

# Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis

Zur philosophischen Methode Maurice Blondels

Von PETER HENRICI (Rom)

Das Frühwerk Maurice Blondels, namentlich sein Hauptwerk: „L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique« von 1893, hat ein tragisches Geschick gehabt. Die philosophische Apologie des Christentums, die dieses Werk zweifellos sein will, war für Philosophen geschrieben, die aus der französischen Universitätstradition herkamen; gelesen und kritisiert aber wurde sie von scholastisch gebildeten Theologen, für die sie nicht bestimmt war und denen für ein angemessenes Verständnis des Werkes alle philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen fehlten. So wurde die „Apologie des Christentums“ theologisch und thomistisch zerraut, und die Originalität Blondels, erstmals eine streng *philosophische* Apologie im Geist nachkantischen Philosophierens vorzulegen, wurde weder beachtet noch begutachtet. Erst in jüngster Zeit hat sich das geändert. Der französische Religionsphilosoph Henry Duméry setzt sich mit der ihm eigenen Vehemenz für eine streng philosophische Blondeldeutung ein – wobei er sich allerdings den Weg zu einem angemessenen Blondelverständnis sogleich wieder verbaut, indem er als streng philosophisch nur ein Denken nach der Art Plotins oder Husserls gelten läßt. Die Ausfälle Dumérys gegen die von der Lyoner Theologenschule vorgetragene Blondelauffassung, sowie offensichtliche Fehldeutungen der Lehre Blondels in entscheidenden Punkten haben den Theologen Henri Bouillard zu einer mehrjährigen Kontroverse mit Duméry bewogen, in deren Verlauf es zu beachtlichen Klärungen des philosophischen Begriffs des Übernatürlichen, der Struktur der blondelschen Ontologie und des Verhältnisses der Religionsphilosophie zur Fundamentaltheologie gekommen ist<sup>1</sup>. Streng philosophische Publikationen über Blondel – meist Promotionsarbeiten – mehrten sich vor allem seit der Jahrhundertfeier der Geburt Blondels (1961). Die bei dieser Gelegenheit veröffentlichten „Philosophischen Briefe“ und „Tagebücher“ Blondels<sup>2</sup> haben nicht wenig zu dieser Erneuerung der philosophischen Blondelstudien beigetragen, indem sie den problemgeschichtlichen Hintergrund aufzeigten, von dem Blondel herkam; und die kürzlich gesammelt herausgegebenen philosophiegeschichtlichen Aufsätze Blondels<sup>3</sup> werden voraussichtlich im gleichen Sinne wirken.

1 Zu dieser Kontroverse vgl. meinen Bericht in *dieser* Zeitschrift 71 (1963) 183–189 und 72 (1965) 408–413.

2 M. Blondel, *Lettres Philosophiques*. Paris, Aubier, 1961. Id., *Carnets Intimes I (1883-1894)*. Paris, Cerf, 1961; II (1894–1949), ebd. 1966. Übers.: *Tagebuch vor Gott 1883–1894*. Einsiedeln 1964.

3 M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes*. Paris, Aubier, 1966.

Philosophisch gesehen, baut sich Blondels Frühwerk von zwei Brennpunkten her auf, die er einmal folgendermaßen gekennzeichnet hat: „Ich habe versucht für die katholische Ausgestaltung der Religion das zu leisten, was man in Deutschland seit langem und immer noch für ihre protestantische Gestalt leistet, deren Philosophie allerdings leichter herauszustellen war“<sup>4</sup>. Ihrem *Inhalt* nach will Blondels Philosophie somit die christliche Existenz katholischer Prägung zum Gegenstand rationaler Untersuchung machen und damit zugleich der Philosophie ein neues Gebiet erschließen und eine philosophische Rechtfertigung des katholischen Christentums geben. Um diese Quadratur des Zirkels, die rationale Rechtfertigung der katholischen Praxis, fertigzubringen, läßt sich Blondel, zweitens, seine philosophische *Methode* ausgerechnet von der deutschen (protestantischen) philosophischen Tradition geben. Er sieht sein Werk als Verlängerung und Vollendung einer Entwicklungslinie, die von Spinoza und Kant zum Deutschen Idealismus und von da zum Szientismus Hippolyte Taines und zum französischen Neukantianismus eines Renouvier und Lachelier führt – wobei Leibniz mit seiner Hypothese vom „vinculum substantiale“, der Blondel seine lateinische Dissertation gewidmet hat<sup>5</sup>, die innerhalb dieser Entwicklungslinie liegende Möglichkeit anzeigt, über sie hinauszukommen.

Die Namen Taine, Renouvier und Lachelier zeigen, daß der scheinbar abwegige Gang nach Deutschland Blondel von der damaligen geistigen Situation in Frankreich aufgegeben war. Zur Zeit seiner Studien an der Ecole Normale Supérieure (1881–1883) – berichtet uns Bergson, der die Ecole Normale in eben dem Jahre verließ, als Blondel in sie eintrat – „gab es an der Universität, grob gesagt, zwei Parteien: die eine, bedeutend größere, war der Ansicht, Kant habe den Fragen ihre endgültige Form gegeben, während sich die andere dem Evolutionismus Spencers anschloß“<sup>6</sup>. Bergson folgte Spencer; Blondel dagegen, schon vom Lyzeum her im Geist Leibnizens und des „französischen Kant“, Maine de Biran, erzogen, schloß sich der von Kant geprägten Richtung an. Sein bevorzugter Lehrer war Emile Boutroux, ein Schüler Eduard Zellers und Erneuerer der philosophiegeschichtlichen Studien in Frankreich, der u. a. das große Fichte-Werk von Blondels Freund Xavier Léon angeregt hat; Blondels Studienkamerad und philosophischer Intimus war Victor Delbos, der in den Jahren ihrer engsten philosophischen Zusammenarbeit zum hervorragenden Kenner der kantischen und nachkantischen Philosophie heranwuchs. Man kann in Delbos' Erstlingswerk: „Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme“, das das Werden der deutschen idealistischen Philosophie und ihre Ausstrahlungen auf Frankreich nachzeichnet, mit gutem Recht einen historischen Kommentar zu Blondels *Action* sehen; denn Blondel hat nicht nur die Manuskripte seines Freundes gelesen und kritisiert, während er selbst um die endgültige philosophische Gestalt seines Werkes rang, sondern er hat dem Werk sei-

4 *Lettres philosophiques*, S. 34.

5 M. Blondel, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*. Paris, Alcan, 1893; in französischer Neubearbeitung: *Une Enigme historique. Le „vinculum substantiale“ d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Paris, Beauchesne, 1930.

6 H. Bergson, *Oeuvres*, éd. du Centenaire, S. 1541.

nes Freundes auch eine ausführliche Besprechung gewidmet<sup>7</sup>. Darin zieht er die Entwicklungslinien bis zu seinem eigenen Denken hin aus und gibt uns so den entscheidenden Schlüssel für das rechte Verständnis seiner philosophischen Methode in die Hand. Der erste deutsche Rezensent der „Action“, Adolf Lasson, hat sich somit nicht getäuscht, wenn er bemerkt, man werde bei Blondels Werk „unbeschadet seiner Originalität an J. G. Fichte und an Hegel erinnert“<sup>8</sup> – nur daß diese Anklänge nicht auf *Übernahmen* beruhen (denn Blondel hat die Werke dieser beiden Denker kaum gekannt), sondern auf dem (durch Boutroux und Delbos vermittelten) *gleichlaufenden Bemühen*, eine nachkantische Religionsphilosophie mit Hilfe einer Weiterentwicklung der Methode Spinozas zu schaffen.

Mit der Methodenfrage steht und fällt Blondels Religionsphilosophie. An ihr entscheidet es sich, ob sie echte Philosophie sein kann, ohne den religiösen Gehalt, den sie bedenken will, als religiösen zu zerstören. Es entscheidet sich, ob Blondel aus der Aporie, in die er sich anfangs gestellt fand, hinauskam: weder bloß apologetisch-erbauliche Rhetorik zu bieten, über die sein Vorbild Pascal und sein Lehrer Ollé-Laprune letztlich doch nicht hinausgekommen waren, noch das Christentum rationalistisch zu verfälschen, wie das die Deutschen Idealisten nach Blondels Ansicht getan hatten. Wir wollen deshalb im folgenden Blondels Denken auf seine Methode hin befragen, und zwar mit stetem Blick auf den von Blondel selbst angezogenen Vergleichspunkt der Transzendentalphilosophie. Dabei soll zuerst vom religionsphilosophischen Sinnziel dieser Methode her ihr äußerer Umriss gezeichnet werden, dann wollen wir die unterscheidend blondelschen Züge ihrer inneren Struktur aufzeigen und schließlich von dem so erreichten Ergebnis aus die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung dieser Methode für eine Religionsphilosophie stellen.

## I.

Blondel will eine Religionsphilosophie schaffen. Das bedeutet, daß es in seinem Denken immer um den letzten Sinn des Menschenlebens, um die „Bestimmung des Menschen“, geht: „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée?“<sup>9</sup>. Das bedeutet weiterhin, daß es Blondel immer und wesentlich um *das Ganze* geht. Es geht um die ganze und letzte Lebensfrage – wie bei Spinoza, mit dessen intellektualistischer, das „Ganze“ auf das Wißbare einschränkenden Lösung Blondel sich des öfteren ausdrücklich auseinandersetzt. Bei Blondel geht es jedoch deshalb ums Ganze (und darin liegt die entscheidende Weichenstellung für sein Philosophieren, die es auf seinen unverwechselbar eigenen Weg zwingt) weil von Anfang an ein „Ganzes“ *gegeben* ist und zum Gegenstand philosophischen Fragens gemacht wird: der tatsächliche

<sup>7</sup> M. Blondel (pseud. B. Aimant), Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du Spinozisme; jetzt in: Dialogues avec les philosophes, S. 11–40.

<sup>8</sup> Zeitschrift f. Philosophie u. phil. Kritik 104 (1894) 244.

<sup>9</sup> L'Action (1893), S. VII.

Lebensvollzug, in dem ich mich vorfinde – „die That, die zwar immer nur teilhaft erkannt wird, *mente*, aber immer ganzheitlich gesetzt ist, *facto*“; denn „die That kann, im Gegensatz zur Erkenntnis, niemals nur teilhaft oder vorläufig sein“<sup>10</sup>. Dieser Ansatzpunkt ist noch etwas genauer zu bestimmen:

Er ist zunächst vorfindlich, faktisch – ich *finde* mich am Leben, am Tun –; er erweist sich aber zugleich als (negativ) notwendig, weil er nur durch eine neue That (den Selbstmord) geleugnet werden könnte; er erweist sich schließlich als eine meinem freien Verfügen übergeordnete Instanz (Blondel sagt: als eine Pflicht), weil er mich zur Entscheidung zwingt (denn sich nicht entscheiden, ist *in praxi* auch eine Entscheidung), und zwar zu einer Entscheidung, die so und so viele andere, an sich offene Möglichkeiten verschließt; die in ihrer Tragweite theoretisch-analytisch nie ganz abzusehen ist, und deren tatsächliche Ausführung ein stets neues (positives oder negatives) Mißverhältnis zum ursprünglichen Angezielten schafft. Die damit in einer ersten deskriptiven Annäherung umrissene „action“ Blondels ist somit weder als bloß statisch-faktische Tatsache noch als personal-freie Thathandlung, sondern wohl am besten als „That-Geschehen“ zu umschreiben. Dieses That-Geschehen stellt nun selbst das philosophische Problem des letzten Lebenssinnes, weil es dieses Problem *in praxi* immer schon löst; denn „jede entschiedene Art zu denken und zu leben impliziert eine vollständige Lösung des Lebensproblems“<sup>11</sup>. Die Frage Blondels nach dem Lebensinn ist somit auf einer doppelten Ebene zu lösen:

Da ist zuerst die *praktische Lösung*, d. h. jene Erkenntnis und Erfahrung des Lebenssinnes, die aus einer Lebensführung entspringt, welche dem als Pflicht oder Notwendigkeit Erkannten Folge gibt: das „Wissen durch Praxis“ (*science pratique*). Blondel stellt diese (wenn auch nur kurz) als eine Art Experimental-Ethik dar, als eine praktische Verifikation der überkommenen oder vom Gewissen diktierten sittlichen Grundsätze<sup>12</sup>. Man darf dieses Wissen durch Praxis nicht abtun als Ersatzlösung für die breite Masse, für jene, die einer besseren Wissenschaft nicht fähig sind. Blondel erklärt es vielmehr als den für alle – auch für den Philosophen – unerläßlichen Weg („denn dadurch, daß ich denke, bin ich nicht vom Leben dispensiert“<sup>13</sup>) und verweist auf Descartes' „morale per provision“. Zum gleichen Wissen durch Praxis wäre auch Pascals Wette zu zäh-

10 Le point de départ de la recherche philosophique, in: Annales de Philosophie chrétienne 152 (1906) S. 240; vgl. L'Action (1893), S. XVI.

11 L'Action (1893), S. XVII.

12 L'Action (1893), S. 477: „cet empirisme du devoir“. – In einer unveröffentlichten Arbeit über „La méthode sociale de Le Play“ von 1882 stellt Blondel diese Experimentalmethode ausdrücklich in Gegensatz zur bloß empirischen Methode H. Taines (der ein Schüler Le Plays war): „L'opportunisme de [Le Play] repose sur un sage tempérament de la méthode rationnelle et de la méthode d'observation: ce n'est plus l'empirisme, c'est la méthode proprement expérimentale. ‚Je pars, dit-il, d'une vérité fondée à la fois sur l'expérience et sur la raison. Il a sa pensée de derrière la tête, qui lui suggère ses hypothèses, qui le guide dans le contrôle auquel il les soumet, sans amoindrir son impartialité et son indépendance de savant . . . C'est une science inductive, où la raison et l'observation ne se séparent jamais“ (Ms., classification Louvain, f. 44 600).

13 L'Action (1893), S. XIV.

len und die „certitude morale“, auf die Blondels Lehrer Ollé-Laprune im Gefolge von Newman mit Nachdruck hingewiesen hat. Vor allem aber zeigt dieses Wissen durch Praxis, daß Blondel offensichtlich an die Möglichkeit einer *metaphysischen Erfahrung* denkt, wenn auch dunkel bleibt, wie er sie verstanden hat. Es ist zu vermuten, daß Blondel sich für diese Auffassung an seiner eigenen, streng religiösen (nicht allgemein-metaphysischen) Erfahrung orientiert hat. Daß diese Erfahrung in seiner Philosophie im Dunkel bleibt, ist insofern nicht schwerwiegend, als Blondel eine solche metaphysische Erfahrung niemals als *Voraussetzung* oder als *Beweisgrund* für seine Gedankengänge einsetzt; vielmehr soll, wie noch zu zeigen ist, eine solche Verifizierung die Krönung (und damit die Letztsicherung) seiner ganzen Philosophie bilden.

Ein solches Wissen durch Praxis steht nun allerdings in vollem Gegensatz zu den eingangs erwähnten deutschen Philosophen – es wäre denn, man wollte Kants praktischen Vernunftglauben in dieser Richtung deuten, wie Ollé-Laprune dies versucht hat. Doch mit dem Wissen durch Praxis befaßt sich Blondel auch nicht weiter. Sein Bemühen gilt vielmehr der anderen Lösungsebene, der „Wissenschaft von der Praxis“ (*science de la pratique*). Drei Gründe führt Blondel für die Notwendigkeit dieser *Wissenschaft von der Praxis* an, aus denen zugleich sein Wissenschaftsbegriff erhellt. In erster Linie hat sie das Wissen durch Praxis zu *rechtfertigen*, indem sie aufzeigt, warum und inwiefern dieses ein gültiger Weg zur Lösung ist. „Wenn die Methode der Schlichten und Großherzigen zum Ziele führt, dann muß man wenigstens zeigen können weshalb“<sup>14</sup>. Zweitens soll die Wissenschaft von der Praxis die Teilideen *ergänzen*, nach denen jeder spontan sein Tun ausrichtet, um zu verhindern, daß einer die Lösung des *ganzen* Lebensproblems an einseitigen *Teilwahrheiten* ausrichtet. Damit werden dann – drittens – an die Stelle *meines* bloßen „Meinens“ allgemeingültige (und dadurch auch kommunikable) *Gründe* für mein Tun gesetzt. Die Wissenschaft von der Praxis steht somit ausdrücklich im Dienst des Lebensvollzugs; sie vermag ihn nicht zu ersetzen, sondern ist nur (wie der Untertitel der „Action“ lautet) eine „Kritik des Lebens“. Den Kritiken Kants entsprechend läßt sie die materialen Inhalte des Lebensvollzugs außer acht, um nur nach seiner transzendentalen *Form* zu fragen und so die in der faktisch-empirischen Vielfalt des Lebensvollzugs *immanente apriorische Norm* aufzudecken<sup>15</sup>.

## II.

Damit ist die Aufgabe umrissen, die Blondels sogenannte „Immanenzmethode“ zu erfüllen hat. Blondel selbst hat gegenüber diesem mißverständlichen Ausdruck die Bezeichnung seiner Methode als „Logik der That“ vorgezogen –

14 *L'Action* (1893), S. XVI.

15 „Si le criticisme de la raison pure consiste à s'attacher à la façon de penser plus encore qu'au contenu même de la pensée, si le criticisme de la raison pratique consiste à s'attacher à la façon de vouloir plutôt qu'à ce qu'on veut, il y a, bien au delà, un criticisme de l'action qui s'attache à la façon de vivre, plus encore qu'à la matière même de la vie“ (M. Blondel, Léon Ollé-Laprune. Paris, Bloud, 1932, S. 58).

was ebenfalls als: „die dem That-Geschehen immanente Logik“ zu verstehen ist, aber zugleich den normativen und rational-kohärenten Charakter der Methode hervorhebt. Ein reflexes Bewußtsein über diese Methode hat Blondel vor allem an Spinoza und am deutschen Spinozismus gewonnen; und so gab ihm die Besprechung des Spinozabuches von Delbos willkommene Gelegenheit, sein methodologisches Selbstverständnis darzulegen. Grundlegend ist dabei das spinozistische „*veritas norma sui*“, aus dem eine Methode erwachse, „die man als immanente Kritik bezeichnet, weil sie sich darauf beschränkt, die innere Organisation der Dinge und Werke zu verstehen, ohne sie an einem äußeren Typus oder einem vorgefaßten Kriterium zu messen . . . Ihr liegt die Idee zugrunde, daß der Wert und auch die Wirklichkeit einer jeden That, einer jeden Hervorbringung des Menschen oder der Natur von dem Ganzen bestimmt wird, dessen Teil es ist . . . Vor allem aber gründet [diese Kritik] auf der Idee, daß in jeder Befindlichkeit der Natur und des Geistes das Unendliche anwesend ist; daß wir somit, ohne über das Faktum hinauszuschreiten, in ihm selbst seine inneren Bezüge bestimmen müssen, die seine Wahrheit und seine Norm ausmachen. Wahrhaft erkennen, heißt etwas unter der Form der Einheit und des Absoluten begreifen . . . Im Faktum oder im That-Geschehen immanent liegt etwas, was dieses Faktum nicht nur erklärt, sondern es auch richtet“<sup>16</sup>.

Was aber ist, auf das Problem des Lebensvollzugs angewandt, dieses „Ganze“, die „inneren Bezüge“, die „immanente Norm“, die den Lebensvollzug erklärt und richtet? Und wieso führt eine solche Immanenz-*Methode* nicht unweigerlich zu einer Immanenz-*Lehre*, die den einzelnen nur als Teil des Ganzen und Religion nur als Pantheismus sehen kann? Die Antwort auf ein naheliegendes Mißverständnis wird uns weiterführen. Das Wesen der Immanenzmethode besteht nicht darin, daß sie nur analytisch-regressiv vorgehe, als wäre nur auf diese Weise vom Gegebenen auf die darin implizierte Ganzheit rückzuschließen; Blondel macht vielmehr darauf aufmerksam, daß schon Spinozas „geometrische Methode“ progressiv-synthetisch vorgehe. Daß diese dennoch eine Immanenzlehre begründe, beruhe vielmehr darauf, daß alle ihre Synthesen bereits in den Prämissen immanent gewesen seien und somit in endlicher analytischer Regression auf diese ihre Prinzipien zurückgeführt werden konnten. Das ist nun aber bei den Synthesen des Thatgeschehens gerade nicht der Fall. Schon auf dem allerersten Notizblatt zur Action<sup>17</sup> hat Blondel im Sinne des Aristoteles notiert, die *στοιχεῖα τοῦ ποιεῖν* ließen sich nicht bestimmen. Er folgert aber daraus nicht (wie Aristoteles), daß es die Wissenschaft nur mit Wesensstrukturen zu tun habe: *περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας* – denn das würde letztlich eine wissenschaftliche Ethik, und damit auch eine wissenschaftliche Religionsphilosophie unmöglich machen. Blondel findet vielmehr die für die Wissenschaft und die Immanenzmethode maßgebliche Ganzheit auf nichtanalytische Weise im Thatgeschehen impliziert. Es genügt, daß wir uns an das erinnern, was wir von der unabdingbaren Ganzheitlichkeit der tatsächlich geschehenden That gesagt haben.

16 Dialogues avec les philosophes, S. 33.

17 Veröffentlicht von A. Hayen in: Les Etudes philosophiques (1952) 353 f.

Was geschieht, geschieht – insofern es geschieht – niemals nur halb. Befragung des Thatgeschehens auf seine Ganzheit hin (worin, wie wir sahen, die immanente Kritik besteht) bedeutet somit *Befragung des Geschehenden auf sein Geschehen hin* – womit Blondel in eigenartige Nähe zur Transzendentalphilosophie kommt. Doch während es dort um das Wissen des Bewußten geht, geht es bei Blondel um das effektive Wollen als Prinzip für das Geschehen des Thatgeschehens.

Hier hat nun auch die vielbesprochene Lehre Blondels vom doppelten Wollen, der „volonté voulante“ und der „volonté voulue“, ihren Platz. Es geht da nicht um zwei übereinander- oder gar hintereinandergeordnete Willensakte, sondern um das eine Wollen, das nach seinen beiden Seiten hin betrachtet wird: als willentlicher Akt – „le volontaire“, „quod procedit ex voluntate“<sup>18</sup> – und als Gewolltes – „le voulu“, „quod voluntatis objectum fit“<sup>19</sup>. Die methodische Frage Blondels lautet demnach: Unter welchen Bedingungen kann das, was wirklich (oder auch vorgeblich) gewollt wird, wirklich gewollt werden? Die immerwiederkehrende Frage nach dem „égalier le vouloir“ (das Wollen mit sich selbst zum Ausgleich zu bringen), die Blondels Dialektik vorantreibt, ist somit transzendental, nicht psychologisch zu verstehen. Die „volonté voulante“ ist keineswegs der dumpfe Drang, das unterbewußte oder halbbewußte Streben als das sie in der Blondelauslegung immer wieder dargestellt wird; sie ist ganz schlicht die schlechthin unerfahrbare, nur von der philosophischen Reflexion herauszustellende, im Thatgeschehen implizierte Bedingung der Möglichkeit des tatsächlichen Geschehens: die Tatsache, daß ich will. Dieses „Daß“ kann vom Denken niemals objektiviert, zum *Gegenstand des Wissens* gemacht werden; denn dann würde es sich nicht mehr um die *wirkliche* That, sondern um die *gewußte* That handeln – um die „idée d'action“, und nicht mehr um die „action“. Damit aber hätten wir gerade das verloren, was die Grundlage der Wissenschaft von der Praxis bildet, nämlich jene Ganzheit, die ihr als innere Norm gilt; denn nur die wirklich geschehende That, keineswegs aber mein (oder unser, oder *das*) Wissen von ihr, trägt notwendig ganzheitlichen Charakter<sup>20</sup>. So zeichnet sich zum erstenmal das Endergebnis ab, zu dem die Wissenschaft von der Praxis schließlich führen wird: „Die Wissenschaft von der Praxis erbringt den Nachweis, daß es keinen Ersatz für die Praxis gibt“<sup>21</sup>.

Hier kann und muß nun Blondels Position mit der Transzendentalphilosophie verglichen werden. Blondel geht mit dieser einig, insofern er die Bedingung der Möglichkeit für das Vorliegen eines Vorliegenden (in der Transzendentalphilosophie für das Wissen des Gewußten, bei Blondel für das Wollen des Gewollten, bzw. das Geschehen des Geschehenden) ausdrücklich in seine Betrachtung miteinbezieht und es sogar zum Angelpunkt seiner Überlegungen macht.

18 L'Action (1893), S. 132.

19 ebd.

20 Diese Unterscheidung zwischen „idée d'action“ und „action“ muß man sich bei der Lektüre blondelscher Texte stets vor Augen halten; denn nur wenn seine „action“ je und je als wirkliches That-Geschehen verstanden wird, erweist sich die Immanenzmethode als tragfähig.

21 L'Action (1893), S. 463.

Er unterscheidet sich aber sehr radikal von der Transzendentalphilosophie, insofern diese (durchaus einsichtigerweise) der Ansicht ist, nur Gewußtes und Wißbares wissen zu können, während Blondel das philosophisch Entscheidende gerade in einem so sehr *Nicht*wißbaren sieht, daß es *als* Gewußtes (d. h. als „*idée de . . .*“) philosophisch nicht mehr entscheidend wäre: im wirklichen Geschehen der That bzw. des Wollens.

Aus diesem Aufrufen auf dem wirklichen Thatgeschehen ergeben sich für Blondels Methode zwei Folgerungen: die Rolle des Aposteriori und die Aufgliederung der Logik der That in eine inklusive Logik vor der That und eine exklusive Logik nach ihr.

1. In der „Action“ legt uns Blondel eine *aufsteigende* Dialektik vor, die in vielem an die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ erinnert. Entscheidend für eine solche aufsteigende Dialektik ist die Notwendigkeit, mit der sich der Übergang zur nächsthöheren Stufe vollzieht. Wird diese Stufe aus der vorhergehenden zwingend abgeleitet, und wie? Blondels Immanenzmethode ist, wie wir gesehen haben, wesentlich immanente *Kritik*; sie macht deshalb jedenfalls das Ungenügen, die innere Inadäquation einer bestimmten Gestalt des Wollens deutlich, d. h. die Kluft zwischen dem, *was* gewollt wird, und der Tatsache, *daß* es gewollt wird. Aber sie vermag nicht eigentlich prospektiv zu entwerfen, wie denn nun die gesuchte Adäquation aussehen müßte. Dieses Unvermögen ergibt sich eben daraus, daß sich der eine Terminus des kritischen Vergleichs, das Daß des Wollens, niemals analytisch ausschöpfen und determinieren läßt und niemals Objekt des Wissens wird. Das Einzige, was Blondels Methode zu leisten vermag, ist eine nachträgliche Verifizierung der (a posteriori) angebotenen Lösungen und eine fortschreitende Eingrenzung des Bereichs, in dem die Lösung gesucht werden muß, da ungenügende Lösungsversuche fortschreitend ausgeschieden werden. Blondels Methode weist infolgedessen eine ausgesprochen *empiristische* Seite auf. Sie muß gegebene (oder mögliche) Lösungen a posteriori aufsuchen, um sie dann zu kritisieren, d. h. mit dem ihnen immanenten Apriori zu konfrontieren. Blondel bezeichnet sein Vorgehen nach dieser Seite denn auch mit einem empiristischen Ausdruck als „*méthode des résidus*“<sup>22</sup> und er stellt sie unter das der naturwissenschaftlichen Methode entnommene Leitprinzip, jeweils nur die geringstmögliche Annahme zu machen, bzw. von der größtmöglichen Negation der Zielfrage auszugehen. So beginnt Blondel die Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens mit der Verneinung jeder Sinnhaftigkeit irgendeines Tuns; da sich diese Verneinung als unmöglich erweist, versucht er das Schopenhauersche Nichts als Sinnziel anzunehmen, und dann nacheinander die positivistische Haltung, die bloß formale innere Freiheit, die Verwirklichung der Freiheit im organischen Leib, in der menschlichen Gemeinschaft, die Sittlichkeit (im Hegelschen Sinne), die Moral und schließlich die natürliche Religion, die die Kritik Blondels als „*superstition*“, abergläubischen Mißbrauch des in den vorhergehenden Versuchen nicht aufgegangenen „*Restes*“ erweist<sup>23</sup>. So geordnet

22 L'Action (1893), S. 332. Der Ausdruck stammt von J. St. Mill, der damit die Methodenlehre Bacons ergänzt hat.

23 Dabei spielt Blondel mit der Verwandtschaft des Wortes „*superstio*“ mit „*superstes*“.



diese Stufenfolge erscheint, läßt sie sich doch nicht a priori aus dem ersten Ansatz ableiten; vielmehr wird die nächsthöhere Stufe jeweils erst durch die Beachtung neuer aposteriorischer Gegebenheiten ansichtig. So ist beispielsweise die im Leib sich verwirklichende Freiheitstat zwar eben dadurch ein ausdrucksvolles Zeichen für andere Leib-Geist-Wesen – aber nur, insofern a posteriori die Existenz solcher Mitmenschen angenommen wird. Während sich die nachkantische Philosophie um das reine Apriori bemüht hat, bemüht sich Blondel, das Apriori *im Aposteriori* zu entdecken und es dort wirksam werden zu lassen. Man könnte seine „Kritik des Lebens“ mit gutem Grund einen höheren Empirismus nennen. Und es ist bezeichnend, daß Blondel zur Zeit der Abfassung der „Action“ Fichte nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar um seine apriorisch-deduktive Methode abzulehnen<sup>24</sup>.

2. Hieraus ist nun auch die Aufgliederung der Logik der That in *eine inklusive und eine exklusive Logik* zu verstehen. Nicht um einen theoretischen Weltaufbau durch Deduktion geht es Blondel, sondern um den Aufbau der wirklichen sittlichen Welt durch wirkliche sittliche Thaten. Man meint Marx zu hören: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern“. Sittliches Tun (und jedes Tun) *verändert* wirklich die Welt; denn jede wirklich geschehende That scheidet unwiderruflich ein Vorher von einem Nachher. Infolgedessen spaltet sich eine Logik der That notwendig in eine Logik des Vorher und in eine Logik des Nachher, zwischen denen die logisch direkt nicht faßbare wirkliche That als ihre Vermittlung und Trennung definierbar wird. Dabei darf die Logik des Vorher gegenüber der Logik des Nachher keineswegs als Logik des Wesens gegenüber einer Logik der Existenz verstanden werden, oder als notionale Logik gegenüber einer realen Logik; denn auch die Logik des Vorher ist in ihrer Struktur entscheidend von der wirklichen That geprägt.

Blondel hat sich in seinen privaten Aufzeichnungen öfters mit den Antinomien Kants beschäftigt; er hat sogar versucht, dessen Antinomialtafel durch eine ethische und eine kriteriologische Antinomie zu ergänzen. In diesen Aufzeichnungen finden wir nun seltsamerweise zwei ganz verschiedene Beurteilungen der Antinomien. Das einmal sagt Blondel, Kant sei zum Vorläufer Hegels geworden, weil er es sich versagt habe, zwischen These und Antithese zu wählen; das anderemal erklärt er, die Wahl der Antithese und der Ausschluß der These sei für das sittliche Leben unerläßlich. Diese doppelte Stellungnahme entspricht genau dem doppelten Fortschritt, den Blondel in der philosophischen Methode seit Spinoza verzeichnet: An die Stelle der exklusiven Logik Spinozas (und der Peripatetiker), die auf dem Nicht-Widerspruch-Prinzip beruhte, sei die inklusive Logik Hegels getreten, die die Widersprüche versöhne; diese aber müsse von einer neuen inklusiv-exklusiven Logik überboten werden, die innerhalb von Hegels Widerspruch-Versöhnung wieder absolut ausschließende Unterschiede feststelle: „Spinoza setzte, kurz gesagt, einen absoluten Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist; Hegel setzte eine Identität der Ent-

24 Carnets Intimes I, S. 195 (6. IV. 1889).

gegengesetzten. Ihrem natürlichen Entwicklungsgesetz nach wird nun aber die Kritik dazu geführt, die beiden Auffassungen in einer neuen Gestalt des Denkens zusammenzubringen: man wird nun nicht mehr meinen, Alles verstehen heiße entweder Alles zu einem Relativen oder Alles zu einem Absoluten machen. Man beginnt vielmehr zu sehen, daß vollständiges Verstehen das Anmerken *absoluter* Unterschiede *im* Relativen bedeutet<sup>25</sup>.

Die Logik der That vermag nun beide Fortschritte über die traditionelle Logik des Nicht-Widerspruchs hinaus, den Hegelschen und den Blondelschen, zu erklären und zu begründen. Zunächst erklärt sie die Hegelsche inklusive Logik der Identität der Gegensätze. Was nämlich für das Denken als wechselseitig sich ausschließende Denkinhalte erscheint, das stellt sich in der Ordnung der That als das Wollen gleichermaßen sollizitierende, wenn auch gegensätzliche Motive dar. Selbst der Denkinhalt „Nichts“, der nach traditioneller Logik in absolutem Widerspruch zum „Etwas“ steht, stellt sich vor der That (im doppelten Sinne des „vor“ als „zuvor“ und „in den Augen“) als ein mit dem Etwas auf gleicher Ebene konkurrierendes Thatmotiv dar – etwa im Nihilismus Schopenhauers. „Etwas“ und „Nichts“ und alle anderen Gegensatzpaare stehen somit für die *Logik des Vorher* nur in konträrem, nicht im ausschließenden kontradiktorischen Gegensatz. Mehr noch: die wirklich geschehende That stellt zufolge ihrer Ganzheitlichkeit eine echte Synthese der gewählten und der nicht gewählten Motive dar; die echte Möglichkeit der nichtgewählten Motive bleibt ja weiterhin bestehen (wenn auch nicht „für mich“), und ich muß somit dem einen gewählten Motiv auch all jene Kräfte zuwenden, welche die anderen Motive für sich in Anspruch genommen hätten, denen ich somit stets (gleichsam negativ) Rechnung tragen muß. Wer beispielsweise nach einem Vernunftmotiv handelt, kann nicht umhin, dieser einen That auch alle sinnlichen Antriebe ein- und unterzuordnen, die an sich auf ganz andere Motive ausgerichtet bleiben.

Denkt man diese unauftrennbare Verflochtenheit aller überhaupt möglichen Motive im Ganzheitlichen der wirklichen That philosophisch durch, so wird deutlich, daß jede That immer schon im Weltganzen und mit Bezug auf dieses Weltganze geschieht. Eine Hauptaufgabe der Wissenschaft von der Praxis wird es daher sein, dieses unauftrennbare Weltganze als Bedingung der Möglichkeit jeder Praxis nachzuzeichnen – was Blondel in dem ausführlichsten, „Le phénomène de l'action“ überschriebenen Teil seines Werkes getan hat, in dem er die schon einmal erwähnten Stufen: Sinnenwelt, Freiheit, Leiblichkeit, Gemeinschaft, Sittlichkeit, Metaphysik, Moral, natürliche Religion durchgeht. Er nennt all das den „déterminisme de l'action“, um die unauflöbliche Verflochtenheit aller Einzelgegebenheiten anzuzeigen – ein  $\pi\acute{\alpha}\nu$ , das ein  $\epsilon\lambda\omicron\nu$  ist. Es ergibt sich hieraus unmittelbar die praktische Folgerung für eine Ethik, daß sich kein ethisches Problem in einem bloßen Teilbereich lösen lasse, daß man vielmehr immer das Ganze vor Augen haben müsse, wie in der Ethik Spinozas. Auf der anderen Seite aber bezeichnet Blondel dieses Ganze und jedes Einzelne in ihm als „phénomène“; er will damit anzeigen, daß die so entworfene Gesamtwelt

25 „... que comprendre tout à fait c'est marquer dans le relatif même des différences absolues“ (Dialogues avec les philosophes, S. 35).

weder im Sinne des Realismus noch im Sinne des Idealismus ontologisch interpretiert werden darf – was sich schon im Fehlen jedes kontradiktorischen Widerspruchs in ihr anzeigt. Sie ist vielmehr als das aufzunehmen, als was sie gegeben ist: als die in der geschehenden That implizierte Bedingung ihrer Möglichkeit. Es ist klar, daß dieser Phänomenbegriff Blondels weiter ist als der Kants; Kants Noumena sind im Sinne Blondels gleicherweise Phänomene, mögliche Thatmotive, was Blondel einmal ausdrücklich anmerkt<sup>26</sup>.

Ein echtes *Sein* findet dagegen die *Logik des Nachher* in der Phänomenwelt. Die wirklich geschehende That muß eines der möglichen Motive auswählen und die anderen ausschließen; sie trägt – wiederum infolge ihrer notwendigen Ganzheitlichkeit – immer Entscheidungscharakter. Und diese Entscheidung führt nun den kontradiktorischen Gegensatz (und damit die Metaphysik) in die Phänomenwelt ein. „Quod factum est, factum non esse non potest“, betont Blondel<sup>27</sup>. Für dieses einmal Getane, „Faktum“, ist sogar nicht einmal das Einschränkende „insofern“ des Widerspruchssatzes notwendig; es ist überzeitlich geworden, also offensichtlich „sub specie aeternitatis“ vollbracht: „Non cum tempore transit quod tempora transit; fugit hora, manent opera“<sup>28</sup>.

Das bedeutet nun gerade nicht, daß *ich* durch meine That das Sein der Phänomene konstituieren würde; denn dann müßte ich ja die Verfügung über dieses Sein haben; das Einbrechen des Widerspruchsprinzips aber, das Nicht-mehr-ungeschehen-machen-Können, zeigt vielmehr, daß mir die Verfügung über meine That und über das Gethane absolut entzogen ist, sobald ich die That wirklich setze. Die Implikation des Absoluten in der geschehenden That als solcher zeigt sich hier mit unausweichlicher Evidenz. Auf diese Einsicht stützt sich der blondelsche Gottesbeweis, der die *Immanenz* Gottes in meinem Tun – das „eine Notwendige“ (*l'Unique Nécessaire*) wie Blondel sagt – aufweist und somit immer schon einen religiös-praktischen Zug trägt.

Dieser religiös-praktische Zug der *Logik des Nachher* wird noch unterstrichen durch ihren Entscheidungscharakter. Entscheidung und Unwiderruflichkeit bedingen sich in ihr wechselseitig; dieses Sich-Bedingen aber wurzelt im Wesen des wirklichen Thatgeschehens. Daher wird auch die andere Implikation dieses Geschehens, die Aufbewahrung der nicht gewählten Gegensätze in der That, von der *Logik des Nachher* nicht aufgehoben; die exklusive *Logik* löst die inklusive nicht ab, sondern besteht zugleich mit ihr. Absoluter Ausschluß eines dennoch Mit eingeschlossenen ist nur für eine Begriffslogik ein hölzernes Eisen; für eine Reallogik dagegen umschreibt dieses Paradox sehr genau die aristotelische *στέρησις*. Die exklusive *Logik* des Nach-der-Entscheidung trennt in dem All-Zusammenhang der Motivwelt nicht Sein von Nichtsein, sondern führt in sie eine absolute Wertung als *κτῆσις* oder *στέρησις*, Besitz oder Beraubung, ein – je nachdem, ob das Motiv, für das ich mich endgültig entschieden habe, mir das Sein

26 *L'Action* (1893), S. 452 f.

27 *L'Action* (1893), S. 370. Dieses und das folgende Zitat hat Blondel Bernhard von Clairvaux, *De Consideratione*, V, XII, 26 entnommen (vgl. Ch. Mahame, *Spiritualité et Philosophie* chez M. Blondel, Diss. Paris 1967, S. 68).

28 *L'Action* (1893), S. 367.

der anderen, mit ihm zusammenhängenden Motive, mitvermittelt, oder ob es mich in endgültigen Widerspruch zum Sein dieser Motive stellt. Mit dem *Sein* der Motive (und zwar auch der ausgeschlossenen Motive) habe ich es bei einer Entscheidung jedenfalls zu tun; denn die wirklich geschehende That impliziert ja in ihrem (durch die auftretende Widersprüchlichkeit erhärteten) Sein das Sein aller ihrer Möglichkeitsbedingungen – auch jener, die der ausdrückliche Entschluß vielleicht ausschließen wollte. Der falsche Entschluß trägt somit einen inneren Widerspruch, eine *στέργσις*, und damit seine eigene Verdammnis in sich, und Blondel kann deshalb folgern: „Folglich ist die sittliche Verpflichtung eine nur dem Anschein nach suspendierte Notwendigkeit; früher oder später wird das, was sein soll, wirklich sein, denn es ist das, was bereits ist; und die Irrwege, die Fehler, die Illusionen werden ihre endgültige Begründung finden in der Wahrheit, die ihren Irrtum und ihr gegenwärtiges Versagen ans Licht bringen wird. Die Erkenntnis des Unvermeidlichen zeigt uns, was vermieden werden muß. Der Blick auf das, was ist, *begreift* zwar auch, was nicht sein sollte, ohne dadurch das Böse und die Lüge unwirklich zu machen; er *zeigt* uns aber, was sein soll. Die Pflicht ist das, was ist<sup>29</sup>.“

Damit erfüllt die Logik der That ihre Aufgabe, Kritik des Lebens zu sein. Sie ist *Kritik* des Lebens, weil sie durch ihre Explizierung des in jeder wirklichen Lebensentscheidung implizierten Ganzheitsbezuges diese Entscheidung Aug in Aug zum Ganzen der Wirklichkeit stellt, und sie damit positiv oder negativ wertet. Sie ist *nur* Kritik des Lebens, nicht Entwurf eines Lebensprogramms, weil die normgebende Ganzheit kein theoretisch analysierbarer Wissensinhalt ist, sondern nur je und je im wirklichen Thatgeschehen impliziert wird. Deshalb kann die Wissenschaft von der Praxis die Praxis nur richten, sie aber nicht *konstituieren*: „Die Wissenschaft von der Praxis erbringt den Nachweis, daß es keinen Ersatz für die Praxis gibt<sup>30</sup>.“

### III.

Welche Bedeutung hat nun die damit in ihren Umrissen nachgezeichnete Methode Blondels für die Religionsphilosophie? Die Franzosen unterscheiden, in fast unübersetzbarer Weise, zwischen „philosophie religieuse“, einer vom Bezug auf eine religiöse Haltung durchformten Philosophie, und „philosophie de la religion“, philosophischem Nachdenken über eine gegebene Religion.

*Philosophie religieuse* ist Blondels Denken nicht nur durch gelegentlich eingestreute konkrete Lebensanweisungen im Stil der französischen Moralisten, wo die Herkunft der „Action“ aus dem geistlichen Tagebuch Blondels<sup>31</sup> offenbar wird, sondern mehr noch durch seine Weigerung, die Philosophie an die Stelle des wirklichen Lebens treten zu lassen. Die Inkommensurabilität selbst der höchsten

29 L'Action (1893), S. 463.

30 „La science de la pratique établit qu'on ne supplée pas à la pratique“ (L'Action [1893], S. 463).

31 Vgl. einige Einzelnachweise für diese Abhängigkeit in meiner Besprechung der Carnets Intimes I, in: Gregorianum 43 (1962) 769–775.

philosophischen Spekulation mit jeder, auch der geringsten religiösen Praxis ist Anfangs- und Endwahrheit des blondelschen Denkens. Und religiös ist die Praxis nach Blondels Analysen ihrem tiefsten Wesen nach immer; denn sie ist stets endgültige Entscheidung und damit Begegnung mit dem im Thatgeschehen immanenten, aber nicht mit ihm identischen „einen Notwendigen“. Die Frage ist nur, wie sich diese implizit und wesensmäßig religiöse Praxis explizit und bewußt gibt: ob sie „superstition“ ist, d. h. den zufälligen Gegenstand ihrer Entscheidung zu einem ihr ebenbürtigen, göttlichen Gegenüber erklärt, oder ob sie sich nur als Vorbereitung und Symbol für eine eigentlich und ausdrücklich religiöse Praxis versteht, in der das „eine Notwendige“ selbst – soweit dies überhaupt möglich ist – Inhalt des Tuns wäre. Hier verlangt somit die „philosophie religieuse“ nach einer „philosophie de la religion“, die die Möglichkeit und Gestalt einer solchen eigentlich religiösen Praxis erörtert.

Zwei Hauptschwierigkeiten hat jede derartige *Philosophie de la religion* zu begegnen. Zum einen kann echte Religion nie von der Philosophie her entworfen werden (sonst wäre sie ja wieder bloß ein Gemächte des Menschen), sondern muß als gegeben aufgenommen werden; solches reines Gegebensein aber scheint dem Notwendigkeitscharakter zu widersprechen, den die Philosophie von der Religion fordert. Zum ändern müßte eine Religionsphilosophie doch wohl auch an eine nur als gegeben aufgenommene Religion wenigstens ihren eigenen (philosophischen) kritischen Maßstab anlegen – und damit würde die Religion wieder der Philosophie als höherer Instanz untergeordnet und nach einem ihr vielleicht wesensfremden Maßstab beurteilt. Wenn Religion als absolute, d. h. als Offenbarungs-Religion wahr sein soll, dann muß sie ihre eigene Wahrheit in sich tragen. Sie kann und darf nicht als eine unter ein philosophisches Apriori subalternierte Wahrheitsinstanz erscheinen. Blondels „höherer Empirismus“ vermag nun mit seiner bisher dargelegten Methode beider Schwierigkeiten Herr zu werden.

Zunächst nimmt Blondel das Christentum, näherhin den Katholizismus, schlicht als eine vorfindliche Gegebenheit, ein weiteres „Phänomen“ auf<sup>32</sup>. Er geht damit in seiner Religionsphilosophie nicht anders als vor auf jeder anderen Stufe seiner Dialektik – nur daß hier, wo die höchstmögliche Erfüllung (und nicht mehr methodisch der geringstmögliche Entwurf) des Lebenssinnes gesucht wird, sogleich die als höchste sich anbietende Form der Religion zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Und wie sich auf den früheren Stufen das rein als gegeben Aufgenommene jeweils nachträglich dadurch als notwendig erweist, daß es einen für den Ausgleich des Wollens mit sich selbst („égalier le vouloir“) unerläßlichen (Teil)gegenstand des Wollens darstellt, so wird auch das Christentum in dem Maße als *notwendig* erscheinen als es sich (im Gegensatz zu der sich selbst aufhebenden Pseudolösung der „superstition“) als echte letzte Erfüllung des Wollens erweist.

Die Nachprüfung, ob das Christentum eine solche Letzterfüllung sein kann, scheint dieses nun allerdings notwendig an einem ihm fremden Maßstab, nämlich am menschlichen Wollen, messen zu müssen. Hier wie überall wird Blondel

32 „... on en rencontre encore le vivant témoignage autour de soi“ (L'Action [1893], S. 390).

zu fragen haben, ob dieses neue *Was* des Tuns seinem *Daß* adäquat sei. Doch hier wie überall ist das *Daß* des Tuns für Blondel zwar vorgegeben und Kriterium, aber deswegen doch nicht vorgegebener *Maßstab*; denn seine Dimensionen enthüllen sich immer erst im prüfenden Vergleich mit dem a posteriori aufgenommenen *Was* selbst. Nicht das Wissen um die Strukturen unseres Wollens und Tuns gibt uns einen Maßstab zur Beurteilung des Christentums in die Hand; sondern das Phänomen des Christentums leitet uns allererst an, neue und tiefere Dimensionen unseres Wollens und Tuns zu entdecken. „Nicht als könnten und dürften wir uns anheischig machen, mit der bloßen Vernunft etwas entdecken zu wollen, was uns doch erst die Offenbarung zu erkennen geben kann. Aber wir können und dürfen unsere Untersuchung bis zu dem Punkte vorantreiben, wo wir zu spüren beginnen, daß wir aus innerem Herzen etwas ganz Ähnliches ersehnen müssen wie das, was uns die Dogmen von außen vorlegen. Wir können und dürfen diese Dogmen in einer ersten Annäherung zwar nicht als offenbart, aber als offenbarend ansehen, indem wir sie mit den tiefsten Erfordernissen unseres Wollens Aug in Aug stellen, um so in ihnen möglicherweise das Bild dessen, was wir wirklich brauchen, und zugleich die erwartete Antwort zu erschauen. Wir können und dürfen sie als Hypothesen aufnehmen, wie in der Geometrie, wo man ein Problem hypothetisch als gelöst annimmt und diese Lösung dann auf analytischem Wege verifiziert“<sup>33</sup>.

So ergibt sich eine wechselseitige Verklammerung von Christentum und menschlicher That: die letzten Tiefen und höchsten Ziele der That werden erst im Licht des Christentums ansichtig; und umgekehrt erhält das Christentum erst als Antwort auf diese von ihm erhellten offenen Dimensionen der That Sinn und Notwendigkeit für den Menschen. Daraus folgt weiter, daß die Religion für Blondel jedenfalls in der Ordnung der That liegt; sie ist nicht so sehr neue und abschließende Erkenntnis als letzte Sinnerfüllung des Tuns. Darum fordert Religion vom Menschen immer ein *praktisches* Ja oder Nein – „Glauben“ weniger als theoretische Zustimmung, denn als praktische Haltung. Die Religion selbst wird demnach in erster Linie eine Gestaltung der Praxis sein; ihre lehrhaften Aussagen stehen im Dienste der Praxis und haben erst als wirklich gelebte ihren vollen Sinn. Auch die Religionsphilosophie ist für Blondel „Kritik des (religiösen) Lebens“, nicht philosophische Erhellung und Kritik der religiösen Dogmen als solcher<sup>34</sup>.

Von da aus ergeben sich zwei letzte Kennzeichen der blondelschen Religionsphilosophie. Zum einen gibt es nun auch bezüglich des Christentums die doppelte

33 *L'Action* (1893), S. 391. – Blondel will damit also nicht die christliche Religion (wie Duméry interpretiert) nur als hypothetisch notwendig darstellen; vielmehr ist das phänomenologisch-tatsächliche Christentum die hermeneutische Hypothese für Blondels weitere Untersuchungen über die Dimensionen der wirklichen That. Vgl. hierzu H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1961, S. 91–103.

34 In seiner späten Religionsphilosophie hat Blondel diese Perspektive seiner Untersuchungen nicht immer klar durchgehalten. Das maßgebliche Werk ist aber auch hier das schon 1928 diktierete, wenn auch erst postum veröffentlichte: „*Exigences philosophiques du christianisme*“ (Paris, P.U.F., 1950), wo die Sicht vom Leben her und auf das Leben hin klar zutage tritt.

*Logik des Vorher und des Nachher*, das Denken vor und nach der Glaubensentscheidung. Die Logik des Vorher sieht im Christentum nur ein mögliches Phänomen neben anderen, zu denen es zum Teil sogar in Gegensatz steht. Diese Logik macht ein sinnvolles Reden von der christlichen Religion in Absehung von der wirklichen Glaubenszustimmung möglich – genau das, was die traditionelle „Apologetik“ innerhalb der Fundamentaltheologie zu leisten versucht hat. Gemäß den Strukturen der blondelschen Logik des Vorher braucht sich dieses Reden nicht auf abstrakte Wesensanalysen und auf einen Vergleich der christlichen Religion mit dem Begriff von Religion überhaupt zu beschränken, sondern es kann ganz konkret das tatsächliche Christentum als mögliche Sinnerfüllung der menschlichen That auswägen. Blondels ganze „Action“ (und damit auch alles, was wir hier erwogen haben) gehört – mit Ausnahme ihres letzten Wortes: „C'est“<sup>35</sup> – der Logik des Vorher an; denn die Logik nach der praktischen Entscheidung für oder wider den Glauben ist Theologie (oder Antitheologie), die nicht nur das wirkliche Sein, sondern den lebendigen Gott selbst findet, und wo  $\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  Seligkeit und Verdammnis bedeuten.

Zum anderen ist Blondels Religionsphilosophie als „Kritik des religiösen Lebens“ *radikal antignostisch*. Die Gnosis als Umsetzung der Religion in Philosophie (wobei ein Heil aus Wissen an die Stelle der hoffenden religiösen Praxis tritt) ist die ständig lauernde Versuchung der Religionsphilosophie, die sich in abgeschwächter Form auch schon im Ärgernis zeigt, das einer am „garstigen breiten Graben“ zwischen zufälliger Geschichtswahrheit und notwendiger Vernunftwahrheit nimmt. Die „Kritik des Lebens“ dagegen beruht, wie wir gesehen haben, ganz und gar auf der Uersetzbareit der wirklichen That durch eine (noch so vollkommene) Theorie, und ihr Kennzeichen besteht darin, daß sie jeweils nur und gerade im Kontingent-Faktischen das Absolute findet. Eine Metaphysik, die das Sein der Welt auf den historischen Christus und sein gottmenschliches Bewußtsein als „vinculum substantiale“ gründet, ist daher bei Blondel das (allerdings niemals thematisch ausgeführte) Komplement seiner transzendentalphilosophischen „Kritik des Lebens“ – die sich paradoxer, aber dennoch notwendiger Weise zugleich als eine Art höherer Empirismus vorstellt. Die Kohärenz dieser scheinbar inkohärenten Methode ergibt sich von der ihr gestellten Aufgabe her: das un-denkbare Thatgeschehen und das ebenso un-denkbare Christentum philosophisch zu bedenken.

---

35 L'Action (1893), S. 492.