

Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action¹

von ULRICH HOMMES (Regensburg)

I

Die neuzeitliche Philosophie hat den Bezug des Menschen zu dem, was ist und was vor allem ist, im wesentlichen transzendental gedacht vom Überstieg des Seienden als Gegenstand der Erfahrung her in die Bedingungen der Möglichkeit seiner Gegenständigkeit. Die Frage nach diesem Bezug suchte nicht das Geschehen einer Beziehung, in der wechselseitig etwas einem anderen von sich her gegenwärtig ist; die transzendental angesetzte Frage ging vielmehr auf die ihrer selbst gewisse Subjektivität des vorstellenden Denkens, nach der sich Wahrheit und Wirklichkeit bestimmt. Damit wurde sehr entschieden jenes Verhältnis zum Sein des Seienden eingeübt, das als zwingendes Feststellen und berechnendes Verfügen sich in der mathematischen Naturwissenschaft und der modernen Technik vollbringt.

Der gegenwärtige Stand von Technik und Wissenschaft macht indes unübersehbar, daß die Auslegung des menschlichen Daseins als Subjektivität des Vorstellens den Menschen nicht in seinem ganzen Seinkönnen trifft, vor allem nicht sein Ganzseinkönnen selbst. Denn im Grunde ist es mit der Beschränkung des Denkens auf den Bereich des im Vorhinein gesicherten Wissens unmöglich geworden, aufzunehmen, daß der Mensch beansprucht wird von etwas, das nicht in seiner Macht steht und das als dies Beanspruchende von menschlicher Macht niemals einzuholen ist. Der Mensch schließt sich vielmehr immer mehr in das ihm aus Eigenem Mögliche ein, und das Denken verliert jene Dimension, in der ursprüngliches Vernehmen geschieht, wenn wir uns auf etwas wenden, weil dies sich selbst uns zugewandt hat.

Eine der eigentümlichsten Erfahrungen des Lebens in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft unserer Tage aber ist es, daß wir nach einer noch kaum eingesehenen Dialektik bei der Beschränkung auf die Herrschaft über die Welt zunehmend in die Knechtschaft dessen geraten, was wir immer vollständiger beherrschen zu können scheinen. In der Folge dieser Erfahrung wächst allenthalben die Aufmerksamkeit auf Wahrheit, die jenseits naturwissenschaftlicher Methodik und technischer Apparatur einen Anspruch geltend macht, dem wir uns stellen müssen, soll das Leben menschlich bleiben können.

Die Philosophie, die die Vermittlung des Unternehmens von Technik und Wissenschaft mit dem Ganzen der menschlichen Lebenserfahrung sucht, sieht sich

¹ Dieser Text gibt einen Vortrag wieder, der im Sommer 1969 an der Universität Wien gehalten wurde. Für Belege des weiteren Zusammenhangs und Hinweise auf die entsprechende Literatur verweist der Verfasser auf sein umfangreiches Werk „Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel“ (Frankfurt 1970).

damit an etwas verwiesen, das sich dem Zugriff der Vernunft entzieht, für die Handeln nur Wirken nach Begriffen ist innerhalb des meßbaren und kontrollierbaren Kausalzusammenhangs der Natur. So übernimmt sie die Sorge dafür, daß wir uns in unserem Denken, Wollen und Tun nicht ausschließlich an das nur halten, was wir von uns her bewirken können, d. h. sie wendet sich selbst zunehmend von dem, was methodisch zu erklären und zu begründen ist, auf das, was mit Erklärung und Begründung sich nicht fassen läßt, weil es den Menschen angeht als etwas, das es nötig hat, verstanden zu werden.

Was solcher Unterschied von Erklären und Begründen einerseits und Verstehen andererseits dabei meint, kann heute ein bloßer Hinweis auf die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung schon andeuten. Während Methode neuzeitlich ein der Sache selbst äußerliches Tun besagt, das die Abgehobenheit des Gegenstands der Erkenntnis festhält demgegenüber, der zu erkennen sucht, geht es hier um eine Erkenntnis, bei der der Erkennende von Anfang an mit zu der Sache gehört, die erkannt werden soll, um eine Erkenntnis also, bei der diese Zugehörigkeit zur Sache selbst nicht etwa eine Beschränkung ihrer Sicht ist, sondern diese gerade ermöglicht.

Diese Wendung des philosophischen Interesses, d. h. eine ganz neue Aufmerksamkeit auf Erfahrung, in der sich Wahrheit kundtut, die nicht in dem spezifisch neuzeitlichen Sinn von Methode festzustellen ist, bezeugt gegenwärtig insbesondere das *Wiedererwachen der praktischen Philosophie*. Während die eine große Bahn des Philosophierens sich noch immer in Richtung des Postulats der Einheitswissenschaft zu bewegen scheint und neben Logik und Mathematik nur empirische Einzeldisziplinen gelten läßt, für die sie die Theorie liefert, entwickelt sich im Gegenzug hierzu praktische Philosophie zum Sammelbegriff derjenigen Unternehmungen, die Erkenntnis suchen jenseits des vom Methodenideal exakten Wissens eingegrenzten Bereichs. Praktische Philosophie heißt hier also nicht mehr nur Theorie von Ethik und Politik, von Recht, Staat und Gesellschaft, sondern ebenso Theorie von Kunst, Philosophie und Religion, Theorie der Geschichte.

Die Philosophie jedenfalls, für die entgegen der Beschränkung auf Wissenschaftstheorie die Frage nach Wahrheit jenseits des Kontrollbereichs exakten Wissens leitend ist, sucht Wahrheit vornehmlich aus dem Bezug auf die Praxis zu erhellen; sie sucht herauszubekommen, was Wahrheit im Kontext möglicher Erfahrung der Verwirklichung menschlichen Seinkönnens jeweils bedeuten kann. Für sie ist also nicht mehr Theorie der vornehmliche oder gar einzige Ort der Wahrheit, praktische Philosophie geht vielmehr davon aus, daß im Bereich der Praxis ganz eigene Sinnerfahrung möglich ist, d. h. daß die Praxis Wahrheit erschließt, die von der Theorie als solcher nicht zu vermitteln ist.²

Damit ist ganz vorläufig angezeigt, auf welchem Wege wir uns befinden. Die Erfahrung des Ungenügens einer Auslegung des menschlichen Daseins als Sub-

² Vgl. hierzu Ulrich Hommes „Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in der Gegenwart“ (Die Frage nach dem Menschen. Freiburg-München 1966, S. 173 ff.) und „Sicherheit als Maß der Freiheit? Descartes' Idee der Mathesis Universalis und die praktische Philosophie der Neuzeit“ (Gegenwart und Tradition. Freiburg 1969, S. 105 ff.).

jektivität des Vorstellens hat sich ja auch bei fortgeschritteneren Neopositivisten und Analytikern bemerkbar gemacht und sie hat dort zum Verzicht auf die zunächst angestrebte Einheitssprache der Wissenschaft und zur Einräumung von Reservaten geführt, eines Reservats etwa der Ethik oder der Ästhetik, der Religion und der Geschichte. Man klammert dann mit der Welt des Erlebnisses oder der der Normen z. B. etwas aus, was sich wissenschaftlich nicht fassen läßt, obgleich es bedeutsam sein mag für den Menschen, und man gesteht ihm eine eigene Sprache zu, eine Sprache der Bilder, Emotionen und Motivationen – eine Sprache, die also zwar nicht wissenschaftlich, aber doch auch nicht falsch ist. Aus dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Philosophie jedoch wird all das, was derart ausgeklammert werden muß, zu einem Unerklärbaren und Undiskutierbaren, zu einer Begründung nicht dessen, was ist, sondern dessen, was einer fühlt, annimmt und meint, d. h. es wird ins Irrationale abgeschoben.

Eben deshalb genügt solches Zugeständnis der hier angesprochenen Erfahrung nicht, diese Erfahrung verlangt vielmehr, daß die Beschränkung der Möglichkeit vernünftiger Aussagen auf den Bereich der sogenannten Protokollsätze von Beobachtungen und ihrer logischen Syntax grundsätzlich durchbrochen wird und ihre operative Definition der Wahrheit sich aufhebt. Mit der Analyse der logischen Grammatik allein, mit der Darstellung der Gesamtheit jener Regeln, die den Gebrauch eines Ausdrucks bestimmen, ist in diesem Bereich das Wesentliche nicht getroffen, vielmehr scheinen die dabei vorausgesetzten „Sinnkriterien“ selbst unter Absehung von dem zustande gekommen zu sein, um dessen Erkenntnis es jetzt geht.

Es ist wohl kein Zufall, daß wir in Antwort auf die Bindung an solche Voraussetzung von Sinnkriterien einer bestimmten Sprache heute Ethik und Ästhetik so gut wie Religion und Geschichte eben als Bereiche ansehen, die von der *Frage nach dem Sinn von Sein* gezeichnet sind. Es sind dies Bereiche, die von der Ausrichtung des neuzeitlichen Denkens her nach dem Methodenideal exakten Wissens immer weniger noch in ihrem Eigensten bedacht worden sind und die sich doch mit diesem Eigensten dem Fortschritt unseres Denkens gegenüber durch ihren Entzug immer entschiedener bemerkbar machen. Je mehr die Frage nach dem Sinn von Sein verdrängt wird, um so mehr schwindet auch der Sinn von Recht, Staat und Gesellschaft, von Kunst, Religion und Geschichte, und um so schwerer ist es für die Frage nach ihrem Zusammenhang überhaupt Verständnis zu finden.

Wilhelm Dilthey, der in der Auseinandersetzung zwischen Analytik und Hermeneutik heute eine besondere Rolle spielt, hat eben mit dieser Frage nach dem Sinn begonnen und er hat sie unter den Titel der praktischen Philosophie gestellt. Was er in seiner großen Ethikvorlesung von 1890 zum Verständnis des Lebens im Ausgang vom Leben selbst „die Methode der inneren Erfahrung“³ nennt, das, so sagt er ausdrücklich, „beruht schließlich auf einem unauflöselichen Grundgefühl des Menschen von seiner Freiheit . . . Höben wir diese Tatsache auf, so

³ Gesammelte Schriften Bd. X, Stuttgart-Göttingen 1958, S. 20.

würde uns die maschinenartige Welt unerträglich sein“.⁴ Ja die Aufgabe der praktischen Philosophie ist nichts anderes als eben gegen die ausschließliche Wendung auf die Theorie der Wissenschaft „die Bestimmung darüber (zu suchen), was im Leben Bedeutung und Wert besitzt“.⁵

Solche Wendung auf die praktische Philosophie setzt allerdings voraus, daß der Begriff der Wahrheit aus jener Eindimensionalität sich löst, in die er neuzeitlich gezwungen worden ist, und d. h. daß das, was Wahrheit und Erkenntnis von Wahrheit besagt, jetzt nicht mehr einfach von dort her sich bestimmt, wo es sich um sogenannte Tatsachenaussagen und die aussagenlogischen Verbindungen handelt. Es ist gar keine Frage, daß ein solch weiteres Verständnis von Wahrheit ganz eigene Probleme mit sich bringt, denn wenn auf diesem Boden etwa die Kunst zum Leitfaden der Wahrheitserfahrung wird, wird es nicht nur besonders notwendig, das kritische Moment im Begriff der Wahrheit zu entfalten, sondern auch besonders schwierig. Es ist aber wohl auch keine Frage, daß die Erfahrung mit Technik und Wissenschaft und die Art und Weise, wie unsere hochindustrialisierte Gesellschaft mit Technik und Wissenschaft umgeht, es uns verbieten, dieser Schwierigkeit wegen etwa bei jener Minimalposition der Wahrheit von Aussagen zu verbleiben, auf die sich die Philosophie in ihrer analytischen Richtung zurückgezogen hat.

II

In dieser Situation ist es die große Frage, welcher Art nun Wahrheit sein mag, deren Anspruch uns im Ungenügen wissenschaftlich-technischer Bewältigung des Lebens trifft und was ihre Erkenntnis voraussetzt. Sich von dieser Frage her *Maurice Blondel* zuzuwenden und seiner Philosophie der Action hat einen guten Grund. Das Denken dieses Franzosen hat in unvergleichbarer Weise am Ende des vergangenen Jahrhunderts bereits die weithin noch bis heute herrschende Auslegung des Seienden im Ganzen durch ein auf Wissenschaft und Technik zielendes Vorstellen kraftvoll durchbrochen. Nicht zuletzt deshalb hat die Schulphilosophie seiner Tage seinem Grundwerk „L'Action“ von 1893 eine so harte Auseinandersetzung geliefert, und es bedurfte wohl eines allgemein vollzogenen Abschieds von Cartesianismus und Kantianismus, bis deutlich werden konnte, wohin die Philosophie der Action führt. Jedenfalls steht zu erwarten, daß eine Zeit, die sich erneut der praktischen Philosophie zukehrt, an Blondels „Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis“ – wie der Untertitel von „L'Action“ heißt⁶ – Wesentliches lernen kann.

Die Arbeit an „L'Action“ ging nämlich eben von der Einsicht aus, daß der Mensch im Zustellen von allem Seienden auf sich selbst als die Bezugsmittel des Ganzen die für sein Wesen konstitutive Beziehung zum Sein aus dem Blick ver-

⁴ a. a. O. S. 21 f.

⁵ a. a. O. S. 14.

⁶ Aus „L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“ 1893 zitieren wir im Folgenden nach dem Neudruck Paris 1950.

liert, zum Sein, das Blondel das Absolute nennt. Die Frage, mit der „L'Action“ beginnt – „ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn und hat der Mensch eine Bestimmung?“⁷ ist keine Frage, die zur Anthropologie gehört, sie wird vielmehr gestellt ausdrücklich im Hinblick auf die Frage, wie das Sein selbst den Menschen angeht; deshalb kann sie nach der anfänglichen Verbindung mit dem Problem des Handelns ihre Antwort in einer Bestimmung des Worumwillens des Daseins finden, die sich als Öffnung in den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen vollbringt. Entscheidend hierfür ist die Erfahrung, daß vom Sein nicht erklärend und verfügend gesprochen werden kann, ja, daß der Bezug des Menschen zum Sein hinlänglich überhaupt nicht vom Menschen als einem aus sich heraus tätigen Subjekt zu verstehen ist; es gibt diesen Bezug nur aufgrund einer anfänglichen Selbstmitteilung des Seins an den Menschen, und so kann allein im Bedenken dieser Mitteilung auch hell werden, was wirklich am Menschen in diesem Bezug liegt.

Solch eigene Dimension, in die Blondels Philosophie der Action vorstößt, wird mit der Frage nach dem Ursprung des Handelns sichtbar. Diese Frage sucht entgegen aller transzendentalen Deduktion aus der Subjektivität des Vorstellens den ursprünglich handelnden Menschen selbst, weil man Handeln nicht begreifen kann, ohne sich als seinen Ursprung zu verstehen. Das Ich, um das es in der Frage nach dem „eigentlich Subjekthaften im Subjekt selbst“⁸ geht, ist das, was „bestimmend, wirksam, tätig“⁹ ist, und so kann diese Frage in nichts ihre Antwort finden, „das nicht selbst Handeln ist“.¹⁰ Blondel stellt dies im Beginn von „L'Action“ schon deshalb so entschieden heraus, weil damit die Frage nach dem Ursprung des Handelns nicht mehr auf etwas zielt, das schon ist, sondern etwas entdeckt, das sich fragend, und d. h. handelnd erst hervorbringt, „das Ich, so wie das Handeln allein es macht“.¹¹

Das Handeln aber, die ichhafte Spontaneität des Menschen, erhellt Blondel im Ausgang vom Willen, der das Anfangende und sich selbst Bestimmende ist: Handeln als im Ursprung eigens gesetzter Akt des Menschen kann nicht vom Vorstellen der reinen Vernunft her ausgelegt werden, es muß aus der Entscheidung des Willens sich verstehen lassen. Wird die Freiheit des Willens jedoch von einer Entscheidung her gedacht, dann geht es in dieser nicht um eine Wahl im Sinne des Vorziehens von etwas, das mit anderem zur Verfügung steht. Bei solchem Vorziehen wäre vorausgesetzt, der Hinblick, unter dem die Wahl erfolgt, sei durch die Erkenntnis des Zieles des Willens festgelegt. Der Wille hätte dabei nur dem Urteil der Vernunft zu folgen, die das eine einem anderen gegenüber als mehr oder weniger geeignet vorstellt zur Erreichung des vorerkannten Zieles, bzw. er hätte überhaupt nur eines vor anderem zu ergreifen, wo die Vernunft zu keinem Vorzugsurteil in dem zur Wahl Stehenden kommt. Der Wille

⁷ „L'Action“ VII: *Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?*

⁸ „L'Action“ 98: *que reste-t-il de propement subjectif dans le sujet même?*

⁹ „L'Action“ 99: *ce qui est déterminant efficace, actif.*

¹⁰ „L'Action“ 99: *rien qui ne soit un acte.*

¹¹ „L'Action“ 146: *le moi tel que l'action seule le fait.*

aber betätigt sich keineswegs lediglich als das Ergreifen von etwas im Hinblick auf ein anderes, das ihm vorgestellt ist als das Ziel seines Wollenkönnens; wo er ursprünglich will, da bestimmt er vielmehr dies Ziel selbst, auf das hin dann etwas einem anderen vorgezogen werden kann.

Der Hinweis auf solche Selbstbestimmung meint keine Willkür; die Phänomenologie des Willens deckt gerade das Ausgerichtetsein des Menschen auf ein letztes Ziel auf, und der Wille drückt selbst die anfängliche Bewegung auf das Sein als das Absolute hin aus. Der Hinweis macht aber deutlich, daß Art und Weise dieser Bewegung vom Willen her, d. h. aus dessen eigenstem Akt verstanden werden müssen, wenn es um jenen Anfang geht, den der Begriff des Handelns einschließt. Zwar geht es durchaus um eine solche Bestimmung, die auf grund einer vorhergehenden Bestimmtheit erfolgt, doch gilt es eben diese aus der Bestimmtheit schon als Entscheidung des Willens selbst zu denken, als das freie Ergreifen einer Möglichkeit, das seinen Grund allein in dem sich bestimmenden Willen hat. Deshalb kann der Akt, in dem der Wille sich etwas zum Ziel seines Wollens nimmt, keine Vorzugswahl sein, in der der Wille einer Erkenntnis folgt, er ist als Akt des Willens vielmehr dasjenige, in dem sich jene Freiheit des Selbstseinkönnens verwirklicht, die eigene Erkenntnis möglich macht.

III

Der besondere Charakter dieser Selbstbestimmung wird freilich erst deutlich, wenn man sich klarzumachen sucht, was in ihr zuletzt entschieden wird. Die Frage nach dem Sinn des Daseins, die Blondel vom Problem des Handelns ausgeht, läßt bereits erkennen, daß der Mensch wesentlich sich um sein eigenes Seinkönnen sorgt, d. h., daß er sich zu dem noch machen muß, was er schon ist. Dies aber besagt nicht nur, daß das Sein des Menschen also ein selbstgewolltes ist; von dem anfänglichen Ausgerichtetsein des Willens auf das Sein als das Absolute her ist vielmehr in diesem Wollen des Daseins auch das Sein selbst gewollt. Die Entscheidung, in der der Wille sich selbst bestimmt, betrifft den Sinn des Seins überhaupt, sie ist Seinsverneinung oder Seinsbejahung, d. h. ontologische Negation oder *ontologische Affirmation*.¹² Alles Denken, Wollen und Tun hat seinen Grund in diesem Akt der Entscheidung gegenüber dem Sein. Wir können – so sagt Blondel – nichts wirklich denken, wollen und tun, „ohne den Punkt zu durchschreiten, an dem die Wahrheit des Seins aufscheint, die jede Vernunft erhellt und vor der jeder Wille sich erklären muß, . . . ohne alles, was wir selbst sind und was für uns ist, einer Entscheidung zu unterwerfen. Nur über diese Alternative gelangen wir zum Sein und zum Seienden, und nach ihrer Lösung wandelt sich unweigerlich der Sinn von Sein überhaupt. *Das Erkennen*

¹² Blondel benutzt selbst neben diesem Begriff einer „affirmation ontologique“ (vgl. z. B. „Une soutenance de thèse“ in „Etudes Blondeliennes“ I/1951, S. 86) meist „l'affirmation de l'être“ (vgl. z. B. „L'Action“ 323, 431, 472), „l'affirmation du transcendant“ (vgl. z. B. „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine“ 40), „l'affirmation de l'absolu“ (vgl. z. B. „L'Action“ II, 519), oder gar „l'affirmation d'un surnaturel absolument transcendant“ (vgl. z. B. „L'Action“, II, 522).

des Seins impliziert die Notwendigkeit der Entscheidung, *das Sein im Erkennen* ist nicht vor, sondern nach der Freiheit der Wahl¹³

Von hier aus läßt sich nun die Eigenart der Entscheidung, mit der der Mensch ursprünglich handelnd das Sein bestimmt, genauer fassen. Denn die Bejahung des Seins, als die solche Bestimmung sich vollzieht, ist kein blinder Akt, der nicht weiß, wohin er zielt, und der willkürlich irgend etwas zum Ziel nimmt. Wenn der Wille sich auf das richtet, was sich als Worumwillen des Daseins gibt, dann ist dies in ihm schon gegenwärtig. Eben diese Gegenwärtigkeit aber ist nicht mehr als Vorgestelltheit durch die erkennende Vernunft zu denken, der gegenüber dann erst der Wille sich betätigt, seine Gegenwart bezeugt sich vielmehr in einer Einsicht, die vom Willen selbst abhängt. Was den Willen in seinem eigensten Vollzug führt, ist nicht eine diesem voraufgehende Erkenntnis, der er folgt, sondern die Einsicht in das Sein als das Absolute, die ihn sich zu diesem entscheiden läßt – und doch ihrerseits als Einsicht gerade nicht von der Entscheidung des Willens zu lösen ist. Die Entscheidung ist daher keineswegs unvernünftig, so wenig sie auch der Vernunft des Erklärens und Begründens entspricht; sie hat als Bejahung des Seins ihren Grund in einem Verstehen, das selbst in der Anerkenntnis des Seins gründet. Einsicht und Zustimmung bedingen sich im Akt der ontologischen Affirmation wechselweise und sind darin wesentlich eins. Das Sein, zu dem der Wille sich entscheidet, wird nicht zuerst erkannt und dann als Erkanntes angenommen, es wird vielmehr erkannt nur indem es angenommen wird, d. h. dann, wenn der Mensch ihm zustimmend sich vorgibt.

Dennoch würde jeder Versuch, das Phänomen der ontologischen Affirmation transzendental aus der Subjektivität zu erklären, verfehlen, worauf es in dieser Zustimmung selbst ankommt. Von dem her nämlich, das zugleich eingesehen und angenommen wird, muß gesagt werden, daß es zwar für den Menschen nur in der Bejahung überhaupt sichtbar wird, daß es aber doch deshalb nicht etwa durch diese ist, sondern ihr notwendig vorhergeht. Dies Vorhergehen zeigt sich im Anspruch, auf den die Bejahung die Antwort gibt. Der ontologischen Affirmation liegt der Anspruch des Seins zugrunde, anerkannt zu werden, d. h. sie ist als ursprüngliches Handeln des Menschen nur von diesem her zu verstehen. Der Anspruch selbst aber ist ein Grundphänomen, insofern er sich unmittelbar als begründet erweist; in ihm bekundet sich das Sein als das Absolute, das nicht noch einmal überstiegen werden kann. Würde man diesen Anspruch auf Anerkenntnis mit der Frage nach dem Grund nochmals zu hintergreifen suchen, und d. h. die Frage nach dem Sein beantwortet haben wollen, bevor man es als das Absolute anerkennt, so hätte man es schon verfehlt. Denn es kann keinen wei-

¹³ „L'Action“ 435 f.: Il n'est donc aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité . . . sans passer par le point où brille la vérité de l'Être qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce, . . . et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option. Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative: selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé. La connaissance de l'être implique la nécessité de l'option; l'être dans la connaissance n'est pas avant, mais après la liberté du choix.

teren Rückstieg auf Bedingungen der Möglichkeit geben, wo es kein Prinzip des Vorstellens mehr gibt, in dem sich die Subjektivität als deren Voraussetzungen versteht. D. h. der Anspruch des Seins bedarf hier keiner weiteren Begründung und ist auch keiner fähig, er ist in der ontologischen Affirmation als solcher verstanden und vernommen, und dies Verstehen und Vernehmen macht gerade die Anerkenntnis möglich, die mit der Einsicht zugleich die Bejahung vollbringt. Streng genommen ist also die Entscheidung des Willens, in der Blondel den Ursprung des Handelns findet, ausgezeichnet dadurch, daß sie Antwort ist auf das Sichzeigen des Seins, d. h. ein Akt, in dem Entgegennahme des Sichzeigenden und Zustimmung zu ihm eins sind, weil das Sichzeigende selbst alles weitere Fragen überholt. In der Einsicht, die von der Zustimmung getragen wird, weiß der Mensch, daß das Sein als das Absolute ist und daß er auf es hin leben muß, wenn sein Dasein einen Sinn soll haben können; deshalb bestimmt er sich selbst zu diesem als seinem eigenen Worumwillen.

Das ursprünglich Praktische, um das es Blondel mit der Wendung auf den Willen geht, ist dieser Akt der ontologischen Affirmation, der selbst nun das Handeln, d. h. das Ganze der Bezüge des Menschen zum Seienden und zum Sein trägt. Auch wenn es in der Darstellung der Phänomenologie des Willens so scheint, als werde zunächst dessen Bestimmtheit zum Sein als dem Absoluten aufgedeckt und als habe der Wille dann angesichts dieser Bestimmtheit sich selbst zu bestimmen, das, was die Philosophie der Action auszeichnet, ist gerade die Tatsache, daß sie diesen Akt der Selbstbestimmung eben wirklich aus dem Eigenen des Willens denkt und ihn damit als die Entscheidung begreift, vor der es nicht schon eine Erkenntnis gibt, der zu folgen wäre, die vielmehr als solche selbst Erkenntnis begründet.

IV

Vom Phänomen des Willens her ergibt sich damit für die Frage nach dem Ursprung des Handelns, daß dieser in der Selbstbestimmung, d. h. im ursprünglich handelnden Menschen liegt. Die Freiheit ist gegen alle Auslegung von Gewißheit und Gesetz des Vorstellens her selbst die Entscheidung, die das letzte Ziel des Daseins betrifft. Der Mensch selbst ist es, der in dem eigens gesetzten Akt über das befindet, was sein Handeln im Ganzen gründet und trägt, er ist mit dieser Entscheidung unter dem Anspruch des Seins als des Absoluten im gewissen Sinn der Ursprung seiner selbst. Nicht daß der Mensch einer Erkenntnis folgen kann oder diese zu ersetzen vermag, macht also den Rang der Freiheit des Willens aus, sondern daß er ursprünglich sich selbst bestimmt, und nur wenn er sich so selbst als Ursprung des Handelns weiß und vollbringt, ist er wirklich das, was er ist, und kann er dies sein Sein selbst verantworten und vertreten.

Dies wird dann ganz deutlich, wenn man das Ganze von „L'Action“ sich vor Augen hält. Schon die Destruktion von „Ästhetizismus“ und „Nihilismus“, mit der die Phänomenologie des Willens einsetzt¹⁴, bringt eine erste Anerkenntnis

¹⁴ Vgl. hierzu „L'Action“ 23 ff. und 31 ff.

des „es ist etwas“ zum Vorschein und bestimmt als die weitere Aufgabe der Untersuchung, herauszufinden, was dies „ist“ im Grunde meint, und was der Wille also wollen muß, wenn er soll wollen können, was er von Anfang an will. Dabei zeigt sich sogleich, daß auch diese erste Anerkenntnis keineswegs bloß die Feststellung einer unaufhebbaren Voraussetzung des Wollenkönnens ist, sondern von der phänomenologischen Vermittlung durch die Aufhebung des Nichtwollens wie des das Nichts Wollen her die Annahme dessen darstellt, was vor allem selbst zu wollen ist. Der Fortschritt der Phänomenologie aber, der darin besteht, daß dies „es ist etwas“ nun selbst zum Ausgang wird für die Suche nach der Übereinstimmung von Wollendem und Gewolltem, erlaubt es mit der Entdeckung des dem Menschen selbst unerfüllbaren Bedürfnisses die Notwendigkeit dieses Ausgangs als eine solche des Willens selbst zu begreifen und so im Eingeständnis des Einzig-Notwendigen eine neue Anerkenntnis überhaupt zu entdecken. Damit jedoch erhebt sich die Frage, was es für den Willen bedeutet, daß er nicht davon lassen kann, zu suchen, was zu finden er nicht in der Lage ist, denn das Eingeständnis des Einzig-Notwendigen bringt nicht nur zum Ausdruck, daß ein unumgängliches „Anerkenntnis des Seins auch vor und in jedem Versuch einer noch so umfassenden Verneinung“¹⁵ liegt, sondern verweist mit der Notwendigkeit gerade auf die Bedingung, unter der dies Sein allein so bejaht werden kann, wie es ihm als dem Absoluten entspricht. Weil der Wille mit dem Eingeständnis des Einzig-Notwendigen zu der Alternative kommt, sich selbst auf das Sein als das Absolute hin zu richten und es als den Ursprung und das Ziel eigens zu wollen, oder des unaufhebbaren Gerichtetseins auf dasselbe ungeachtet sich eigenmächtig an sich selbst zu halten, deshalb wird aus der notwendigen Anerkenntnis des Seins unweigerlich eine vom Willen zu verantwortende Negation, falls er sie nicht durch freie Setzung als ontologische Affirmation vollzieht. Die letzte Entscheidung des Willens angesichts des Einzig-Notwendigen ist selbst die Weise, das, was anzuerkennen der Mensch nicht umhin kann, dennoch wirksam zu verneinen bzw. allererst wirklich zu bejahen, um in dieser Bejahung zu erfahren, was das Sein in Wahrheit ist.

Indem freilich das Eingeständnis des Einzig-Notwendigen sich selbst als eine Erkenntnis der Wirklichkeit des Seins erweist und als solche gerade die letzte Entscheidung fordert, die die Voraussetzung ist dafür, daß dem Willen zuteil wird, was er von Anfang an sucht, ergibt sich phänomenologisch eine eigentümliche Doppelheit des Wissens um das Sein. Neben jene Erkenntnis, auf die der Wille unvermeidlich stößt, wenn er sich selbst zu erfüllen sucht, tritt dann eine andere, die von der Entscheidung zum Sein als dem Absoluten selbst abhängt und nur erreicht wird, wenn der Wille ausdrücklich das will, was sein Wollenkönnen bestimmt. Weil das, was sich in dem Bedürfnis nach einem Mehr ankündigt, etwas ist, was sich allem erklärenden und verfügenden Zugriff entzieht und sich von sich selbst her zeigen muß, wenn es überhaupt soll gesehen werden können, deshalb verlangt diese Erkenntnis eine Entscheidung, die das, was wir nur erst als ein feststehendes Ziel von außen kennen, in uns selbst

¹⁵ „L'Action“ 431: une affirmation de l'être antérieure et intérieure à toute tentative de négation même complète.

gegenwärtig sein läßt und von dieser Gegenwart her die wesentliche Einsicht in seine Wirklichkeit gewinnt. „Damit die Wahrheit wirklich in der Erkenntnis anwesend, die wir von ihr haben, müssen wir das, was man auch nicht-wollen kann von dem, was notwendig in ihr ist, selbst wollen, müssen wir ausgleichen zwischen dem, was sie an freier Zustimmung verlangt, und dem, was sie an unabweisbarer Klarheit auferlegt... Die Erkenntnis bedarf einer Vervollkommnung und gleichsam Erfüllung durch eine freie Zustimmung, die ohne ihr Wesen zu ändern, ihre Tragweite verwandelt.“¹⁶

Diese Verwandlung der Erkenntnis durch eine freie Zustimmung demgegenüber, was im Eingeständnis des Einzig-Notwendigen bejaht sein will, ist entscheidend für das, was hier erkannt wird. Zwar neigt man für gewöhnlich dazu, in dem, was wir nicht nicht-erkennen und nicht nicht-wollen können, das schlechthin Wirkliche zu sehen außer uns, doch erweist sich auf dem Gang des Willens zu sich selbst gerade das als „die wahre Wirklichkeit“, was wir in diesem Notwendigen des Erkennens und Wollens durchaus „annehmen und ablehnen“ können.¹⁷ Wird die im Eingeständnis des Einzig-Notwendigen ausgedrückte Erkenntnis des Seins nicht freiwillig aufgenommen in einem Akt, der dies als das Absolute bejaht, dann „behält die Erkenntnis alles, was an ihr notwendig ist, und verliert alles, was frei gewollt hätte sein müssen. Indem sie sich an das hält, was sie schon war, verkehrt sie den Sinn der Bewegung, die in ihr und die sie selber ist; aber sie unterdrückt nicht deren Wirkung; sie ging auf das Sein, um die Erkenntnis mit jener Wirklichkeit zu füllen, die diese einer freien Zustimmung bot; sie geht weiterhin auf das Sein, aber nun um der Erkenntnis jene Wirklichkeit zu nehmen, die sie aufgrund eines unumgänglichen Anspruchs fortfährt zu suchen“.¹⁸ Die Entscheidung des Willens in der Alternative vor dem Einzig-Notwendigen ist also nichts anderes als der Akt, von dem es abhängt, auf welche Weise das Sein erkannt wird und in der Erkenntnis ist. Die Erkenntnis ist vor der Entscheidung „nur ein Mittel zu Gewinn oder Verlust der Wirklichkeit“¹⁹, durch die Entscheidung aber, d. h. mit der Absage

¹⁶ „L'Action 440: Pour que la vérité réside réellement dans la connaissance que nous en avons, il faut, dans ce qui est nécessaire en elle, que nous voulions ce qui peut n'être pas voulu, et que nous égalions ce qu'elle réclame de libre adhésion à ce qu'elle impose d'inévitable clarté; ... la connaissance a besoin d'être complétée et comme emplie par une libre adhésion qui, sans en changer la nature, en change la portée.

¹⁷ Vgl. „L'Action“ 436: ce que nous ne pouvons nous dispenser de penser et d'affirmer, c'est là en apparence, ce qu'il y a de plus réel et de plus assuré en dehors de nous. Q'on se détrompe: ... c'est dans ce qu'il est possible d'aggréer ou de refuser, qu'il faut voir la véritable réalité.

¹⁸ „L'Action“ 437 f.: Elle garde tout ce qui est nécessaire en elle; elle perd tout ce qui eût dû être volontaire. En se tenant à ce qu'elle était, elle pervertit le sens du dynamisme qui était en elle, qui était elle-même; mais elle n'en supprime pas les effets: il allait à l'être, pour emplir la connaissance de la réalité qu'elle présentait à une libre adhésion; il va encore à l'être, mais pour vider la connaissance de cette réalité qu'elle continue à requérir par une nécessaire exigence.

¹⁹ Vgl. „L'Action“ 486: La connaissance nécessaire de la vérité n'est encore qu'un moyen d'acquiescer ou de perdre la possession de la réalité. Quoique cette connaissance objective doive être identique à son objet, il y a pourtant entre elle et lui toute la différence qui peut séparer

bzw. der Zustimmung, wird sie eine solche, die bar ist des Sinnes von Sein bzw. von ihm erfüllt.

So aber ist aus diesem Ganzen der Phänomenologie des Willens auch zu fassen, warum der Akt der ontologischen Affirmation weder einfach als Folge auf eine Erkenntnis geschieht, noch ohne überhaupt einen Grund in solcher zu haben. Denn einmal ist das, was vom Willen auf die freie Bejahung dessen verweist, was im Eingeständnis des Einzig-Notwendigen selbst gegenwärtig ist, gerade die Erfahrung, die er auf der Suche nach dem Ganzseinkönnen mit sich selbst macht. Da er nämlich mit der Selbsterfüllung scheitert und so allererst des Bedürfnisses nach dem Sein als dem Absoluten wahrhaft inne wird, drückt das Eingeständnis selbst aus, daß er sich schenken lassen muß, was er sucht, wenn er überhaupt es will erlangen können, d. h., daß er sich dem öffnen muß, was ihn gerufen hat.

Zum andern aber ist im Eingeständnis des Einzig-Notwendigen mit der Forderung dieses Sichöffnens gewiß, daß es einer echten Entscheidung des Willens bedarf, um ganz er selbst zu werden, und daß der Akt der ontologischen Affirmation also wesentlich das ursprünglich Praktische ist. Die ontologische Affirmation wird daher zwar von der ganzen Bewegung des Willens her schon als Antwort vollzogen, doch dies gerade so, daß erst mit ihr die Bestimmtheit durch den Anspruch sich erhellt, der ihr vorhergeht. Der Wille erfährt sich an das Absolute gebunden und doch stellt diese Erfahrung keine Erkenntnis dar, der er zu folgen hätte, so daß die Zustimmung selbst etwa in der Weise einer Vorzugswahl sich vollzöge; sie geschieht vielmehr als jener ursprünglich praktische Akt einer Entscheidung, der auch die Erkenntnis noch erst möglich macht, wie sehr er begründet ist. Demnach hat also zwar die Entscheidung ihren Grund in der Erkenntnis, die das Eingeständnis des Einzig-Notwendigen ist; doch ist das, was in diesem Eingeständnis an Erkenntnis ist, nichts, was die freie Zustimmung zu einer Folge werden ließe, sondern das, was gerade auf den ursprünglich praktischen Charakter verweist und eben damit noch deutlich macht, daß selbst die Weise ihres Grundseins für die Entscheidung erst in deren Vollzug sichtbar werden kann. Die Erkenntnis, die mit dem Eingeständnis des Einzig-Notwendigen als einer selbst wesentlich praktischen Gewißheit der letzten Entscheidung des Willens vorhergeht, verlangt diese eben als einen solchen Akt der ontologischen Affirmation deshalb, weil sie nicht derart ist, daß von ihr aus mittels einer reinen Folge das Problem des Handelns zu lösen und die Frage nach dem Sinn des Seins zu beantworten wäre; sie schenkt vielmehr – wie Blondel in den „Carnets Intimes“ einmal bemerkt – „nur dies Licht, das jedem Menschen leuchtet, ohne das Dunkel zu durchdringen, . . . das hell macht und finster läßt, weil es der Stern der Freiheit ist, bevor es die Sonne des Geistes wird“.²⁰

la possession de la privation: être et connaitre sont donc de la sorte aussi distincts et aussi semblables que possible. Et l'existence objective consiste en ce qui, dans cette identité nécessaire, peut et doit être librement accepté pour constituer l'identité volontaire.

²⁰ „Carnets intimes“ I, 314: cette lumière qui éclaire tout homme, sans percer la nuit: quelle étrange contradiction. Elle illumine et elle laisse obscur. C'est qu'elle est l'étoile de la liberté avant d'être le soleil de l'esprit.

V

Damit zeichnet sich insgesamt aber eine Bestimmung des Verhältnisses von Erkenntnis und Entscheidung ab, die die lang herrschende Trennung von Theorie und Praxis unterläuft und auf eine ganz neue Möglichkeit ihrer Vermittlung hinweist. Während wir uns noch immer den Zusammenhang von Theorie und Praxis gerne nach dem Modell angewandter Wissenschaft klarmachen, d. h. Praxis ganz von der Theorie als einer Prinzipienlehre her bestimmen, wird nun unter dem Titel der Action, d. h. des Handelns in dem hier fraglichen Bereich – für Geschichte, Gesellschaft und Politik so gut wie für Kunst, Philosophie und Religion also – das Wesentliche aus dem Maß der Anwendung befreit. Solche Befreiung geschieht, auf daß die Vernunft zum Vorschein komme, die im Handeln selbst liegt, eine Vernunft, die selbst wesentlich Handeln ist und die also keineswegs primär Urteile bildet, nach denen verfahren werden kann. Entscheidung setzt also hier keine Erkenntnis voraus, die das Ganze so im Griff hat, daß nur noch die Ausführung bliebe nach vorweggenommenen Grundsätzen; die Erkenntnis sucht vielmehr Wahrheit, die sich mit der Entscheidung überhaupt erst erschließt, Wahrheit, für die es vor und außerhalb dieser Entscheidung kein zureichendes Maß gibt.

Folgen wir diesem Gedanken noch etwas, er führt uns in die Mitte der Problematik praktischer Philosophie heute. Denn es liegt nun nahe zu befürchten, solche Vermittlung der Erkenntnis durch einen ursprünglich praktischen Akt des Willens lasse die Wahrheit abhängen von dem, was wir als Wahrheit anerkennen wollen. Phänomenologisch aber geht es genau um das Gegenteil, nicht zu bewirken, daß etwas sei, weil und wie wir das wollen, sondern es für uns sein zu lassen, weil und wie es ist in sich. „Dieser Akt des Willens läßt die Wahrheit nicht von uns abhängen, er läßt uns abhängen von ihr. Es ist die Rolle jener notwendigen Erkenntnis, die der Entscheidung vorhergeht und sie vorbereitet, eine unbeugsame Norm zu sein; aber sie hört in dem Moment, wenn das, was sie an unvermeidlich Willentlichem enthält, frei gewollt ist, deshalb nicht auf, eine Erkenntnis zu sein, sie gewinnt dadurch im Gegenteil nunmehr das Sein, von dem sie nur erst die Vorstellung hatte, wirklich gegenwärtig in sich zu tragen.“²¹

Der ursprünglich praktische Akt des Willens ist also nicht etwa so die Voraussetzung der Erkenntnis, daß er bestimmen würde, was wahr und wirklich ist, sondern insofern er eben jene Wahrheit und Wirklichkeit gegenwärtig sein läßt, von der wir selbst bestimmt sind und deren kein Denken ansichtig werden kann, dessen Grundsatz die transzendente Deduktion a priori ist. Die konstitutive Funktion der Entscheidung für die wesentliche Erkenntnis ergibt sich gerade

²¹ „L'Action“ 440: Il ne s'agit pas, en voulant, de faire que la réalité subsiste en soi parce qu'un décret arbitraire l'aurait créée en nous; il s'agit, en voulant, de faire qu'elle soit en nous parce qu'elle est et comme elle est en soi. Cet acte de volonté ne la fait pas dépendre de nous; il nous fait dépendre d'elle. C'est le rôle de cette connaissance nécessaire qui précède et prépare l'option, d'être une règle inflexible; mais, du moment où ce qu'elle a de nécessairement volontaire est librement voulu, elle ne cesse pas pour cela d'être une connaissance. Tout au contraire, elle y gagne de porter, réellement présent en elle, l'être dont elle n'avait encore que la représentation.

von daher, daß das, um was es in dieser geht, nichts ist, was von der Subjektivität der reinen Vernunft her zu fassen wäre, sondern jenes, was sich einem nur zeigt, wenn man alles Vorstellen fahren läßt. „Den Notwendigkeiten der Vernunft unterliegen, dies heißt noch nicht, aus sich herausgehen; erst die praktischen Forderungen annehmen oder ablehnen, bedeutet die Wirklichkeit, von der diese Notwendigkeiten herrühren, in sich aufzunehmen oder von sich auszuschließen. Um ihr freien Zugang zu verschaffen muß man sie annehmen in dem Maße nicht wie sie uns untergeordnet ist, sondern wie wir von ihr abhängen.“²² Das, was es hier allem Apriorismus und Transzendentalismus des neuzeitlichen Denkens gegenüber erlaubt zu sagen, daß in der Erkenntnis das Sein als das Absolute anwesend und es nicht etwa bloß als ihre notwendige Voraussetzung gedacht wird, ist eben die Tatsache, daß dieser ursprünglich praktische Akt der ontologischen Affirmation dem Sein selbst entgegenkommt und „ihm gibt zu sein, als was es sich zeigt“;²³ allein die Erkenntnis, die in der Entscheidung des Willens gründet, „enthält die wirkliche Gegenwart dessen, was die Erkenntnis ohne sie nur vorzustellen vermag, während es mit ihr und durch sie lebendige Wahrheit ist“.²⁴

Blondel verdeutlicht das im letzten Kapitel von „L'Action“²⁵ besonders dadurch, daß er die Frage, wie überhaupt Wahrheit und Wirklichkeit für uns sein können, die nicht von uns bestimmt ist, auf die Erfahrung der Liebe verweist. Auch einen anderen Menschen können wir eigentlich nur erkennen in dem Maße, wie wir uns ihm geben und uns dadurch bereiten, ihn anzunehmen, wenn er sich gibt. An diesem durch wechselseitiges Sichgegenwärtigsein ausgezeichneten Verhältnis ist zu sehen, daß auf die rückhaltlose Hingabe meiner selbst hin etwas, das sich allem verfügenden Vorgriff entzieht, von sich her für mich da sein kann, und daß es in der Hingabe noch mehr als auf das Michgeben darauf ankommt, das, dem ich mich gebe, es selbst sein zu lassen. So aber, wie die Liebe und das Erkennen zwischen Menschen ganz eins ist, weil der andere sich an sich selbst mir nur in dem Maße zeigen kann, wie ich ihn durch meine Hingabe an ihn annehme, so ist die Erkenntnis dessen, was als das Absolute das schlechthin Unvorstellbare ist, an einen Akt der Bejahung gebunden, in dem ich mich übergebe, um es mich von sich her angehen zu lassen, so wie es will. D. h. das Verhältnis, in dem es um das Worumwillen des Daseins geht, bestimmt sich dadurch, daß das, was vor allem ist, ein solches ist, das man nur sieht, wenn man sich gibt; die *Hingabe ist das, was sehend macht*. Und weil die Bejahung des Seins wesentlich als solche Hingabe geschieht, in der „wir wollen, daß es

²² „L'Action“ 437: *subir les nécessités intellectuelles, ce n'est pas encore sortir de soi; agréer ou repousser les exigences pratiques, c'est accueillir en soi ou éliminer de soi la réalité d'où dérivent ces nécessités mêmes. Or, pour lui donner accès, il faut la recevoir dans la mesure non où elle nous est subordonnée, mais où nous dépendons d'elle.*

²³ Vgl. „L'Action“ 486: *La réalité des objets connus . . . est fondée dans ce qui nous impose une option inévitable; elle est réalisée dans l'action médiatrice qui leur donne d'être ce qu'ils paraissent.*

²⁴ „L'Action“ 478: *elle contient la présence réelle de ce que sans elle, la connaissance peut simplement représenter, mais de ce qui, avec et par elle, est vivante vérité.*

²⁵ Vgl. „L'Action“ 424 ff.: *Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être.*

sei, was es ist“,²⁶ sehen wir dies nur in ihrem Vollzug; „am Ende“ – so sagt Blondel – „birgt die Erkenntnis, die dem vollkommenen Akt der Entsagung folgt, eine umfassendere Offenbarkeit des Seins; sie sieht es nicht mehr von außen, sondern ist seiner inne, findet es als das Andere in sich selbst.“²⁷ Allein in dieser Hingabe vermag der Mensch zu sehen, worauf alles ankommt, das, was überhaupt nur zu sehen ist, wenn es sich von sich her zeigt, was der Mensch jedoch nicht sieht, solange er nur auf sich selbst blickt. „Das Absterben“, so heißt es bei der Erörterung der letzten Entscheidung, „ist das wahre metaphysische Erfahren, jenes, das zum Sein selbst führt, denn das, was stirbt, ist das, was hindert, zu sehen“,²⁸ und die Gegenwart des Seins für den Menschen hängt davon ab, daß er „indem er sieht, sein läßt, was er sieht“.²⁹

VI

So aber erhellt sich nicht nur aus dem Ganzen der Phänomenologie des Willens der Akt der ontologischen Affirmation, es läßt sich vielmehr von diesem her auch das Ganze noch besser durchdringen, insofern die letzte Entscheidung als etwas zu fassen ist, das sein Woraufhin erst durch sich selbst wirklich zu sehen bekommt und das in diesem Sehen sich als Antwort versteht. Entscheidung im Sinn des ursprünglich Praktischen ist der Akt der ontologischen Affirmation eben deshalb, weil das Worumwillen des Daseins, um das es in ihr geht, nicht schon zuvor an sich selbst feststeht, sondern sich im Vollzug erst enthüllt. Das, was in der Entscheidung sichtbar wird, zeigt sich als das, was seinerseits die Entscheidung verlangt, als das also, was ihr vorhergeht mit jenem Anspruch, der zwar immer schon vernommen ist, wenn der Wille sich in der Alternative vor dem Einzig-Notwendigen findet, den aber doch nur versteht, wer ihm entspricht.

Wird der Akt der ontologischen Affirmation so vom Anspruch des Absoluten her verstanden, dann klärt sich auch, wie er ursprünglich praktisch soll geschehen können von einer Erkenntnis aus, die seiner bedarf, um hell zu werden. Denn nun schließt sich das, was die Phänomenologie so nach und nach zum Vorschein bringt, zur Einheit der Bewegung zusammen, die das Sein in der Beziehung auf das Absolute ist. Auch diesem Akt der ontologischen Affirmation liegt nicht ein Vermögen zugrunde, das der Mensch hat für sich, sein Grund ist vielmehr eben die Bewegung, in der er sich unter dem Anspruch des Absoluten findet; der Akt der ontologischen Affirmation erfolgt nicht auf eine Erkenntnis, mit ihm verfolgt der Wille vielmehr seine eigene Bewegtheit. Was den Willen zu der Entscheidung für das Sein bereit macht, ist die in dessen anfäng-

²⁶ „L'Action“ 442: ce qu'il est, nous voulons qu'il le soit.

²⁷ „L'Action“ 442: au terme même la connaissance qui suit l'acte parfait d'abnégation contient une révélation plus pleine de l'être. Elle ne le voit plus du dehors, elle l'a saisi, elle le possède, elle le trouve en elle.

²⁸ „L'Action“ 383: La mortification est donc la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même. Ce qui meurt, c'est ce qui empêche de voir.

²⁹ „L'Action“ 459: en voyant, fait être ce qu'il voit.

licher Selbstmitteilung gründende Neigung zu ihm, nach der er in jener dann eben das Worumwillen des Daseins zu erkennen vermag. So wird gerade die Bewegung des Willens auf das Sein als das Absolute selbst als solche wirklich sichtbar erst in diesem Handeln, das erstet „aus dem Willentlichen, das noch nicht gewollt ist“,³⁰ d. h. insofern die Bewegung im Anruf erweckt ist, sehen wir nicht sie zuerst als solche, vielmehr läßt sie uns so weit sehen, daß wir von ihr her durch die Hingabe unserer selbst sehend werden können.

Eben deshalb ist die Gleichzeitigkeit zwischen dem Sichöffnen des Menschen und dem Sichzeigen des Seins im Akt der ontologischen Affirmation nochmals nur der Ausdruck eben des Gerufenseins in die Beziehung. Die „gegenseitige Gabe“, das, was „so etwas wie eine wechselseitige Zeugung“³¹ zu sein scheint, in der für den Menschen ist, was er sein läßt, wie es sich zeigt, ist nichts, was den Menschen etwas über das Absolute vermögen ließe, das als das Schenkende gibt, was wir zu geben haben; es wird daran nur deutlich, daß dies gerade am Menschen selbst liegt, daß Menschsein in jenem Geschehen von Anruf und Antwort wirklich ist, in dem der Mensch das Sein bejaht, so wie er selbst bejaht ist.

Von da her scheint uns die Phänomenologie des Willens gerade als praktische Philosophie ein großes Beispiel dafür zu sein, *wie nach dem Ereignis der neuzeitlichen Metaphysik Wahrheit und Wirklichkeit des Seins unverkürzt zu denken sind*. Mit Nachdruck macht die Philosophie der Action auf jene Erfahrung aufmerksam, der zufolge das Sein sich nicht im Bereich der Subjektivität bestimmt und seine Gegenwart nicht an Bedingungen der Möglichkeit gebunden sein kann, die die grundsetzende und gesetzgebende Vernunft darstellt, in der Sein vielmehr von sich selbst her bei uns anwest als das Gegenüber, das uns ruft. Das Verhältnis, in dem es um das Ganze geht, ist damit gerade nichts, was sich transzendental a priori deduzieren läßt; indem die Philosophie der Action es vielmehr phänomenologisch nach seiner Struktur zu erhellen sucht, wird sie selbst praktisch; das Verhältnis erweist sich als etwas, das durch sein Faktum allein eröffnet ist und für das es im Menschen nichts geben kann, von dem her es als solches zu bestimmen wäre.

Indem die ontologische Affirmation jene Erkenntnis vermittelt, in der das Sein selbst gegenwärtig ist, wird sie zu der Weise, wie allem Apriorismus und Transzendentalismus des neuzeitlichen Denkens gegenüber Absolutheit des Seins ausgesagt werden kann; sie erweist sich geradezu als der „einzige Weg, das, was die Erkenntnis zugleich in sich und im Sein schöpfen muß, voll zur Geltung kommen zu lassen und die notwendige Ursprünglichkeit des Denkens mit der notwendigen Autorität der Wahrheit in Einklang zu bringen“.³² Was mit der ontologischen Affirmation so deutlich wird, ist, daß es etwas gibt, dem der Mensch nichts vorzugeben hat und das er sieht, wenn es sich ihm zeigt. Die

³⁰ Vgl. „L'Action“ 436: déterminer notre attitude en face de ce qui est spontané et volontaire en nous sans y être encore voulu.

³¹ „L'Action“ 421: comme une mutuelle génération.

³² „L'Action“ 441: seul moyen de ménager ce que la connaissance doit puiser à la fois en elle et dans l'être, et de concilier la nécessaire originalité de la pensée avec la nécessaire autorité de la vérité.

Philosophie der Action entdeckt das Phänomen des Anspruchs wieder, bei dem das, was alles bestimmt, nicht auf den Menschen zurückgebracht werden kann, nach dem vielmehr das Handeln des Menschen ein Sichzeigenlassen ist, das als Antwort geschieht.

Es ist eben die Einsicht in diese Notwendigkeit des ursprünglich praktischen Vollzugs, die die Aufmerksamkeit auf das mögliche Sichzeigen eines andern als solchen vermittelt, das also, worauf es für die Legitimation von Wahrheit jenseits des Kontrollbereichs wissenschaftlicher Methodik heute ankommt. Erst der Gedanke der ontologischen Affirmation macht eigentlich verständlich, daß etwas den Menschen angehen kann, was in gar keiner Weise vorwegzunehmen ist, daß etwas mich zu betreffen vermag, sich mir zeigen und mir zusprechen kann, ohne deshalb an einem in mir liegenden Vermögen des Hörens und Sehens vorweg schon bemessen zu sein. Wo uns ein anderes als anderes wirklich begegnet, da hat es in der Begegnung auch seine eigene Verstehbarkeit als *zugleich Unerfindliches und Einleuchtendes*. Vielleicht läßt sich überhaupt nur so Einmaligkeit und Unmittelbarkeit einer Begegnung denken, in der uns von einem anderen und durch ihn etwas gesagt wird, das uns angeht und das uns angeht wohl um so mehr, als es nicht nur bestätigt, was wir schon wissen, nicht nur Erwartetes sagt, sondern *sich selbst sagt und in solchem Sichsagen uns meint*.

VII

Kehren wir zum Beginn zurück, d. h. zu der Frage, welcher Art wohl Wahrheit sein mag, deren Anspruch uns im Ungenügen wissenschaftlich-technischer Bewältigung des Lebens trifft. Aus der Frage an Blondel ist inzwischen eine Frage Blondels an uns geworden, eine Frage, die auf ihre Weise seine Aktualität bezeugt. Indem deutlich wird, was als Bedingung der Erkenntnis angenommen werden muß von Wahrheit, die sich dem Zugriff berechnenden und verfügenden Vorstellens entzieht, finden wir uns befragt, in welchem Maße wir solche Wahrheit unserem Denken, Wollen und Tun zuzumuten bereit sind, befragt, ob wir gegen alle Versuchung uns ausschließlich an das zu halten, was wir von uns her vermögen, uns einlassen auf das, was in Kunst, Philosophie und Religion, in Ethik, Politik und Geschichte sich zur Geltung bringt und allem menschlichen Vermögen voraus von sich her den Menschen angeht.

Was sich an der Philosophie der Action hierfür lernen läßt, ist die Tatsache, daß jeder ernsthafte Versuch mit der Frage nach dem Sinn von Sein die Auslegung des Seienden im Ganzen aus dem Willen zur Macht überwinden muß, weil es hier für das rechte Fragen schon darauf ankommt, zu erfassen, daß Wahrheit ist, die man nur sieht, wenn man sich gibt. Die Vermittlung des wissenschaftlich-technischen Einsatzes mit dem Ganzen menschlicher Lebenserfahrung kann dann nur aus dem gelingen, was nicht wir zuerst wollen, was vielmehr gewollt ist von uns und was wir als ein solches Wollen müssen. Wesentliches des Menschseins entscheidet sich in Bezügen, die unverfügbar sind und in denen es nicht so sehr auf das ankommt, was wir so für uns wollen und tun, sondern auf das, was mit uns geschieht.

Gegen alle Diskreditierung der Möglichkeit, Wahrheit jenseits des Kontrollbereichs exakter Wissenschaft auszuweisen, sollte Blondels ursprünglich praktische Bestimmung des Verhältnisses von Erkenntnis und Entscheidung so ein unübersehenes Zeichen sein für die Erkennbarkeit dessen, was von sich her einen Anspruch bezeugt, der deutlich genug ist, ihm entgegenzugehen, wo immer man sich überhaupt etwas sagen lassen will.

Wilhelm Dilthey war seit seinen frühen Arbeiten und insbesondere beim ersten Entwurf der „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ von der Frage nach der Lebensführung umgetrieben, von der Frage, auf die die neuzeitliche Wissenschaft ihrer eigenen Voraussetzung gemäß immer weniger eine Antwort fand.³³ Als er im Jahre 1890 schließlich zu jener Vorlesung über die Ethik kam, aus der bereits zitiert worden ist,³⁴ schrieb er in einem Brief an den Grafen Yorck: „Dann habe ich angefangen, einen Plan der neuen zweistündigen Sommervorlesung über Ethik zu machen. Einmal mußte der große Versuch gemacht werden, ob mir dieser Abschluß meiner systematischen Gedanken gelingen könnte. Dies hat mir denn ganz anders den Kopf heiß gemacht und tut es noch alle Tage.“³⁵ Zu Beginn dieser Vorlesung aber heißt es: „Es gibt Zeiten, in welchen über die Ziele des Handelns eine herrschende Ansicht sich gebildet hat (und) die Gesellschaft auf eingewöhnten Bahnen diese Ziele verfolgt. Solche Zeiten haben an der praktischen Philosophie ein bescheidenes Interesse. Im Gegensatz hierzu entspringt aus der Unsicherheit über die Prinzipien des Handelns in unseren Tagen ein außerordentlich starkes Interesse an moralischer Wissenschaft. Vielleicht hat seit der großen Epoche, in der das Christentum aus unbeschreiblichen Gärungen der Gesellschaft hervortrat und das lösende Wort für deren Bedürfnisse sprach, niemals wieder in der Gesellschaft eine solche Unruhe, eine solche Unsicherheit bestanden. Vielleicht sind niemals in solchem Grade die letzten Voraussetzungen menschlichen Lebens und Handelns der Zersetzung ausgesetzt gewesen.“³⁶

Wer heute Ähnliches erfährt und sich mit der Frage nach dem Sinn von Sein auf die hier angesprochene Art um Erkenntnis müht, wird es sich nicht nur gefallen lassen müssen, von den Anhängern „wissenschaftlicher“ Philosophie unter die Verfallserscheinungen des Denkens subsumiert zu werden, er muß sich auch unter denen, die um die erkenntnis-vermittelnde Funktion der Entscheidung zu wissen scheinen, etwas antiquiert ausnehmen. Denn Vernunft des Handelns, eine der Praxis innewohnende Wahrheit, derlei scheint gegenwärtig allenfalls in dem Bereich anerkannt zu werden, wo die Gesellschaft sich als Subjekt des Ganzen verstehen läßt und wo man sich deshalb auch Wissenschaft und Technik

³³ Vgl. hierzu Dilthey's Habilitationsschrift „Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins“ von 1864 (Gesammelte Schriften Bd. VI, 1 ff.) und „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat“ von 1875 (Gesammelte Schriften V, 31 ff.).

³⁴ Vgl. oben Anmerkung 3.

³⁵ a. a. O. S. 9.

³⁶ a. a. O. S. 14.

gegenüber ganz auf das beschränken zu können glaubt, was der Mensch von sich her zu leisten vermag. Das Ganze, um das die hermeneutisch angesetzte Philologie sich positiver Wissenschaft und ihrer Theorie gegenüber zu kümmern hat, wird dabei reduziert auf die gesellschaftlich-politische Praxis in der geschichtlichen Welt. Demgegenüber wirkt die Besinnung auf das Phänomen des Anspruchs sonderbar verfremdend. Doch könnte es sein, daß der Gedanke der ontologischen Affirmation, der dabei hervortritt, gar nicht so weit davon entfernt ist, den Zusammenhang zu treffen, in dem das emanzipatorische Interesse an Geschichte und Gesellschaft mit dem letzten Worumwillen des Daseins selbst steht.