sich um so mehr veranlaßt, als bislang nicht zuletzt jener verbreitete Vorwurf, bei Blondel löse sich die Philosophie in die Theologie auf (oder auch umgekehrt), eine philosophische Auseinandersetzung mit ihm verhindert hat. Daß Blondel mit manchen Zweideutigkeiten und Grenzverletzungen zu dieser Meinung selbst beigetragen hat, darauf braucht hier nicht besonders hingewiesen zu werden. Es gilt aber, notfalls auch gegen ihn selbst, im systematischen Nachvollzug die notwendige Grenze zu ziehen, um den im Ursprung streng philosophischen Charakter seines Fragens herauszustellen. Schon Art und Weise, wie Blondel in den Reflexionen auf die Grundstruktur der Offenbarung „das Dogma geradezu als Richtweiser für seine transzendental-analytische Arbeit“ (155) nimmt, und nicht erst jene eigentümliche „Ableitung der Notwendigkeit der Inkarnation aus dem Seinsbegriff“ (158) läßt erkennen, daß diese Bemühungen Blondels, die über die Entfaltung der Phänomenologie der menschlichen Tat entschieden hinausgehen, sich nicht mehr ohne weiteres philosophisch verifizieren lassen. Darum hätte man sich schon hier eine kritischere Behandlung dieser Problematik gewünscht, liegt es doch auch der Philosophie der Jahrhundertmitte noch zu nahe, das ganze Anliegen Blondels damit zu erledigen, daß man als seine methodische Voraussetzung Offenbarungswahrheiten nachweist und sich so seinem Anspruch entziehen zu können glaubt. Um der unverstellten Möglichkeit willen, daß die Philosophie sich ihres eigenen Gefalles auf die Offenbarungswahrheit hin bewußt wird und dies Gefälle selbst bedenkt, scheint uns eine Klärung der hier angesprochenen Problematik äußerst dringlich¹⁹.

IV.

Zieht man so, wie wir es getan haben, für die deutsche Philosophie die Summe ihrer Beschäftigung mit Blondel, dann bleibt eine gewisse Betroffenheit angesichts des dürftigen Ergebnisses nicht aus^{19a}. Mit den besprochenen Über-

¹⁹ Die verschiedenen Hinweise auf diesen Zusammenhang bei Scherer, Brunner, Dempf und Henrici machen lediglich das Problem sichtbar; seine systematische Ausarbeitung ist noch nicht geleistet. Vgl. neuerdings hierzu: André Hayen „La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première Action“ (Revue philosophique de Louvain Band 59, 1961; S. 249 ff).

^{19a} Nächtzutragen sind lediglich noch jene Beiträge, die nicht aus dem deutschen philosophischen Mühen hervorgegangen sind, die aber in deutscher Übertragung erschienen und so mit zum Gespräch beitragen können. Vorweg ist dabei die wichtige und aufschlußreiche Arbeit von *Henri Bouillard* zu nennen, die Robert Scherer für das von Max Müller geleitete „Symposion“ übersetzt hat: „Das Grundanliegen Maurices Blondels und die Theologie“ („Symposion“ Band III, 1952; S. 403 ff). Von *J. Chaix Ruy* liegt ein Aufsatz vor über „Maurice Blondel oder die Dialektik des Denkens“ in der Übertragung von I. Fetscher („Antares“ Band 2, Nr. 2 1954; S. 18–27). Schließlich bleibt noch hinzuweisen auf zwei kleinere Beiträge von *Henry*

tragungen und selbständigen Beiträgen begann zwar der Versuch, das Denken Blondels auch in Deutschland in das philosophische Gespräch einzuführen, und unter diesem Gesichtspunkt ist ihr Mühen durchaus anzuerkennen. Im Überblick über das Ganze aber muß gleichwohl festgestellt werden, daß eine entscheidende Begegnung der deutschen Philosophie mit Blondel noch nicht stattgefunden hat.

Frägt man, warum das Denken Blondels, das doch nach dem Urteil aufmerksamer Zeitgenossen eines der hervorragendsten Ereignisse in der Geschichte der Philosophie der Gegenwart darstellt, bei uns noch ohne eigentlichen Widerhall blieb, so mag als der nächste Grund dafür der zurückgebliebene Stand der Übersetzung angegeben sein. Das bezieht sich nicht nur auf das Fehlen der drei ausstehenden Bände der Trilogie, sondern vor allem auf das Fehlen einer brauchbaren deutschen Ausgabe der „Action“ von 1893. Vielleicht blieb der Anstoß, den man sich vom Erscheinen jener ersten Bände über „Das Denken“ erhoffte deshalb aus, weil es sehr schwierig ist, ohne Kenntnis des frühen Entwurfs der „Action“ in ihnen das ursprüngliche Anliegen Blondels zu erfassen. In der breit angelegten Metaphysik der Trilogie hat der den ersten Ansatz bestimmende Gedanke einer Phänomenologie der Existenz an Schärfe und Kraft eingebüßt. Das gilt nicht nur äußerlich, insofern die Arbeit von 1893 in ihrer unaufhaltsamen Bewegtheit den Leser unmittelbar anspricht und ihn selbst hereinnimmt in die Dialektik der Tat, während die Trilogie in ihrer vorsichtigen und abwehrenden Art schon nach Sprache und Stil wesentlich schwerer zu lesen ist. Es gilt vielmehr insbesondere deshalb, weil die Methode der „Action“, durch die Vermittlung der Phänomenologie der Existenz hindurch die ontologische Frage anzugehen, in der Trilogie zurückgenommen scheint in den Ansatz der klassischen Metaphysik, für die die Frage nach dem Sein des Menschen von vornherein eingebunden ist in die Entfaltung von Kosmologie und Ontologie. Daß in Blondels ursprünglicher Frage der gegenwärtige Stand gerade der deutschen Philosophie in gewisser Weise vorweggenommen war, läßt sich wegen dieser Verschiebung an der einzig vollständig übertragenen Entfaltung des „Denkens“ nicht mehr erkennen und der ungeheure Durchbruch bleibt verborgen, der in der „Action“ geschehen war und der sie für die französische Philosophie der Gegenwart zu einem Ereignis werden ließ, das mit dem der „Pensées“ Pascals verglichen wurde.

Damit rühren wir freilich an die im letzten tragische Geschichte Blondels. Die ganze Reihe der Mißverständnisse und Mißdeutungen, der theologischen Kontroversen und Polemiken – vorzüglich um die Frage der Übernatur –, die sich an das Erscheinen der „Action“ und dann der „Lettre“ knüpfte, bezeugt zwar

Duméry in der Sammlung seiner Besprechungen, die in der Übersetzung von P. M. Schaad 1959 unter dem Titel „Die Ungeteiltheit des Geistes – Philosophische Strömungen der Gegenwart“ (Verlag Karl Alber, Freiburg-München) erschien. Vgl. dort S. 113 ff zu „La Philosophie et L'Esprit chrétien“ und S. 120 ff zu „Exigences philosophiques du christianisme“.

Die 1961 in Werl/Westf. erschienene Arbeit von *Dietrich Esser*: „Der doppelte Wille bei M. Blondel“ (Franziskanische Forschungen Heft 16) konnte für diesen Bericht nicht mehr berücksichtigt werden.

auf eigene Weise die Lebendigkeit und Gewalt dieses Aufbruchs, doch hat sie Blondel selbst sehr bedrückt und unsicher gemacht²⁰. Das vierzigjährige Schweigen, das nur gelegentlich mit kleineren Aufsätzen unterbrochen wurde, zeugt ebenso dafür wie das Zögern und schließlich die Weigerung, die „Action“ von 1893, die schon seit 1895 vergriffen war, für eine Neuauflage freizugeben²¹. Als Blondel dann seine Trilogie erscheinen ließ, war in deren abgesicherter Anlage auch das Ursprüngliche seiner ersten Arbeit eingefangen. Es fehlt nicht an Stimmen des Bedauerns darüber, daß Blondel sich von den heute längst als unhaltbar erkannten theologischen Vorwürfen so beeindrucken und von der ungebrochenen Ausarbeitung seines Ansatzes abhalten ließ. Doch muß man wohl auch daran erinnern, daß dies besonnene Ansichthalten Blondels aus der Kraft seines Glaubens lebt und so im Letzten auch der Frage seines Denkens entsprach. Er selbst bekannte (im Anschluß an ein Wort Augustins) in seiner Untersuchung zum „Sinn des Christentums“, erfahren zu haben, daß man nur über die Demut und das Opfer zur Wahrheit findet²².

Trotz allen Widerstreits und gerade auch in diesem hat die „Action“ in Frankreich seit ihrem Erscheinen der philosophischen und theologischen Frage ganz entscheidend die Richtung gewiesen, während sie in das Gespräch unseres eigenen Philosophierens bislang noch keinen Eingang gefunden hat. Die Dringlichkeit einer deutschen Übertragung der „Action“ von 1893 zur Vermittlung dieses Eingangs scheint uns aber gerade daher zu rühren, daß die Begegnung der deutschen Philosophie mit dem Denken Blondels von ihrer eigenen Situation her heute am ehesten noch als Auseinandersetzung mit seiner Phänomenologie der Existenz geschehen kann. Dies ist abschließend kurz zu erläutern.

Jedes Denken wird von seiner eigenen Tradition und Geschichte bestimmt und die durch sie geschaffene Situation bedingt ihrerseits die Möglichkeit einer Begegnung mit dem Denken eines Andern, soll diese als Begegnung mehr und anderes sein als historische Kenntnisnahme eines fremden Werkes, soll in ihr wirklich das Gespräch die gemeinsame Frage erhellen und das je Eigene des Versuchs einer Antwort darin deutlich werden können. Welches aber ist diese Situation und wo müßte eine solche Auseinandersetzung anknüpfen? Es wäre

²⁰ Vgl. noch die spätere Äußerung Blondels: „Da es sich um überzeugte, selbstlose, einflußreiche Gegner handelte, kann ich nicht sagen, bis zu welchem Grade ihre Beschuldigungen und Drohungen mir schmerzlich waren“ (zit. bei Bouillard a.a.O. 421).

²¹ Eine Neuauflage der „Action“ in ihrer ersten Fassung geschah erst 1950 nach dem Tode Blondels. Daß Blondel selbst sich dennoch immer mit dem Gedanken daran trug, zeigen die aufschlußreichen Texte die er für das Wiedererscheinen der „Action“ vorbereitete und die 1951 in den „Etudes Blondeliennes“ (I, 7–78) veröffentlicht wurden. Bis 1950 ist daher eine deutsche Ausgabe der „Action“ kaum möglich gewesen. Robert Scherer hat in einem Brief an den Verfasser dieses Beitrags (7. Juli 1961) mitgeteilt, daß er wegen einer Übertragung der „Action“ mit Blondel in Verbindung stand, daß Blondel einer solchen aber nicht zustimmen wollte.

²² Vgl. „Philosophische Ansprüche des Christentums“ S. 208. In den privaten Aufzeichnungen Blondels findet sich schon im Beginn der Jahre des Schweigens (1898) die folgende Notiz: „Ich muß Tag für Tag mühselig, schmerzvoll für Gott allein arbeiten. Und das allein ist gut, selbst auf dieser Welt. Es ist die einzige Beschäftigung meines Lebens, die mir keinen Aschengeschmack hinterlassen hat“ (zit. bei Duméry a.a.O. 125).

in einem größeren Rahmen wohl möglich, hierauf einen Überblick über die verschiedenen gegenwärtigen Probleme und Richtungen der deutschen Philosophie zu versuchen und anschließend die Anknüpfungspunkte zu erforschen, die sich vom Denken Blondels her zu den angesprochenen Fragen jeweils beibringen lassen. Wir müssen hier anders vorgehen und können die verschiedenen Strömungen der deutschen Philosophie nicht einmal benennen; wir können – der Einseitigkeit dieses Unternehmens durchaus gewiß – nur versuchen, in der unumgänglichen Kürze und Verkürzung auf den gegenwärtigen Stand unserer philosophischen Frage hinzuweisen und damit den Ort kenntlich zu machen, an dem von der deutschen Philosophie her ein umfassendes Gespräch mit dem Denken Blondels einsetzen müßte. Daß dieser Möglichkeit des Gesprächs von uns her in ganz hohem Maße das von Blondel in seinem Denken Gesprochene entspricht, daß der gegenwärtige Stand unseres Fragens mit seiner eigenen Fragwürdigkeit wie die Bedingung der Möglichkeit eines Verstehens des ursprünglichen Anliegen Blondels erscheint, kann dann freilich selbst nur noch eben angezeigt werden.

Bevor wir uns diesem Zusammenhang zuwenden, sei ausdrücklich bekannt, daß sein Vorverständnis den von uns gegebenen Überblick über das bereits Geleistete und Geschehene bestimmt hat. Jede kritische Übersicht ist gebunden an ein eigenes Verständnis der Probleme und macht dies zum Maßstab des Übersehenen. So wenig es uns freilich darum gehen konnte, in diesem Bericht aufzählend nur alles zu Wort kommen zu lassen, so wenig sollte darin die mögliche Interpretation Blondels eine unausgewiesene Festlegung erfahren. Es mußte aber deutlich werden, wie wenig die bisherigen Versuche im Grunde das Denken Blondels weitergeführt haben und wie wenig in ihnen die deutsche Philosophie selbst einen Anstoß bekam, was beides in einem echten Gespräch sich ereignen müßte. Der Hinweis hierauf mag darum schon seinen eigenen Sinn haben.

Daß bislang noch kaum gesehen, geschweige denn entfaltet ist, wie die entscheidende Frage der deutschen Philosophie der Gegenwart mit dem Anliegen Blondels zusammengehört, dies scheint dann auch der tiefere Grund dafür zu sein, daß das Denken Blondels bei uns noch ohne eigentlichen Widerhall geblieben ist, ein Grund auch mit für das bedauerliche Zurückbleiben der Herausgabe seiner Übertragung.

V.

Wenn in diesem Zusammenhang von der deutschen Philosophie der Gegenwart gesprochen wird, so kann dieser Begriff keine bloß äußere Sammelbezeichnung sein; er meint vielmehr das Fragen, das sich aus der besonderen geschichtlichen Situation unserer Philosophie ergibt und das in einer bestimmten, das Denken selbst wieder geschichtlich prägenden Gestalt seinen Ausdruck sucht.

Ludwig Landgrebe hat in seiner Darstellung der „Philosophie der Gegenwart“²³ als den gemeinsamen Boden der europäischen Philosophie die Über-

²³ Durchgesehene und erweiterte Fassung in der Ullsteinbücherei Frankfurt 1958.

windung des das Ende des 19. Jahrhunderts beherrschenden Positivismus herausgestellt, die Abkehr von der Meinung, daß die Auslegung des Seienden im Ganzen durch die exakte Wissenschaft möglich und zureichend sei und die Wahrheit der Philosophie am Maßstab der positiven Wissenschaften gemessen werden könne.

Die entscheidende Durchbrechung der Selbstbeschränkung der Philosophie zur Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik geschah in Deutschland in *Husserls* bekannter Rückwendung in die Subjektivität des Subjekts, eine Rückwendung, die die Philosophie als eigenständige Wissenschaft neu begründen sollte²⁴. Es ging dabei um das Subjekt, wie es für sich selber ist, und so im Letzten um eine Kritik des Subjekt-Objekt-Schemas, das von Descartes' Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* her die Geschichte der Metaphysik der Neuzeit bestimmt. Die Frage nach dem möglichen Bezug des Subjekts auf das Objekt verriet in dieser Rückwendung auf das Subjekt ihren geheimen Widersinn, der darin liegt, die Beziehung des Subjekts auf das Objekt nach der Art von Beziehungen innerhalb der Objektwelt selbst zu verstehen. Innerhalb der Welt der Objekte gibt es das Subjekt nicht, das zu dieser Welt in einem Verhältnis stünde, so sehr es als Subjekt diese ganze Objektwelt umgreift. In *Husserls* Begriff der Intentionalität waren denn auch fürs erste all die Schwierigkeiten gelöst, die sich aus der cartesianischen Egologie ergeben mußten. Doch ließ der Rückgang *Husserls* auf das transzendente Subjekt die Frage nach dessen Einheit offen. Die Einheit des Bewußtseins im sogenannten „Bewußtseinsstrom“, aus dem alle Vollzüge des Subjekts eben solche dieses Subjekts sind, war zu unbestimmt, als daß sie hätte zeigen können, wie die phänomenologische Reduktion auf das reine Bewußtsein faktisch schon je nur mich selbst meinen konnte und damit das programmatische Selbstverständnis *Husserls* zu sprengen drohte.

Die radikale Entfaltung der Frage nach der Subjektivität des Subjekts geschah darum erst bei *Heidegger*, der in seiner Daseinsanalytik seinerseits nochmals die abstrakte Einheit von *Husserls* reinem Ego durchbrach und die Einheit des Daseins in jener Sorge fand, die die Sorge um je mein eigenes Seinkönnen ist²⁵. In eben der geschichtlichen Faktizität, die in *Husserls* Entdeckung der Subjektivität heimlich schon intendiert schien, wird bei *Heidegger* der Mensch zum Problem. Erst in solcher Radikalisierung der transzendentalen Fragestellung sollte deren Überwindung möglich sein, weil in der letzten Thematisierung der Subjektivität des Subjektes die Möglichkeit zu liegen schien, durch die Analytik des menschlichen Seins zu der Frage nach dem Sein selbst zu gelangen. Aber auch diese These gelangt noch einmal an eine eigene Grenze²⁶. *Husserls*

²⁴ Vgl. hierzu Hermann Lübbe: „Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls“ („Neue Zeitschrift für systematische Theologie“ Band 2, 1960; S. 300 ff).

²⁵ Vgl. hierzu die Anmerkungen *Heideggers* zu *Husserls* Artikel für die „Encyclopaedia Britannica“, die Walter Biemel in der „Tijdschrift voor Philosophie“ (Band 12, 1950) mitgeteilt hat.

²⁶ Vgl. hierzu Heinrich Rombach: „Der Stand der Philosophie“ („Philosophisches Jahrbuch“ Band 65, 1957; S. 309 ff).

Intentionalität klärt sich bei Heidegger aus der Existenzialität und der Übernahme der Faktizität, in die das menschliche Sein geworfen ist, d. h. aus der Freiheit. Die Freiheit aber ist Grund nur als Abgrund, steht doch das Faktum ihres Seins nicht in ihrer eigenen Macht und erweist sie sich so als endlich und ihrer selbst nicht mächtig. Sie ist Freiheit nur als an sich selbst überlassen, steht grundlos in sich selbst. Gerade daß dieser letzte Grund als Abgrund alles weitere Fragen nach Begründung sinnlos macht, zeigt, wie das von der Fundamentalontologie Entdeckte sich ihr als das Letztbefragbare erweist. Der Entwurf der Freiheit ist ein geworfener und soll als solcher doch die Frage nach dem „Werfer“ nicht mehr zulassen. Die Geworfenheit wird so ausschließlich verstanden, daß sie eben solche nur ist, wenn aus ihrem Begriff jedes Woher des Geworfenseins ausgeschlossen bleibt. Nur in dieser Radikalität soll der Gang der Selbstbegründung in sein Ende kommen. Und doch ist dies Ende offensichtlich selbst noch einmal befragbar und es könnte sein, daß Heideggers Begriff der Freiheit als Abgrund den vollen Sinn von Freiheit noch nicht erschöpft, daß die Selbsterfahrung der Freiheit noch einen anderen Verweis birgt.

In diesem Zusammenhang muß noch jenes anderen Aufbruchs der Philosophie der Subjektivität gedacht werden, der sich für uns mit dem Namen *Scheler* verbindet und der auf eigene Weise vor der Daseinsanalytik Heideggers Husserls phänomenologische Reduktion zu vollenden suchte. *Helmut Kuhn*²⁷ hat in sehr eindringlicher Weise gezeigt, wie Schelers Denken in der Frühzeit genau dort ansetzte, wo Husserl mit seiner Einklammerung der faktischen Existenz eine Leerstelle gelassen hatte und wie Scheler die Überwindung jener Philosophie des transzendentalen Bewußtseins suchte in der Besinnung auf die in der Erfahrung des Daseins implizierte Gegenwart des Absoluten. Es ist jedoch die unglückliche Geschichte dieses Denkens, daß nicht etwa dieser Ansatz einer Philosophie des personalen Seins im Ganzen einer theistischen Metaphysik nur unentfaltet blieb, daß dieser Ansatz vielmehr in jener eigenartigen Wende Schelers (um 1920) von diesem selbst wieder zugeschüttet wurde. Die ganze aufbrechende Entdeckung der Personalität des Menschen, wie sie sich in der These von der wurzelhaften Einheit von Erkennen und Lieben ankündigte, ging in der pantheistischen Theorie der Menschwerdung im Weltprozeß einer Sublimierung des Dranges zum Geiste wieder verloren und so hatten Anthropologie und Historismus des endenden 19. Jahrhunderts, die nächsten Erben beim Zusammenbruch des deutschen Idealismus, nachträglich den Versuch ihrer Überwindung wieder eingeholt. So kam es auch, daß Scheler – ganz ähnlich wie selbst Husserl – rasch an Aktualität verlor, als die radikale Frage Heideggers die Fragwürdigkeit unseres konkreten Daseins aufdeckte und in letzter Schärfe die Zurückgeworfenheit jedes Einzelnen auf die bloße Faktizität seines Seins zum Grund der Besinnung schlechthin machte.

Blickt man nun einerseits auf die spezifische Grenze, an die die Entwicklung des Denkens der Gegenwart in der Daseinsanalytik Heideggers gelangt zu sein

²⁷ Helmut Kuhn: „Max Scheler im Rückblick“ („Hochland“ Band 51, 1958/1959, S. 324 ff).

scheint und andererseits auf den steckengebliebenen Versuch, diese Entwicklung vorweg in der anderen Richtung einer Neubegründung theistischer Metaphysik zu einem Ziel zu führen, so bekommt das Denken *Blondels* eine ungeheurere Aktualität. Es kann sicher nicht gesagt werden, daß die Fragwürdigkeit und Notwendigkeit einer Überwindung der Philosophie der Subjektivität im Rückgang auf die Faktizität des menschlichen Seins bei Blondel voll entfaltet wäre. Doch ist es an der Zeit zu sehen, wie der Ansatz seines Denkens gleichwohl wichtige Hinweise enthält dafür, wie wir aus der geschichtlichen Not unseres Fragens herauskommen können in einer rückhaltlosen Besinnung auf die Grunderfahrung des Seins selbst.

Dabei geht es naturgemäß nicht darum, historisch zwischen dem frühen Entwurf Blondels und dem späteren Werk Heideggers ein Verhältnis herzustellen²⁸. Es geht vielmehr einzig darum, daß Blondel faktisch in seinem ganz eigenen Versuch einer Überwindung der im Grunde positivistischen Philosophie der Subjektivität schon an dem Ort stand, an den die deutsche Philosophie sich durch den Gang des Geistes seit Husserl und Heidegger gebracht weiß. Seine Phänomenologie der Existenz begriff die fragwürdigen Voraussetzungen aller Philosophie der Subjektivität nicht nur ein, sondern erhellte sie in einer Weise, die zwar eigen ist gegenüber allem Bemühen der deutschen Philosophie der Gegenwart, insofern sie nicht aus deren Geschichte erwuchs, die aber gleichwohl die gemeinsame Frage in eine Richtung führt, die nicht nur bei uns noch nicht ausgearbeitet ist, die vielmehr das bei uns Ausgearbeitete in eine bislang noch übersehene Dimension weist und es so aus seiner eigentümlichen Klemme befreien kann.

Diese Richtung läßt sich im Ganzen mit dem Hinweis auf die Erfahrung der Personalität bezeichnen. Diese Erfahrung liegt dem ganzen Denken Blondels zu Grunde, so wenig sie systematisch in letzter Schärfe als solche entfaltet ist. Blondel setzt die Frage nach dem Wesen des Menschen tief genug an, um im Anfang bereits den traditionellen Subjektsbegriffs und seine Scheinprobleme hinter sich gelassen zu haben. Nur deshalb wird für ihn jeder Versuch einer immanenten Deutung des Daseins zum Erweis seiner transzendenten Gründung. In der Rückwendung auf die Subjektivität des Subjekts kehrt sich ihm der Prozeß der Selbstbemächtigung um, weil das Subjekt als die Bedingung seiner Möglichkeit die Wirklichkeit des Absoluten erfährt und sich zu diesem Absoluten selbst entscheidet. Wie in der Eigenart dieser Erfahrung und der in ihr implizierten Notwendigkeit der Entscheidung die Strukturen des personalen Seins aufleuchten, das kann hier nicht gezeigt werden. Wichtig ist aber überhaupt der Hinweis, daß mit der Entdeckung der Subjektivität des Subjekts bei Blondel nicht nur etwas der phänomenologischen Reduktion Husserls Analoges geschah und doch zugleich schon die von Heidegger gegen Husserl geltend gemachte Faktizität des konkreten Daseins miterschlossen war²⁹, daß vielmehr

²⁸ In diesem Zusammenhang sei lediglich eine Notiz von Henry Duméry aus den „*Etudes Blondeliennes*“ (II, 1952; S. 92, Anm. 1) vermerkt, in der er darauf aufmerksam macht, daß Heidegger selbst schon vor der Ausarbeitung von „*Sein und Zeit*“ Blondels „*L'Action*“ kannte.

²⁹ Vgl. hierzu die Bemerkungen von J. Maréchal: „*Phénoménologie pure ou philosophie*

der ganze Sinn der Phänomenologie der Existenz daran hängt, die in der Erfahrung der Faktizität eingeschlossenen Verweise auf deren Grund selbst noch zu bedenken.

Es gehört in die Konkretheit der Existenz, die der Rückstieg in das Wesen der „Action“ erhellt, daß sie sich als gesetzte Freiheit weiß und ihrer Faktizität als solcher inne ist. Die Faktizität der Freiheit aber ist für Blondel nicht dann solche, wenn die Freiheit nicht mehr nach ihrem Woher und Wohin fragt; die Freiheit erfaßt sich vielmehr erst, wenn sie sich in ein wesentliches Verhältnis auch zur Abgründigkeit ihres Grundes bringt. Wesentlich freilich kann dies Verhältnis der Freiheit zu ihrem eigenen Grund nur sein, wenn sie sich als Freiheit diesem zurückgibt. Solche Entscheidung gilt Blondel als der wahre Vollzug der Freiheit, so sehr sie erst das notwendige Sichselbstbefreien zu ihr vollbringt. Sie ist Antwort auf den Ruf und eben darin die Anerkenntnis dessen, daß die Freiheit selbst Geschenk des Rufenden ist.

Was hier aufscheint, – so sehr es seiner systematischen Entfaltung noch harren mag –, das ist der *personale Sinn der Freiheit selbst*. Um eben diesen personalen Sinn der Freiheit geht es Blondel in seiner Phänomenologie der Existenz. Hierin gründet auch der fundamentale Unterschied dieser Phänomenologie der Existenz von Heideggers Analytik des Daseins, die diese Dimension der Wirklichkeit der Freiheit ausläßt.

In diesem Zusammenhang, den wir hier in grober Verkürzung nur eben andeuten konnten, scheint uns die Möglichkeit einer echten Begegnung der deutschen Philosophie der Gegenwart mit dem Denken Blondels angezeigt. Echt könnte diese Begegnung dann werden, wenn die Bereitschaft wächst, das in unserer eigenen Situation fragwürdig Gewordene von dem ursprünglichen Anliegen Blondels her in seinen möglichen Sinn weisen zu lassen und wenn erfaßt wird, wie diese Situation unseres Denkens es selbst notwendig macht, den von Blondel vorweg gewiesenen Weg in kritischer Besinnung auf seinen Sinn und seine Grenze und in der Aufnahme der verschiedenen, auch bei uns schon vorliegenden Ansätze einer Philosophie der Person selbständig zu beschreiten.

de l'action“ (in: „Philosophia perennis – Festschrift für Josef Geysler“ Regensburg 1930; Band I, S. 377 ff).