

argumentieren. Der entscheidende Satz (190 b 5 f.) heißt: „Sie waren nun furchterregend an Kraft und Stärke und trugen sich mit großen Plänen . . .“ Man mag jene Gewalt für eine bloße Bedingung der Hybris halten, geht aber dann ihrer Ursache verlustig. Genauer ist es, sie als Ursache zu denken und Hybris, Bestrafung, Begierde als Folgen – und die Begierde geht darauf, eben den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen, dessen Folge sie ist, d. h. ihn *für sich* zum Mittel zu machen, wodurch sie freilich „dem Anspruch spottet, sie ethisch meistern zu wollen“, der Philosophie spottend. Wie wird man, ist die Argumentation sophistisch, eine nennen, die, nachschlagend, befindet, es sei „ja auch selbstverständlich“, daß Liebe glücklich mache, sind doch in ihrem Buch wenig Blätter Freuden, aber ganze Hefte Leiden?

Das wären denn die Hauptfußnoten „zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes“ (zu wessen Kritik?). Ich bin gehalten, kurz zu sein, sozusagen mein eigener Prokrustes. Die neuen Theseuse, erbost darüber, einem Gedanken zu begegnen, auf den „noch niemand . . . gekommen“ ist, machen den alten keine Konkurrenz, wo sie in der Rolle von Aushilfsvätern einem „vaterlosen Text“ auf die Füße helfen wollen. Jedenfalls sind sie, scheint es, nicht berufen, zu entscheiden, bei wem schließlich der „beklagenswerte Rückschritt“ des Nachdenkens ankommt. Ich will keine Fußnoten aus beliebigen Meinungen beisteuern, ernannt zu „gesicherten Einsichten“, aber wenn es das seine tut, dem belletristischen Schlendrian in der Symposion-Interpretation zu steuern, der statt der Architektonik des Gedankens nur ein Potpourri von Geläufigkeiten sucht, hat es etwas erreicht, das sich sehr wohl „an die Anthropologische Gesellschaft“, und nicht nur von Attika, berichten ließe.

## Gott und das Sein

### Betrachtungen zum 100. Geburtstag Louis Lavelles

Von Karl ALBERT (Wuppertal)

In der neuesten Ausgabe von *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* gibt es auch einen Artikel über französische Philosophie. Darin wird gegen Ende von einer „Philosophie de l'esprit“ gesprochen, die als „ein der Existenzphilosophie nahestehender christlicher Personalismus“ bezeichnet wird. Dann werden die Vertreter dieser Richtung aufgezählt, unter ihnen auch: „Louis Lavelle (1882–1951)“. Aber Lavelle, dessen Geburtsjahr man offenbar mit dem von René LeSenne vertauscht hat (denn bei diesem ist die Lebenszeit fälschlich mit 1883–1954 angegeben), ist tatsächlich im Jahre 1883 geboren. So wäre denn heute an seinen 100. Geburtstag zu erinnern.

#### I.

Lavelle ist am 15. Juli 1883 in St. Martin-de-Villereal, einem kleinen Dorf des Périgord, in dem sein Vater Lehrer war, zur Welt gekommen. Er hat in Lyon bei Hannequin Philosophie studiert und 1906 das Examen als Philosophielehrer abgelegt. Als junger Lehrer fährt er an seinem unterrichtsfreien Tag nach Paris und besucht dort die Vorlesungen von Hamelin und Bergson, die einen großen Eindruck auf ihn machen. 1909 wird er „professeur agrégé“. Er lehrt an den Gymnasien von Vendôme und Limoges bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, in dem er vor Verdun in deutsche Gefangenschaft gerät. Nach Kriegsende unterrichtet er von 1919 bis 1925 in Straßburg, von 1925 bis 1940 in Paris. 1941 wird er auf

den philosophischen Lehrstuhl des „Collège de France“ berufen, auf dem vor ihm Bergson und LeRoy gelehrt hatten. Als Lavelle in der Nacht zum 1. September 1951 stirbt, folgt ihm auf diesem Lehrstuhl Merleau-Ponty.

Die Werke Lavelles werden gewöhnlich in drei Gruppen eingeteilt: in philosophische Schriften, moralistische Schriften und die *Chroniques philosophiques*, nämlich die Betrachtungen, die Lavelle in *Le Temps* anlässlich philosophischer Neuerscheinungen veröffentlicht hat. Lavelle war philosophiegeschichtlich wenig interessiert, aber in diesen Betrachtungen hat er doch zu wichtigen Werken der Geschichte der Philosophie Stellung genommen. Zu den philosophischen Schriften gehören seine Doktoratsthese *La dialectique du monde sensible* aus dem Jahre 1922 und das auf fünf Bände berechnete Hauptwerk *La dialectique de l'éternel présent*, von denen die ersten vier Bände zum Abschluß kamen: *De l'Être* (1928), *De l'Acte* (1934), *Du temps et de l'éternité* (1945), *De l'âme humaine* (1951). Der vorgesehene fünfte Band *De la sagesse* bleibt unvollendet. An philosophischen Schriften seien ferner erwähnt: *La présence totale* (1934), *Introduction à l'Ontologie* (1947), *Traité des valeurs* (1951–1955). Von den moralistischen Veröffentlichungen nennen wir hier nur die wichtigsten: *La conscience de soi* (1933), dann das wohl bekannteste Werk Lavelles *L'erreur de Narcisse* (1939), außerdem das auch wegen der Schönheit seiner Sprache vielgerühmte Buch *La parole et l'écriture* (1942), schließlich die Sammlung hagiographischer Studien *Quatre saints* (1951). Zu erwarten sind auch noch Publikationen aus dem Nachlaß, um den sich Lavelles Tochter Claire bemüht.

In Deutschland sind die angeführten Werke nur wenig bekannt. Es ist auch erst wenig übersetzt, von den vier Bänden des philosophischen Hauptwerks ist überhaupt noch keine Übersetzung veröffentlicht. So liegen in deutscher Sprache nur zwei moralistische und zwei philosophische Werke vor sowie die zweisprachige Ausgabe zweier kleinerer philosophischer Arbeiten.<sup>1</sup>

Die in Frankreich zu den „œuvres morales“ gezählten Schriften sind bei Lavelle im Grunde etwas anderes. In ihnen finden sich zwar Hinweise für das menschliche Verhalten und Handeln, doch geht es ihnen zuletzt und zutiefst um das Gottesverhältnis des Menschen. So erscheint Lavelle in diesen Schriften als „religiöser Schriftsteller“ im Sinne Kierkegaards. Während es sich also in den moralistischen oder religiösen Schriften (wie ich lieber sagen möchte) um das Verhältnis des Menschen zu Gott handelt, ist das Thema der philosophischen Schriften das Verhältnis des Menschen zum Sein, und zwar zum reinen oder absoluten Sein, das mit dem Gott der religiösen Schriften identisch ist.

Lavelle gehört zu den wenigen Philosophen, die in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg das Seinsproblem wieder zum zentralen Thema des philosophischen Denkens machten. Schon 1922 heißt es in Lavelles Doktoratsschrift (was ungefähr unserer Habilitationsschrift entspricht): „Der Begriff des reinen Seins ist der erste Gegenstand der philosophischen Betrachtung.“ (*La dialectique du monde sensible*, 1) Ein Jahr nach Heideggers *Sein und Zeit* erscheint dann Lavelles Buch *De l'Être* als erster Band des philosophischen Hauptwerks über die Dialektik der ewigen Gegenwart.

So steht der Seinsgedanke im Mittelpunkt des Lavelleschen Philosophierens. Im Hintergrund dieser Philosophie aber ist der christliche Gottesgedanke wirksam. Am Schluß der Einleitung zur Neuausgabe von *De l'Être* findet sich die folgende Bemerkung: „Es gibt nur zwei Philosophien, und man muß sich zwischen ihnen entscheiden: die des Protagoras, nach

<sup>1</sup> Die Gegenwart und das Ganze (Düsseldorf 1952) (H. Bürg); Der Irrtum des Narziß (Wien 1955) (H. v. Winter); Begegnung mit Heiligen (Mainz 1957) (K. Schmidt); Einführung in die Ontologie (Köln 1970) (K. Albert); Zwei metaphysische Betrachtungen (St. Augustin 1983) (K. Jacobs).

der der Mensch das Maß aller Dinge ist ... und die Platons, welche ebenso die von Descartes ist, daß nämlich das Maß aller Dinge Gott sei und nicht der Mensch, ein Gott aber, der die Menschen an sich teilnehmen läßt.“ (De l'Être, 35) Das Lavellesche Denken gehört dieser zweiten Philosophie an, indem es den Seinsgedanken mit dem Gottesgedanken verbindet und durch den Begriff der Teilnahme, der „participation“, auch die Beziehung dieser Gedanken zum menschlichen Bewußtsein herstellt.

## II.

Die Wiederaufnahme des Seinsgedankens ist die Wiederaufnahme des ältesten Gedankens der griechischen Philosophie. Mit Recht sagt O. Gigon von Parmenides, dieser sei es gewesen, „bei dem zuerst derjenige Begriff erscheint, den alle seine Vorgänger gemeint haben und ohne den nach ihm niemand mehr philosophieren kann: der Begriff des Seins“.<sup>2</sup> Dieser Begriff erscheint aber bei Parmenides nicht als Ergebnis eines „eisigen Abstraktions-Schäuders“, wie Nietzsche annahm, oder als „das oberste Resultat subjektiv-begrifflicher Abstraktion“, das dann hypostasiert worden sei, wie der dem Seinsgedanken fernstehende Th. Wieselgrund-Adorno meinte. Parmenides stellt in seinem Gedicht die Sätze „das Sein ist, das Nichtsein ist nicht“ (28 B 6, 1) als Offenbarung einer Gottheit dar, zu welcher der „wissende Mann“ nach einer von göttlichen Mächten geleiteten Jenseitsreise gelangt (28 B 1). Das Sein ist demnach von Parmenides nicht erschlossen oder durch Abstraktion gewonnen, sondern „erfahren“ worden.

Die These des Parmenides wird von Lavelle für „die einzige metaphysische Aussage, die man wohl nicht bestreiten kann“, gehalten, da es ja absurd wäre, das Nichts in ein Existenzurteil einzubeziehen (La présence totale, 106). Sie gilt schlechthin als „der Akt des metaphysischen Bewußtseins“ (Introduction à l'Ontologie, 9). Wie Parmenides weiß Lavelle aber auch von einer Erfahrung des Seins, die er ausdrücklich zur Grundlage seines Philosophierens macht: „Es gibt eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen eingeschlossen ist und ihnen ihr Gewicht und ihre Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins.“ (La présence totale, 27) Und: „Es ist das Besondere des philosophischen Denkens, sich fest an diese wesentliche Erfahrung zu halten.“ (Ebd. 28) Mit der Erfahrung der Gegenwart des Seins ist die Philosophie aber auch schon ans Ende der Möglichkeiten menschlichen Erfahrens gekommen: „Man sage nicht, daß diese Erfahrung unmittelbar einsichtig und daß sie notwendig sei, daß sie aber unfruchtbar bleibe, wenn wir nicht sofort über sie hinausgingen: in ihr ist alles enthalten, was wir zu erkennen vermögen.“ (Ebd. 29) Wenn diese Erfahrung in die Helle des Bewußtseins tritt, so „hat das Bemühen der Erkenntnis seine letzte Stufe erreicht“ (ebd. 58). Die Erfahrung des Seins ist also sowohl eine erste, grundlegende und ursprüngliche als auch eine letzte, endgültige und äußerste Erfahrung. Sie war schon vor zweieinhalb Jahrtausenden dem Parmenides offenbar, und auch in Zukunft brauchen wir auf keine andere zu warten.

Lavelle beschreibt die Erfahrung des Seins ferner mit dem aus dem Platonismus stammenden Begriff der „participation“ oder Teilnahme: „Die erste Erfahrung, von der alle anderen Erfahrungen abhängen, ist die Erfahrung der Teilnahme, nämlich die, die wir von unserem eigenen Sein in seiner Bezogenheit auf das absolute Sein haben, von dem es verschieden und zugleich untrennbar ist.“ (De l'âme humaine, 434) Diese Erfahrung steht im Zentrum nicht nur des philosophischen Denkens, denn: „Wenn wir sagen, daß das Ich dem

<sup>2</sup> Der Ursprung der griechischen Philosophie (Basel <sup>2</sup>1968) 10.

Sein gegenwärtig sei und daß das Ich am Sein teilnehme, so sprechen wir damit das eine und einzigartige Thema jeder menschlichen Überlegung aus.“ (La présence totale, 33) Und „hinter allen Einzelfragen, die wir uns stellen können, ist das Problem des Seins und des Ich das einzige, das uns zutiefst interessiert“ (ebd.). Das hängt damit zusammen, daß das Sein, an dem das Ich teilnimmt, das absolute Sein ist: „Die Eigenart der Teilnahme besteht darin, daß sie uns durch eine Erfahrung, die niemals aufhört, die Verbundenheit des absoluten Seins mit dem partikulären Ich offenbart.“ (De l'Acte, 165) Die Teilnahme aber ist als „participation“ sozusagen ein „partem capere“. Sie geschieht dort, „wo wir in einer Doppelbewegung der Zustimmung und Ablehnung, mit Gott vereint und dennoch von ihm getrennt, uns unser eigenes Sein und das Schauspiel der Welt geben“ (La présence totale, 13).

### III.

Mit dem absoluten Sein, von dem Lavelle spricht, ist Gott gemeint. In den rein philosophischen Schriften verwendet Lavelle den Gottesbegriff allerdings äußerst selten. Es läßt sich aber doch erkennen, daß der Lavellesche Seinsbegriff mit dem Gottesbegriff zusammenfällt. So wird etwa vom Sein gesagt, man dürfe es nicht als bloßes Objekt denken, denn: „Wenn uns ... das Gesetz der Teilnahme verpflichtet, uns gerade im Gegenteil durch einen stets begrenzten und unvollendeten Akt in das Sein einzuschalten, durch einen Akt, der unter der Gestalt eines wirklichen und möglichen Gegenstandes eben das zur Erscheinung bringt, was ihm entspricht, ihn jedoch überragt, so nur deshalb, weil das totale Sein nur bestimmt werden kann als reines Subjekt, als universales Selbst, als Akt, der weder in sich noch außer sich die Begrenzung eines Zustandes oder eines Objektes findet. Weit davon entfernt, der Tod des Bewußtseins zu sein, ist es dessen transzendentes und zugleich dessen immanentes Leben. Daher konnte nur Gott von sich sagen: Ich bin der, der ist.“ (La présence totale, 12)

Der Philosoph steht hier auf dem Boden der im Ausgang der Antike und im Mittelalter entwickelten „Exodusmetaphysik“, d. h. einer Lehre, in der sich die Deutung des Exodus 3, 14 erwähnten Gottesnamens „ich bin, der ich bin“<sup>3</sup> mit dem Seinsgedanken der griechischen Metaphysik verbunden hatte. Der biblische Gottesname hat bei Lavelle vor allem zwei Aspekte. Er bedeutet einerseits, daß Gott sein Sein selber erwirkt. „Aus diesem Grunde kommt es nicht so sehr darauf an, von Gott zu sagen, er sei; entscheidend ist vielmehr die Aussage, er sei das Sein. Gott ist zu definieren als der, der ist, oder besser noch, als der, der von sich sagen kann, ‚ich bin‘, denn er ist der Ursprung seines Seins oder die causa sui.“ (Introduction à l'Ontologie, 61) Gott ist also Akt, Akt der Selbsthervorbringung des Seins, Akt des Selbstvollzugs des Seins. Die Teilnahme der Geschöpfe an diesem Akt macht sie daher zu Mitschöpfnern.

An der soeben angeführten Stelle fährt Lavelle fort, indem er nun die andere Seite des Gottesnamens ins Auge faßt: „Gott ist aber auch das Sein aller Dinge; man kann von keinem Ding sagen, daß es auf andere Weise sei als durch seinen Bezug zu Gott.“ (ebd.) Wenn aber Gott als das Sein aller Dinge verstanden wird, so scheint damit doch eine pantheistische Lehre und folglich ein theologischer Irrtum vorzuliegen. Ist Lavelle Pantheist? Steht er auf dem Boden des  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  der Eleaten und des deutschen Idealismus? Jedenfalls hat Lavelle dem Pantheismus eine gewisse Berechtigung zugesprochen: „Jeder von uns fühlt sich auf

<sup>3</sup> Auf die vielerörterte Frage, ob der hebräische Text ursprünglich diesen Sinn hatte, ist hier nicht einzugehen.

natürliche Weise zum Pantheismus hingezogen“, heißt es einmal (*Morale et religion*, 25). Und „wie man gesagt hat, daß man nicht Philosoph sein könne, ohne zumindest den Idealismus durchschritten zu haben, so muß man auch sagen, daß man es nicht sein kann, wenn man nicht irgendwann einmal den Abgrund des Pantheismus durchgemessen hat“ (ebd. 38). Aber noch mehr: „Es gibt kein großes Denken philosophischer oder religiöser Art, das nicht zum Pantheismus neigte.“ (ebd. 28) Dennoch ist Lavelle, bei aller Nähe zum Pantheismus, selber kein Pantheist. In einem Brief an F. M. Sciacca hat Lavelle sein Verhältnis zum Pantheismus folgendermaßen erläutert: „Es ist das Wort Teilnahme, das Ihnen Mißtrauen einflößt und Ihnen die unentfaltete Form des Pantheismus zu enthalten scheint. Indessen will das Wort Teilnahme nicht besagen, daß wir in Gott wie ein Teil in einem Ganzen seien. Es bezieht sich auf einen Akt, der uns durch sich und dank seiner das Sein verleiht..., aber wir sind es selber, die diesen Akt vollziehen.“<sup>4</sup> Zweierlei wird hier hervorgehoben. Zunächst das Verhältnis der Teile zum Ganzen. Der Pantheismus löst die Teile ins Ganze auf. So ist es bei Lavelle nicht. „Denn, obwohl die Teile weder ohne das Ganze noch außer ihm existieren können, so müssen sie doch eine gewisse Selbständigkeit erhalten, wenn man will, daß sie mit ihm zusammenwirken und von ihm eine Existenz und eine Vollmacht beziehen, die dennoch ihre eigene ist.“ (*La présence totale*, 17) Sodann erinnert Lavelle daran, daß mit dem Wort Teilnahme die Teilnahme an der Selbsthervorbringung des Seins gemeint ist, am immer noch andauernden Schöpfungsakt, der aus Freiheit geschieht. Daß es unter den Geschöpfen Freiheit gibt, also ein äußerstes Maß an Selbständigkeit, widerlegt den Pantheismus. „Wie wäre Pantheismus möglich, wo es eine Freiheit gibt, von der wir Gebrauch machen, und zwar einen ontologischen Gebrauch?“ In unserer Seinsteilnahme sind wir daher sowohl mit Gott vereint als auch von ihm getrennt (ebd. 13). Denn für das Geschöpf gibt es nur „Vereinigung“ (*union*), nicht aber „Einheit“ (*unité*) mit Gott (*Morale et religion*, 39).

#### IV.

Das Sein ist also für Lavelle Akt, reiner Akt, „*actus purus*“. Als reiner Akt aber ist es zugleich auch Geist, „reines Subjekt“ und „universales Subjekt“ (wie schon erwähnt). Das bedeutet auch, daß das Sein ichhaft ist. Umgekehrt ist vom Ich zu sagen, daß es seinhaft ist. Das gilt gerade auch für das menschliche Ich. Wir erfahren ja niemals unser Ich als isoliert vom Sein, sondern immer nur unser seiendes Ich, unser Ich als mit dem Sein verbunden, im Sein sich befindend. Diesen Zusammenhang zwischen dem Ich und dem Sein stellt ja auch das cartesische „*Cogito, ergo sum*“ her.

Anders als viele Interpreten, vor allem auch deutsche, jedoch ebenso wie z. B. der hervorragende Descartes-Kenner F. Alquié, versteht Lavelle das „*Cogito*“ nicht im Sinne eines Subjektivismus. Der Sinn des Kernsatzes der cartesischen Philosophie besteht nach Lavelle weniger darin, „unserem eigenen Sein einen rein subjektiven Charakter zu verleihen, als vielmehr darin, ihm dank dieser subjektiven Gestalt einen Platz im Innern des absoluten Seins zu eröffnen, dessen Gegenwart uns nunmehr in der Offenbarung der Existenz unseres Ich offenbart wird“ (*La présence totale*, 70). Vom „*Cogito*“ ist daher festzuhalten, daß es „statt uns in den Schacht einer subjektiven und unüberschreitbaren Einsamkeit einzuschließen, im Gegenteil die Offenbarung unserer eigenen Teilnahme am Ganzen des Seins ist“ (*De l'âme humaine*, 107). Wenn ich mich nämlich als seiend erfahre, d. h. wenn ich erfahre, daß ich am Sein teilnehme, daß ich im Sein stehe, so nehme ich das Sein ja nicht als ein eigens mir

<sup>4</sup> F. M. Sciacca, *Dal mio carteggio con Louis Lavelle*, in: *Giornale di metafisica* 7 (1952) 495.

zugeteiltes besonderes Stück Sein wahr, sondern ich erfahre das Sein schlechthin, das Sein in seiner Ganzheit und Einheit, „l'être total“. Es gibt eben keine Teile, keine Stücke des Seins. Das Sein ist immer und überall ganz. Daher wird es auch als ganzes, eines und ungeteiltes erfahren.

Es besteht nun für Lavelle ein enger Zusammenhang zwischen dem „Cogito“ und dem „ontologischen Gottesbeweis“ bei Descartes. „Man kann den ontologischen Gottesbeweis als eine einfache Entfaltung des ‚ich denke, also bin ich‘ betrachten, und Descartes selber legt es uns so vor.“ (De l'Être, 236) Anders ausgedrückt: „Der ontologische Gottesbeweis ist sozusagen das auf Gott bezogene ‚Cogito‘, wie das ‚Cogito‘ der auf den Menschen bezogene ontologische Gottesbeweis ist.“ (De l'âme humaine, 102) Lavelle erklärt dies folgendermaßen: „Descartes macht aus dem Unendlichen eine Idee, von der er dann nachweisen muß, daß ihr ein Sein entspricht. Das ist das eigentliche Thema des ontologischen Gottesbeweises. Überraschend ist jedoch, wie schnell Descartes von der Idee zur Existenz übergeht, als ob ein solcher Übergang unmittelbar einsichtig wäre. Es gibt sogar kaum einen Übergang. Die Idee Gottes (K. A.: als das Unendliche) ist ja bereits das Sein Gottes. Wie könnte es auch anders sein, da nicht diese Idee in meinem Denken, sondern mein Denken in dieser Idee enthalten ist?“ (Introduction à l'Ontologie, 22) Wohl ist die Idee des Baumes nicht der Baum. Aber die Idee des Unendlichen ist mit dem Unendlichen identisch, die Idee des Seins, wenn sie wirklich gedacht wird und nicht nur das Wort Sein gesprochen wird, ist mit dem Sein identisch. Das bedeutet, daß „die Unterscheidung zwischen der Idee und ihrem Objekt, die hinsichtlich der partikulären Begriffe durchaus legitim war, hinsichtlich des Seins einen ausschließlich verbalen Charakter annimmt“ (De l'Être, 223). Wenn man den Seinsbegriff und das Sein auf zwei völlig verschiedene Ebenen verlegt, dann ist der ontologische Gottesbeweis tatsächlich ein Trugschluß. Wer aber so vorgeht, der trägt (wie auch D. Henrich bemerkt hat) „die abstrakte Vormeinung von einer radikalen Differenz von Begriff und Sein an einen Gegenstand heran, an dem er sich nicht bewährt“.<sup>5</sup>

Für das Verständnis dieser Interpretation des ontologischen Gottesbeweises, der bei Lavelle übrigens immer nur „argument ontologique“ heißt und also gar nicht als Beweis im strengen Sinne aufgefaßt wird, ist aber noch einmal an die These vom Aktcharakter des Seins zu erinnern. Durch sie ist Lavelle geneigt, „den ontologischen Gottesbeweis dahingehend zu interpretieren, daß die Unendlichkeit, durch die die Endlichkeit meines Denkaktes überschritten wird, nicht die einfache Unendlichkeit einer Idee darstellt, die als bloßes Objekt des Denkens definiert ist, sondern die Unendlichkeit eines Aktes, der sich in Ewigkeit selbst hervorbringt“ (Introduction à l'Ontologie, 22).

## V.

Die Erfahrung des Seins ist als Erfahrung der Teilnahme und als Erfahrung des Aktes der Selbsthervorbringung des Seins eine Erfahrung Gottes. Diese Gottese Erfahrung aber hat den Charakter der mystischen Erfahrung.

Mystik wird leider meistens zu wenig philosophisch und Philosophie zu wenig mystisch verstanden. Ein Blick auf die Geistesgeschichte zeigt ein anderes Bild. Schon bei Parmenides kann man Anklänge an die Mystik finden, erst recht dann im Platonismus der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, aber auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, so etwa bei

<sup>5</sup> Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (Tübingen 1960) 8.

Bergson, Buber oder Heidegger, unter Umständen sogar bei Marxisten, z. B. bei E. Bloch. Bei Lavelle ergibt sich die Beziehung zur Mystik insbesondere aus seiner Lehre von der Erfahrung des Seins, die zugleich eine Erfahrung der Einheit und Ganzheit des Seins ist.

Wir haben schon von Parmenides und seiner „Erfahrung“ des Seins gesprochen. Bei Lavelle heißt es über ihn: „Parmenides kann als Begründer der Ontologie betrachtet werden, die eine Mystik ist.“ (Panorama des doctrines philosophiques, 42) Lavelle deutet auch das Mystische bei Platon an. In einer Betrachtung zu dem Buch von Festugière *Contemplation et vie contemplative selon Platon* wird betont, daß Kontemplation nur möglich sei, wenn der menschliche Geist zuvor einen Zustand der Lauterkeit erreicht habe (ebd. 82). Das entspricht der Phase der *κάθαρσις* als der ersten Stufe des mystischen Aufstiegs. Die nächste Phase besteht im dialektischen Denken: „Die Dialektik wird dann eine Reise durch die Welt der Ideen.“ (Ebd. 79) Das entspricht der zweiten Stufe des Weges zur mystischen Erkenntnis, dem *φωτισμός*, der Erleuchtung. Die dritte und letzte Stufe ist die der „*unio mystica*“, die der *ἔνωσις*. Lavelle nennt in seiner das *ἀγαθόν* mit dem *ἐν* gleichsetzenden Platondeutung (die also im Grundsätzlichen mit der Auffassung der neuerdings bei uns viel diskutierte Arbeiten der Tübinger H. J. Krämer und K. Gaiser übereinstimmt) diese Stufe „eine Hochzeit der Seele mit dem Einen“ (ebd. 80). Das Denken erreicht demnach am Ende des mystischen Aufstiegs zur letzten Einsicht den gemeinsamen Grund aller Ideen, „den Platon das Eine oder das Gute nennt, der aber auch das absolute Sein ist“ (ebd. 79).

Die Mystik der griechischen Philosophen ist für Lavelle jedoch, ebenso wie schon für Bergson,<sup>6</sup> noch nicht die vollkommene Mystik: „Der Gipfel der Mystik in der Antike wurde mit Plotin erreicht, der bis zur kontemplativen Ekstase gelangte, aber nicht bis zu dem äußersten Punkt, an dem die Mystik handelnd wird, an dem der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen verschmilzt. Für Plotin ist die Aktion eine Schwächung der Kontemplation... Die wahre Mystik aber ist die der großen christlichen Mystiker.“ (La philosophie française entre les deux guerres, 109) In seinem letzten zu seinen Lebzeiten noch erschienenen Buch hat Lavelle vier durch ihr Handeln in das Weltgeschehen eingreifende christliche Mystiker dargestellt: Franz von Assisi, Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila und Franz von Sales (Quatre saints, 57–212).

Der mit Lavelle befreundete René LeSenne hat dessen Denken als eine „philosophische Mystik“ bezeichnet.<sup>7</sup> So weit möchte ich noch nicht gehen. Aber ein mystisches Element scheint mir in der Philosophie und in den religiösen Schriften Lavelles unübersehbar zu sein. Dies zeigt sich besonders dort, wo von der Erfahrung des Seins die Rede ist, die als eine „vollkommene Erfahrung“ gilt. Wohl wird das menschliche Ich diese nur in seltenen Augenblicken erreichen: „Aber alles Streben des Menschen geht dahin, diese vollkommene Erfahrung zu einer bleibenden zu machen, d. h. sich zu vergöttlichen...“ (La présence totale, 123) Vergöttlichung aber bedeutet Vereinigung mit Gott, mystische Vereinigung. Es könnte daher doch der Fall sein, daß das Ziel der Lavelleschen Seinslehre im letzten und tiefsten die mystische Erfahrung der Einheit der Seele mit Gott ist.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Les deux sources de la morale et de la religion (Paris 1932) bes. 243 ff.

<sup>7</sup> Louis Lavelle, in: *Giornale di metafisica* 7 (1952) 420.

<sup>8</sup> Vgl. zum Thema ferner J. Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle* (Löwen-Paris 1957); Christiane d'Ainval, *Une doctrine de la présence spirituelle – la philosophie de Louis Lavelle* (Löwen-Paris 1967); K. Albert, *Zur Metaphysik Lavelles* (Bonn 1975).