

Louis Lavelle: Die Erfahrung des Seins als Akt

Von Rolf SCHÖNBERGER (München)

Es gibt naheliegende Gründe dafür, warum Louis Lavelle, anders als sein Vorgänger Bergson und sein Nachfolger Merleau-Ponty am Collège de France fast ausschließlich in den romanischen Ländern, in Deutschland aber – wie J. Maritain – kaum¹ bekannt wurde. Seine Art, *Theoria* (im Sinne meditativer Betrachtungen) und *morale* (im Sinne spiritueller Reflexionen) zu verbinden und so Metaphysik und „Psychologie“ wechselseitig zu integrieren, steht bewußt in der durch diese Einheit charakterisierten Tradition der französischen Philosophie, hat aber nach Lavelle ihren Sachgrund in der Gewißheitsfrage des Subjekts und ihrer Beantwortbarkeit im Gedanken des Absoluten (Phf 8)². Diese Denkform war weder in den Existentialismus der Nachkriegszeit noch in die darauf folgenden Renaissanceen anderer deutscher Philosophien, namentlich des Idealismus, einzuschleusen – trotz gewisser Affinitäten zu beiden. Die gegenwärtige Rezeption des französischen Philosophierens in Deutschland ist nun gewiß keine günstigere Stunde, aber die entscheidende Frage ist, was ein Autor zu sagen hat, und erst sekundär, wie er präsent werden kann.

I.

Ein Jahr nach „Sein und Zeit“ veröffentlichte Lavelle den ersten Teil seiner „Dialectique de l'éternel présent“, welche Dialektik mit dem Band „De l'être“ beginnt. Ihr Programm entwarf Lavelle unabhängig von Heidegger³ und verfolgte es mit Zusätzen, aber ohne es ganz zu vollenden, bis zu seinem Tode 1951. Der Positivismus und Kantianismus des 19. Jahrhunderts hatte den Geistbegriff auf seine Bewußtseinsfunktionen reduziert und den des Seins zu einem abstrakten und leeren Begriff werden lassen, so daß Lavelle den Seinsbegriff in die Philosophie Frankreichs da wieder einführte, wo er als nichts-sagend verschrien seine „Bedeutung“ verloren zu haben schien (E 11). Während Bertrand Russell oder auch der Pragmatist Sidney Hook empfohlen haben, den Seinsbegriff – ähnlich dem Vorschlag im 17. Jahrhundert zum Naturbegriff – aus dem philosophischen Vokabular zu athetieren, unternahm Lavelle mit ganz anderen Intentionen und Methoden den Versuch zu zeigen, daß der Begriff des Seins „im Gegenteil einen vollen und konkreten Charakter hat“ (s. Anm. 3). Dieser Versuch hat nun zunächst eine Stoßrichtung gegen den Kantianismus, insbesondere gegen dessen Konzept vom Erscheinungsstatus der Wirklichkeit. Der Erscheinungsbegriff ist jedoch nicht zu denken, ohne zugleich den Bezug zum Sein zu denken. Was als es selbst unbekannt Bleibendes in der Erscheinung sich zeigt, kann nicht wiederum von der Art einer Erscheinung sein. Außerdem: Für wen ist eine Erscheinung Erscheinung? Selbst wieder für eine Erscheinung? Was heißt: „es gibt“ Erscheinungen? Haben nicht diese

¹ Zu nennen wären die Arbeiten – auch in dieser Zeitschrift – von Karl Albert und einige Übersetzungen, zuletzt: Louis Lavelle, *Zwei metaphysische Betrachtungen*, hg. u. übers. von K. Jacobs (Sankt Augustin 1983).

² Benützt werden folgende Siglen: A = *De l'acte*, 1934; Ah = *De l'âme humaine*, 1951; E = *De l'être*, 1947; GM = *Giornale de metafisica* 7 (1952): Briefsammlung; Phf = *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942; pt = *La présence totale*, 1934; IO = *Introduction à l'ontologie*, 1947; IS = *De l'intimité spirituelle*, 1955 (Sammlung von Vorträgen und unveröffentlichten Texten).

³ „Dieses kleine Buch wurde am Ufer des Meeres in der Anspannung einer fortgesetzten und einsamen Meditation geschrieben.“ Lavelle, Interview mit F. Lefevre, zit. bei K. Albert, *Zur Metaphysik Lavelles* (Bonn 1975) 16.

selbst definitiven Existenzcharakter (E 11; pt 18 f.)? Auffallend ist aber auch, daß Lavelles Einwände gegen den „phénoménisme“ nicht allein aus theoretischen Gründen erfolgen, als gelte es lediglich die Aporien einer als Erscheinung gedachten Wirklichkeit zu überwinden, sondern mit gleichem Nachdruck im Namen eines bestimmten Selbstverständnisses des Menschen: Dieses kann nicht identisch bleiben unabhängig davon, ob der Mensch sich mit einer Welt von Erscheinungen konfrontiert meint oder sich als unmittelbar im Sein stehend denkt. Nur im letzteren Fall entkleidet sich die Existenz ihres „caractère de frivolité“ (pt 9, 27) und gewinnt den ihr zukommenden Ernst (portée, gravité: IO § 7): „L'attitude phénoméniste est à la fois un refus de l'être et un refus d'être.“ (pt 14) Derselbe Aspekt wird auch in der Diskussion um die Univozität des Seins wieder eine Rolle spielen (E 295; A 223).

Nachdem das Kriterium eines am Erkenntnisbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft orientierten Erfahrungsbegriffs die inhaltliche Triftigkeit metaphysischer oder spekulativer Sätze „zerstört“ zu haben schien, ist es – darauf hat auch K. Albert bereits hingewiesen⁴ – um so bedeutsamer, daß die neuerliche Rede vom Sein im 20. Jahrhundert sich gerade an so etwas wie *Erfahrung* auszuweisen sucht. Während aber Heidegger die Erschließungsfunktion auf eher außerordentliche Stimmungen stützen zu können meint,⁵ entdeckt Lavelle eine Seinserfahrung, die in ihrem Enthaltensein in *aller* anderen Erfahrung ebenso universell ist wie er dies auch von ihrem Inhalt behauptet. Wenn man nun Erfahrung als Erfahrung im Horizont kategorialer Zuordnungen bestimmt, dann bleibt der *Selbsterfahrung* nur die Alternative der Verdinglichung oder des Illusionismus. Die dazwischen allenfalls noch anzusiedelnde psychologische Introspektion würde sich schwerlich der Anziehungskraft eines dieser beiden Pole entziehen können.

Es gilt also, Möglichkeit und Inhalt einer Erfahrung zu prüfen, die zwar von aller anderen Welt- und Selbsterfahrung nicht isoliert ist, in ihrer Erschließung aber doch über sie hinausgeht. Charakteristisch scheint – wie die eingangs grob etikettierte Denkform sich schon da bemerkbar macht –, *wo* Lavelle die Bedingung dieser Erfahrung in den Blick nimmt: Das mußelose sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen von den Ereignissen verhindert meistens, daß die Menschen über die bloße Ahnung von einer unmittelbaren Beziehung von Ich und Sein hinausgelangen können. Aber selbst der philosophische Erweis, daß jene Seinserfahrung in aller anderen Erfahrung enthalten ist, erbrächte zwar deren prinzipiellen Status, aber noch nicht die Möglichkeit, sie so zu isolieren, daß sie in konkreter Fülle erfaßt würde; dazu „il faut une certaine innocence, un esprit libéré de tout intérêt et même de toute préoccupation particulière“ (pt 26). Auch ohne einen Prozeß des sich radikalierenden Zweifels vorschalten zu müssen, ist uns unser eigenes Ich in primärer Weise bekannt: „Quel autre être en effet pourrions-nous connaître que cet être qui est nous-même?“ (IS 262) Deshalb haben nur das „Ich“ und das „Sein“ eigentliche Relevanz neben allen sonstigen irgendwie interessanten Fragen.⁶ Dieses Ich der Selbsterfahrung zeigt sich aber nicht als geschlossene Reflexionszelle oder als seinslose Freiheit, sondern als *seiendes* Ich: „Ce qui nous est donné primitivement, ce n'est pas un moi pur antérieure à l'être et indépendant de lui, mais l'existence même du moi, ou encore le moi existant, ce qui signifie que l'expérience du moi enveloppe celle de l'être.“ (pt 35) Es ist bestimmt als ein im Sein befindliches Ich oder, wie Lavelle auch sagt, als „présence du moi à l'être“ (E 248).

⁴ Vgl. K. Albert, *Die ontologische Erfahrung* (Ratingen 1974) 7ff.

⁵ Etwa die Angst: Was ist Metaphysik? (Nachwort), GA IX, 307; oder „Jubel“, „Langeweile“: Einführung in die Metaphysik, GA XL, 3f.

⁶ Mit anderer Begründung eine typisch augustinische Konzentration des Wissenwollens: sol. I.2, 7; ord. II 18, 47; vgl. Descartes, *Med., epist., A.-T. VII S. 1.*

II.

Die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Icherschlossenheit und Seinsverständnis ergibt ein Doppeltes: Zum einen ist das Ich (bzw. die Seele) der primäre und ausgezeichnete Ort für den Zugang zum Verständnis von Sein: „L'âme est pour nous un accès dans l'intimité de l'être“ (Ah 117) oder: „... c'est l'expérience que nous avons de nous-même, qui est la seule expérience dans laquelle l'être puisse nous être révélé“ (E 291). Ähnlich heißt es bei H. Bergson am Beginn von „L'évolution créatrice“ (Œuvres [Paris 1970] 495): „L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre ...“ Auch wenn Lavelles „moi“ nichts von einer Leibnizschen Monade hat, so sind diese beiden Ansätze doch zumindest darin vergleichbar, daß das Ich als *primum analogatum* der Wirklichkeit im Ganzen verstanden wird – nur bei Leibniz im essentialistischen Sinne der inhaltlichen Bestimmtheit aller Monaden,⁷ bei Lavelle hingegen im Sinne des Wirklichseins überhaupt. Demgegenüber gründet Heideggers Ansatz am „Dasein“ einerseits im für das Dasein konstitutiven Seinsverständnis, andererseits aber auch im Depravierungsverdacht gegenüber diesem Verständnis. Ebenso wenig wie Heidegger das Dasein solipsistisch isoliert, ist das „moi“ Lavelles – das zeigen u. a. auch seine Interpretationen des cartesischen *cogito*, die eine eigene Betrachtung lohnten (E 219ff.; Ah 89ff.; Phf 17ff.) – vom Nicht-Ich geschieden; allerdings, sein Horizont ist nicht das In-der-Welt-sein, sondern der unendliche des Seins: „Le moi ne doit pas espérer qu'il parviendra à mieux se saisir lui-même en cherchant à s'isoler du reste du monde ... Celui qui cherche le moi avant l'Être ne trouve rien.“ (IS 23)

Wenn nun das Ich nicht nur der Ort, sondern auch die Quelle für ein adäquates Verständnis von Sein ist, was ergibt sich daraus für letzteres? Das Ich erfährt sich gerade nicht als statische Gegebenheit (Ah 269f.), sondern vielmehr als Zentrum von Aktivität, Initiative, Spontaneität, Denken-, Wollen-, Tunkönnen, kurz als Freiheit, als Vermögen des „fiat“ – und sei es, daß der kleine Finger sich bewege (E 9; A 10; IS 282). Auf diese Weise gelangt Lavelle zu einem Seinsbegriff, der sich bereits im Ansatz von dem unterscheidet, der gewisse, aber einander konträr entgegengesetzte Formen von Idealismus und Realismus verbindet und trotz seiner durchdringenden Bedeutung unproblematisch bleibt: Realität wird dort abgelesen an der Widerständigkeit, an der Härte, an der Aktivitätshemmung.⁸

⁷ Die einschlägigen loci bei Leibniz: Heidegger, *Metaphys. Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA XXVI, 106–111; Heraklit, GALV, 90; D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (²1964) 104. Dem geht u. a. vorher der *Topos* vom Menschen als Mikrokosmos: Demokrit, frg. 34; Aristoteles, *Phys.* 252 b 26, 253 a 7–22; weitere Belege zur Patristik und Frühscholastik: A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, 2. Teil (Berlin 1923) 74f.; Thomas von Aquin, in *phys.* VIII, 4 (999); *sum. theol. I*, 91, 1; 96, 2; Albertus Magnus, *sum. de creat.* II q. 3 a. 1; Robert Kilwardby, *de nat. theol.*, hg. von Fr. Stegmüller (Münster 1935) 10; Meister Eckhart, *Vom edlen Menschen*, DWV, 109 (Isaak Israeli aufnehmend). Kritisch zum Leibnizschen Gedanken: Nietzsche, *Nachgel. Fragmente*, Krit. GA VIII, 1, 104; Heidegger, Heraklit, GALV, 90. An Lavelle erinnert besonders die Formulierung des Porphyrios, *sent.* 40: *τούτους παροῦσιν αὐτοῖς πάρεσσι καὶ τὸ ὄν.*

⁸ Man vergleiche Fichte, WL 1794, GAI, 2, 417ff. mit N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (1948) 226; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (⁴1954) = *Ges. Werke* II, 154. Im übrigen scheint diese Lehre vom Härtecharakter der Realen (vgl. Schiller, *Wallensteins Tod* II, 2), gegen die schon Descartes opponierte (*Princ.* II, 4), mit der Geschichte der Voluntarisierung des Subjekts zusammenzuhängen: Bezeichnend, daß Scheler sich selbst in den „voluntativen Realismus“ einordnet: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: *Ges. Werke* VII, 301. Dem geht vorher die Erfahrung der Welt als Kosmos, als *suaviter* geordnet (AT, *sap.* 8, 1), so daß

Demgegenüber scheint Lavelle das eigentlich Staunenswerte, daß es Bewegungen gibt, die ihre Ursache nicht im *cursum rerum* haben, „mais dans l'initiative secrète du moi ... cette initiative que j'exerçais et qui était telle que c'est en l'exerçant que je m'introduisais moi-même dans l'être. C'était l'expérience de ma liberté.“ (IS 282) Durch diese Koinzidenz von Seins- und Freiheitserfahrung gelangt Lavelle zum Verständnis des Seins als „acte“, welche Bestimmung, die übrigens ebenso wenig wie der Begriff der „participation“ thomasisch inspiriert scheint, sowohl für den Inhalt wie für den Vollzug der Erfahrung gilt – und so auf das Erfahrungssubjekt selbst zurückwirkt: „Et cette expérience pure⁹ est en même temps une création, puisque la contemplation de l'être est indiscernable du mouvement par lequel notre esprit s'engendre lui-même.“ (pt 43; Phf 69) Dies gilt auch im umgekehrten Falle: Auch das Vergessen des Seins bleibt nicht folgenlos – „l'être se venge d'être oublié (E 249) – für unser Weltverhältnis im Ganzen; ohne den Horizont des Seins bricht die Distanz zu den Einzeldingen zusammen, der Mensch verfällt ihnen, die ihm doch zugleich jetzt sinnlos erscheinen müssen, d. h. mit dem Sein geht auch der Sinn verloren. So kennt auch Lavelle die „Seinsvergessenheit“, meint jedoch damit kein die Epochen (der *abendländischen* Geschichte) übergreifendes, im Sein selbst auf nicht-rationalisierbare Weise gründendes Geschick, zu dessen progressiver Radikalisierung wie zu dessen Ende sich der Mensch nur passiv verhalten kann, sondern die individuelle Befangenheit unserer Aufmerksamkeit, ihre Absorbierung durch partikuläre Fakten als partikuläre, flüchtige Ereignisse.

Was sich in jener geistigen oder besser spirituellen Erfahrung (pt 24) bzw. in jener „intuition intellectuelle“ (E 43) als Aktvollzug zeigt, kann gerade als Akt nicht von dem Sein abgelöst werden, worin sie sich vollzieht. Diesen Bezug vom Akt des Ich zum Sein nennt Lavelle „participation“ und will dies ausdrücklich im aktivischen Sinne der Bezugnahme verstanden wissen. Er eröffnet sich unmittelbar in der Erfahrung der eigenen Existenz, genauer: Daß ich bin – aber nicht nur ich –, ist durch die Präsenz des Seins: „Reconnaitre cette présence, c'est reconnaître du même coup la participation du moi à l'être.“ (pt 26; IO § 20) Dies verbindet Lavelle mit einem Gedanken der Dialektik von Haben und Sein, in der – der thomasischen Partizipationsmetaphysik nicht unähnlich – Sein zugleich die Instanzen und den Inhalt des Habens bestimmt: „Il (scil. le mot participation) évoque un acte qui nous fait être par lui (Dieu) et grace à lui (puisque il nous en donne d'abord, si vous voulez, la puissance), mais cet acte, c'est nous qui l'accoplissons.“ (GM 495) Man kann in dieser Metaphysik der universalen Partizipation eine Transposition von 1 Kor 4, 7: „Quid autem habes quod non accepisti?“ ins Ontologische sehen. Schon bei Thomas von Aquin, wo das endliche Seiende als Haben von Sein gedacht ist, ergab sich, daß das Mehr-Haben zugleich ein Mehr-Sein bedeutet, scheinbar größere Abhängigkeit also gerade mehr Selbständigkeit. Dementsprechend fährt Lavelle an der oben zitierten Stelle fort: „Dieu nous donne notre liberté (et les conditions qui la rendent possibles): c'est-à-dire le pouvoir de nous faire nous-même ce que nous sommes.“¹⁰

sich die unleugbare Härte erst aus einem verfehlten Verhältnis zu ihr ergäbe (Augustinus, lib. arb. III 15, 44; aufschlußreich das mittelalterliche Dictum: *serva ordinem et ordo te servabit*). Man wird noch an die Entgegensetzung von Lust(!)- und Realitätsprinzip bei S. Freud (Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, 424; vgl. XI, 370) denken, in der die klassische Einheit gesprengt ist: *beata vita est gaudium de veritate* (Augustinus, Conf. X, 23, 33).

⁹ Die Reinheit markiert ihre Unterschiedenheit von allen anderen sie gleichwohl implizierenden Einzelerfahrungen sowie die noch zu skizzierende Koinzidenz von Sein und Seinsidee: E 43.

¹⁰ Analoges tritt auch im Verhältnis von Freiheit und Gnade auf, wie es noch bei Descartes, Med. IV, A.-T. VII S. 57f. gedacht wird: H. Deku, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition (St. Ottilien 1986) 423.

Dieser Aktbegriff des Seins verändert auch das Verhältnis von Theorie und Praxis. Wenn man bemerkt, daß „de part et d'autre c'est à un acte que l'on a affaire“ (IO § 53), dann hebt man ihre Gegenstellung und damit die Voraussetzung der Primatsdiskussion auf zugunsten eines sich gegenseitigen Integrierens: „doivent être confondues“ (Ah 555). Damit ist weiterhin gesagt, daß eine angemessene Problematisierung des Seins über eine Begriffslogik nicht zu leisten ist, da das Denken des Seins nicht mit sich selbst beginnt, sondern mit einer Erfahrung, die bereits von der Art des Seins ist: „L'être ne se découvre à nous que dans l'expérience de l'existence, comme ce qui la fonde et ce qui la dépasse à la fois.“ (IO § 20; IS 19: „La révélation de l'Être commence avec la vie.“) Das Andere des Ich, das sog. „Nicht-Ich“, ist nicht ein widerständig Gegenständiges, sondern gehört mit dem Ich zum beides umgreifenden Sein: „Le moi et le non-moi n'introduisent pas dans l'Être une dualité que l'on ne parviendrait jamais ensuite à surmonter. . . tous deux sont posés en lui et le lien qui les unit est le temoignage même de son indivisibilité.“ (IS 18) Aber eigentlich besteht kein Recht, daß das Ich alles andere neben ihm als Nicht-Ich bezeichnet, ist doch das eine oder andere selbst „un voyant et non point une chose vue“ (Conduite à l'égard d'autrui [Paris 1957] 46), d. h. Subjekte, die sich wechselseitig als solche anerkennen: „Ou bien alors dans le moi des autres, c'est moi encore qui dis moi. J'imagine à peine qu'il puisse en être ainsi de leur propre moi à l'égard du mien quand ils pensent qu'à mon tour je puis dire moi. . .“ (Ebd. 47) Wenn ich also mich selbst als Akt erfahre, aber weder als einen singulären noch als einen sich selbst verdankenden, dann muß die eigene Seinserfahrung als Partizipationserfahrung gedacht werden, jedoch so, daß das Woran der Teilhabe nicht hinter dem Niveau des Aktes meiner selbst zurückbleiben kann: „Ce serait une erreur grave sur la participation que de penser que l'être dont je participe par un acte puisse être lui-même autre chose qu'un acte.“ (E 19)

III.

Damit scheint der idealistische Topos, der aller Metaphysik das „ich denke“ kritisch voranstellt, einerseits berücksichtigt, andererseits überschritten zu sein. Gerade der Weg des Denkens zum Denken zeigt, daß es sich selbst unverstellt gegeben ist.¹¹ Im Bewußtsein ist der Schein von Bewußtheit negiert. Daß solche Urteile auf unserer Leistung beruhen – „l'esprit est une activité“ (Phf 268)–, bringt uns vielleicht in Gegensatz zu „Gegenständen“, aber gerade in Analogie zum Sein. Das Denken ist selbst ja nicht nichts – „un mode de l'être“ (pt 40; vgl. Phf 81; E 79)–, aber doch nicht mit dem Sein identisch, denn sonst könnte es sich nicht mit neuem Inhalt füllen: „L'être surpasse infiniment notre pensée.“ (pt 39) Wie defizient die Idee eines Dinges gegenüber diesem Ding selber auch sein mag, weil sie nämlich nicht die Totalität aller Bestimmungen zu symbolisieren imstande ist, so scheint demgegenüber einzig die Idee des Seins ihren eigenen Inhalt zu setzen: „Car le seule mot suffit à poser l'objet qu'il désigne, à montrer qu'il y a quelque chose, ne serait-ce que le mot lui-même, et à exclure le rien.“ (IO § 7) Lavelle unterscheidet terminologisch zwischen „idée-objet“ und „idée-source“, eine Begriffsbildung, die auch schon in Bonaventuras Ausdruck „obiectum fontaneum“ (Coll. in Hexaëm. V, 33; VI, 1) begegnet. Wie nun aber bei Lavelle Repräsentation und Repräsentiertes ineinsfallen können (E 43), ergibt sich aus einem im folgenden noch zu skizzierenden Charakter des Seins.

Wenn Lavelle versucht, das Sein nicht in die Subjekt-Objekt-Spaltung sinken zu lassen (E 39), und das weder mit einer Verdinglichung des Menschen noch mit einer Psychisierung

¹¹ Jedenfalls theoretisch; im spirituellen Sinne bleibt eine gewisse Selbstverstellung – zugunsten unseres Selbstseins – immer mächtig: Lavelle, Der Irrtum des Narziss (1955) 51.

der Welt geleistet werden kann – auch hier macht Lavelle einen terminologischen Unterschied, indem er „existence“ und „réalité“ jeweils für das menschliche und das dingliche Sein vorbehält –, so scheint diese Intention sich nur dann einlösen zu lassen, wenn man Sein in einer Allgemeinheit ansetzt, in welcher alle besonderen Inhalte von einzelnen Ideen vindiziert werden, so daß am Ende das Sein mit seinem oppositum coincidiert. Die Seinsidee „serait la plus éloignée de son objet et la plus proche du néant“ (pt 74; E 10). Aber hatte nicht die obige Betrachtung des Verhältnisses der Idee des Seins zu diesem selbst bereits Gegenteiliges gezeigt? Die Frage bleibt, woher alle anderen Bestimmungen rühren: *Außerhalb* des Seins kann es nur *nichtige* Bestimmungen geben: „Il y a rien qui sorte de l'être ou qui pénètre en lui de dehors.“ (E 61) Wenn aber die Bestimmungen nicht von außen herangetragen sein können, dann müssen es innerliche, erst durch Analyse unterscheidbare sein (IO § 8). Lavelles drittes Argument gegen die abstraktive Entleerung des Seinsbegriffs ist, daß „l'être est *antérieur*¹² à l'opposition de l'abstrait et du concret“ (ebd.). Wenn Lavelle an derselben Stelle sagt: „L'être de chaque chose, c'est sa concrétité même“, so sieht er darin deshalb keinen Widerspruch, weil er die allgemeinste Bestimmung, die es erlaubt, von jedem Ding zu sagen, daß es existiere, mit der besonderen, die es zu einem solchen Ding macht, identifiziert – und zwar im Sein selbst.

An jener Universalität des Seins liegt es auch, daß Sein und Affirmation auf eine untrennbare Weise zusammengehören: Von allem kann man theoretisch behaupten, es existiere nicht – wobei Negationen von Partikulärem immer nur eine Andersheit zum Ausdruck bringen wollen, das Negierte aber stets Objekt möglicher Affirmation bleibt –, nicht aber vom Sein (IO § 11), „puisque je pose en le niant mon être qui le nie. Imaginer qu'il y a rien, c'est substituer au monde son image qui n'est pas rien.“¹³ Aber das Sein ist nicht selbst Effekt einer Affirmation, so daß ein sprachphilosophischer Ansatz immer schon zu spät kommt, sondern umgekehrt das Sein das Prinzip von Affirmation schlechthin.¹⁴ Dadurch wird Lavelle verständlich, weshalb man das Sein im Satzsubjekt sowohl wie im Prädikat finden zu können geglaubt hat. Wenn das Sein Prädikat wäre, müßte es möglich sein, einen vom Sein verschiedenen Begriff zu bilden, von dem es Prädikat wäre. Ebenso ist eine Fixierung im Satzsubjekt unmöglich, denn diese würde eine Trennung des Seins von anderen Prädikaten besagen. Das Sein muß aber umgekehrt, wenn nicht als Summe aller Prädikate, dann als „source surabondante“ (IO § 10) all dieser gedacht werden. Das „ist“ des Satzes, in dem das Sein affirmiert wird, läßt sich weder eindeutig als Kopula noch als Verbum interpretieren, da beide Funktionen sich wechselseitig implizieren: „Nous ne pouvons l'inscrire (scil. chaque forme d'existence) dans l'être qu'en la déterminant et dire qu'elle est qu'en disant ce qu'elle est.“ (E 159; IO § 11) Wenn aber jedes einzelne Existenzurteil eine Charakterisierung dessen mitsetzt, von dem die Existenz behauptet wird, dann ergibt sich wiederum Lavelles These vom Totalitätscharakter des Seins: „En disant qu'une chose possède l'être, nous ne voulons pas dire, qu'elle le possède comme une qualité, mais que nous la considérons en totalité.“ (E 103; 125: „L'être n'est pas l'indéterminé, mais la détermina-

¹² Wie es auch vorausgeht dem Gegensatz von Intension und Extension (IO § 8), Subjekt und Objekt, Existenz und Essenz (E 15), Möglichem und Wirklichem (IO § 9).

¹³ E 12. Lavelle wird diese platonisierende – zu seinem Verhältnis zu Platon: E 35; GM 487, 489 – Substantivierung einerseits durch seine Univozitätslehre rechtfertigen, andererseits diese mit einer Verbalisierung (E 16: „être est acte“) koindizieren lassen.

¹⁴ IO § 10; daß Affirmation nicht bloß einen logischen Urteilstypus meint, sondern ein bestimmtes Verhältnis zum Ganzen, ergibt sich nicht nur aus Lavelles Lehre von der Partizipationserfahrung, der Interpretation des Seinsaktes als Selbstaffirmation, sondern auch aus dem die innere Zuordnung von Ontologie und Axiologie (IO VII) begründenden Vollkommenheitscharakter des Seins: E 51.

tion parfaite.“) Wenn das Sein mithin überall nur als ganzes präsent sein kann (E 88), wenn die einzelnen Modi von Sein dieses nicht bestimmen, sondern dessen Bestimmungen nur ausdrücken (E 77), der Seinsbegriff also der *konkreteste* von allen ist (ebd.), dann scheint es „absurde de penser que la notion de l'être pût être elle-même multivoque“ (ebd.). Das Gesetz von der umgekehrten Proportionalität von Intension und Extension gilt nur von Begriffen, aber nicht für die beiden Extremfälle: Es gibt weder einen individuellen Begriff, noch einen ohne Intension (E 105-107).

Lavelle versucht nun in der Tat, Fülle und Univozität zusammenzudenken. Die inhaltliche Differenz der übrigen Begriffe „n'altère dans l'être lui-même ni sa simplicité, ni sa plénitude. Ces termes n'ont de sens que par rapport à nous; avec le plus humble d'entre eux, l'être est déjà présent tout entier. On ne peut ni enrichir ni diminuer cette présence totale...“ (E 124, vgl. 80f.) Die Univozität wird abgeleitet von der Ganzheit des Seins, innerhalb dessen – desselben Ganzen (E 70 Anm.) – alle partikulären Modi auftreten müssen, Univozität mithin nicht die Gegenposition zur Analogie these benennt, sondern diese allererst denkbar macht (GM 495). Nachdem die Einheit des Seins innerhalb der Ontologiegeschichte sich immer weiter, aber auf den von Aristoteles bezeichneten Ebenen der Sache, des Begriffs, des Wortes (de interpret. 1) zurückgezogen hatte, wird hier wiederum versucht, die Einheit des Wortes an der Einheit der Erfahrung derselben présence festzumachen. Damit zeigt sich nun endgültig die Rechtfertigung des Übergangs von der Ich- zur Seinserfahrung, von der Idee des Seins zum Sein einerseits und eine weitere Schwäche des Erscheinungsbegriffs andererseits: „L'être de l'idée ne peut être moindre que l'être dont elle est l'idée.“ (E 219; pt 183)

IV.

Nun scheint durch die bereits mehrfach erwähnte Zuordnung von Sein und Präsenz von Lavelle ausdrücklich (IS 283: „identité essentielle“) formuliert zu sein, was Heidegger als unbedachtes Implikat der ontologischen Tradition der Metaphysik ansah: Das angeblich zeitlose Sein wird mit Hilfe einer Zeitbestimmung (Anwesenheit, Gegenwartigkeit) zum Ausdruck gebracht. Lavelle thematisiert aber selbst mehrfach in seinem Buch über das Sein im Zusammenhang mit der Universalität des Seins und mit der Interiorität des Seins das Phänomen der Präsenz. Die Gegenwart ist die Manifestation von Sein schlechthin und nicht die selbst nichtige Grenzscheide zwischen dem nicht mehr und dem noch nicht Seienden. Alle Formen von Temporalität sind deshalb Formen von Präsenz: im Gedächtnis, im Wollen oder in der Unmittelbarkeit des Augenblicks (instant). Aber als Relationssystem kann es nur innerhalb des Seins angesiedelt sein, da außerhalb des Seins nichts ist, dem das Sein noch unterworfen sein könnte: „Subordonner l'être au temps, c'est le subordonner à l'une de ses déterminations.“ (E 252, vgl. 81) Sollte diese Hinordnung des Seins auf die Zeit selbst wieder eine zeitliche sein (E 40)? Wenn nun die Zeit Gegenwart voraussetzt und nicht umgekehrt (E 255; IS 283; deshalb übrigens ist die Zeit „purement subjectif“: pt 167), und wenn zweitens die Verhältnisse der Gegenwart zu den übrigen Zeitstufen nicht als Sein-Nichts-Relationen gedacht werden können (E 62), gewinnt der Augenblick nicht nur die entscheidende Bedeutung für den Zugang zum Akt des Seins (Le moi et son destin [Paris 1936] 184 und 189), sondern auch für ein geglücktes Leben: „Toutes nos souffrances morales sont inséparables du regret et du désir. Le pire de tous maux était donc le „Souci“ qui ramène toujours notre pensée de ce qui n'est pas“ (ebd. 191) – ein Satz, der in ähnlicher Form vielfach bei Pascal, Montaigne, Caussade oder Fénelon belegbar wäre.

Jener im Seinsbegriff mitgesetzte Vorrang des Aktes vor dem Gegebenen erlaubt es

Lavelle, der existentialistischen Rede vom wesenlosen Menschen einen Sinn abzugewinnen. Nicht nur, daß unsere Selbsterfahrung eher von unserem aktuell bestimmten Sein als von unserem schon gegebenen Wesen abhängt (A 145; E 255), unserer Freiheit steht unser Wesen selbst noch zur Disposition (IO § 63); ihr Sinn ist es allerdings nicht, davon frei zu bleiben: „Au sens le plus fort du mot, exister veut dire accomplir un acte libre et pur qui nous engage d'une manière absolue, Être libre, c'est se détacher de l'Être, mais pour s'obliger à y participer, c'est-à-dire, en se manifestant, à conquérir une essence.“ (A 102) Wie das Sein des Menschen, so ist auch seine Freiheit eine partizipierende, d. h. keine normenlos-unendliche;¹⁵ wie sich unser Sein einem schöpferischen Akt einer „générosité; sans réticence“ (E 97) verdankt, so ist letztlich die Liebe die adäquate Zuwendung zu dem in uns wirksamen Seinsakt: „L'amour est comme le retour à la source même de l'existence.“ (Quatre saints [Paris 1962] 210)

1974-1986:

Vom I. bis zum VII. Religionsphilosophischen Kongreß in Italien

Von Fabio ROSSI (Parma)

Vom 1.-3. Oktober 1986 fand in Perugia (Italien) der VII. Religionsphilosophische Kongreß mit dem Thema „*Philosophischer Glaube und Religionsphilosophie*“ statt.

Dieser VII. Kongreß, der vom Lehrstuhl für Religionsphilosophie der Geisteswissenschaftlichen und Philosophischen Fakultät der Universität Perugia und dem Internationalen Zentrum für Studien zur Religionsphilosophie gefördert und organisiert wurde, stellt einen neuen, bedeutungsvollen Abschnitt eines umfassenden Programms zur Vertiefung und Klärung wichtiger Fragen zur Religionsphilosophie dar. Ein Programm, das vor mehr als zehn Jahren, d. h. 1974, begonnen wurde und dessen wichtigste Momente in den sieben, alle zwei Jahre stattfindenden Kongressen von 1974-1986 ihren Ausdruck fanden.

In diesem kurzen Aufsatz soll, mittels einer knappen Zusammenfassung der auf den sieben Kongressen behandelten Themen, versucht werden, die theoretische Marschroute und die wichtigsten Ideen, die aus dem umfassenden Diskussionsgegenstand emportauchten und soweit sie in den Referaten und Diskussionen dieser Kongresse deutlich wurden, dazulegen.¹

¹⁵ *Traité de valeurs* I, 737; IS 244; A 223; präziser noch heißt es in der schon mehrfach zitierten Briefsammlung (GM 489): „C'est notre subordination à Dieu qui nous libère“; ähnlich hat Bergson in einem Interview (*Revue des deux mondes* 5 [1951] 611) formuliert: „Il faut sentir quelque'un au-dessus de soi pour être vraiment soi.“

¹ Bezüglich der ersten sechs Religionsphilosophischen Kongresse: *Il metodo della filosofia della religione*, hg. von A. Babilin, 2 Bde. (Padova 1975); *Dialettica e religione*, hg. von A. Babilin, 3 Bde. (Perugia 1977); *Etica e filosofia della religione*, hg. von A. Babilin, 2 Bde. (Perugia 1980/1981); *Antropologia e filosofia della religione*, hg. von A. Babilin, 2 Bde. (Perugia 1982); *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, hg. von A. Babilin (Perugia 1984); *Teologia filosofica e filosofia della religione*, hg. von A. Babilin, 2 Bde. (Perugia 1985/1986). Es ist anzumerken, während im 1. Bd. der Berichte über die sechs Kongresse, auf den hier verwiesen wird, die Referate und Diskussionen, die auf den Kongressen geführt wurden, gesammelt wurden, wurden im 2. Bd. (1977, II und III) die Beiträge der Mitglieder des Internationalen Zentrums für Studien zur Religionsphilosophie gesammelt. Die Beiträge entstammen den Bereichen der einzelnen Forscher und wurden auf den Kongressen eingebracht und diskutiert. Bezüglich des VII. Kongresses, in Erwartung der Veröffentlichung der „Berichte“, unsere kurze Zusammenfassung: *Fede filosofica e filosofia della religione al VII Convegno*