

ROLF KÜHN

Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart

Metaphysische und
post-metaphysische Positionen zur
Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes



Forschungen zur
europäischen Geistesgeschichte

ROLF KÜHN

FRANZÖSISCHE
RELIGIONS-
PHILOSOPHIE UND
-PHÄNOMENOLOGIE
DER GEGENWART

Metaphysische und post-metaphysische Positionen
zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Erzdiözese Freiburg i. Br.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Sabon

Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 978-3-451-34167-0

E-ISBN 978-3-451-80607-0

Inhalt

Einleitung: Religionsphilosophie, Religionskritik und Religionsphänomenologie in Frankreich	I
I. Vom Rationalismus zur Lebens-, Reflexions- und Geistesphilosophie	21
1. Die spirituell-metaphysische Lebensphilosophie und der positivistische Idealismus	30
a) Maurice Blondel	30
b) Henri Bergson	39
c) Léon Brunschvicg	52
2. Die französische Reflexionsphilosophie von Maine de Biran bis Nabert	58
a) Pierre Maine de Biran und sein Einfluss	59
b) Jules Lagneau	66
c) Alain (Émile Auguste Chartier)	74
d) Jean Nabert	93
3. Sinnlichkeit und Offenbarung: Simone Weil und die »De-kreation«	110
4. Geistontologie und konkrete Existenz	141
a) Louis Lavelle	141
b) René Le Senne und Gaston Berger	147
c) Gabriel Marcel	168
d) Maurice Merleau-Ponty	175
5. Metaphysische »Onto-do-logie« und narrative Religionshermeneutik	195
a) Claude Bruaire	195
b) Paul Ricœur	216
c) Jean-Louis Chrétien	237

INHALT

II. Vom Strukturalismus zur radikalisierten Phänomenologie	247
6. Die Frage der phänomenologisch-religiösen »Selbstgebung« seit Heidegger	261
a) Heidegger und das reine Bedürfnis	261
b) Emmanuel Levinas	271
c) Jacques Derrida	293
7. »Sättigung« und »Anruf« im Offenbarungs-Denken Jean-Luc Marions	313
8. Jean-Luc Nancys Kritik an der »eucharistisch«-abend- ländischen Identitätsrhetorik	355
9. »Negative Theologie« und Mystik im Dekonstruktivismus und in der Religionsphänomenologie	390
a) Mystik-Rezeption bei Derrida und Marion	390
b) Michel Henry und Meister Eckhart – »über Theologie und Phänomenologie hinaus«	426
10. Ausblick: Der Selbstvollzug des Religiösen als Unmittelbarkeit .	441
Bibliographie	457
Personenregister	493
Sachregister	497

Einleitung: Religionsphilosophie, Religionskritik und Religionsphänomenologie in Frankreich

Wie in Deutschland, wo der Begriff der *Religionsphilosophie* zusammen mit dem Denken der Aufklärung als eine zunächst stützende wie sodann kritische Fortsetzung der *theologia naturalis* bzw. *rationalis* auftritt, lässt sich gleichfalls in Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts eine ähnliche Wortprägung durch François Para du Phanjas¹ feststellen. Da ungefähr ein Jahrhundert später, aber noch vor Husserl, auch zum ersten Mal der Begriff einer *Phänomenologie der Religion* durch den Leidener Religionswissenschaftler Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye² zur vorurteilsfreien Erforschung der »religiösen Tatsachen des menschlichen Bewusstseins« eingeführt wird, bleibt hierdurch die Religionsphilosophie besonders unter kantischen und idealistischen Vorgaben nicht bei der Diskussion des Verhältnisses von Vernunft/Glaube stehen, sondern wird in immer stärkerer Verbindung mit der philosophischen Religionsphänomenologie zur einer Grundfrage der menschlichen *Erfahrungs(un)möglichkeit* Gottes. Diese Entwicklung können wir insbesondere in der französischen Religionsphilosophie ab 1900 feststellen, während im deutschsprachigen Raum über Husserl, Jaspers und Scheler vor allem die phänomenologische Voraussetzung für eine *geschichtlich-eidetische* Religionswissenschaft weiter erarbeitet wurde, wie sie dann ab 1924 Gerardus van der Leeuw³ tiefprägend systematisierte.

¹ Vgl. *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la philosophie de la religion*, Paris, Librairie Jambert Père 1774. Dazu auch weiter P. Ortegat, *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personaliste et communautaire*, Louvain – Paris, Peeters 1948; J. Greisch, *Recherches en philosophie de la religion*, Paris, Beauschesne 1991; *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 Bde., Paris, Cerf 1998, sowie W. Jaeschke, Art. »Religionsphilosophie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, Sp. 748–763 (Lit.); W. Schröder, Art. »Religion bzw. Theologie natürliche bzw. vernünftige«, *ebd.*, Sp. 713–727.

² Vgl. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1. Aufl. 1887, 48–170: »Phänomenologischer Teil«; 4. Aufl., 2 Bde. (Hg. A. Bertholet u. E. Lehmann), Tübingen, Mohr 1925 (mit starken Abweichungen von der 1. bis 3. Aufl.).

³ Vgl. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München, Ernst Reinhardt 1925, 1961; *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr 1933; vgl. M. Scheler, *Probleme der Religion: Die Wesensphänomenologie der Religion* (1921), in: *Gesammelte Werke*,

Ohne diese und andere zeitgeschichtliche Hintergründe zu vernachlässigen, werden wir in unserer folgenden Darstellung jedoch besonders die mögliche *metaphysische* wie *nach-metaphysische* Erfahrungsanalyse der Religion und Offenbarung wie des Göttlichen als Problematik des französischen Denkens bis in die aktuellste Gegenwart hinein skizzieren und diskutieren, insofern gerade in der philosophischen Tradition Frankreichs das transzendente *Cogito* seit Descartes an die originäre bzw. konkrete Einheit mit einem nicht-reflexiven *sum* gebunden bleibt. Dadurch enthält es für die einen einen unaufhebbaren Bezug zum Unendlichen oder Ewigen der »Idee Gottes«, während andere Denker etwa von Auguste Comte bis Jean-Luc Nancy heute dies ausschließen. In diesem Sinne ist die französische Religionsphilosophie gegenwärtig immer auch eine prinzipielle *methodologische* Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten der Phänomenologie als solcher, die sich in Bezug auf das »Phänomen der Religion« oder »Gottes« eben nicht nur auf die Beschreibung universaler eidetischer Formen oder Narrative beschränkt,⁴ wie dies der Religionswissenschaft eigen ist, sondern in der unmittelbaren oder möglichen Selbstgegebenheit religiöser Erfahrung das eigentliche Wesen der Phänomenologie als solcher erblickt, wodurch sich weitere Verbindungen zur *mystischen* Tradition in den Religionen ergeben.⁵ In diesem Sinne lassen sich auch schon die Fragmente Blaise Pascals (1623–1662) verstehen, wo *religio* und *foi* (Glaube) als identisch ausgegeben werden, insofern sie in der unveränderlichen »Göttlichkeit« des Christentums als »wahrer Religion« gründen.⁶ Auch bei Pierre Bayle (1647–1706) findet sich bereits dieser Schritt auf eine neuzeitliche »Verinnerlichung der Religion« hin, um sie nicht mehr allein durch *cultus*, *pietas* oder *virtus* zu bestimmen, wie seit der Antike und dem Mittelalter. So schreibt Bayle nach der Aufhebung des Toleranz-Edikts durch Ludwig XIV, die Religion sei eine »gewisse Überzeugung (*persuasion*) der Seele in Bezug auf Gott«.⁷ Montes-

Bd. 5, Bern, Francke ⁵1968; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.

⁴ In dieser Hinsicht bleibt Paul Ricœur der bedeutsamste Vertreter in Frankreich; vgl. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Paris, Seuil 1969 (dt. Übers. *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen*, München, Fink 1973).

⁵ Vgl. M. de Certeau, *La Fable Mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Cerf 1982; J.-L. Vieillard-Baron (Hg.), *L'Intelligence mystique. Textes choisis et présentés*, Paris, Berg International 1986; J. Greisch, *Philosophie, poésie, mystique*, Paris, Beauchesne 1999; R. Kühn, »Ungeteiltheit« – oder *Mystik als Ab-Grund der Erfahrung. Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart*, Leiden – Boston, Brill 2012.

⁶ Vgl. *Pensées et Opuscules*, Frg. 614 (éd. Brunschvicg), Paris, Garnier ⁴²1976 (dt. Übers. *Gedanken*, Leipzig, Reclam ²1992).

⁷ Vgl. *Commentaires philosophiques sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle (Philosophischer Kommentar zu den Worten Jesu Christi: Nötige sie hereinzukommen, oder Traktat über die unverselle Toleranz)*, in: *Œuvres diverses*, Paris, Éditions sociales 1971, Bd. II, 371.

quieu (1689–1755) wird dieses Religionsverständnis des Herzens (*parler au cœur*) aufgreifen, aber durch zivilrechtliche Forderungen ergänzen. Durch die Französische Revolution wurde dann diese Tradition einer spezifischen inneren »Mystik« in Frankreich, wie sie besonders bei Fénelon (1651–1715) zu Tage tritt, bis heute in ihrer möglichen Weiterentwicklung weitgehend unterbunden.⁸ Das 16. Jahrhundert zuvor war im Übrigen noch ganz von den »Religionsgesprächen« (etwa in Poissy 1561) durch französische Juristen vornehmlich gekennzeichnet, um den Religionsfrieden und die Einheit des Staates durch den Herrscher zu garantieren. Diese Auffassung findet sich auch bei Montaigne (1533–1592) wie Jean Bodin (1529–1596) wieder, wo meist der Ausdruck *religio naturae* oder *naturalis* in den kontroverstheologischen Dialogen unter den christlichen Konfessionen oder mit anderen Religionen wie Judentum und Islam verwandt wird (vgl. »Les six livres de la république« von 1576), wie sie literarisch aus der Frührenaissance seit »De pace fidei« von Nikolaus von Kues bekannt sind.

Kann daher insgesamt für das Verständnis der Religion(en) auch die *Religionskritik* nicht vergessen werden, welche diese schon bei den Griechen (Skepsis) wie im Judentum (Propheten) und Christentum (Luther) intern oder extern immer begleitet hat,⁹ so tritt jedoch besonders in Frankreich seit dem 17.–18. Jahrhundert ein *politischer* Aspekt hinzu. Durch Paul Henry Thiry d’Holbach (1723–1789) wird die Religion – vor Marx – dem prinzipiellen Verdacht ausgesetzt,¹⁰ die Menschen »trunken« zu machen, um sie besser beherrschen zu können, was mit einer »der menschlichen Natur angemessenen Moral« unvereinbar sei. Diese politisch-gesellschaftliche Stoßrichtung einer Kritik der religiösen Leichtgläubigkeit oder Unwissenheit findet sich auch bei Voltaire (1694–1778) wieder, der sich einerseits gegen die Theodizeeargumente von Leibniz wandte,¹¹ andererseits aber dennoch unter Berufung auf Spinoza die Nützlichkeit des Gottesglaubens im Sinne einer *deistischen* Ethik für menschliches Glück und soziale Stabilität gegen d’Hol-

⁸ Vgl. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studie über Fénelon*, Stuttgart, Kohlhammer 1963.

⁹ Diesen Sachverhalt machen sich in der Post-Moderne Derrida wie Nancy vor allem zunutze, um in der *Dekonstruktion* die bewusste Weiterführung solcher Ansätze für eine nicht länger intuitionistisch-identische »christliche« Kultur zu sehen; vgl. unser folg. Kap. II, 5 u. 8).

¹⁰ Vgl. *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (unter dem Pseudonym M. Boulanger), London (Nancy) 1761; Paris, Éditions Coda 2006 (dt. Übers. *Das entschleierte Christentum, oder Prüfung der Prinzipien und Wirkungen der christlichen Religion*, in: *Religionskritische Schriften* [Hg. M. Naumann], Berlin/Weimar, Aufbau Verlag 1970, 51–171).

¹¹ Vgl. *Tout en Dieu*, in: *Œuvres complètes*, Bd. 28 (Hg. L. Moland), Paris, Garnier Frères 1877, 91 ff.

bachs und Diderots¹² Atheismus betonte. Trotz aller Feindschaft gegenüber Voltaire hat Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ebenfalls eine »*religion du cœur*« gefordert, was auch im Begriff des »*culte intérieure*« der »Encyclopédie« im Artikel über »Religion« festgeschrieben wurde. Aber von da aus war es kein weiter Schritt mehr, wie etwa bei Claude-Adrien Helvétius (1715–1771), um jegliche »*religion extérieure*« abzuschaffen.¹³

Das späte 18. Jahrhundert ersetzt so weitgehend Religion durch *Moral*, aber die Errichtung eines »Kultes der Vernunft« und des »Höchsten Wesens« durch Robespierre während der Französischen Revolution zeigt, dass nicht jegliche Wirkung der Religion auf die *Moral* bestritten wird. Dennoch führen die Geschehnisse dieser Revolution, welche eine strikte Trennung von Kirche und Staat in der Folgezeit gerade auch im Erziehungs- und Universitätswesen mit sich brachten, im Frankreich des 19. Jahrhunderts zu einem selbstbewussten, republikanisch geprägten *Laizismus*, der kirchlich-religiöse Erscheinungen wie gerade den Katholizismus unter atheistischen wie gesellschaftskritischen Vorzeichen einer *morale laïque* bekämpft.¹⁴ Verstärkt wird diese Tendenz durch die *philosophie positive* bei Auguste Comte (1798–1857), der in seinem Drei-Stadien-Gesetz der menschheitlichen Geistesentwicklung die Religion, Theologie und Metaphysik durch eine rein wissenschaftliche Erfassung der beobachtbaren Beziehungen zwischen den (»positiven«) Naturphänomenen abgelöst finden will, aber in seiner Spätphilosophie durchaus auch wieder eine »wahre Religion der Menschheit« konzidiert. Diese kennt ein »Großes-Wesen« (*Grand-Être*) als allgemein religiöse Voraussetzung des menschlichen Geistes und Gemütes, aber die anthropologischen Grundakte von »denken, lieben und handeln« bleiben – wie beim etwas späteren Freud – rein naturalistische Akte.¹⁵

Diese im weitesten Sinne »religionskritische« Tendenz durchzieht bis heute noch spürbar alle Lebensbereiche Frankreichs und hat besonders in Verbindung mit einem naturwissenschaftlichen oder idealistischen Rationalismus bzw. Positivismus um 1900 zu jener geistig-kulturellen Konfrontation geführt, die etwa von Durkheims Soziologismus sowie wenige Jahrzehnte darauf von Sartres atheistischem Existentialismus geprägt war und ebenfalls

¹² Vgl. *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, London 1749 (dt. Übers. in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Berlin, Aufbau Verlag 1961).

¹³ Vgl. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773), in: *Œuvres complètes*, Bd. 9, Paris, 1–246, hier S. 30 (dt. Übers. *Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und der Erziehung desselben*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1972, 346 ff.).

¹⁴ Vgl. P. Ricœur, *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg/München, Alber 2009, 174–189: »Bildung und Laizismus«.

¹⁵ Vgl. *Système de politique positive, ou traité de sociologie*, 2 Bde., in: *Œuvres*, Bd. 8, Paris, Alcan 1852, 24; *Rede über den Geist des Positivismus* (1844), Hamburg, Meiner 1994.

bis heute ihre Spuren zeigt. Denn wenn Émile Durkheim¹⁶ jedes »Übernatürliche« (*supernaturel*) aus der Religion entfernte, indem er in ihr nur ein sprachlich-rituelles System von gesellschaftlicher »Gläubigkeit« (*croissance*) erblickt, so negiert Sartre¹⁷ nicht nur die Gottesfrage als eine falsch gestellte phänomenologische Problematik des göttlichen oder allgemeinen »Wesens« (*essence*) vor der Existenz, sondern er wird die religionsphilosophische Suche nach einer solchen transzendenten »Leerstelle« überhaupt aufgeben. Entsprechend konnte sich zusammen mit neo-marxistischen, freudianischen und linguistisch-semiotischen Einflüssen in Frankreich ein *Strukturalismus*

¹⁶ Vgl. *Les formes élémentaires de la vie religieuses: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan 1912 (dt. Übers. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1981). Dieser Schule französischer Religionsoziologie können auch Autoren wie Marcel Mauss und L. Lévy-Bruhl zugeordnet werden, die im Opfer das bleibende (Tausch-)Wesen der Religion erblicken, bzw. eine »prälogische Mentalität« proklamieren. Vgl. M. Mauss, »Die Gabe« (franz. Orig. *Essai sur le don*, 1925), in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/M., Suhrkamp 1999, 11–148; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan 1910 (dt. Übers. *Das Denken der Naturvölker*, Wien, Braunmüller 1926); *La Mentalité primitive*, Paris, Retz 1922 (dt. Übers. *Die geistige Welt der Primitiven*, München, Beck 1927); *Carnets*, Paris, PUF 1949. Besonders Mauss hat über die phänomenologische Gabendiskussion seit Bruaire, Derrida und Marion eine neue Aktualität gewonnen; vgl. K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer 2006, 11 ff. u. 133 ff. – Lucien Lévy-Bruhl (1857–1929) nimmt hierbei insofern eine Sonderstellung ein, als er im Ausgang von einem positivistischen Empirismus mit Anwendung auf ethnographische Berichte von Reisenden und Missionaren den genannten Begriff des Prälogischen (*prélogique*) so verstand, dass dieser als »Kollektivvorstellungen« (*représentations collectives*) einen Glauben an Kräften, Einflüssen und Handlungen enthält, der »mystisch« zu nennen ist. Es bestehe dabei eine Indifferenz gegenüber Widersprüchen und diskursivem Denken und lasse alle räumlichen und zeitlichen Differenzen zu einer Alleinheit verschmelzen, welche von Lévy-Bruhl als »Prinzip der Partizipation« gedacht wird, so dass Gefühl und Vorstellung in Bezug auf Weltwahrnehmung voneinander untrennbar sind. Es sei nicht möglich, sich in die Fremdheit einer solchen Mentalität einzufühlen, aber es soll damit unterstrichen werden, dass unsere Denkkategorien nicht die ersten und einzigen sind, um Wirklichkeit zu erfassen. Auch der Begriff des Individuums löst sich damit auf im Sinne einer Vielheit von Partizipationen mit Pflanzen, Tieren, Lebenden und Toten, wodurch auch eine Reversibilität der Zeit mitgegeben sei. Diese Prälogik ist nicht abwertend gemeint, wenn Lévy-Bruhl von »primitiver Mentalität« spricht (und im Übrigen in seinen späteren Schriften aufgibt), aber er sieht in diesem Irrationalismus auch kein Korrektiv gegenüber dem westlichen Rationalismus, was erst Nachfolger wie Cassirer mit dem Begriff vom »mythischen Denken« oder Lévi-Strauss mit dem des »wilden Denkens« intendieren. Levinas hat diesen Ansatz mit Parallele zu Bergsons »Intuition«, welche in der *durée* das Sein und die Erfahrung des Seins als Einheit einsichtig machen will, für seine Kritik an der Vorstellung fruchtbar gemacht, indem er wie Scheler eine »emotionale Intentionalität« durch diese Untersuchungen gestärkt sieht, welche phänomenologisch umfassender und älter im Existenzvollzug sei als das vorstellende Denken; vgl. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset 1991, 53–67: »Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine« (1957).

¹⁷ Vgl. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard 1946 (dt. Übers. in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Reinbek, Rowohlt 2000, 145–192).

ab 1950 etablieren, der nicht nur den »Tod Gottes« in der Nachfolge Nietzsches und Sartres, sondern auch den »Tod des Subjekts« proklamierte.¹⁸ Das allmähliche Zurücktreten dieser strukturalistischen (Post-)Moderne, die wir noch genauer untersuchen werden (Teil II), führte in Frankreich – nach verschiedenen Versuchen einer neu zu begründenden geist- oder existenz-metaphysischen Religionsphilosophie in der Zwischenzeit (Teil I) – zu einem radikalen Neuansatz in der Verhältnisbestimmung von *Metaphysik* und *Phänomenologie*, welche sich als *post-metaphysisch* versteht.¹⁹

In einer solchen Sichtweise ist selbst der traditionelle Gegensatz von Atheismus/Glaube überholt, insofern phänomenologisch-dekonstruktiv einerseits die *Unentscheidbarkeit* letzter Sinnaussagen unterstrichen wird (Derrida, Nancy), bzw. andererseits die Phänomenologie sich von allen konsti-

¹⁸ Vgl. etwa das epistemisch-kritische (»post-strukturalistische«) Denken Michel Foucaults: *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard 1966 (dt. Übers. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp 172002); dazu Chr. Bauer u. M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz, Grünewald 2003. In religionskritischer Hinsicht bliebe außerdem für unseren Kontext auf die komplexen »Machtformen« hinzuweisen, welche die Wirklichkeit und die in die menschlichen Körper sich einschreibenden Machtstrategien in der abendländischen Tradition nach Foucault miteinander verbunden haben, worunter eine frühe Form die *christliche Pastoralmacht* ist. Sie lebt in gewisser Weise in späteren körperlichen wie seelischen Formen des Überwachens und Strafens (Medizin, Gefängnisse etc.) weiter, insofern diese sich noch deutlicher als *Sicherheitsmacht*, *Disziplinarmacht* oder *Bio-Macht* herausbilden; um eine »Regierbarkeit« der »Bevölkerung« zu ermöglichen; vgl. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, Paris, Gallimard 2004 (dt. Übers. *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit. Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2004). Diese kritisch behandelte »Pastoralmacht« ist zugleich zusammen zu sehen mit Foucaults Studien hinsichtlich der »Techniken der Selbstsorge« in der griechischen und römischen Antike, das heißt mit den Macht-Techniken der Subjektivierung (*assujettissement*). Diese Untersuchungen machen zudem deutlich, dass Foucault nicht nur jegliche rationalen oder dialektischen Subjektstrukturen (Hegel) als Kontinuum von Sinnzusammenhängen ablehnt, sondern auch jede transzendentalphilosophische Verankerung des »Selbst« (Husserl); vgl. M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard 1984 (dt. Übers. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1986). Dazu auch P. Gehring, *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2006.

¹⁹ Im Rückblick erscheint eine Tagung von 1984 in Poitiers als programmatisches Auseinandertreten von »Phénoménologie et métaphysique«, wo bes. die Beiträge zu Hegel, Husserl und Heidegger in dieser Frage im Mittelpunkt standen (veröffentlicht von J.-L. Marion u. G. Planty-Bonjour bei PUF, Paris 1984). Vgl. kritisch dazu E. Gabellieri, »De la métaphysique à la phénoménologie – une relève?«, in: *Revue philosophique de Louvain* 1 (1997); sowie zuletzt K. Novotny, A. Schnell u. L. Tengelyi (Hg.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens – Prag, Annales de Phénoménologie-Filosofia 2011. Zum Verständnis dieser Debatte kann ebenfalls der übersetzte Beitrag von J.-L. Marion, »Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit«, in: J.-L. Marion u. J. Wohlmut, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn, Borengässer 2000, 13–34, helfen.

tutiven Vorgaben befreit, um das Erfahren-Können originär zum Ausgangspunkt der Analyse zu machen (Henry, Marion), oder eine neue, ethisch orientierte »Metaphysik des Anderen« (Levinas) etabliert. Insofern eine solche Originarität des »Erscheinens« (*manifestation*) mit der *Selbstgebung* jeder Gegebenheit zusammenfällt, erweist sich die Religionsphänomenologie als Verwirklichung eines solchen Anspruchs selbst und löst die klassische Religionsphilosophie, natürliche Theologie oder Metaphysik von jedem (höchsten) »Sein« als irgendwie noch zu denkende Gegenständlichkeit oder Seidendheit. Die schon früher innerhalb der Theologie wie Philosophie geäußerte Forderung (etwa bei Maurice Blondel), dass die »Offenbarung Gottes« (*Révélation*) als dessen *Selbstoffenbarung* ihre Bedingungen von sich selbst her (und nicht von der Vernunft, dem Ich-Bewusstsein oder dem Dasein her) zu bestimmen habe, rückt damit vielleicht zum ersten Mal in den Bereich möglicher Verwirklichung, um ein neues philosophisches Religionsverständnis herbeizuführen. Nach gegenwärtiger Einschätzung, welche die sprachanalytischen Verdienste um speziell religiöse Sprechweisen und Lebensformen nicht verkennen muss,²⁰ bewegen wir uns heute damit innerhalb der *radikal phänomenologisch* geprägten Religionsphilosophie in einem Analysebereich, der zugleich den dringlichsten kulturellen Herausforderungen der »Globalisierung« entspricht – nämlich Singularität und Pluralität (Nancy) ohne neuerliche imperiale Totalität oder Allgemeinheit (Levinas) so zusammenzuführen, dass »Gott« weder eine bloße Projektion noch Ersatzfunktion innehat, sondern die innerste Realität des Erscheinens selbst bildet (Henry).

In einer solchen Forschungsperspektive, welche also die Entwicklung der Religionsphilosophie und Religionsphänomenologie im französischen Denken umreißen will, bilden die folgenden Kapitel mit den darin dargestellten Positionen folglich immer auch die konkrete Erprobung solcher Erfahrungen im Vollzug der (religiös-phänomenologischen) Analyse selbst. Ob sich daraus schließlich zugleich auch ein allgemeiner Begriff von Religion erheben lässt, der für so unterschiedliche Bezeichnungen und Inhalte wie *religio*, *dharma*, *tao*, *nómos*, *thora*, *scharia* etc. aus der römischen, asiatischen, griechischen, jüdischen oder arabischen Tradition verbindlich ist,²¹ kann sich erst am Ende unserer Untersuchung ergeben, insofern gleichfalls die Zusam-

²⁰ Vgl. beispielsweise I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie*, München, Kaiser 1961.

²¹ Vgl. den umfangreichen Art. »Religion« von mehreren Autoren in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Sp. 632–713; M. Enders, *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem, christlichem und neu-religiösem Denken*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač 2010, 297–331: »Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zum Verständnis des Menschen aus der Sicht christlicher Religionsphilosophie«.

menhänge von Phänomenologie, Hermeneutik, Geschichte, Theologie(n), ritueller Praxis und Ethik zu berücksichtigen bleiben, ohne die zuvor genannte und uns leitende Originarität aufzugeben, wie sie schon in Augustinus' Schlusssatz seiner frühen Schrift »De vera religione« anklingt: »Möge uns die Religion mit dem einen allmächtigen Gott verbinden (*religet*), weil zwischen unserem Geist [...] und der Wahrheit [...] keine Kreatur steht.«²² Darin liegt ein reduktiv-originärer bzw. religiöser Weg der Einheit und Immanenz der menschlichen Erfahrung vorgezeichnet, dem die jüngste Religionsphänomenologie verständlicher Weise ihr Ohr leihen konnte,²³ um ihn mit heutigen Fragestellungen über das reine *Sich* (»Selbstheit«, Ipseität) und der ursprünglich namenlosen *Wahrheit* (Selbsterscheinen, Leben) als absoluter Phänomenalisierungsweise zu verbinden.

Dabei muss man sich selbstverständlich vor Augen halten, dass weder die These von einer »theologischen Wende der französischen Phänomenologie« noch ihr Aufbrechen in ganz unterschiedliche »phänomenologische Stile«, die nicht mehr vereint werden könnten, eine wirkliche Antwort darstellt,²⁴ weil dabei der »Gegenstand« oder die »Sache selbst« der Phänomenologie nach Husserl und Heidegger ungeklärt bleibt. Andererseits die Religion bloß auf eine »Zeugenschaft« zur Wahrheit – und vor allem gegenüber dem Anderen – zu gründen, um der in allem »Sagen« (*Dire*) spurenhaft vorausliegenden Inanspruchnahme eines »unendlichen Kredits (Gottes)« zu entsprechen, wie Derrida²⁵ sein Religionsverständnis »vor jeder Religion« gefasst haben möchte, übersteigt zwar jede begrenzt historische oder hermeneutische Annäherung an Gott, aber in einem solch »offenen Messianismus« (den auch Levinas teilt) bleibt letztlich die Frage einer »Inkarnation Gottes« unbeantwortet oder wird über den prekären Leibbegriff eines unmöglichen »Berührens« ohne letzte Plausibilität dekonstruiert. Wenn es aber einen gewissen Gewinn der Phänomenologie über Husserl und Heidegger hinaus gibt, dann sicher den, dass Originarität wie Leiblichkeit (*chair*) zu einer »inkarnatorischen Offenbarung« gehören, wie sie das Christentum

²² *De vera religione*, § 310, in: *Opera-Verke*, Bd. 68, Paderborn, Schöningh 2007.

²³ Vgl. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF 2008.

²⁴ Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat 1991; dazu M. Staudigl, »Phänomenologie der Religion oder ›theologische Wende‹? Zur Problematik der methodischen ›Integrität‹ radikalisierte Phänomenologie«, in: *Focus Pragensis. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion* 1 (2001) 44–63 (zu Janicaud, Marion, Henry u. a.); bzw. auch J. K. A. Smith, »Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion«, in: *International Journal of Philosophy of Religion* 46 (1999) 17–33. Weniger problematisierend auch K. Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich*, München, Beck 1999.

²⁵ Vgl. »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, in: J. Derrida u. G. Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2001, 9–106, hier 101 ff.

kennt, welche nicht vom Selbsterscheinen des Erscheinens bzw. von der Selbstgebung der Gegebenheit im rein phänomenologischen Sinne (Leben) getrennt werden kann, das heißt keine äußeren mundanen oder rhetorische Vorgaben mehr kennt.²⁶

Was *methodisch* damit für unsere gesamte Untersuchung gefordert ist, welche sich ebenso originär wie reduktiv die Frage nach der »Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes« als Leitfaden einer Analyse der französischen Religionsphilosophie heute stellt, soll deshalb vorausblickend dem Leser mitgeteilt werden, um die transzendental-kriteriologische Vehemenz nicht zu verkennen. Es kann letztlich nicht um doxographische oder exegetische »Interpretationskonflikte« gehen, wie ein früherer Buchtitel von Paul Ricoeur²⁷ lautet, sondern es handelt sich um eine Phänomenologie, welche als Meta-Genalogie der Ideen und ihrer Geschichte die *Affektibilität* des erlebend-denkenden »Selbst« als ein *Sich* im Sinne einer (göttlichen) »Selbstoffenbarung« seiner eigenen Phänomenalität freilegt angesichts der früheren Reflexions- und Geistesphilosophien oder Hermeneutiken. Aber auch gegenüber der klassischen (Religions-)Phänomenologie wird damit eine methodologisch reflektierte Wende innerhalb des phänomenologischen *Vollzuges* als »transzendentelem Leben« selbst gefordert. Denn letztes Ziel ist eben nicht mehr eine »strenge Wissenschaft« der Wahrnehmungsintentionalität als Eidetik eines typisierenden »Ich kann« (Husserl) mit einer noch metaphysikabhängigen Ontologie des Willens oder der »Person«, aber auch nicht länger der damit gegebene noetisch-noematische Konstruktivismus eines »uninteressierten Zuschauers«. ²⁸ Die Affektibilität der Denktätigkeit im Zusammenhang mit einer Phänomenologie des subjektiven Leibes als »Fleisch«, das heißt des »nackten Lebens«, ²⁹ eröffnet also durch solche Ori-

²⁶ Vgl. R. Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*, Würzburg, Echter 2004; A. Bozga, *The exasperating Gift of Singularity. Husserl, Levinas, Henry*, Bukarest, Zenta Books 2009; K. Novotny, *Was ist Phänomen? Phänomenalitätskonzepte beim frühen Husserl und in der nachklassischen Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2011.

²⁷ Vgl. unsere vorherige Anm. 4.

²⁸ Wir sind dieser Frage schon früher nachgegangen in Bezug auf das Verhältnis von »Lebensrealität und Personalität« bei Fichte und Husserl, einschließlich des transzendentalen Zusammenhangs von *Krisis* und *Erneuerung* in der klassischen Phänomenologie; vgl. R. Kühn, *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*, Stuttgart, Kohlhammer 2006, 261–299. Für die »Konstruktions«-Aspekte in der Phänomenologie vgl. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie*, Grenoble, Millon 2007.

²⁹ Dieser Begriff ist hier weniger im Sinne Agambens gemeint, als vielmehr in der Bedeutung der »nackten Wahrheit«, welche Simone Weil jener Wirklichkeitsbegegnung zuerkennt, die durch keine illusionäre Einbildung und besondere Triebfedern mehr bedingt ist (vgl. folgendes Kapitel I,3). Es wäre zugleich also ein weder geschichtlich noch politisch bedingtes »nacktes Leben«, sondern so wie es sich etwa in einer Todesahnung mitten im Leben manifestiert, die plötzlich realisiert, dass das ursprüngliche Leben im Letzten durch

ginarität im striktesten Sinne keine bloß neuartigen existentiellen oder kognitiven Beschreibungen, die man etwa in der Religionsphilosophie als engen Bezug von Affekt/Religion diskutieren könnte. Der Einsatz ist prinzipieller, insofern es nicht nur in aller wahren Wissenschaftlichkeit um die »Aufmerksamkeit für das Lebendige« geht, wie diese sich nach Fichte und Hegel weiterhin bei Bergson³⁰ und auch durchaus bei Husserl und Simone Weil beobachten lässt. Vielmehr ist der apodiktische Leitfaden die »Ur-Affektibilität« des absoluten Lebens selbst, welches Nietzsche dessen »Ur-Leiden« nannte und Michel Henry die »innere Selbstumschlingung«³¹ im Sinne eines Selbsterscheinens als Selbstoffenbarung.

Die Radikalität der Ablösung von bestimmten doxo-thematischen Inhalten zugunsten des Ineinanderfallens der (religions-)phänomenologischen Fragestellung mit dem inneren Prozess der Selbstgenerierung der affektiven oder individuiert-phänomenologischen Erfahrung selbst kann daher nur ein post-metaphysisches Erfahren-Können bedeuten, insofern jede metaphysisch-ontologische Sinngebung oder -konstruktion nicht mehr der gegenreduktiven Operativität solch originärer Generativität entspricht. Deshalb müssen wir bei den zu untersuchenden Autoren der französischen Religionsphilosophie und -phänomenologie von Blondel bis Marion nicht nur die im engeren Sinne jeweils religionsphilosophisch relevanten Aussagen berücksichtigen, sondern maßgeblicher das jeweilige Grundverhältnis von Denken/Leben oder Geist/Liebe bzw. von Ich/Ursprung oder auch Freiheit/Wollen – und dies bis hin zu ihrer aktuellsten dekonstruktivistischen Kritik (Derrida, Nancy). Ist der Blick nämlich jeweils auf das sich herausbildende Denken in seinem inneren Selbstbezug zum absolut phänomenologischen Leben (bzw. zu Gott oder zum Göttlichen) zu lenken, so wird sowohl eine meta-genealogische Bedeutungsbestimmung der Grundkonzepte möglich wie deren Aporien sichtbar, falls die radikale Praxis der immanenten Hervorbringung oder unmittelbaren Genese dabei verlassen wird. Beispiele hierfür sind etwa der Bezug Aktion/Übernatürliches bei Blondel, *Élan vital*/Mystik bei Bergson oder Sättigung/Offenbarung bei Marion, sofern sie wei-

nichts Äußeres mehr bedingt und gestützt sein kann. Vgl. die Diskussion dazu über Agamben/Henry bei M. Maesschalck, »Das nackte Leben. Die Aktualität von Michel Henrys ›Marx‹-Buch«, in: E. Angehrn u. J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg/München, Alber 2011, 108–126.

³⁰ Vgl. unser folgendes Kapitel I,1.

³¹ Dass letztlich alle Kultur für eine radikale (Religions-)Phänomenologie auf diese »innere Selbstliebe« Gottes zurückgeht, in der wir geboren werden, zeigt M. Garcia-Baró in seinem Beitrag »Die Henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbstoffenbarung Gottes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext«, in: M. Enders u. R. Kühn (Hg.), *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*, Freiburg/München, Alber 2013.

terhin Annahmen von Dualismus oder Transzendenz transportieren. Die reflexiv-hermeneutischen Interpretationswege bringen in der Tat zumeist ständig neue transzendente Gegenständlichkeiten hervor, da sie durch intentional vorentworfene Sinnhorizonte und deren Enttäuschungen oder Brüche jeweils neu heraufbeschworen werden, das heißt durch Zeit und Geschichtlichkeit als formales Apriori.³²

Deshalb haben wir bisher auch keinen bestimmten Religionsbegriff als Ausgangspunkt angenommen, der eine bestimmte intellektuelle oder gläubige Zustimmung beinhalten würde, sondern die lebendige Generativität impliziert durch die innere Praxis eines jeden *Sich* zugleich die *Gemeinschaftlichkeit* aller möglichen und konkreten »Sohnschaft« (Filiation) im Leben, so dass hier jegliche Relationalität sowohl in ihrer größten Tiefe wie Breite analysiert werden kann – weil sie als *Proto-Relation* zugleich *religio* im originärsten Sinne mit all ihren affektiv-leiblichen wie geistigen Bestimmungen ist. Bildet sich aber das rein phänomenologische Leben (als Grund, Absolutes, Wahrheit etc.) stets und überall als ein *Sich* heraus, dann enthält dies eine *Ipseisierung* aller Individuen, welche zugleich eine praktisch-geschichtliche oder inner-historiale »Selbstverzeitlichung« einschließt, ohne der klassischen oder phänomenologischen Ekstasis der Temporalität zu unterliegen. Es scheint uns, dass dieser originärsten Bezüglichkeit notwendiger Weise sowohl die verschiedenen Religionen wie eine philosophisch-phänomenologische Analyse derselben zugehören, da keine Religiosität (einschließlich Atheismen) sowie keine Reflexion sich aus diesem Grundbezug zu lösen vermöchte. Denn jene Einheit, welche das originäre Leben aller Lebendigen schon immer vor- oder meta-genealogisch versammelt hat, ist die immanente Bewegung dieses absoluten Lebens selbst, das heißt die originäre »Selbstumschlingung« in ihrer innersten *Selbstliebe*, welche der »Proto-Typ« jeder Existenz in deren Ur-Affekt bildet, indem alle Individuen in dieser absolut uranfänglichen Relationalität ihr phänomenologisches Wesen besitzen, das keine metaphysische Substanz mehr ist. Diese ursprünglich sich selbst verwesentlichende oder verlebendigende Einheit durch ihre von nichts anderem mehr abhängige Selbsthervorbringung dank der Selbstipseisierung des Lebens (welche der Johannesprolog auch als »Anfang« und »Wort« ohne Wesensunterschied in relationaler Einheit verbindet) lässt sich in jedem von Menschen gelebten Wert wieder erkennen. In der *kulturellen* Selbststeigerung des Lebens, wo das Leben selbst jeweils Ursprung wie Inhalt seiner selbst ist, tritt die *Affektibilität* nämlich als irredu-

³² Anstelle einer mannigfaltigen Literatur lässt sich hier auf das Hauptwerk von H.-G. Gadamer verweisen: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr 1960, auch wenn die französischsprachige Hermeneutik (Ricoeur, Greisch, Grondin) sich davon unterscheidet, da sie nicht in gleichem Maße das Erbe der Romantik und des Historizismus sowie die Sprachhypostase teilt.

zibel auf, insofern sich alle kulturelle Gläubigkeit als Begehren zur Verwirklichung von Werten in dieser Proto-Relationalität des Lebens gründet. Mit dem Christentum kann man dies auch eine »Ur-Christologie« nennen, da Affiziertwerden und »Sohnschaft« identisch sind.³³

Eine radikale (Religions-)Phänomenologie stellt demzufolge als Analyse dieser ursprünglichen Affektibilität sowohl die Frage nach der Letztfundierung einer in solcher Ursprungs-*Religio* gegebenen Lebensethik (Solidarität als Mit-Pathos) als auch nach der »Eschatologie« unserer Werte, Ideale und Religionen in einem »ewigen Christentum«, was nach Johannes, Meister Eckhart, Maine de Biran, Blondel, Nabert, Henry etwa kein Widerspruch zu anderen Religionen sein muss. Wir werden also in den Analysen und Stellungnahmen zur folgenden französischen Religionsphilosophie darauf zu achten haben, dass die originäre Erfahrungs(un)möglichkeit »Gottes« als Gegenstand einer solchen Untersuchung in ihrer meta-genealogischen Methodik die absolute Ursprünglichkeit affektiven oder lebendigen Erscheinens auch als *Verwirklichung* (Praxis) und *Steigerung* (Werte, Kultur, Glaube etc.) betrachtet. Wir können jedoch legitimer Weise besonders über die beiden letzteren nur dann sprechen, wenn das rein phänomenologische Fundierungsprinzip, wurde es einmal erkannt, auch weiterhin präsent bleibt, ohne sich an die zuvor genannten Objektivierungen oder Transzendenzen zu verlieren. »Sehen-Lassen« als Maxime klassischer Phänomenologie³⁴ kann dann nicht länger bedeuten, im jeweiligen Text eines Autors nur den *Inhalt* seines Denkens allein sichtbar zu machen, sondern jenen *Denkakt* selbst nicht zum Verschwinden bringen, in dem die transzendente Sichtweise des Lebens (Wahrheit, Sein, Gott etc.) in diesem selbst ankünftig wird, sofern es als absolutes Leben in solchem *Sich* (Ipseität) in sich selbst gelangt.

Bei Bergson wird sich daher beispielsweise zeigen, dass das Absolute der »unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten« als *durée* nicht in einer zeitlichen Nachträglichkeit des »Tiefen-Ich« liegen kann, welches immer wieder neu versucht, den anonymen »Schwung« des Absoluten für sich einzuholen, sondern in einer unmittelbaren *Einheit* von Gezeugtwerden und transzendentaler Affektion desselben liegen muss, und zwar als Erproben oder »Hören« dieses Absoluten selbst in der jeweiligen Ipseisierung.³⁵ In solch phänomenologischer Radikalisierung der Selbstgebung des Sich an sich selbst im

³³ Vgl. R. Kühn, *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*, Würzburg, Echter 2009, 93–147: »Offenbarung als Christologie«.

³⁴ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer ¹¹1967, 29: »Erscheinen ist das Sich-melden durch etwas, was sich zeigt« (§ 7A).

³⁵ In J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérian 1992, liegt ein Dokument der neueren französischen Religionsphänomenologie vor, wo die Autoren Ricœur, Henry, Marion und Chrétien je auf ihre Weise die Möglichkeit der Offenbarung Gottes bzw. eines Verstehens derselben als »Wort Gottes« artikulieren.

Ur-Sich des Lebens findet dann eigentlich keine »Selbst-Erfahrung« mehr statt (das »Oberflächen-Ich« als »Tiefen-Ich«, um mit Bergson zu sprechen), sondern jene zeitlose Weise des Anfangs, wie sich das »Ich« als empfängliches »Mich« in der reinen Wirklichkeit des Gegeben-Werdens durch die Ur-Ipseität des Lebens sowie in derselben erprobt. Nur dann ist alle sonst noch unbewusst gedachte (metaphysische) Substanzhaftigkeit tatsächlich aufgehoben und eine »Gabe« reinen Sich-Gebens verwirklicht, welche auch nicht mehr der Religions- oder Destruktionskritik verfallen kann, insofern das damit gestiftete *Vollzugs-Können* keine Ontologie des (reflexiven) Wollens oder des Selbstbesitzes mehr impliziert. In diesem Sinne werden wir später mit Claude Bruaire von einer »Onto-do-logie« sprechen, in der die Kritik von Derrida an einem »Geber« oder »Sinn« der Gabe schon prinzipiell aufgehoben war, da jedes Sprechen davon als »Sinnereignis« gegenüber dem reinen Ursprung des Sich-Gebens bereits sekundär ist.³⁶

Hören, Gabe bzw. jede radikale Weise eines *Erfahrenkönnens* (der Offenbarung) Gottes führt religionsphilosophisch zu der Frage, welche »Autorität« solcher Konzeptualisierung zukommt, denn es ist hier nicht mehr möglich, auf äußere Textzeugnisse oder deren ekklesiale (gemeinschaftliche) Auslegung im Letzten zu rekurrieren, worin ein Teil der Berechtigung früherer Religionskritik liegt, welche wir erwähnten. Denn eine »Heilige Schrift« oder »religiöse Gemeinschaft« (Kirche) ist nicht denkbar ohne die vorgängige Manifestation der Ur-Ipseität oder des Erst-Lebendigen (»Christus«), so wie auch jeder Gemeinschaft die »Kommunion« aller Lebendigen im proto-relationalen absoluten Leben vorausgeht, da sie aus dessen immanenter Selbstliebe als »Selbstumschlingung« resultiert bzw. mit dieser identisch ist. In methodischer Hinsicht kann daher für die Religionsphilosophie gefordert werden, dass alle Glaubensinhalte des Christentums und der Religionen auf diese Weise in die Meta-Genealogie dieses absolut phänomenologischen Lebens (Erscheinens) zurückgeführt werden, wie es gerade in Frankreich durchgehend versucht wird.³⁷ Dieses rein phänomenologische Einklammern des »dogmatischen« Aspektes in den Religionen ist also keine Negation solcher Inhalte, sondern ergibt sich aus dem Bewusstsein, dass theologische Konstruktionen einen bestimmten – metaphysischen oder onto-theologischen – Bezug zum »rationalen« natürlichen Denken der Menschen haben, welches Blondel unter anderen in einer »christlichen Philosophie« aufgehoben sah, während Brunschvicg eher einer geschichtlichen Stadienlehre der Bewusstseinsentwicklung im Sinne Comtes und Durkheims verpflichtet war.³⁸

³⁶ Vgl. das folgende Kapitel I,5 u. II,6.

³⁷ Vgl. etwa. E. McCaffrey, *The Return of Religion in France*, Palgrave, MacMillan 2009.

³⁸ Vgl. unser folgendes Kapitel I,1.

Solch phänomenologisches Einklammern muss folglich auch hinsichtlich der immanenten Operativität des Denkens (»Philosophie«) bedacht werden, da sonst leicht der Vorwurf einer neuen *Gnosis* aufkommen kann.³⁹ Eine radikale (Religions-)Phänomenologie bedeutet jedoch gerade kein rationales Supplement zum »Heil der Seele« hinzu, wie vor allem Kierkegaard schon wusste, wenn er den unmittelbaren (gläubigen) Sprung ins Absolute (Gott) postulierte.⁴⁰ Weder Theologie noch Gnosis der christlichen Philosophie antworten nämlich auf die Frage nach einer Phänomenologie der »Ver-nunft«, welche sich nicht nur für die allgemeine Intelligibilität des Erscheinens der Selbstaffektion des Lebens interessiert, sondern vor allem auch für das *besondere* (individuierte) Moment dieser Manifestation, in dem die »Intuition« des absoluten Wesens (Erscheinens) mit der »Form« dieses Wesens (Selbsterscheinen) zusammenfällt: *Wie gründet sich die Ur-Generierung des absoluten Lebens in sich selbst, das heißt als seine effektive Selbst-Offenbarung, welche allein das Moment seiner eigenen Ur-Intelligibilität sein kann? Und hier stoßen wir erneut sowohl auf das methodologische wie analytische Zentrum unserer Untersuchung: Es gibt eine radikale Weise der Vernunft oder des Ich, Bewusstseins etc., wo diese ihr eigenes Vermögen suspendieren, um nicht mehr thematische Inhalte des Selbstvollzuges oder des Welterscheinens zu artikulieren, sondern sich in reduktiver Transzendentalität zur »Aufmerksamkeit« für das sich ankündigende Leben machen*, das heißt sich als Zusammenfall mit dessen ursprünglicher Affektibilität oder Ur-Mächtigkeit verstehen. Man kann dieses Moment das »Hervorbrechen« der zeitlosen Vorgängigkeit des Absoluten nennen, welche je nach Autor eine Philosophie der *Geburt* und des *Vergessens* (oder beides) impliziert, wie sie sich sowohl bei Heidegger (Sigaretik) wie bei Derrida/Levinas (Spur) oder Henry (Selbstvergessen des Lebens) zeigt.⁴¹ Es handelt sich hierbei ohne Zweifel um einen äußersten wie kleinsten Punkt einer Phänomeno-

³⁹ Vgl. J. Hatem, *Le sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*, Paris, L'Harmattan 2004, dessen Interpretation wir daher nicht mitvollziehen können; kritischer A. Navigante, »Gnostische Wahrheit und christliche Offenbarung. Anmerkungen zu Michel Henrys Hyletik des Lebens«, in: K. Appel, J. B. Metz u. J.-H. Tück (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, Göttingen, V & R unipress Vienna University Press 2012, 379–401.

⁴⁰ In diesem Sinne bliebe auch Jean Wahl (1888–1974) zu berücksichtigen, der Kierkegaard als Existenzphilosophie in Frankreich besonders bekannt machte und dadurch auf die Religions- wie Metaphysikrezeption unter diesen Vorgaben eingewirkt hat; vgl. *Études kierkegaardianes*, Paris, Vrin 1938 (1974); *L'expérience métaphysique*, Paris, Vrin 1965. Levinas widmete ihm sein frühes Hauptwerk »Totalité et Infini« von 1974, was ein beredter Hinweis für die Querverbindungen zwischen existenzphilosophischer und phänomenologischer Konkretion sein dürfte.

⁴¹ Vgl. *Alter. Revue de phénoménologie* 1 (1992): Naître et mourir; T. Shchyttsova (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und integrative Dimension des menschlichen Miteinanders*, Nordhausen, Traugott Bautz 2012.

logie des Denkens und der Praxis, der jedoch für sich untersucht werden kann und muss, will man die französische radikale Phänomenologie verstehen, um daraus ein neues Religionsverständnis zu schöpfen.⁴²

Wir können diesen Punkt auch dadurch noch erhellen, indem wir mit anderen religionsphilosophischen Orientierungen fragen, was des Näheren die unmittelbare Intuition eines reflexiven *Nicht-Verständnisses* des absoluten Wesens des Lebens wie unseres Lebens (Daseins) im Grunde ausmacht? In transzendentaler Hinsicht gibt es für jedes natürliche wie philosophische Denken eine Spannung zwischen der Selbsterfahrung und der objektivierenden Aussage derselben, welche durch ihre sprachliche Formalisierung auch auf eine Mitteilung an Andere (Gemeinschaft) ausgerichtet ist. Diese Spannung ist eine doppelte, nach außen wie nach innen, das heißt einerseits als eine existentielle Vertiefung betreffs einer Erfahrung, die ständig ausgesagt werden will, sich aber andererseits genau im Inneren in dem Maße intensiviert, wie man sich bemüht, sie auszudrücken – und genau dadurch reicher und entscheidender wird, indem sie letztlich auf kein Gesagetes mehr zurückgeführt zu werden vermag.⁴³ Ist im Vergleich hierzu nun die zuvor skizzierte radikale (Religions-)Phänomenologie ein Sagen-Wollen oder das Zeugnis⁴⁴ dessen, was sich in eine ständig wachsende Tiefe verlagert, um so nicht nur ein Phänomen des allgemeinen Erscheinens zu implizieren, sondern genau die besondere (gegen-reduktive) Phänomenologie jenes oben angedeuteten Punktes, wo sich das Denken selbst *verlässt*, um die absolute Ankünftigkeit des Lebens zur Weise der eigenen »Selbsterfahrung« werden zu lassen, worin dieses »Selbst« (Sich) an sich selbst gegeben wird?

Keine philosophische, theologische oder religiöse Konzeptualisierung bringt in der Tat dem Menschen jemals von außen »die Sache selbst«, sondern sie kann im besten Fall die Aussage dessen beinhalten, was ursprünglicher immer schon vom je individuierten Leben oder Dasein als sein innerster *Vollzug* erfahren wird. Es gibt also unter diesem Gesichtspunkt einer

⁴² Genau die Berechtigung dieser gegen-reduktiv zugespitzten Fragestellung gesteht uns Marc Maeschalck mit Hinweis auf unser Buch *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie* (Freiburg/München, Alber 2003) zu; vgl. sein »Vorwort« in: B. Kanabus, *La généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms Verlag 2011, 7–15, hier 11 f.

⁴³ Wir haben dies in *Geburt in Gott* (Anm. 42) in Bezug auf Rahner und Tillich etwa problematisiert, und zwar als Frage nach dem phänomenologischen Status der Transzendenz; vgl. S. 89 ff.; vgl. auch S. Kattelmann, »Neues Sein und der Erst-Lebendige – Ein Vergleich zwischen dem Christusverständnis von Paul Tillich und Michel Henry«, in: S. Kattelmann u. S. Knöpker, *Lebensphänomenologie in Deutschland. Hommage an Rolf Kühn*, Freiburg/München, Alber 2012, 266–283.

⁴⁴ Reines Sagen (*Dire*) vor allem Gesagten (*Dit*) sowie Zeugnis oder Zeugenschaft haben einen grundlegenden methodischen wie phänomenologischen Stellenwert im Denken von Nabert bis Marion über Ricœur, um damit hier nur die Relevanz für unsere Untersuchung zu unterstreichen.

existenzialen Anthropologie oder Religionsphilosophie eine transzendente Erfahrung der Vernunft bzw. des Denkens und der Praxis, wo sich jenes *ursprüngliche*, aber *nicht-thematische* »Wissen« offenbart, welches diese »Erfahrung« um sich selbst hat. Das »Wohin« und das »Woher« der geistigen (religiösen) Erkenntnis des Menschen fallen hier in eins. In diesem Sinne sprechen wir radikal-phänomenologisch von der reinen Immanenz des Ur-Sich eines jeden Sich (als Mich), wo die Absolutheit des Lebens uns hält bzw. »gegeben« ist als ein »Grund«, der sich mir/uns von sich selbst her erweist, ohne metaphysisch deduzierbar zu sein. Diese Problematik einer originären Intelligibilität der Vernunft, welche auf dem Selbstverstehen der Ur-Affektivität als »Mysterium« gründet, wollen wir in der Folge gerade durch die neuere französische Religionsphilosophie hindurch schärfen, insofern der kritische post-metaphysische Anspruch in ihr kaum mehr die Möglichkeit einer klassischen transzendenten (ontologischen) Antwort zulässt – ohne allerdings die metaphysische Unzerstörbarkeit einer transzendental-lebendigen Primordialität wirklich ohne Selbstillusion in Frage stellen zu können.⁴⁵

Thesenartig gesagt, handelt es sich letztlich bei dieser intendierten radikalen Religionsphänomenologie (welche auch die »natürliche Theologie« und Christologie mitbetrifft) daher um die Frage, *wie* eine solche »Religionsphilosophie« direkt mit dem »transzendentalen Leben« selbst konfrontiert ist, das heißt als unmittelbares »Selbstwissen« oder Primordialität der »Selbsterprobung« innerhalb der Selbstumschlingung solchen Lebens. Gibt es dabei einen *Anruf* und demzufolge eine *Entscheidung* (Heidegger, Levinas, Marion etwa), welche aus existenzialer Sicht zweifellos das äußerste Engagement einer Subjektivität (Ich, Dasein, Bewusstsein etc.) gegenüber dem eigenen Selbst als Ipseität impliziert? Diese Selbsterkenntnis als Selbstengagement wäre dann zugleich die größte Selbst-Infragestellung des Menschen, denn es geht philosophisch um die ursprüngliche »Synthese« von Fleisch und Geist mit Kierkegaard⁴⁶ gesprochen bzw. um das Einbezogensein (Immanenz) der »Gnade« in die Natur, wie die Theologie dies zu konzipieren versucht und als religionsphilosophischer Neuentwurf unter anderem bei Blondel in der Analyse der »Aktion« am Werk war.⁴⁷ Handelt es sich dabei jedoch aus Sicht der absoluten Selbstoffenbarung Gottes bloß um ein phänomenologisches oder prä-ontologisches *Vor-Verständnis*, welches dialektisch oder ekklesial dem positiven Glaubenswort nur vorausliegt, wie eine ver-

⁴⁵ Vgl. dazu unsere näheren Ausführungen in R. Kühn, »*Ungeteiltheit*« – oder *Mystik als Ab-Grund der Erfahrung* (Anm. 5), Kap. I,1: »Phänomenologie zwischen Metaphysik und Mystik«.

⁴⁶ Vgl. *Der Begriff Angst* (Ges. Werke Abt. II u. I2), Gütersloh, Mohn⁷1983, 41 f., wonach der *Geist* solange »sich selbst außerhalb seiner hat«, wie er in einem paradoxen Verhältnis zu einem äußeren und geschlechtlich gesonderten *Körper* existiert.

⁴⁷ Vgl. unsere folgendes Kapitel I,1.

gleichbare Skepsis gegenüber der Philosophie/Phänomenologie bei Barth und Balthasar etwa lautet?⁴⁸

Philosophisch wie religionskritisch handelt es sich auf jeden Fall um eine innere »Grenze« der Phänomenologie der Vernunft oder des Ego bzw. des Da-seins, insofern die (theologischen) Verweise auf Gnade, Wort Gottes etc. gegenüber der allgemeinen (klassischen) Bedeutung der transzendentalen Erfahrung der Subjektivität eine Anfrage enthalten: Ist die »Selbtheit« (Ipseität) bereit, sich in diesem phänomenologisch äußersten Punkt ihres radikalen Selbstverständnisses von einer bloß »spekulativen Identität« des Selbst mit sich (selbst) zu lösen, da ein solches Vernunft- wie Praxiserleben letztlich in der *Setzung* des eidetischen Wesens des Sich als seine gleichzeitige Erscheinung oder Manifestation sich seiner selbst beraubt? Was die analytische oder reflexive Vernunft- und Handlungsspekulation an dieser Stelle noch sagen kann, wäre das Hineingenommensein des raumzeitlich-existentiellen wie subjektiv-historischen Einzellebens in die Immanenz eines transpersonalen Lebens oder Seins hinein, wo das Sich in diese reine Relationalität eingeht, insofern es darin an sich selbst ohne weitere metaphysische Substanzhaftigkeit gegeben wird. Bis an diesen reflexionstheoretisch zugänglichen Punkt gehen außer Blondel auch andere Denker wie beispielsweise Bergson, Lagneau und Nabert.⁴⁹ Aber wenn die nachfolgende (atheistische, strukturalistische, hermeneutische) Religionskritik eine solche »Identität« nicht zulassen will, weil sie noch zu stark metaphysisch geprägt sei, dann ergibt sich daraus eben die Aufgabe, diese (Proto-)Relationalität aus *allem* Denken herauszulösen, wodurch sich ein (problematisches) transpersonales oder trans-individuelles Leben zu einem rein *pathischen* oder *passiblen* Leben wendet, das heißt die Selbstipseisierung des absoluten Lebens mit der Ipseisierung jedes Lebendigen in dessen Fleisch zusammenfällt. Damit wird eine radikale Religionsphänomenologie von diesem Punkt an identisch mit einer *Inkarnation* von Leben/*religio*, die keinem äußeren Argument mehr unterliegt, sondern rein innere Erprobung als »Wahrheit« (Johannes-Evangelium) oder »Geburt« (Meister Eckhart) ist.

Die Meta-Genalogie einer solchen Analyse, wie wir sie in der französischen Religionsphilosophie der Gegenwart verfolgen können, richtet daher ihr Augenmerk methodologisch auf zwei Punkte besonders: 1) auf das phänomenologische Vorverständnis der Identität mit dem Leben (Geist, Gott, Sein etc.) und 2) auf die Potenzialisierung (Empfänglichkeit, Pathos) des Ich/Mich innerhalb der Lebensselbstipseisierung, wodurch ein je nachahmendes

⁴⁸ Zur Diskussion hierüber vgl. etwa J.-L. Marion u. J. Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie* (Anm. 19), 37 ff., mit weiteren Bezügen zu Thomas von Aquin und Karl Rahner, aber auch zu Levinas und Ricœur.

⁴⁹ Vgl. folgendes Kapitel I,1–2.

Vorverständnis reduktiv in der selbstaffektiven (fleischlichen, passiblen) Gewissheit dieser reinen Lebenrelationalität wurzelt. Kriteriologisch, operativ oder genealogisch wird folglich die »Ursprungsfrage« zwar aus dem Prozess der transzendentalen Subjektbildung entgegengenommen, um aber schließlich – von dieser dann gelöst – jegliche *Selbstverfügung* hinsichtlich des Vermögens einer Bindung mit dem rein phänomenologischen Leben aufzugeben und eine solche Relation der rein immanenten Selbstbezeugung des absoluten Lebens zu überlassen. Diese bedeutet dann gleichursprünglich ebenfalls proto-relationale »Selbststeigerung«, mit anderen Worten ein »Wachsen« allein durch die individuierenden »Kraft« des Lebens und in derselben. Damit ist in solcher unmittelbaren Wirklichkeit der konkretesten Individuierung für jedes Sich außerdem eine Geschichtlichkeit als Historialität mitgegeben, insofern das »Leben des Ich« die Relationalität zum Anderen mit impliziert (nämlich als Prinzip seiner lebendigen immanenten Selbstbezüglichkeit) – und zugleich den nie aufkündbaren Ursprung seines Begehrens und Wollens als Fleisch, so dass Verlangen und Erwartung als Kern der »großen Jagd« im Sinne Nietzsches hinsichtlich aller Wert- oder Lebenserfahrung immer schon zusammenfallen.⁵⁰

Daraus ermöglicht sich konsequenter Weise eine *Lebensreligion* als Ethos einer radikalen Religionsphilosophie, wo auch das jüngere Thema der »Deonstruktion des Christentums« bei Jean-Luc Nancy⁵¹ als *Déclension* teilweise aufgenommen werden kann, ohne die oben genannte inkarnatorische »Identität« aufgeben zu müssen, nämlich die »Entsperrung« jeglicher Allmächtigkeit oder Souveränität bzw. Totalisierung. In der Rücknahme solcher Macht eröffnet sich jedes Mal – als Augen-Blick, als Herz-Schlag – die Möglichkeit des eigenen wie anderen Lebens im Sein-Lassen von Zu-Kunft (*a-venir*). Dieser Augenblick des »nackten Lebens« (Agamben) oder der »nackten Wahrheit« (Simone Weil) vermag keine politische wie spirituelle Macht zu annullieren, sofern sich darin die immanente wie geschichtliche Ipseisierung vollzieht: ein Selbst zu sein, ohne beherrschendes »Ich« oder »Subjekt« sein zu müssen – aber auch, ohne »sich selbst ein Anderer« sein zu müssen.⁵² So kann auch die Andersheit der Welt als unsere ständige Ver-

⁵⁰ Vgl. für die Details einer solchen sowohl methodologischen wie transzendentalen Analyse als »Zukunft subjektiv-gemeinschaftlicher Potenzialisierung« schon das letzte Kapitel mit gleichem Titel in unserer früheren Untersuchung *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Alber 2008, 415–454.

⁵¹ Vgl. *La Déclension. Déconstruction du christianisme*, t.1, Paris, Galilée 2005, 151 f. u. 162 f. (dt. Übers. *Deonstruktion des Christentums*, Berlin, Diaphanes 2008). Da Nancy nur kontingent-pluralen Sinn ohne Bedeutungs-Einheit kennt, muss er auch jede *communio* im christlichen Sinne ablehnen; dazu im Einzelnen unser Kapitel II,8.

⁵² Wir haben hier besonders zwei Autoren im Blick: Lacans Analyse des »Spiegelstadiums« beim Kind und Ricœurs hermeneutische Auffassung vom »verwundeten Cogito«; vgl. J. Lacan, »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je«, in: *Écrits*, Paris,

änderung durch sie auf dem Boden lebendiger Identität jeden Augenblick in uns hereintreten, da sie der genannten lebendigen Proto-Relationalität nicht widerspricht, insofern sie sich von letzterer her ereignet. Die Inkarnation des Wortes bliebe dann nicht nur die Wahrheit des »spekulativen Karfreitags«, weil jede Weise von »Tod« immer schon verlebendigt ist in der Selbstipseisierung des Lebens,⁵³ sondern die Inkarnation wäre die transzendente Wahrheit des Menschen schlechthin – eben die transzendente *generatio* jedes fleischlichen Sich in diesem Wort als Proto-Relation.

Um keine falschen Erwartungen beim Leser zu wecken, der vielleicht eine umfassende Darstellung aller religionsphilosophischen Autoren und Lehren zwischen 1900 und heute aus Frankreich erwartet, möchten wir bereits am Ende dieser Einleitung darauf hinweisen, dass wir jene Positionen bevorzugt haben, die im deutschsprachigen Raum bisher wenig bekannt sind und daher kaum von der Rezeption berücksichtigt wurden. Dies betrifft im ersten Teil besonders weite Teile der Reflexions- und Geistesphilosophie, denn besonders zu religionskritischen Autoren wie Sartre, Camus, Bataille, Foucault, Deleuze oder Lacan liegen bereits ausreichende Studien vor, so dass wir an entsprechenden Stellen zur weiteren Information darauf verweisen können und die Denkanstöße dieser Denker zumeist nur kurz erwähnen. Gleiches gilt aber auch für Denker einer thomistisch oder personalistisch fundierten »christlichen Philosophie« wie bei Maritain, Maréchal, Gilson oder Mounier. Es geht uns folglich stärker darum, die Gesamtbewegung des französischen Denkens der jüngeren Gegenwart nachvollziehbar zu machen, um auf diesem Hintergrund besser die methodologischen und phänomenologischen Probleme zu erkennen, wie sie sich für die Zukunft aus einer radikalisierten Zuspitzung der »post-metaphysischen Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes« ergeben.

Seuil 1966, 93–100 (dt. Übers. »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«, in: *Schriften I*, Olten/Freiburg, Walter Verlag 1973, 61–70); P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990 (dt. Übers. *Das Selbst als ein Anderer*, München, Fink 1966). Aber natürlich durchzieht das Alteritätsdenken als prinzipielle »Alteriologie«, »Pluralität« oder »Dekonstruktion« fast das gesamte zeitgenössische französische Denken, so dass dies eine durchgängige Auseinandersetzung in den folgenden Kapiteln herausfordert.

⁵³ Hegel ist hier anzuführen, weil er sowohl Existenzialismus wie Strukturalismus und Metaphysik wie Phänomenologie in Frankreich beeinflusste (Sartre, Kojève, Hyppolite, Bruaire, Foucault). Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988, 512 (Offenbare Religion): »Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben oder seines besonderen Fürsichseins; er stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene schon tote Hülle, sondern auch die Abstraktion des göttlichen Wesens [...], das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist.«

I. Vom Rationalismus zur Lebens-, Reflexions- und Geistesphilosophie

In der Einleitung haben wir schon die Spannungen umrissen, die das Denken unseres Nachbarlandes im 20. Jahrhundert kennzeichnen und oft gerade im Verhältnis zwischen Phänomenologie und Religionsphilosophie wiederkehren – eben auch unter dem problematischen Titel eines »nachmetaphysischen Denkens«, ohne sich dies immer bewusst zu machen. Insofern ist eine weitere philosophisch-geistesgeschichtliche Kenntnis der zumindest letzten hundert Jahre notwendig, um auch die aktuellsten französischen Debatten mit ihrem älteren Hintergrund nachvollziehen und einordnen zu können. Denn bereits um 1900 bietet die Philosophie in Frankreich einen Reichtum an Namen, Werken und Lehren, die seit dem Mittelalter keine Parallele hat. Es wäre einseitig, hier sofort bestimmte Namen herauszugreifen, weil neben der systematischen Philosophie die Studien auf historischem, soziologischem, naturwissenschaftlichem und psychologischem Boden blühen, ohne dazu die philosophischen Einflüsse auf literarischem und poetischem Gebiet – sowie umgekehrt – vergessen zu können. Namen wie Blondel, Brunschvicg, Bergson, Alain (Émile Chartier), Le Senne, Bachelard können also nicht einfach bevorzugt werden gegenüber Durkheim, Duhem,¹ Poincaré² oder Bréhier sowie auch Péguy, Proust, Valéry, Gide, Claudel oder Bernanos, obwohl wir im Folgenden eine Auswahl treffen müssen, wie sie sich durch die Konzentration auf das religionsphilosophische und -phänomenologische Denken ergibt.

Sucht man in dieser vielgestaltigen Entwicklung nach einem ersten Einheitsprinzip, so lässt sich allgemein sagen, dass die Philosophie in Frankreich bis ungefähr zum Ersten Weltkrieg zunächst jene Anstöße weiterent-

¹ Pierre Duhem (1861–1916), Physiker und Wissenschaftstheoretiker, der sich in die erkenntnistheoretischen Debatten um die Grundlagen physikalischer Wissenschaften einbrachte; vgl. *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, Alcan 1906 (dt. Übers. *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Leipzig, Teubner 1908).

² J.-H. Poincaré (1854–1912) gilt als Begründer des mathematischen Konventionalismus; vgl. *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion 1902 (dt. Übers. *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig, Teubner 1904). – Die anderen, hier nicht weiter charakterisierten Autoren werden im Laufe unserer Untersuchung kurz vorgestellt, sofern sie nicht Gegenstand ausführlicher Analysen sind.

wickelt, die sie am Ende des 19. Jahrhunderts empfangen hatte. Äußerlich gesehen, fällt diese Epoche seit etwa 1870 mit einer Rückkehr der Philosophie in den Universitätsbereich zusammen, während große Vorgänger wie etwa Maine de Biran und Jules Lagneau außerhalb der Universität gelehrt hatten.³ Zwischen 1890 und 1940 ist die Pariser Sorbonne das Zentrum dieser universitären Philosophie, und es gibt kaum einen der bekannten Philosophen zu Beginn des Jahrhunderts, der hier nicht unterrichtet und sich einen Namen gemacht hätte – was auch in jüngster Zeit für Levinas oder Marion galt, sieht man vom »Collège de France« und der »École Normale Supérieure« in Paris ab, wo einflussreiche Denker der Gegenwart wie Bergson, Merleau-Ponty, Hyppolite,⁴ Foucault und Derrida beispielsweise unterrichteten.⁵ Obwohl auch die außerfranzösischen philosophischen Ereignisse wie der Hegelianismus oder Marxismus, sowie auch Nietzsche, Kierkegaard und Freud intensiv diskutiert werden und besonders ein reger Austausch mit dem deutschen und angelsächsischen universitären Denken besteht, wie etwa der berühmte Vortrag Husserls 1929 an der Sorbonne zeigt,⁶ fördert natürlich die Notwendigkeit eines durchorganisierten Lehrbetriebes, an dem Victor Cousin⁷ maßgeblich Anteil hatte, die Spezialisierung innerhalb

³ Vgl. F. Châtelet, *La philosophie des professeurs*, Paris, PUF 1970; J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF 1971; J. Jurt (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*, Freiburg/München, Alber 1998.

⁴ J. Hyppolite (1907–1968) lehrte an der Sorbonne und am Collège de France ab 1963 »Geschichte der Systeme«, wobei ihn eine lebenslange Auseinandersetzung mit Hegel charakterisiert, dessen »Phänomenologie des Geistes« er übersetzte; vgl. *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Vrin 1953, wo auch Heideggers Einfluss sichtbar wird, und zwar im Begriff des Absoluten als einer stets neuen Differenz zur erzeugenden Prozessualität. Dadurch wirkte er auf seine Studenten wie Deleuze, Althusser, Derrida und Foucault im Sinne strukturalistischer Differenz ein; aber auch M. Henry gehörte als späterer Denker radikaler Immanenz zu seinem engsten Schülerkreis, wie die Widmung von *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, PUF 1965) unter anderem zeigt.

⁵ Vgl. J. Théau, *La philosophie française dans la 1^{ère} moitié du XX^e siècle*, Ottawa, Éditions Universitaires 1977, 12 ff. Da wir hier nicht zu allen genannten Autoren jeweils die vollständige Literatur angeben können, sei auf das hilfreiche *Autorenhandbuch* von Th. Bedorf u. K. Röttgers (Hg.) verwiesen: *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, wo die Autoren alphabetisch aufgeführt sind und am Ende ein umfangreiches Literaturverzeichnis konsultiert werden kann (S. 328–382). Vgl. auch F. Rötzer (Hg.), *Französische Philosophen im Gespräch*, München, Fink 1986; A. Ph. Griffiths (Hg.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge, University Press 1989; G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge, University Press 2001; A. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy. Key Themes and Thinkers*, Oxford, University Press 2006; außerdem einzelne Philosophenporträts im Junius-Verlag, Hamburg.

⁶ Daraus entstand dann die spätere Schrift *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I, Den Haag, Nijhoff 1956); zur Einführung der Phänomenologie in Frankreich über Héring, Levinas, Kojève etc. seit den 30er Jahren vgl. N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. L'introduction de Husserl en France*, Louvain, Peeters 2005.

⁷ V. Cousin (1792–1867), Philosoph und Politiker, der den deutschen Idealismus mit der

der Philosophie. Diese Spezialisierung drängt zur genaueren Bestimmung der Finalität, des Gegenstandes sowie der Methode der Philosophie gerade innerhalb des Lehrbereiches, der sich weniger als die außeruniversitären Werke auf die spontane Schöpfung verlassen kann. Im Rahmen des an sich schon bestimmenden Einflusses historischer Forschung nimmt so insbesondere die *Philosophiegeschichte* einen bevorzugten Platz ein.⁸ Aber es muss der Tatsache entsprechend hinzugefügt werden, dass diese universitäre Philosophie sich zugleich in einer Atmosphäre großer republikanischer Freiheit entwickelt, wo sich die Ideen und Persönlichkeiten mit ihrem Echo in der Öffentlichkeit, wie es bis heute der Fall ist, entfalten können.

Trotz dieses so nach außen hin ruhig erscheinenden Bildes sind die philosophischen Denker eines um die Jahrhundertwende zunächst übernommenen französischen (neo-kantianischen) *Idealismus* nicht frei von inneren Spannungen und Dramatisierungen, die sich thematisch unter der schon angedeuteten Fragestellung »Wissenschaft und/oder Religion« zusammenfassen lassen. Auch wenn sich die einzelnen Philosophen dabei auf die scheinbar geläuterte höhere Ebene von »Metaphysik und Moral« erheben, durchzieht die zuletzt genannte Problematik eindeutig die französische Philosophie jener Zeit – und dies bis heute. Während die einen in der Nachfolge Auguste Comtes⁹ glauben, dass die moderne Wissenschaft über die traditionellen Religionen den Sieg davontragen wird, halten andere den positivistischen antireligiösen *Szientismus* für die letzte Episode des alten Kampfes gegen das Christentum. Rationalismus und religiös-spiritueller Denken stehen sich so gegenüber, wobei nur der *Bergsonismus* eine Ausnahme zu bilden scheint. Aber spätestens die Veröffentlichung von »Les deux sources de la morale et de la religion« im Jahre 1932 zeigt, dass diese Diskussion des Religiösen bei aller Originalität auch das Denken Bergsons durchzieht.¹⁰

sensualistischen und psychologischen Tradition Frankreichs (unter anderem Maine de Biran) zu verbinden versuchte; ab 1840 Erziehungsminister; vgl. *Du vrai, du beau et du bien*, Paris 1836 (erw. 31853).

⁸ Bis heute noch gültig die Philosophiegeschichte von Émile Bréhier (1876–1952); für den hier betrachteten Zeitabschnitt vgl. seine *Histoire de la philosophie*, Bd. III/4, Paris, PUF 1968, 699 ff.; sowie *Les thèmes actuels de la philosophie*; Paris, PUF 1961, 6 ff.; vgl. auch F. Châtelet (Hg.), *Histoire de la philosophie. Idées et doctrines*, 8 Bde., Paris, PUF 1972 (dt. Übers. *Geschichte der Philosophie. Ideen, Lehren*, 8 Bde., Frankfurt/M., Suhrkamp 1975).

⁹ Vgl. P. Macherey, *Comte: La philosophie et les sciences*, Paris, PUF 1989.

¹⁰ Vgl. D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources de la métaphysique. Ravaisson et le bergsonisme*, Den Haag, Nijhoff 1969. – Es ist nicht von ungefähr, dass derselbe Autor ca. 20 Jahre später einer nunmehr stark verbreiteten Phänomenologie, wozu er selbst zählt, in einzelnen Fällen aus kritisch-polemischer Sicht eine »theologische Wende« (bes. Levinas, Henry, Marion, Chrétien) bescheinigt; vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat 1991. Dies ist nicht nur von seiner »methodisch-atheistischen« Husserl- und Heideggerlektüre her motiviert, mit anderen Worten von einer noetisch-noematischen Konstitutionsanalyse und hermeneuti-

Lässt man also das spezifisch christliche Denken zum Beispiel eines Lucien Laberthonnière (1860–1932)¹¹ beiseite, dann besitzt die französische Philosophie bis zum Ersten Weltkrieg – und sogar darüber hinaus – nur eine aporetische Einheit, die unter die Begriffe von *Rationalismus* und *Spiritualismus* gefasst werden kann.

Weite des Geistes, wissenschaftliche Strenge und spirituelle Intention verbanden sich so auf je unterschiedliche Weise, das heißt nach der Eigentümlichkeit und geschichtlichen Situation der Denker, unter denen nun – trotz aller zu machenden Einschränkungen – besonders vier Namen herausragen, wenn man auf die bisher erwähnte französische Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen genaueren Blick wirft. Es sind dies in chronologischer Reihenfolge Ravaisson, Renouvier,¹² Lachelier¹³ und Boutroux,¹⁴ unter denen der Erstgenannte insofern am bedeutendsten ist, als er wohl am geeignetsten war, einen Weg für die Zukunft aufzuzeigen und eine neue philosophische Perspektive zu begründen. Denn Félix Ravaisson (1813–1900) sagte bereits in seinem berühmten »Rapport sur la philosophie du XIX^e siècle« voraus, dass sich die französische Philosophie in ihren Tiefen auf einen neuen Positivismus hin entwickeln würde, der einem *Spiritualismus* gleichkomme, weil er die Seele wiederentdecken würde, anstatt sie zu verkennen oder zu verneinen. Nach Ravaisson selbst gibt es im Sein, im Prinzip des menschlichen Bewusstseins, des Lebens und selbst der materiellen Dinge

schen Fundamentalontologie her, sondern auch von der ererbten Überzeugung in Frankreich, dass *Rationalismus* und *Theologie* sich im Prinzip widersprechen. Gerade hiergegen versucht J.-L. Marion zurzeit einen rein »formalen Offenbarungsbegriff« zu erarbeiten, der vor allem den *Möglichkeitsbegriff* des Absoluten phänomenologisch durch keinen metaphysischen Realitätsbegriff (Sein, Mensch, Bewusstsein etc.) mehr vorbelastet sehen möchte: vgl. zuletzt *Certitudes négatives*, Paris, Grasset 2010, hier. bes. 87–138: »L'impossible ou le propre de Dieu«. Unter (radikalisierten) phänomenologischen Vorgaben wird damit eine ältere französische Konfliktsituation weiter ausgefochten, die natürlich überhaupt für die europäische Moderne charakteristisch ist, aber hauptsächlich in Frankreich mit dieser Schärfe wie Tiefe ausgetragen wurde und noch wird. Vgl. auch J. Colette, »Phénoménologie et métaphysique«, in: *Critique* 1 (1993) 56–76, sowie im Sinne von Janicaud: J.-M. Ghitti, »Les voies de la phénoménologie française«, in: *Critique* 2 (1999) 237–251.

¹¹ Vgl. M. Blondel u. L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, Paris, Seuil 1961.

¹² Ch. Renouvier (1815–1903) war Begründer des Neukantianismus in Frankreich und vertrat einen antimetaphysischen ethischen Personalismus; vgl. *Le personalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et la force*, Paris, Alcan 1903.

¹³ Vgl. R. Kühn, »Jules Lachelier (1832–1918)«, in: F. Volpi (Hg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd. 2, Stuttgart, Kröner 1999, 863–865, sowie Kap. I, 2 Anm. 7.

¹⁴ 1845–1921; er bereitet die Erneuerung des französischen Spiritualismus durch Bergson vor, indem er eine »Lehre der Kontingenz« und »Philosophie der Freiheit« entwirft; vgl. *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, Alcan 1905, 21949 (dt. Übers. von I. Benrubi: *Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart*, Jena, Duncker 1907).

ein grundsätzliches Element, das am Besten als eine Geste der *Liebe* umschrieben wird, die sich nach außen hin entfaltet, um zum göttlichen Sein zurückzusteigen, aus dem sie hervorgegangen ist. Es mag wirkungsgeschichtlich richtig sein, dass Ravaissons Eindruck, den er auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts hinterlassen hat, vor allem auf Bergsons unvergessene »Notice«¹⁵ über ihn zurückgeht. Aber unverkennbare Tatsache ist auch, dass mit ihm Sein, Denken und Liebe vereint sind und die (idealistische) Tradition der nachfolgenden (phänomenologienahen) *Reflexionsphilosophie* jenen Anstoß bekommt, immer vom Bedingten zur höher gelegenen Bedingung zurückzusteigen.¹⁶ Die philosophische Psychologie wird dadurch nicht geleugnet, aber sie erhält im Rahmen einer insgesamt meta-

¹⁵ Vgl. H. Bergson, »La vie et l'œuvre de Ravaisson« (1904), in: *Œuvres. Édition du Centenaire*, Paris, PUF 1970, 1450–1481.

¹⁶ Vgl. R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*, Frankfurt/M., Hain-Athenäum 1993, hier bes. Teil III; J.-L. Vieillard-Baron (Hg.), *Philosophie de l'Esprit*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms Verlag 1993, wo besonders Maurice Blondel, Louis Lavelle und Gabriel Marcel Berücksichtigung finden. Der *Personalismus* Emmanuel Mouniers (1905–1950) entwickelt sich zeitgleich mit Geistesphilosophie und Existentialismus und kann als eine Zwischenposition betrachtet werden, die über die Zeitschrift »Esprit« länger weiter gewirkt hat, etwa auch bei Ricœur, der einige Jahre ihr Direktor war. Mit Maritain teilt Mounier den »Vorrang des Geistigen«, ohne Maritains thomistische Methode zu übernehmen, da christliches Denken für Mounier vor allem darin besteht, Freiheit und Solidarität außerhalb der Subjektivität zu verorten, mit anderen Worten sie als in der Geschichte Offenbartes zu verstehen. Andererseits übernimmt Mounier nicht den Personalismus Renouviere, insofern Geistiges und Geschichte den zeitlich inkarnierten Menschen betreffen, was keinen abstrakten Idealismus zulässt. Des Weiteren basiert seine Stellungnahme gegen Kapitalismus und Individualismus auf der ebenfalls bei Maritain anzutreffenden Grundüberzeugung von den notwendigen »uneigennütigen Akten«, um die bürgerlich erstarrte Gesellschaft durch eine gemeinschaftliche personale Revolution zu verändern. Diese Bestimmung der »Person« durch *Berufung*, *Inkarnation* und *Kommunion* wird dann über den Scheler-Schüler Landsberg um das Konzept der *Heiligung* erweitert, die bis zur Selbsthingabe gehen kann. Hier spielt auch die Unterscheidung von »Sein« und »Haben« seitens Gabriel Marcells sowie die Dialogphilosophie Bubers hinein. Zwischen Marxisten und Existentialisten (Sartre) versucht Mounier, der aus der Strömung des *Renouveau catholique* ab 1900 (Péguy, Bloy) kam, den Weg einer so genannten »Dritten Kraft«, die Europa erneuern soll. Diese progressistisch-christliche Philosophie kann daher nicht einer naturalistischen Anthropologie der »Verausgabung« wie beim Zeitgenossen G. Bataille folgen (vgl. unser Kap. I,3), sondern die Unterscheidung von Person/ Subjekt findet sich eher beim späten Ricœur wieder (vgl. unser Kap. I,5b), wenn dieser Person von Bewusstsein, Subjekt und Individuum abhebt, das heißt das Selbst (*soi*) vom Ich (*je*) bzw. die Selbstheit (*ipséité*) von der Selbigkeit (*mêmeté*). Die Einflüsse eines solchen christlich-sozialen Personalismus fanden vor allem Eingang in Lateinamerika und im katholischen Widerstand in Polen gegen das kommunistische Regime. Vgl. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1933), in: *Œuvres*, Band 1, Paris, Cerf 1961, 127–416; *Introduction aux existentialismes* (1946), in: *Œuvres*, Band 3 (1962), 67–175; *Petite peur du XXe siècle* (1949), in: *ibid.*, 339–425; dazu auch Th. Keller, *Deutsch-französische Dritte-Wege-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, München, Beck 2001; M. Winock, »Esprit«, *des Intellectuels dans la cité*. 1930–1950, Paris, Cerf 2004.

physischen Betrachtungsweise einen Wahrheitsanspruch, der sie im aktiven Sinne mit der Welt des Bewusstseins als Verlangen (*désir*) und mit der Welt als Lebensmilieu verbindet.

Der universitäre Rationalismus, der bis 1940 im Lehrbetrieb vorherrschte und unter seiner zunächst idealistischen Form die bis heute sehr bekannte Zeitschrift wie die »Revue de Métaphysique et de Morale« ab 1883 unter der Leitung von Léon Brunschvicg und Xavier Léon (1868–1935) hervorbrachte, besaß mithin mehrere Gründe, so lange Zeit eine vorherrschende Rolle zu spielen. Historisch gesehen, konnte sich dieser idealistische Rationalismus als das legitime nach-cartesianische Erbe des modernen Denkens verstehen, vor allem wenn Wissenschaft und Moral – wie man es tat – auch mit den Augen Kants betrachtet wurden.¹⁷ Aber auf der anderen Seite gab es ebenfalls Infragestellungen, welcher die Philosophie in ihrem eigenen Interesse begegnen wollte, nämlich die religiöse Renaissance als katholische Restauration und der Erfolg des Pragmatismus.¹⁸ Des Weiteren betrachtete der enge szientistische Positivismus der Wissenschaftler die Philosophie nur als Hilfsfunktion zur Verbreitung der wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Öffentlichkeit. Damit wäre die Philosophie zu einer bloßen Anthropologie – oder Psychologie im damaligen Sprachgebrauch – herabgesunken, die gänzlich von der Biologie und Chemie abhing. Sich als das Erbe des modernen Denkens auch im Bereich des Natur-Wissenschaftlichen zu verstehen, konnte also nur heißen, dem alten Mechanismus abzuschwören und eine Sichtweise anzunehmen, wie sie die neuere Atomphysik und Genetik ahnen ließen: Die Komplexität und der Reichtum des Universums lassen sich scheinbar nicht mehr mit den einfachen sinnlichen Vorstellungen einfangen, sondern verlangen ein Denken, das sich immer mehr verfeinert, um sich den Strukturen der »Materie« anzupassen. Von daher war es nur ein kleiner Schritt, um überhaupt anzunehmen, dass sich die Dinge nach den Gesetzen des Denkens verhalten und in diesem existieren. Denn so befand sich die Philosophie nicht in Reaktion gegenüber der Wissenschaft, sondern sie emp-

¹⁷ Vgl. J. Kopper, »La signification de Kant pour la philosophie française«, in: *Archives de Philosophie* 44 (1981) 63–83.

¹⁸ Beide sind auch gegenwärtig wieder präsent; so wird J.-L. Marion als Galionsfigur des französischen Katholizismus angesehen (vgl. etwa zuletzt: *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, Parole et Silence 2010), während unter anderem Natalie Depraz – neben Husserl – auch an W. James und Varela anknüpft, um die Phänomenologie im Gespräch mit Anthropologie, Psychologie, Kognitionswissenschaft und Biologie (wieder) zu »naturalisieren«, das heißt einer »empirischen Transzendentalität« zu folgen, die auch von Gilles Deleuze vertreten wurde; vgl. N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer 2001; *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*, Paris, Colin 2002; *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, A. Colin 1996 (dt. Übers. Freiburg/München, Alber 2012).

fand sich sogar darüber hinaus als in Harmonie mit dieser, so wie sie auch eine erneuerte Religion gutheißen konnte, wie der *Antimodernismusstreit* gezeigt hatte.¹⁹

Das heißt, der Idealismus dieses Rationalismus bestand darin, die Materie in ein Objekt des Denkens zu verändern, ohne jene Axiome und Grenzen zu übersteigen, die Kants Transzendentalismus der Vernunft gezogen hatte. War nämlich die Materie einmal auf die Sinnlichkeit und den Verstand bezogen, dann bildete sie keine eigenständige Entität mehr, auf welche die Wissenschaft ihrerseits den Geist zu reduzieren vorgab. Vielmehr war es möglich, die Erkenntnis der Materie durch eine Erkenntnis des Geistes zu begründen bzw. zu vervollständigen, so dass die Wissenschaft, falls sie sich selbst verstehen wollte, gänzlich in die Philosophie eingehüllt war. Die Sache der Wissenschaft und des Idealismus war so auf rationale Weise ein Bündnis eingegangen. Dass dabei Idealismus und Rationalismus auf verschiedene Weise untereinander in Beziehung treten konnten,²⁰ liegt auf der Hand. In dieser Hinsicht bietet etwa Hamelin²¹ die systematische Synthese, Brunsch-

¹⁹ Vgl. etwa J. Maritain, »Antimoderne« (1922), in: *Ceuvres complètes*, Bd. 2, Fribourg – Paris, L'Âge d'homme 1987, 923–1116. Maritain (1862–1973) selber war, zunächst von Bergson beeinflusst, der bekannteste Neubegründer des thomistischen Denkens in Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dabei sah seine Kritik an Säkularisierung und Aufklärung, sofern diese die Begründung der Freiheitswirklichkeit des Menschen nicht als Potential »großzügiger Akte« erkennen, die Aufgabe der Philosophie vor allem darin, Vermittlung zwischen den verschiedenen Wissensformen wie Physik, Mathematik, Naturphilosophie und Metaphysik zu sein; vgl. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer 1932. Eine solche »Weisheit« aus der christlich fundierten Inkarnation des Geistigen heraus will durch einen »Integralen Humanismus« (vgl. *Humanisme intégral* [1936], in: *Ceuvres complètes*, Bd. 6, 291–634) daher sowohl die Irrtümer der totalitären Geschichtsutopien wie des liberalen Intellektualismus vermeiden und setzt daher eher auf die Werte der Personen und wertgebender politischer Instanzen als auf offizielle Machtpolitik. Diese personalistische Anthropologie entgegen rein kontraktualistischen Begründungen von Humanität ließen sich heute mit Einsichten von Ricoeur, Levinas und Marion vergleichen; vgl. B. Ritzler, *Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personenverständnisses bei Jacques Maritain*, Bern, Huber 2000. – Zum Antimodernismusstreit siehe auch die folgenden Ausführungen zu Blondel sowie R. Marlé (Hg.), *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier 1960, sowie auch L. Foucher, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Paris, Vrin 1955; E. Coreth u. H. M. Schmidinger, *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Graz – Köln – Wien, Styria Verlag 1987–88.

²⁰ Vgl. auch I. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern, Francke 1951, 21 ff.

²¹ Octave Hamelin (1856–1907) ist besonders bekannt für seine einzige Veröffentlichung zu Lebzeiten: *Essai sur les éléments de la représentation*, Paris, Alcan 1907. Darin entwickelt er die neukantische Erkenntnistheorie seines Lehrers Renouvier zu einem dialektisch aufgebauten System weiter, wobei er die Kluft von Verstand und Sinnlichkeit, Analytik und Erfahrung restlos meint aufheben zu können, wodurch er in die Nähe von Fichte und Hegel rückt

vig die auch philosophiegeschichtlich durchgeführte Reflexionsanalyse, während Émile Meyerson (1859–1933) einen kritischen Realismus vertrat, der aber stets eine gewisse Hinneigung zum rationalistischen Idealismus bewahrt hat.

Zwischen dieser Gegenüberstellung von Rationalismus und Spiritualismus besteht nun insofern eine Parallele zum Problem von »Leben und Wahrheit«, wie es sich bei Bergson findet,²² als der Spiritualismus zugleich eine Weise ist, die Philosophie als *ganzheitliche* Lebensform zu verwirklichen, während der Rationalismus mehr auf eine Erkenntnis des Realen im begrenzteren Bereich des »Wissenschaftlichen« abzielt. Trotzdem gehören *Wahrheit* und *Leben* zusammen, und die einzelnen Philosophen zeigen, wie auch diese beiden Linien immer wieder zusammenlaufen, indem sie sich seit Descartes als *ego sum* und *ego cogito* in Frankreich ständig überkreuzen, um neue Thematisierungen und Akzentuierungen zu ergeben.²³ In dieser Hinsicht ist die Problematik der Zusammengehörigkeit von Leben und Wahrheit zugleich eine Vorbereitung auf die Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, wo das *Existentielle* mit dem »Wahren« identifiziert wurde. Eine Kenntnis der vorhergehenden neokantianischen bzw. metaphysischen Reflexions- und Geistesphilosophie lehrt also dieses Verhältnis differenzierter sehen, ohne es aufzuspalten, aber auch ohne es zur vollständigen Deckung zu bringen. Als Reflexion über den Geist und seine Tätigkeit *als Leben* ist diese französische Philosophieepoche mithin eine konkrete Einübung in das Philosophieren selbst, sofern die Unterscheidung der Wahrheit eine bessere Erkenntnis dessen erlauben sollte, wie das Leben zu verwirklichen ist, bevor die radikale Phänomenologie im letzteren den Ursprung allen Erscheinens schlechthin aufzuweisen versucht.²⁴

Sofern Wahrheit und Leben nicht als identisch erscheinen, ist das später noch genauer darzustellende Erbe der Reflexionsphilosophie (Teil I, 2–3) heute auch da noch mächtig, wo man es mit der *Metaphysik* als gewaltvollen Identitätsdiskurs verabschieden möchte. Denn dann steht das Leben hierbei für das Andere, das noch nicht gesagt ist – vielleicht nie ganz sagbar ist, so dass die Reflexion aufgefordert bleibt, in ihrer Bemühung eine endlose Regressionsanalyse oder Dekonstruktion vorzunehmen, um der *Andersheit* gerecht zu werden. Aber auf der anderen Seite ist das Leben auch

²² Vgl. unser folgendes Kapitel I, 1.

²³ Für eine Berücksichtigung der letzten Diskussion bei Levinas, Henry, Marion zum Beispiel vgl. J. Greisch, *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin 2000; B. Waldenfels, »Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descarteslektüre«, in: W. F. Horn u. a. (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Suhrkamp 2000.

²⁴ Vgl. M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. 1–4, Paris, PUF 2003–04 (teilw. dt. Übers. in: M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, Alber 2005).

das Selbe, das *Immanente*, das immer schon Vorausgesetzte, bevor die Philosophie überhaupt mit ihrer Analyse beginnt. Von daher erstaunt es nicht, dass gerade auch die schon genannte *Geistesphilosophie* um 1940 diese Anwesenheit des lebendigen Geistes unter dem Begriff der *Teilhabe* oder der *Gabe* thematisiert hat (Teil I,4). Unmittelbarkeit *wie* Andersheit mussten also bereits von dieser Tradition artikuliert werden und an die nächste Generation weitergereicht werden, wenn Wahrheit und Leben sich bald zu decken scheinen und bald auseinander treiben wollen, was tragische und religiöse Akzente heraufbeschwört. Ihr Ende aber findet die reflexive Analyse, welche Rationalismus und Phänomenologie untereinander vorbereitend verbindet, erst mit jener Einsicht, die weiß, dass sie das Leben nie ganz einfangen kann, denn das Leben ist unmittelbar die Erfahrung in einer Innerlichkeit, die sich selbst absolut ist, ohne zur transzendenten Wahrheit werden zu können. Unter diesem Aspekt waren Reflexions- und Geistesphilosophie dann auch eine Aufklärung über die Grenzen des philosophischen Diskurses überhaupt, dessen methodische Implikationen etwa von Paul Ricœur weitergeführt wurden, wobei seine Anfänge einer eigenständigen Hermeneutik des Geschichtlichen und Subjektiven im Denken seines Lehrers Jean Nabert liegen, der ein Vertreter der jüngeren Reflexionsphilosophie war und auch Denker wie Michel Henry noch geprägt hat.²⁵

²⁵ Vgl. J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris, Aubier 1966; R. Kühn, »Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert«, in: *Kant-Studien* 89 (1998) 68–79; dazu auch unser folg. Kap. I,2.

1. Die spirituell-metaphysische Lebensphilosophie und der positivistische Idealismus

a) Maurice Blondel (1861–1949)

Um diesen Zusammenhang nun speziell auch für die Religionsphilosophie zu skizzieren, sei für diese Periode um 1900 abschließend besonders auf das Denken von Blondel und Bergson eingegangen, bei denen beides Mal *Leben* und *Religion* in einem engen Bezug zueinander stehen. Bei Ersterem wird nämlich bahnbrechend in dem Frühwerk »L'Action« von 1893 weit über Frankreich hinaus eine Kraft des Seins als dynamisches *vinculum substantiale* angedacht, welches das Verhältnis des menschlichen Geistes als Denken und Handeln in der Welt zu einer möglichen Offenbarung Gottes aufweisen will.¹ Schon hierin lassen sich Themen der zeitgenössischen Lebensphilosophie und des Pragmatismus wieder erkennen, die unter kritischer Anregung von Kant und des deutschen Idealismus jedoch auch des Weiteren in einen traditionellen christlich-spirituellen Rahmen eingebettet werden. Nach Blondel korrelieren nämlich Religion als Vollendungsbedingung der menschlichen Existenz und »Begreifen der Offenbarung« miteinander, wodurch sich in der Tat eine Neubegründung des katholischen Denkens im französischsprachigen Raum abzeichnet (Henri de Lubac, Maréchal), wie es etwa auch in Deutschland dann für Karl Rahner maßgeblich geworden ist. Wie stark jedoch die zuvor genannten Spannungen im laizistischen Frankreich blieben, zeigt sich daran, dass Blondel, der 1893

¹ Vgl. M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan 1893, Neuaufll. 1950 u. 1993 bzw. in: *Œuvres complètes*, Bd. 1, Paris, PUF 1995 (dt. Übers. *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg/München, Alber 1965); dazu auch M. Blondel, »Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux« (1896), in: M. Blondel, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, Aubier 1956, 5–95 (dt. Übers. *Zur Methode der Religionsphilosophie* [Hg. H. Verwey], Einsiedeln, Benzinger 1974); R. Virgoulay, *L'Action de Maurice Blondel*, Paris, PUF 1992; P. Reifenberg, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg i. Br., Herder 2002; P. Henrici, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg/München, Alber 2012.

an der Sorbonne mit dem oben angeführten Werk promovierte, zunächst keine öffentliche Lehrtätigkeit zuteil wurde, sondern eine dauernde Professur erst 1896–1927 in Aix-en-Provence erhielt, was seine Gesamtwirkung zunächst beschränkte.

Versteht sich also »L'Action«, was zugleich sein Hauptwerk blieb, als Anliegen, die eigene religiöse Existenz vor den Ansprüchen eines Geistes der Freiheit zu rechtfertigen, so sind hinter dem leibnizischen Neukantianismus, wie ihn sein Lehrer Lachelier induktiv-metaphysisch für den Grundgedanken des *vinculum substantiale* vermittelte, weitere Anregungen durch Aristoteles (Entelechie, Dynamis), Augustinus, Bernhard von Clairvaux (*caritas*) und Ignatius von Loyola (Gottes Präsenz in Christus) gegeben, das heißt durch die starke Tradition eines französischen Augustinismus, wie er sich schon bei Pascal, Malebranche und Maine de Biran beobachten lässt.² Philosophisch systematisch gesehen, steht aber der Versuch im Vordergrund, Kants Kritiken als eine »Kritik des Lebens« und Hegels »Wissenschaft der Logik« als eine »Wissenschaft der Praktik« weiterzuführen, wie schon der Untertitel zeigt, was insgesamt bedeutet, dass eine lange christliche Meditation des »religiösen Lebens« sich mit dessen neuzeitlicher kritisch-pragmatischen Akzentuierung trifft. In einer weiteren Abgrenzung vom weit verbreiteten zeitgenössischen ethischen Ästhetizismus in Frankreich (Renan, Barrès) und dem ebenfalls einflussreichen Pessimismus des Lebensbegriffs Schopenhauers in ganz Europa findet Blondel seinen für ihn reflexiv unterhintergehbaren Anfangspunkt in der fundamentalen Tatsache, dass niemand davon absehen könne, »zu sein und zu handeln«. Ausgehend vom ersten sinnlichen Erwachen bis hin zu den höheren Formen des sozialen Lebens entwickelt deshalb Blondel diesen Minimalpunkt als eine Phänomenologie des menschlichen Lebens im Sinne einer kontinuierlichen Entfaltung weiter, wobei er deren interne Bewegung sowohl als eine strenge Verkettung wie einen darin grundgelegten freien Charakter aufweisen will. Das heißt, jede Etappe mit ihren ontischen Notwendigkeiten ergibt sich aus einem impliziten Wollen, das allerdings nach Blondel dialektisch als »zwei Willen« auftritt; nämlich als der vergebliche Versuch, ein Gleichgewicht zwischen welthafter Selbstgestaltung sowie der ununterbrochenen Dynamik der menschlichen Existenz zu finden. Diese Spannung durchzieht selbst noch die höchsten geistigen Formen der Metaphysik und religiösen Entwürfe, so dass das »absolut Unmögliche und absolut Notwendige« für Blondel demzufolge »übernatürlich« ist. Methodisch lässt sich dabei festhalten, dass eine existentiell-metaphysische »Phänomenologie des Handelns«, welche nicht direkt mit der intentionalanalytischen Eidetik Husserls verglichen werden kann, zu einer paradoxen Anthropologie führt, die unter anderem den Pas-

² Vgl. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Cerf 1992.

calschen Gedanken von der ausgedehnten Stellung des Menschen »in der Mitte« zwischen dem Unendlichen und der Welt wieder erkennen lässt.³

Dieser religionsphilosophisch immer wieder fruchtbar gemachte Gedanke in der Vergangenheit wie in der Moderne⁴ erfährt nun bei Blondel im 4. und 5. Teil von »L'Action« eine besondere Akzentuierung, insofern er die menschliche Existenz vor eine letzte Alternative stellt: entweder versuchte Selbstvollendung des Wollens als »Gott sein ohne Gott« oder ein freies Sichüberlassen im Sinne eines »Gott sein durch Gott und mit Gott«. Dieser in der Tat stark augustinisch und ignatianisch geprägte Gedanke muss natürlich im Sinne einer Ersten Philosophie dann gerade auch erkenntniskritisch wie ethisch als erwähnte »Phänomenologie des Handelns« hinsichtlich der Frage auch der glaubwürdigen Autorität von Offenbarung und religiösen Handlungsformen reflektiert werden. Dadurch wandelt sich aber eben nach Blondel die religionsphilosophisch orientierte Phänomenologie, welche je nach dem wahren Sein der Phänomene fragen will, zu einer »Metaphysik zweiter Potenz«. Als noch später zu verdeutlichender *Panchristismus* setzt zwar diese Philosophie nicht selber den Schritt zur Offenbarung hin, aber durch die Erkenntnis der Schöpfungsvermittlung in Christus kommt sie vor die Entscheidung für das absolute »Es ist« zu stehen.⁵ In gewisser Weise lassen sich daher beide Aussagen von Blondel nachvollziehen, wenn er einerseits früh in seinen »Carnets intimes«⁶ schrieb, er habe »die gegenwärtigen Wege der Vernunft zum inkarnierten und gekreuzigten Gott hin zu zeichnen«, und in »L'Action« für die Philosophie festhält, dass ihr unabhängiger Bereich »von der Theologie mit ihr und für sie« gewollt sei.⁷

Durch solche programmatischen Aussagen, welche die Intentionen seines Wirkens deutlich kennzeichnen, hat sich Blondel entschieden und nuanciert in die Frage nach der Möglichkeit einer »christlichen Philosophie« eingeschrieben,⁸ wodurch er für diese Problematik bis heute einen festen Stellen-

³ Vgl. H. Verweyen, »Die ›Logik des Tuns‹ bei Maurice Blondel«, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 108 (1986) 311–320.

⁴ Vgl. R. Kühn, »Aperçu sur la situation de la ›Philosophie de religion‹«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1985) 483–504; *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber 2003, 114–125: »Religionsphilosophie und Transzendenzdenken«.

⁵ Vgl. P. Favraux, *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Namur, Le Sycomore 1987.

⁶ Bd. 1, 596, zit. X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, 1990, 25.

⁷ *L'Action* (1893), 393; vgl. ebenfalls außer dem Briefwechsel mit L. Laberthonnière auch M. Blondel u. J. Wehrlé, *Correspondance*, Paris, Aubier Montaigne 1969, zu dieser damals stark diskutierten Frage in den philosophisch-theologischen Kreisen.

⁸ Unter radikal phänomenologischen Bedingungen wird diese allerdings gegenwärtig etwa von J.-L. Marion, *Le Visible et le Révélé*, Paris, Cerf 2005, abgelehnt; vgl. sein Kap. IV: »La ›philosophie chrétienne‹ – herméneutique ou heuristique?« (S. 99–118).

wert innehat, der vielleicht noch hinsichtlich dessen zunehmen könnte, was eine »philosophische Christologie« in Zukunft betrifft. Verständlich wird dies nur, wenn phänomenologisch-erkenntnistheoretisch nochmals unterstrichen wird, dass die *Wirklichkeit* sich nur als *action* für den Menschen gibt, das heißt nicht nur als aktive Beziehung zur Welt im Sinne einer »Lebenswelt«, sondern auch als Einheit von Gott, Mensch und Welt im Sinne des zuvor genannten *vinculum substantiale*, welches eben als tätige Relation originär dem Seienden als Substanz vorausgeht. Das Denken vermag also nur je *a posteriori* auf die vorhergehende Dynamik des Handelns als Leben zu antworten. Auch die Entscheidung für den Glauben muss deshalb innerhalb dieser aktiven Immanenz gefällt werden, wodurch der Glaube mehr als eine bloß intellektuelle oder geistige Überzeugung ist, nämlich eine christologisch motivierte Lebenspraxis, zu deren Immanenz als *action* eben auch die philosophische Forschung gehört. Denn die Schöpfungsvermittlung Christi ist als verborgene Gegenwart in diesem je immanent vorgegebenen Tun bereits gegeben und bringt die ethisch-imperativen Konsequenzen für den Lebensvollzug ans Licht, weshalb die Philosophie nicht auf das Denken allein beschränkt sein kann: »Bis zum letzten Detail des letzten der unmerklichen Phänomene lässt die vermittelnde Aktion die Wahrheit und das Sein all dessen werden, was ist«,⁹ worin deutlich ein Echo der göttlichen Schöpfungs-»Fulguration« bis in die *petites perceptions* hinein gemäß Leibniz nachklingt.

Die *action* als Immanenz ist folglich die Einheit der dynamischen Verflochtenheit von Willensakt (*volonté voulue*) und den vorausliegenden Wollensbedingungen (*volonté voulante*), um in solch umfassender Genese des Wollens die ganze Reichweite der Möglichkeiten im konkreten Handeln jeweils Wirklichkeit werden zu lassen. Da sich aber der Mensch in seinem Leben in die Wirklichkeit integriert, indem er die Wirklichkeit in sich aufnimmt, kann die Reflexion nicht bloß beobachtend sein, sondern sie weckt das Bewusstsein von Stufe zu Stufe des Wollens bis hin zur letzten Möglichkeitsbedingung. Eine ständig alternierende Dialektik von Handeln/Denken, wie sie oben schon mit Kant und Hegel angesprochen war, bringt so das Gesamtgeschehen des existentiellen Lebens voran, weshalb »Phänomenologie« hierbei klar für Blondel bedeutet, kein intellektuelles Seinsurteil über einzelne Phänomene abgeben zu wollen, weil alle in der Reihenfolge ihres Erscheinens sowohl »heterogen« wie »solidarisch« sind – mit anderen Worten bereits verwirklicht und noch zu verwirklichen. Und hieraus ergibt sich die angekündigte »panchristische« Konsequenz, denn nach dem Durch-

⁹ *L'Action* (1893), 465; vgl. dazu A. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg/Br., Herder 1983.

schreiten aller Möglichkeitsbedingungen, welche den Zusammenhang von Mensch und Wirklichkeit gewährleisten, ist angesichts dieser reflexiv-praktischen Offenheit eine ultimative Entscheidung (*option*) zu treffen. Als praktischer Vollzug ist sie für Blondel *auto-ontologisch*, während sie als das übernatürlich Übersteigende (*surnaturel*) gleichzeitig eine bleibende Transzendenz in diesem immanenten Lebensvollzug impliziert. Handelnd hat der Mensch über die ontischen Notwendigkeitsbedingungen die gesamte Wirklichkeit je schon bejaht, wie wir diesen Gedanken reflexionsanalytisch auch bei Jules Lagneau und Simone Weil wieder finden werden (Teil I, 2–3), aber in der äußersten »Option« entscheidet sich der Mensch dafür, *wie* ihm diese Gesamtwirklichkeit gegenwärtig sein soll – nämlich nur als kausale Weltgesetzlichkeit oder auch als Liebe (*caritas*).

Damit geht eine *immanente Ethik* allen Normen voraus, auch wenn diese im Einzelnen dann von einer ethischen Philosophie freigelegt werden können, und für den gläubigen Blondel tritt die letzte Verbindlichkeit in der Gestalt des inkarnierten Christus auf, der die Immanenz des Handelns mit der Transzendenz Gottes verbindet, wie es die Menschwerdung seiner göttlichen Sohnschaft beinhaltet. Von daher wird auch verständlich, dass sich sein Spätwerk vor allem philosophischen Überlegungen zu einzelnen christlichen Mysterien zuwendet,¹⁰ während er nach 1900 besonders von dem zeitgenössisch heftigen Modernismustreit betreffs des Verhältnisses von Philosophie/Theologie (in der Gestalt von Rationalismus/Neuscholastik) und der allgemein europäischen Auseinandersetzung um Geschichte/Dogma betroffen war und in seinem Sinne sowohl die rationalistischen wie theologischen Vorurteile in Bezug auf Glaube, Wunder, Apologetik etc. zu überwinden versuchte. Eine augustinisch-pascalsche »Metaphysik der Nächstenliebe« wird in diesem Zusammenhang wichtiger als die fideistischen oder spekulativen Rechtfertigungen der Dualität bzw. Übereinstimmung von Philosophie/Glaube, sofern die panchristische Immanenz bei Blondel extreme Standpunkte vermeiden kann: eine »christliche Philosophie« im Übermaß (rein apologetische Theologie) einerseits oder Mangel an jeder religiösen Wahrheitsorientierung (Positivismus) andererseits. Dementsprechend ist bereits in »L'Action« eine mehr oder weniger explizit entfaltete »philosophische Christologie« am Werk, insoweit nämlich die Christusgestalt die Zentralfragen der Philosophie nach Subjektivität (Leben), Zeitlichkeit (Wollen), Leiblichkeit, Gemeinschaft, Ethik, Tod etc. erhellen kann und den Schlüssel insofern darstellt, als sie sich inkarniert hat. Dabei bleibt sich Blondel sehr wohl bewusst, »dass Christus ganz und gar weder ein Philosoph noch ein Lehrer rationaler Spekulation ist«, bei dem man die Phi-

¹⁰ Vgl. *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 Bde. (1944–1946) sowie *Exigences philosophiques du christianisme* (1950).

osophie lernen könnte.¹¹ Wenn Blondel aber Anthropologie und Christologie fundamental miteinander verbindet, so zeichnet sich durch die verborgene Gegenwart Christi in der Immanenz des Handelns bereits eine »transzendente Christologie« (Rahner) ab, wie sie am Ende des 20. Jahrhunderts bis heute auf ganz unterschiedliche Weise von radikalen Phänomenologen wie Levinas,¹² Henry,¹³ Derrida,¹⁴ Marion¹⁵ bewusst aufgesucht wird (auch unter dekonstruktiven Vorgaben). Anders als die historizistische »Leben-Jesu-Forschung« des 19. Jahrhunderts ging es Blondel nämlich um die Relevanz der Wirklichkeit und Idee Christi für das menschliche Bewusstsein, was die sehr kontroverse Frage nach dem göttlichen wie menschlichen »Bewusstsein Christi« selber einschloss.¹⁶

Grundsätzlich kann mithin festgehalten werden, dass der Panchristismus Blondels, den Teilhard de Chardin (1881–1955)¹⁷ aufgreifen wird, keine christologische Variante des monistischen Pantheismus darstellt, da im gesamten Universum Christi Gegenwart und sein Handeln immanent-übernatürlich gegeben ist, und zwar im Sinne eines *Christus semper major*. Diese umfassende Rolle Christi bezeichnet Blondel auch mit dem Ausdruck »Lehre des Emmanuel«, was Gottes originäre Herrschaft sowie die Gesamtheit des mystischen Leibes einschließt. Als *Christus totus* kann diese Christus-

¹¹ Vgl. M. Blondel, in: *Bulletin de la Société française de philosophie* (21. März 1931), S. 87.

¹² Vgl. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset 1991, 69–76: »Un Dieu Homme?« (dt. Übers. »Menschwerdung Gottes?«, in: E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Hanser 1991, 73–82).

¹³ Vgl. »C'est moi la Vérité«. *Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil 1996 (dt. Übers. »Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München, Alber 1997), Kap. 5.

¹⁴ Vgl. *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilé 2000 (dt. Übers. *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin, Brinkmann & Bose 2007, 70–85), Kap. III.

¹⁵ Vgl. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF 1997, § 24: »Se donner, se révéler«.

¹⁶ Vgl. *L'Action* (1893), 459–461; *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*, Paris, Aubier 1961, sowie Korrespondenz mit L. Laberthonnière und J. Wehrlé (vgl. Anm. 8 u. 23) bzw. *Correspondance M. Blondel – A. Valensin*, 2 Bde. (Hg. H. de Lubac), Paris, Aubier 1957; M. Blondel u. T. de Chardin, *Correspondance* (Hg. H. de Lubac), Paris, Beauchesne 1961.

¹⁷ Vgl. unter anderem *Le cœur de la matière*, Paris, Seuil 1976 (dt. Übers. *Das Herz der Materie*, Olten/Freiburg, Walther Verlag 1990). Für diesen Jesuiten und Paläoanthropologen sind Geist und Materie nicht als ein Dualismus zu verstehen, sondern als zwei Zustände eines einzigen kosmischen »Phänomens«, welches in seiner Evolution einer Homonisation, Planetisation und Spiritualisation entgegenstrebt. Vonseiten des Menschen erfordert dies eine sowohl ethische wie geistige »Evolution der Verantwortung« im Sinne von Kreativität, Demokratisierung etc., um jene »Noosphäre« zu ermöglichen, worin auch Gott gleichzeitig als Triebkraft, Sammelpunkt und Garant erscheinen kann, das heißt als das »Haupt der Evolution«, deren Mitte Christus und die Liebe sind. Vgl. G. Schiwy, *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde., München, Kösel 1981.

gestalt in keinem ihrer Aspekte isoliert werden, sondern das inkarnierte Wort der Evangelien ist immer auch der auferstandene und innere (mystische) Christus, in dem sich alle wieder erkennen können – der Proletarier wie der Philanthrop oder Gläubige. Es handelt sich also weder um poly-christische Avatare, wie Simone Weil¹⁸ sie in gewisser Weise aufgrund ihrer universal religiösen Glaubenssicht geneigt ist anzunehmen, noch um einen bloß irdischen Jesus, begrenzt und gefangen von der Naherwartung wie bei Alfred Loisy.¹⁹ Vielmehr wird in »L'Action« der Christus eines umfassenden Gedächtnisses als kirchliches Dogma und christliche Frömmigkeit im Sinne des paulinischen »Erstgeborenen aller Schöpfung« vorgestellt. Da Blondel als Erbe der kategorialen Vernunftproblematik Kants den sinnlichen Phänomenen eine (auto-)ontologische Konsistenz verleihen musste, sieht er in Christus eben den *Vermittler* zwischen den Erscheinungen und der Wirklichkeit, den Phänomenen und dem Sein. Verglichen mit dem »metaphysischen Adam«, das heißt im Sinne des ursprünglich in der Gnade geschaffenen Menschen, der schon nach der theologischen Tradition als »universales Band der Schöpfung« verstanden werden konnte, ist Christus mit anderen Worten die uranfängliche Schöpfungsvermittlung schlechthin, wie wir bereits erwähnen.²⁰

Für die Frage des göttlichen und menschlichen Bewusstseins in Christus bedeutet dies, dass sich das göttliche Bewusstsein (Wissen) weniger im menschlichen Bewusstsein widerspiegelt oder darin wiederhallt, sondern sich das Bewusstsein inkarnatorisch eher ständig in das Sinnliche hineinbegibt, um sich darin in gewisser Weise zu »vergessen« – sich als Gott in Christus der Schöpfung gegenüber »passiv« macht. Damit wird die Passion Christi dennoch letztlich nicht zur absoluten Bedingung der Seinsbestätigung aller Wesen, da Inkarnation *wie* Passion zusammengehören; aber nach Blondel ist Christus als Vermittler in seiner Passion der Erprobung gegenüber der umfassenden Wirklichkeit ausgesetzt, und zwar einschließlich der Willens- und Erkenntnisprivation im Leiden.²¹ Insgesamt ist Blondels Panchristismus also nicht primär *kenotisch* (wie etwa bei Urs von Balthasar), sondern als *Vinculum universale* zu verstehen, dessen Herabstieg in die Schöpfung daher eher in den Bereich der Barmherzigkeit und des Mitleidens gehört als in die absolute Auslöschung wie bei Hegel im Sinne des »spekulativen Karfreitags«. Christus bleibt mithin ganz Gott, aber er ist zugleich *ein* Mensch und

¹⁸ Vgl. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard 1951, 15 ff.

¹⁹ Vgl. *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard 1902; für die vorhergehende Evangelienkritik durch Reimarus und Renan auch die entsprechenden Beiträge in J.-P. Resweber (Hg.), *Le Jésus des philosophes*, Metz, Les Cahiers du Portique 2008, 63–86 u. 201–220,

²⁰ Vgl. M. Blondel, *L'Action* (1893), 424; *Histoire et Dogme*, PUF 1956, 90.

²¹ Vgl. *L'Action* (1893), 461, sowie die Diskussion darüber bei X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie* (Anm. 7), 127 f.

die Menschheit, so dass »das Bewusstsein seines Menschseins aus all unseren menschlichen Bewusstseinen besteht«. ²² Auch wenn sich hier die Schwierigkeit ergibt, als ob Christus sozusagen ein »Kollektiv-Individuum« wäre, so beruht hierin dennoch Blondels Verständnis der Kenose – nämlich Christus als »Mann der Schmerzen« in allen den Menschen treffenden Erfahrungen. Denn diese Sichtweise verbindet sich mit der schon erwähnten unbegrenzten Nächstenliebe Christi als Sym-Pathie mit allen Menschen, und zwar »bis hin zur Verlassenheit des Verdammten«. Wenn im Augenblick von Christi Agonie daher das Bewusstsein des Menschseins (und der universalen Menschheit) in Christus vom Wissen des göttlichen Bewusstseins zum Höhepunkt seiner Intensität wie Weite hin erfasst wird, so fällt dieser Augenblick zugleich mit dem Paroxysmus der äußersten Verlassenheit zusammen, das heißt mit dem »ganz ausgetrockneten Wissen« seiner Gottheit. ²³ Diese sicher auch mystisch relevante Perspektive bleibt mithin gebunden an die unendliche Verbindung zwischen dem göttlichen Sein und den geschaffenen Wesen, insofern die (hypostatische) Koexistenz des göttlichen Wissens/Bewusstseins (*con-science*) mit dem menschlichen Bewusstsein der übermäßigen Menschen- oder Nächstenliebe Christi entspringt. Jesu Christi Bewusstsein verfällt keinem radikalen Verlust in der Kenose, sondern er bewahrt das Bewusstsein seiner Gottheit und der Menschheit in sich. Unser menschliches Bewusstsein wird also nicht von einem absoluten Wissen Gottes verdunkelt, sondern das Bewusstseinslicht des Logos erhellt seine Subjektivität, wodurch seine menschliche Natur für alle Wirklichkeitsbedingungen, wie es »L'Action« phänomenologisch forderte, durchlässig wird, um sich mit ihnen zu vermählen. ²⁴

Eine christliche Religionsphilosophie im Sinne Blondels akzeptiert demzufolge die Vorgegebenheiten der geschichtlich-dogmatischen Christologie für eine offene Philosophie, die sich als Phänomenologie zudem keiner Erscheinung *a priori* versperrt, zumal sich im Gefolge der »Urteilkraft« Kants mit Paul Ricœur ²⁵ sagen lässt, dass das Symbol der Reflexion »viel zu denken« aufgibt. Natürlich sind Inkarnation und Tod Christi mehr als nur ein Symbol und von besonderer ontologisch-existentieller Bedeutung für die Philosophie, aber auch etwa die Bergpredigt oder Christi Sprechen im Sinne eines genuinen »Wortes des Lebens«, welches des Weiteren zudem nicht von

²² Vgl. in R. Marlé (Hg.), *Au cœur de la crise moderniste* (Anm. 12), 135 ff., besonders die Kontroverse mit dem Baron Friedrich von Hügel, nachdem dieser unter dem Einfluss des Hegelianismus und zur Unterstützung von A. Loisy in der Zeitschrift *La Quinzaine* vom 1. Juni 1904 den Artikel »Le Christ éternel et les christologies successives« veröffentlicht hatte.

²³ Vgl. *L'Action* (1893), 220.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 150 u. 239 ff.

²⁵ Vgl. *Finitude et culpabilité II: La symbolique du Mal*, Paris, Aubier 1960, 22 f. (dt. Übers. *Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2, Freiburg/München, Alber 1971).

der Eucharistie getrennt werden kann,²⁶ gehören zu einer solchen »philosophischen Christologie«. Dass die *Idea Christi* direkt oder in stiller Affinität die Metaphysik stets beeinflusst hat, denkt man an Spinoza, Leibniz, Malebranche, Pascal, aber auch an Kant, Fichte, Schelling und Hegel²⁷ wie Kierkegaard, steht außer Zweifel. Die Frage wird in Zukunft sein, ob sich die verschiedenen christologischen Ansätze in bisher spekulativer Hinsicht auch für eine »nach-metaphysische« Phänomenologie in abgeänderter Form weiterführen lassen? Blondels Immanenz der Aktion ist ein erster Hinweis hier auf eine solche Möglichkeit, insofern die innere Dynamik jeglicher Phänomenalisierung der Frage nach der transzendentalen Ge-Gebenheit zu entsprechen hat. Bewegt sich mit Blondel der klassische, logisch-metaphysische *Begriff* Christi bereits auf die Einsicht Merleau-Pontys²⁸ hin, dass die Philosophie sich in diesem *Mensch* gewordenen Gott eher wieder erkennen könne, so dürfen wir Blondels Beitrag als eine (vor-)phänomenologische Erhellung der Verschränkung von transzendentaler und konkreter Erfahrbarkeit werten, die nicht in den Vorgaben des Rationalismus bloßer kategorialer Erfahrung stecken bleibt, weshalb in Frankreich um 1900 die Auseinandersetzung hierüber auch so heftig geführt wurde, da es um eine prinzipielle Frage menschlichen und kosmischen Lebens in dessen Wahrheit überhaupt ging. In diesem Sinne wird zwar eine nach-metaphysische Religionsphilosophie die von Blondel vorausgesetzte Harmonie zwischen Forderung und Antwort aufgegeben müssen, da sie nur der immanenten Dynamik der *action* ohne weitere Dialektik oder Analogie folgt, um auf diese radikalisierte Weise »Gottes Gabe« (Christus) als immer schon vorgegebene Wirklichkeit zu verstehen. Eine Philosophie muss jedoch schließlich weder (fundamentaltheologisch gesehen) christozentrisch noch christomorph sein, sondern vor allem »offen«, wie Blondel²⁹ selber Henri Bergson gegenüber als einem unmittelbaren Zeitgenossen bemerkte.

²⁶ Vgl. M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil 2002 (dt. Übers. *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg/München, Alber 2010).

²⁷ Vgl. R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer 2004, 107 ff., 203 ff. u. 225 ff.

²⁸ Vgl. *Sens et Non-Sens*, Paris, Gallimard 1948, 192; *Signes*, Paris, Gallimard 1960, 189 ff. u. 307 (dt. Übers. *Sinn und Nicht-Sinn*, München, Fink 2000; *Zeichen*, Hamburg, Meiner 2007).

²⁹ »La philosophie ouverte«, in: A. Béguin u. P. Thevenaz (Hg.), *Henri Bergson, essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière 1943, 73–90, hier 89 f.

b) Henri Bergson (1859–1941)

Denn in der Tat ließ Bergsons Judentum eine Christologie im engeren Sinne nicht zu, aber er gehört mit Ravaisson³⁰ und Blondel zu denjenigen Denkern, die Frankreich über den Rationalismus und Positivismus als herrschende Philosophie hinausführten, wofür vor allem der Begriff des *élan vital* bei Bergson und die damit verbundenen Evolutions- und Religionsanalysen stehen. Ohne hier auf die frühen Werke Bergsons detailliert eingehen zu können,³¹ lassen sich nach »Matière et mémoire«³² zunächst grundsätzlich zwei zeitliche Gedächtnisdimensionen unterscheiden: 1) die *Wiederholbarkeit* insbesondere von gewohnten leiblichen Verhaltensweisen; 2) die *Wiederhervorbringung* vergangener Erlebnisse im Bereich des Geistes. Wenn sich beide analytisch in gewisser Weise gegenüber stehen, ohne im Alltagsleben zunächst getrennt zu sein, dann wird durch diese Dichotomie die prinzipiell doppelte Konstellation des Lebens bei Bergson greifbar. Die Starre in den hölzernen oder geistesabwesenden Handlungen zum Beispiel wurzelt in einer Gewohnheit, die zur Unbeweglichkeit (*inflexibilité*) geworden ist: Wer einem Stein nicht ausweichen kann und hinfällt, wird belacht, wie eines der ersten von vielen Beispielen Bergsons in »Le rire« lautet,³³ weil der so Strauchelnde an einem Bewegungsschema festgehalten hat, welches in sich fixiert ist. In »Matière et mémoire« erklärt Bergson dies über den *Bildbegriff*, der mehr als bloßes Vorstellen impliziert, nämlich einerseits die Innenschau unseres Leibbewusstseins enthält und gleichzeitig aber auch immer »von außen« als Körper im Sinne eines Raumdings aufgefasst werden kann.³⁴ Dieser entscheidende (vor-)phänomenologische Zusammenhang von Leib/Körper fußt in Bezug auf Bergsons Denken folglich in zwei Systeme-

³⁰ Vgl. D. Leduc-Fayette, »La métaphysique de Ravaisson et le Christ«, in: *Les Études philosophiques* 4 (1984) 511–527.

³¹ Vgl. A. Lattré, *Bergson, une philosophie de la perplexité*, Paris, Vrin 1990; F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF 2004; zur bisherigen Rezeption auch *Études Bergsonniennes*. 11 Bde., Paris, Albin Michel/PUF 1948–1976; R. W. Meyer, »Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung«, in: *Phänomenologische Forschungen* 13 (1982) 10–64; S. Abiko u. a. (Hg.), *Dissémination de l'Évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim – Zürich, Olms 2012.

³² Mit dem Untertitel: *Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Alcan 1900 (dt. Übers. *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg, Meiner 1991); vgl. auch *La pensée et le mouvant* von 1934 (dt. Übers. *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M., Syndikat Verlag 1985).

³³ Vgl. *Le rire. Sur la signification du comique*, in: H. Bergson, *Œuvres. Édition du centenaire*, Paris, PUF 1970, 391 f. (dt. Übers. *Das Lachen*, Köln, Diederichs 1921, 10 f.; neue Übers. Zürich, Arche 1972; Hamburg, Meiner 1991); dazu auch R. Kühn, »Bergson und die Phänomenologie des Lachens«, in: *Studia Phaenomenologica* 10 (2010) 359–383.

³⁴ Vgl. A. Haardt, »Bergson, Henri Louis«, in: Th. Bedorf u. K. Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 55–61, hier S. 56 f.

men oder Perspektiven: in jener vom Zentrum des Leibes her entworfenen Vorstellungswelt und dem von uns als unabhängig und nicht-perspektivisch gedachten Weltganzen, zwischen denen das Bild vermittelt.

Diese erkenntnistheoretisch entfaltete Dichotomie des inneren und äußeren Bildes als Vorstellung/Welt ist jedoch nicht ohne eine vereinheitlichende Struktur letztlich zu verstehen, welche gerade in den Aktivitäten des Leibes beruht, womit Bergson eine philosophische Tradition des *effort* (Anstrengung als Intentionalität) seit Pierre Maine de Biran (1766–1824) aufgreift, die für den Großteil des französischen Personalismus und Spiritualismus charakteristisch ist.³⁵ Aus der aktiven Leiblichkeit als kontinuierlicher Erhaltung in ihrer Umwelt und zur Stillung der individuellen Grundbedürfnisse ergibt sich für Bergson ein Fluss immer ineinander übergehender Bewusstseinsgegebenheiten, welche sich in einzelne innere Bilder aufspalten und durch äußere Bezüge wahrnehmbar miteinander verbunden sind. Denn durch die Aufmerksamkeit auf das jeweils zentrale Motiv oder Thema des Handelns bildet sich eine bewusste Denk- und Handlungsmittelpunkt heraus, während alles andere vorübergehend ausgeblendet wird. Wir entdecken hierbei Bergsons grundlegendes Gesetz der »fließenden Bewegung« wieder, welches durch eine starre Fixierung eben den Boden für die schon genannte Komik abgibt, sofern der innere Lebensfluss gehemmt ist und in der körperlichen oder psychischen Haltung zu Einseitigkeiten hin tendiert, die gesellschaftlich als »sonderbar« auffallen. Dies schließt für Bergson nicht aus, dass es – wie bei Kant – einen homogen äußeren Raum gibt, in dem sich ein gegliedertes Auseinander der Dinge einstellt, wodurch subjektive Leistungen wie Alltagshandeln, Verstand und Wissenschaft möglich werden, mit anderen Worten relativ stabile Bilder der Welt als unsere Vorstellung. In der erfahrenen »sinnlichen Materie« (diesseits solcher Rationalisierungsversuche) werden die spontanen bzw. undeterminierten *quantitativen* Leibbewegungen durch die Wahrnehmungsaktivitäten des Organismus als »Reiz« für eine kurze Dauer zusammengezogen, wodurch die umwelthaft orientierten – und so apperzipierten – Leibbewegungen in *qualitative* Wahrnehmungen oder »Empfindungen« verwandelt werden, wovon sich auch eine spätere Phänomenologie zur Konstitution der Alltagswelt wie bei Alfred Schütz bzw. weitere lebensphilosophische Neuansätze inspirieren ließen.³⁶

³⁵ Vgl. R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms 2006, sowie folg. Teil I, 2.

³⁶ Vgl. K. P. Romanos, *Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben*, Frankfurt/M., Athenäum 1988; R. Kühn, »Auf dem Weg zu einer erneuerten Bergsonrezeption und lebensphilosophischen Besinnung: Alfred Schütz, Theorie der Lebensformen«, in: *Philosophische Rundschau* 3 (1989) 232–244. Auch die

Das Gedächtnis ist demzufolge einerseits eine *sensomotorische Wiederholung* gewohnter Verhaltensweisen, ohne sie uns bildhaft vorstellen zu müssen, was gerade ihre flexible oder fluide Ausübung gewährleistet. Nur im mehr *kontemplativen Wiedererinnern* repräsentieren wir uns Vergangenes durch gegenwärtig entworfene Bilder, womit natürlich gerade die Möglichkeit der Erstarrung gegeben ist, was auch für die Unterscheidung von »geschlossener« und »offener Moral« bzw. Religion/Mystik für Bergson grundlegend sein wird. Mit Bezug auf das rein subjektive *Zeitgeschehen* gesehen,³⁷ ist die organische Leiblichkeit nach Bergson mithin zwischen jene »sinnliche Materie« gestellt, die der Körper beeinflusst und von der dieser seinerseits beeinflusst wird, so dass der Leib als *Tätigkeitszentrum* die Verwandlung von empfangenen Eindrücken zu ausgeführten Bewegungen ermöglicht. Die Assoziation von (sinnlich materiellen) Umwelteindrücken und inneren leiblichen Bewegungsabläufen beinhaltet daher ein (evolutionär) zukunftsbezogenes Handeln, das über das *sensomotorische* Gedächtnis gesteuert wird. Dabei wählt das eher distanziert *kontemplativ* auf Vergangenes ausgerichtete Bild-Gedächtnis eben jene Vorstellungs-Bilder aus, die für ein Handeln notwendig erscheinen.³⁸ Mit anderen Worten fällt unsere Freiheit mit dem leiblich-geistigen Ganzheitsgefühl der Person zusammen, weshalb der freie Akt eben als »Schöpfung« (*création*) angesehen werden kann.³⁹ Genau deshalb aber sind nach »Matière et mémoire« (1900) nun nicht mehr allein die *reflexiv* gegebenen eigenen Erlebnisse für die »reine Dauer« (*durée*) des Erlebenden konstitutiv, das heißt im Unterschied zum früheren »Essai sur les données immédiates de la conscience« von 1889,⁴⁰

Phänomenologie M. Merleau-Pontys greift entsprechende Elemente auf; vgl. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin 1968. Für Frankreich liegt eine weitere starke Rezeption Bergsons bei G. Deleuze vor; vgl. *Le bergsonisme*, Paris, Minuit 1966 (dt. Übers. *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg, Junius 1997); *L'imagemouvement*, Paris, Minuit 1983, und *L'image-temps*, Paris, Minuit 1985.

³⁷ Vgl. auch H. Bergson, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Alcan 1922 (²1923 erw. mit Erwiderungen), wo das Fehlverständnis einer »verräumlichten Zeit« im Zusammenhang mit der allgemeinen und speziellen Relativitätstheorie einer Vierdimensionalität des Raumes einschließlich der Zeit aufgegriffen wird, um die universelle wie multiple Zeit jenseits der dualistischen alltäglichen Erfahrung gleichzeitig aufzuweisen. Dazu auch P. Spateneder, *Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson*, Stuttgart, Kohlhammer 2007.

³⁸ Mit dem Text von 1903 »L'introduction à la métaphysique« lässt sich daher auch formulieren: »Je mehr wir darauf ausgerichtet sind zu leben, um so weniger haben wir den Hang zu betrachten (*contempler*)«, woraus sich zugleich auch schon für die »Intuition« als »Leben« ergibt, dass sie eine »Sympathie« sei, »durch welche man sich in das Innere eines Objekts begibt, um mit dem zusammen zu fallen, was es an Einmaligkeit und Unausprechlichkeit hat« (in: *Œuvres* [Anm. 33], 1372)

³⁹ Vgl. H. Bergson, »La conscience et la vie«, in: *Œuvres*, 111 f., sowie *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ebd., 129.

⁴⁰ Dt. Übers. *Zeit und Freiheit*, Hamburg, Meiner 1994; vgl. schon früh hierzu R. Ingar-

sondern auch die verhaltenspsychologisch »von außen« beschreibbaren Körperbewegungen. Es handelt sich bei diesem zuletzt genannten Werk um die Dissertation Bergsons an der Sorbonne, worin das Verständnis der Zeit vom Raummodell her bereits prinzipiell schon in Frage gestellt wurde. Zeit ist vielmehr ununterbrochener Fluss der Dauer (*durée*), wodurch auch die Freiheit – gegen Phänomenismus und Physikalismus – bereits als Grund unserer psychischen Akte gesehen werden kann. Da die Dauer rein qualitativ (und nicht deterministisch quantitativ ist), vermag sich die Freiheit in diese qualitative Mannigfaltigkeit einzuschreiben, ohne jemals zum Objekt einer möglichen De-Finition zu werden, wie Blondel dies gleichfalls für die *action* postulierte.

Nichts zeigt jedoch die noch metaphysischen Hintergründe der Bestimmung des Lebens bei Bergson deutlicher als diese trotz allem klassische Rückbindung an *Zeit* und *Raum*: »Das Leben stellt sich uns dar als ein bestimmtes Nebeneinander in der Zeit und [ein bestimmtes] Nebeneinander im Raume. In der Zeit betrachtet ist es ein Wesen, das unaufhörlich älter wird: das heißt, es kommt nie zurück und wiederholt sich nie. Im Raume betrachtet breitet es vor uns koexistente Elemente aus, die untereinander so innig verbunden, so ausschließlich für einander geschaffen sind, dass keines von ihnen gleichzeitig zwei verschiedenen Organismen angehören könnte [...]. Stete Veränderung des Aussehens, Unumkehrbarkeit der Erscheinungen, vollkommene Individualität einer in sich geschlossenen Reihe, das sind die äußere Merkmale [...], die das Lebendige vom einfachen Mechanismus unterscheiden.«⁴¹ Daraus will Bergson den Gegensatz zur schon genannten Erstarrung weiterhin ableiten, die als *Wiederholung* in Bezug auf das Lebendige störend wirke; aber Sukzession und Juxtaposition sind die allgemeinste Definition des notwendigen Kausalablaufs im Universum selbst, so dass sich durch eine solche Bestimmung das radikal phänomenologische »Leben« gerade nicht davon unterscheiden könnte. Was Bergson als Lebensbegriff analysiert, ist also letztlich kein eigenständiges, sich selbst gründendes absolutes Leben, sondern nur der *ontische* oder *existentielle* Aspekt desselben. Das wird auch darin ersichtlich, dass er das Leben mit der *Freiheit* identifiziert bzw. mit dem »Eindruck des vielgestaltigen Lebens«. Aus solcher Sichtweise ergibt sich dann natürlich, dass eine »fixe Idee« wie eine »Sprungfeder« wirkt, um Effekte herbeizurufen, deren Endwirkung gleich Null ist, weil die Reihe der mechanisch wiederholten Handlungen wie ein Kartenhaus in sich zusammenstürze, insofern eine »Bewe-

den, »Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922) 286–461, wodurch auch die möglichen Beziehungen zu Husserls Denken markiert sind.

⁴¹ H. Bergson, *Le rire*, in: *Euvres* (Anm. 34), 429 (dt. Übers. *Das Lachen*, 61).

gung ohne das Leben« individuell wie kollektiv die »unmittelbare Korrektur« herbeiruft.⁴²

Wenn bei Bergson auch die Abgrenzung des Lebens in seiner Unterschiedenheit von einem bloßen Mechanismus als wertvoll zu erachten ist, wie wir noch deutlicher in Bezug auf Moral und Religion sehen werden, so bleibt dennoch die Frage eben, ob sich aus solcher (selbst introspektiven) Außen-sicht eine nicht-metaphysische, phänomenologische Bestimmung des Lebens überhaupt gewinnen lässt, die das Leben gerade nicht bloß unter dem Bild des Heraklitischen Flusses festhält, wodurch sich seine Wechselhaftigkeit in einer *formalen* Kontinuität trotz allem der linearen Zeitidee angleicht – mithin einem transzendenten Horizont, der dem selbstaffektiven Leben nicht eigen sein kann.⁴³ Bergson wäre allerdings kein genialer philosophischer Denker, wenn er diese Schwierigkeiten nicht selbst berührt hätte, die in Bezug auf seine Bestimmung des Lebens durchscheinen, zumal *eine* grundlegende Gesetzmäßigkeit sein ganzes Werk durchzieht: Das wirkliche Leben erscheint genau in dem Maße allein, *indem es sich selbst vergisst*; denn wenn es immer rein »intuitiv« bei sich wäre, dann wäre es stets sowohl wechselnder Ablauf, unumkehrbarer Fortschritt wie ungeteilte Einheit. *An sich* ist das Leben für Bergson nämlich »wechselnder Ablauf« *in* »ungeteilter Einheit«, aber es gerät durch mangelnde »Aufmerksamkeit« für sich selbst, immer wieder in die Lage, sich existentiell zu vergessen, so dass eben Wiederholungen als Umkehrungen der Verhältnisse zu geschehen scheinen, die bei Hegel, Schelling und Kierkegaard unter dem Begriff der *List* oder *Ironie* der Geschichte angesprochen werden. Dass nun aber gerade die ontologische *Selbstvergessenheit des Lebens* in der Tat das rein phänomenologische Wesen des Lebens beinhalten könnte, gerät bei Bergson jedoch nicht weiter in den analytischen Blick, so dass das Leben dem schon genannten Zeit-horizont unterworfen bleibt. Dadurch tut sich eine Kluft zwischen der »natürlichen Steifheit der Dinge« und dem »wirklichen Leben« auf, die nur noch mit einem »dünnen Faden« miteinander verbunden sind – eben wie ein Spiel, welches die Menschheit bei »jeder Gelegenheit beim Schopf fasst«.⁴⁴

Auf dem Weg zu einer Lebensästhetik, die den engen Zusammenhang von Leben und Kunst erfasst,⁴⁵ kann eine Untersuchung hierbei über die Sprache

⁴² Vgl. *ebd.*, 423 u. 427 (dt. Übers. 53 f. u. 58 f.).

⁴³ Vgl. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF 1990, 13–60: »Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle«; M. Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*, München, Fink 2002.

⁴⁴ H. Bergson, *Le rire*, in: *Œuvres* (Anm. 34), 435 (dt. Übers. *Das Lachen*, 70).

⁴⁵ Vgl. *ebd.*, 450–483 (dt. Übers. 89–134); dazu auch F. Seyler, »L'art et la vie: éthique et esthétique chez Henry et Bergson«, in: A. Jdey u. R. Kühn (Hg.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden – Boston, Brill 2012, 237–265.

nicht fehlen, zumal im französischen Kontext das Wort *esprit* nicht nur Geist bedeutet, sondern gerade auch *Witz*, *Humor* und *Ironie*. Bergson analysiert daher letztlich das Verhältnis von Sprache und Kunst von seinem bekannten kritischen Leitgedanken des (mechanischen) *tout fait* her. Denn falls die Sprache etwas ist, was »von unserem Leben lebt«, dann gibt es auch in ihr nicht den vollendeten Organismus, welcher reine Aufmerksamkeit für das Leben – im Gegensatz zum Fertigen oder Starren – ist, sondern auch »Lebloses«, »tote Blätter«, mit anderen Worten jene Gewohnheiten, die dazu führen, dass »keine Sprache geschmeidig, lebendig, hurtig genug in jedem ihrer Teile ist, um die Starre auszumerzen und auch den mechanischen Eingriffen der Inversion, Transposition usw. [...] erfolgreich Widerstand zu leisten«. ⁴⁶ Parodie, Ironie und Humor in Kunst und Literatur sind unter anderem die Weisen, um die Stereotypen im Gegensatz zum Geschmeidigen, die Zerstretheit im Gegensatz zur Gespanntheit des Lebens, mit Hilfe des Wortwitzes (*esprit*) zu korrigieren. Damit rücken Sprache und Natur als die »zwei Parallelsysteme des Lebens« zusammen, um deutlich zu machen, dass das Reich des Lebens – dem metaphysischen Anspruch nach – ebenso originär wie umfassend ist. Deskriptiv erreicht Bergson diese Einsicht durch die wahre Idee als »Geist« (*esprit*), der so in Berührung mit den Gefühlen ist wie die Seele mit dem Leben. ⁴⁷ Nur die Starre als *tout fait* verfängt sich in den Fallen der Sprache, indem das Banale zum Beispiel »feierlich« erscheinen soll, es aber in Wirklichkeit nicht sein kann, was im religionsphilosophischen Gegensatz von Mystik und Gesellschaft wiederkehren wird.

Wenn wir folglich das originäre, freie Leben vom gerade beschriebenen *doppelten Automatismus* unterscheiden, der sprachlich wie gestuell die Situation der gesellschaftlichen Starre kennzeichnet, dann muss ebenfalls die reine Ethik von jeder gesellschaftlich hypostasierten Moral gelöst werden. Es ließe sich mithin sagen, dass die intuitive »Aufmerksamkeit für das Leben«, welche Bergson immer wieder anstelle der Routine und Verfestigung einfordert, ⁴⁸ eine Aufmerksamkeit gegenüber dem sozialen Vorurteil in jedem selbst sein muss, damit das »Ich-Bewusstsein« bzw. »Tiefen-Ich« nicht ein bloßes »Wir-Bewusstsein« reproduziert. Bergson wählt daher zunächst den erwähnten methodischen Weg über die Kunst, um sich jener »ununterbrochenen Melodie unseres inneren Lebens« anzunähern, ⁴⁹ wo nicht nur

⁴⁶ H. Bergson, *Le rire*, in: *Euvres*, 449 (dt. Übers. *Das Lachen*, 87 f.).

⁴⁷ *Ebd.*, 437 u. 444 f. (dt. Übers. 72 u. 82).

⁴⁸ Für eine methodologische Diskussion dieser »Aufmerksamkeit für das Leben« im Sinne einer transzendental-affektiven Gegen-Reduktion mit Rückgriff auf Fichte, Bergson und Henry vgl. schon R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Alber 2008, 430–454: »Transzendente Aufmerksamkeit und gemeinschaftliche Lebensverwirklichung«.

⁴⁹ H. Bergson, *Le rire*, in: *Euvres*, 459 f. (dt. Übers. *Das Lachen*, 101).

das Nützliche der praktischen Vereinfachung durch alltägliche und sprachliche Klassifikation herrscht, um uns auf unsere Bedürfnisse und deren Notwendigkeiten antworten zu lassen. Dabei verlieren wir nämlich durch diese »verallgemeinerte« und »symbolisierte« Wahrnehmung sowohl die *Individualität* der Dinge wie unserer selbst, um nur als »Oberflächen-Ich« zu leben (*moi superficiel*), wie dies auch schon Bergsons frühe Schriften herausstellten. Folgten wir in der Tat den unendlichen Nuancen unserer Eindrücke und Gefühle, so wären wir Künstler unseres eigenen Lebens, indem wir in allem Erscheinen das Zeichen eines je individuierten Lebens erkennen würden – das heißt die erwähnte »Aufmerksamkeit für das Leben« tatsächlich auch existentiell praktizierten. Die Kunst ist daher für Bergson nichts weniger als das Aufheben der »praktisch üblichen Symbole, der konventionellen sozialen Verallgemeinerungen«,⁵⁰ um der eigenen wie äußeren Natur das zurückzugeben, was eine pragmatisch reduzierte Wahrnehmung ihr nimmt. Man kann daher auch hier erneut festhalten, dass die Annahme von zwei Ich-Begriffen (äußere Projektion in den Raum und fließende lebensweltliche Bewegung) eine *Dualität* begründet, die nicht nur alle weiteren Entwicklungen in Bergsons Denken bestimmt, sondern vor allem auch die Notwendigkeit eines Unterschieds von spiritueller Metaphysik (so verdienstvoll sie auch gegenüber dem positivistischen Zeitgeist war) und einer radikalisierten Phänomenologie erforderlich macht, wo jegliches »Ich« zunächst von ein und demselben originären »Mich« getragen ist. Hingegen vermag die »Tiefe« oder »Oberflächlichkeit« beim »Ich« nur eine jeweils ontische oder existentielle Bestimmung seines radikal lebendigen Wesens darzustellen.

Ebenso geht Bergson in seiner Analyse nicht so weit, um dem rein individuellen Leben auch *in sich* eine unmittelbare Gemeinschaftlichkeit zuzusprechen; vielmehr bedarf es nach ihm des gesellschaftlichen und moralischen Gesetzes, um den »Entladungen [der] heftigen Gefühle« entgegenzuwirken, die zum »Alltag des Lebens« gehörten.⁵¹ Metaphysikkritisch gesehen, folgt Bergson damit wiederum dem ältesten Gesetz des abendländischen Denkens, dass nur die *ratio* die *passio* bannen und in ruhigere Bahnen zu lenken vermöge, womit er den schon angesprochenen Dualismus von Geist und Natur bzw. Intuition und Intellekt fortschreibt, der trotz besserer vor-phänomenologischer Einsicht seinen Lebensbegriff bestimmt, sofern dieser sich gerade von der Vorgabe der idealisierenden wie mechanisierenden Allgemeinheit freimachen wollte. Weil also die Sozialität von vornherein als evolutionäre Hypostase eines »langsamen Fortschritts der Menschheit zu einem immer friedlicheren Gemeinschaftsleben« verstanden wird,⁵² muss

⁵⁰ *Ebd.*, 462 (dt. Übers. 106).

⁵¹ *Ebd.*, 469 (dt. Übers. 107).

⁵² *Ebd.*, 461 (dt. Übers. 207).