

## BERICHTE UND HINWEISE

### *Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles*

Was Louis Lavelle (1883–1951) für die Philosophie Frankreichs geleistet hat, ist in einer wesentlichen Hinsicht der Leistung Heideggers für die deutsche Philosophie vergleichbar. Martin Heidegger hat durch seine 1927 im Husserlschen Jahrbuch erschienene Abhandlung „Sein und Zeit“ die Seinsfrage wieder zum zentralen Thema der philosophischen Bemühungen in Deutschland gemacht. Im Jahre 1928 veröffentlicht Lavelle, der Schüler und spätere Nachfolger Bergsons am Collège de France, sein Buch „De l'Être“, das den ersten Band seines auf fünf Bände berechneten Hauptwerks „La dialectique de l'Éternel présent“ bildet und dessen Absicht ist, „das Problem des Seins von neuem in die Philosophie einzuführen“ (S. 11).

Während aber Heideggersche Gedanken in der gegenwärtigen Philosophie Deutschlands fast allein das Feld beherrschen und auch schon früh im Ausland starke Beachtung fanden, besonders in Frankreich, blieb die Wirkung Lavelles fast ganz auf die romanischen Länder beschränkt und hatte auch dort niemals den Erfolg, den die Philosophie Heideggers in Deutschland erlangte. Immerhin gibt es zur Zeit rund 200 Bücher, Aufsätze und Artikel zur Lavelleschen Philosophie<sup>1</sup>. Unter ihnen befinden sich jedoch, wenn man von Rezensionen absieht, nur wenige deutschen Arbeiten: der allgemein gehaltene Überblick J. Hansmeiers über die „Philosophie de l'esprit von Louis Lavelle und René Le Senne“ (Philos. Jahrbuch 62, 1953, S. 307–321) und die von einer sehr speziellen Fragestellung ausgehende Kölner Dissertation W. Rothkopfs „Der Einfluß Kants auf die Erkenntnistheorie Louis Lavelles“ (München 1960).

Die Philosophie Lavelles verdient indessen eine entschieden größere Beachtung, als ihr bisher in Deutschland geschenkt worden ist: einerseits wegen ihrer philosophiegeschichtlichen Sonderstellung innerhalb des französischen Denkens, andererseits aber auch wegen ihres systematischen Gehalts. Wenn wir von ihr wenigstens Kenntnis nehmen wollen (und das ist das mindeste, was wir ihr schuldig sind), so werden wir uns vor aller „Auseinandersetzung“, „Widerlegung“ und „Überwindung“ zunächst einmal darum bemühen müssen, einzelne Kerngedanken der Lavelleschen Philosophie unserem Verständnis näherzubringen.

Die folgenden Bemerkungen stellen einen Versuch dar, auf diesem Wege einen kleinen Schritt weiterzukommen. Wir betrachten dabei einen für die philosophische Lehre Lavelles fundamentalen Gedanken: die Lehre von der Seinserfahrung, der „expérience de l'Être“. Dieses Thema ist aus verschiedenen Gründen beachtenswert: erstens gehört es zu den Problemen, die im gegenwärtigen Philo-

sophieren lebhaft erörtert werden<sup>2</sup>, zweitens hat kein anderer moderner Denker dieses Problem so ausführlich behandelt wie Lavelle, drittens bildet es ein zentrales und charakteristisches Thema der Lavelleschen Philosophie. Es ist daher auch kein Zufall, daß sich bereits mehrere ausländische Arbeiten eigens diesem Thema zugewandt haben<sup>3</sup>.

### I

Die tiefste und eigentlichste Frage der Philosophie ist die Frage nach dem Sein. Woher aber stellt sich dem Philosophierenden diese Frage? Lavelle würde antworten: von ihm selbst her. Der Mensch erfährt in sich unmittelbar das Mysterium des Seins. Diese unmittelbare Seinserfahrung ist nun keineswegs ein Privileg der Philosophen. Sie ist allen Menschen gemeinsam und jedem jederzeit im Bewußtsein gegeben.

Insofern die Metaphysik die Betrachtung des Seienden in seinem Sein ist, kann die Erfahrung des Seins auch „metaphysische Erfahrung“ heißen; insofern in ihr Sein und Geist zur Einheit verbunden sind, verdient sie den Namen einer „ontologischen Erfahrung“. Aber solche Ausdrücke, die Lavelle neben vielen anderen benutzt, sagen nur dem etwas, der schon weiß, worum es sich der Sache nach handelt. Was also meint Lavelle, wenn er von einer „expérience de l'Être“ redet?

Es ist merkwürdig, daß Lavelle, wie schon J. Ecole festgestellt hat (La métaphysique de l'Être dans la philosophie de L. L., S. 26), sich zwar immer wieder auf die Seinserfahrung bezieht, sie aber niemals zusammenhängend beschreibt. Am ergiebigsten noch sind in dieser Hinsicht die Ausführungen in der Schrift „La présence totale“, in der Lavelle 1934 seine in „De l'Être“ entwickelten Gedanken schlichter und bündiger auszudrücken versucht hat. Da diese Schrift außerdem als einziges philosophisches Werk Lavelles bisher in deutscher Übersetzung vorliegt, werden wir sie in der Folge bevorzugt benutzen<sup>4</sup>. Wir gehen daher auch aus von den Anfangssätzen des ersten Kapitels dieser Schrift, die zugleich als Beispiel dienen können für die oft gerühmte Einfachheit, Genauigkeit und Schönheit der Sprache Lavelles<sup>5</sup>. „Es gibt eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen einbegriffen ist und ihnen ihr Gewicht und ihre Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins. Die Erkenntnis dieser Gegenwart bedeutet zugleich auch die Erkenntnis der Teilhabe des Ich am Sein“ (S. 27 [25]).

In diesen beiden Sätzen ist die gesamte Philosophie Lavelles in nuce enthalten. Die tragenden Begriffe des Lavelleschen Gedankensystems erscheinen in ihnen. So der des „Ich“ und der des „Seins“: „Derrière toutes les questions particulières que nous pouvons nous poser, le problème de l'Être et du moi est le seul qui nous intéresse pro-

fondément“ (S. 34 f. [30]). Ferner der Begriff der „Teilhabe“, von dem im folgenden Abschnitt noch die Rede sein wird. Außerdem der der „Erfahrung“. Schließlich der ontologisch ergiebigste, der Begriff der „Gegenwart“, Gegenstück der *παρουσία* Platons, auf den wir aber im Zusammenhang dieses Berichts nicht näher eingehen können. Wir halten uns vielmehr zunächst nur an die beiden erstgenannten Grundbegriffe. In welchem Zusammenhang stehen sie zueinander? *Lavelle* antwortet: „Niemals begegnen wir dem Ich in einer gesonderten Erfahrung. Ursprünglich ist uns kein reines Ich gegeben, das vor dem Sein und von ihm unabhängig ist, sondern die Existenz des Ich oder das existierende Ich. Das bedeutet, daß die Erfahrung des Ich die Erfahrung des Seins in sich schließt und eine Art Bestimmung derselben darstellt“ (S. 37 [31]).

Hat auf diese Weise das Ich stets Seinscharakter, so gilt vom Sein, daß es Ichcharakter hat. Es ist „ein wirkliches universales Ich, in dessen Innerem wir unser individuelles Ich bilden“ (S. 187 [138]). Das Sein aber, als dessen Teil das Ich sich vorfindet, ist das ganze Sein, „l'être total“, und zwar deshalb, „weil das Sein, wo es gegenwärtig ist, ganz und gar gegenwärtig ist“ (S. 113 [84 f.]). „Überall, wo man dem Sein begegnet, ist es ganz, da sein Begriff einfach ist und nicht zerlegt werden kann“ (S. 73 [57]).

Da nun also das in der Erfahrung der Seinsgegenwart erfahrene Sein das totale Sein, das Seinsganze ist, hat diese Erfahrung für die Philosophie fundamentale Bedeutung. Philosophie ist für *Lavelle* nichts anderes als die Analyse, die Beschreibung und die Erhellung der Seinserfahrung. Zwar ist diese „metaphysische Erfahrung“ jedem Menschen und jederzeit gegeben, doch läßt der Alltagsmensch sich entweder von ihr ablenken oder er verdrängt sie, während der Philosophie-rende sie immer wieder aufsucht: „Es ist das Besondere des philosophischen Denkens, sich fest an diese wesentliche Erfahrung zu halten, ihr immer größere Schärfe zu geben, sie zurückzuhalten, wenn sie zu entweichen droht, auf sie zurückzugehen, wenn sich alles verdunkelt und man eines Grenz- und Prüfsteins bedarf, ihren Inhalt zu analysieren und zu zeigen, daß alle unsere Handlungen von ihr abhängen“ (S. 28 [25 f.]).

Wenn wir sie ungetrübt und unvermischt erfassen, so ist die Seinserfahrung die ergreifendste und tiefste aller Erfahrungen. „Niemand wird diese elementare Erfahrung in ihrer nackten Einfachheit hinnehmen können, ohne dabei nicht eine Art von Schauer zu empfinden“ (S. 27 [25]). In ihr gelangen wir „zur höchsten Stufe der Ergriffenheit“ (S. 39 [33]). „Il n'y a pas d'expérience plus émouvante que celle qui révèle la présence du moi à l'être“ (De l'Être, S. 248). Und „wer einmal in reiner Sammlung diese unmittelbare Verbundenheit des Seins und des Ich als den Akt des Lebens selbst erfaßt hat, kann sein Denken nicht mehr davon lösen“ (S. 29 [26]). Allerdings erreichen

wir nur selten diese äußerste Fülle und Helle der Seinserfahrung. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Einer von ihnen ist, daß wir uns nur selten in der seelischen Verfassung befinden, die es uns gestattet, sie losgelöst von den mannigfachen Inhalten des Bewußtseins zu betrachten: „Es bedarf dazu einer gewissen Unschuld, eines von jedem besonderen Interesse und selbst von jeder inneren Unruhe ledigen Geistes“ (29 [26]), vgl. auch S. 229 ff. [167 ff.]). Ein anderer Grund ist die Unauffälligkeit der Seinsgegenwart im Ich: „Obwohl das Gefühl der Gegenwart unsere Weise ist, das Ganze zu erfahren, ist es andererseits verständlich, da diese Erfahrung einfach und in jeder Erkenntnis, in jeder Handlung miteinbegriffen ist, daß man ihre ursprüngliche Besonderheit bald nicht mehr empfindet und aufhört, seine Aufmerksamkeit auf sie zu heften, um sich an ihren jeweiligen Inhalt zu klammern“ (S. 188 [139]). So bleibt es meistens bei der flüchtigen Berührung mit der Seinserfahrung, die bald wieder vergessen wird (S. 29 [26]).

Die Seinserfahrung ist aber für das Philosophieren keineswegs nur der Ausgangspunkt. Sie ist auch sein Ziel. Das heißt: in ihr hat der Philosophierende zwar einerseits nur eine vorläufige Erkenntnis (denn das in der Seinserfahrung Erfahrene ist für das Denken unausschöpflich und bietet dem Suchenden in jedem Augenblick Neues), aber diese vorläufige Erkenntnis ist andererseits die endgültige (denn wir erfahren in der Seinserfahrung das Äußerste, was ein Mensch überhaupt erfahren kann). Mehr als das Ganze des Seins kann nicht erfahren werden. Daher kommt der Philosoph von der Erfahrung des Seinsganzen nicht los und braucht auch nicht von ihr loszukommen. In ihr hat er schon alles gefunden, was er sucht: „Man sage nicht, daß diese Erfahrung unmittelbar einseitig 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“ (S. 29 [26]). Die Seinserfahrung ist eine „expérience parfaite“, die das Äußerste, den „dernier point“ der menschlichen Erkenntnis darstellt: „Kein Denken kann an Kraft übertreffen und kein Gefühl an Tiefe jene vollkommene Erfahrung erreichen, in der das Denken, das Fühlen und das Sein sich nicht mehr unterscheiden, da wir vor einer realen Gegenwart stehen. Wenn diese gegeben ist, so hat das Bemühen der Erkenntnis seine letzte Stufe erreicht . . .“ (S. 58 [45]).

*Lavelle* sieht die Erfahrung des Seins als jenseits aller Geschichtlichkeit des Menschen stehend an. Es gibt für *Lavelle* keine Geschichte der Seinserfahrung und also auch keine „Seinsgeschichte“ im Sinne *Heideggers*. Niemals war in einer vergangenen Epoche das Sein dem Menschen näher oder ferner als heute, niemals wird es eine solche Zeit geben. Die Seinserfahrung gehört zum zeitlosen Wesen des Menschen. *Lavelle* denkt geschichtslos.

An dieser Stelle halten wir einen Augenblick inne, um im Rückblick auf das bisher Gesagte zwei Bemerkungen zur allgemeinen Charakterisierung der *Lavelleschen* Philosophie einzufügen. Zunächst wird der mit der gegenwärtigen deutschen Philosophie Vertraute sich wundern über die Naivität, mit der *Lavelle* Ausdrücke wie „Ich“ und „Bewußtsein“ verwendet. Diese Begriffe gelten bei uns als Relikte eines inzwischen überwundenen psychologistischen und subjektivistischen Denkens und werden daher sorgfältig gemieden. Bei *Lavelle* aber ist es offenkundig, daß er die Bahnen der Bewußtseinsphilosophie nicht verlassen und den Cartesischen Ansatz beim „Cogito“ weiterführen will (vgl. hierzu auch die eindrucksvollen Interpretationen *Lavelles* zum „Cogito“ in: *De l'Être*, S. 198–200 und besonders *De l'âme humaine*, S. 89–112). *Lavelle* bleibt auf dem Boden der „neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität“. Man kann über den Sinn einer Weiterführung der Gedankengänge der alten Metaphysik skeptisch denken. Man aber solche Versuche erst dann grundsätzlich ablehnen, wenn sich herausgestellt hat, daß sie uns nichts Wesentliches mehr zu sagen hat. Das aber scheint nicht der Fall zu sein. Die Philosophie *Lavelles* zeigt, daß die Möglichkeiten der Metaphysik noch nicht erschöpft sind. Der metaphysische Einsatz beim Subjekt ist aber nicht nur für das Denken der Neuzeit charakteristisch. Der Denkansatz beim Subjekt ist vielmehr uralte. Daß das indische Nachdenken über das Sein (dem jedenfalls die Griechen den Charakter einer „Philosophie“ niemals bestritten haben) beim Subjekt, dem „âtman“ einsetzt, stellt geradezu ihr wesentliches Kennzeichen dar (vgl. *G. Misch*, *Der Weg in die Philosophie*, 2. Aufl. München 1950, S. 189 bis 254). Aber auch im Abendland finden wir verschiedene frühe Einsätze beim Subjekt, und zwar gerade bei den großen philosophischen „Gründern“. Heraklits *ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν* am Anfang der Philosophie der Griechen und seine Lehre vom Logos in der Seele haben dem philosophischen Suchen der Antike immer wieder die Richtung gewiesen<sup>6</sup>. Das Denken des Mittelalters aber steht unter dem Eindruck der Augustinischen Entdeckung eines unveränderlichen Seins in der Seele und dem Programm des „Noli foras ire: in te ipsum redi“ (*De vera rel.* c. 39, n. 72). Mit *Descartes* erneuert sich die abendländische Philosophie zum dritten Male durch eine Wendung zum Subjekt. *Lavelle* nennt noch andere solche Erneuerungen: „toutes les grandes philosophies... celle de Socrate, celle de Descartes, celle de Kant ont été marquées par un retour au sujet... par ce que le retour au sujet... réalisait une pénétration dans l'intimité même de l'Être“ (*De l'âme humaine*, S. 90). *Lavelles* Denkansatz beim Subjekt hat schließlich auch die Folge, daß seine philosophische Sprache so persönlich und lebendig, so unverstellt und ursprünglich klingt wie die Sprache keines anderen Denkers unserer Zeit.

Zweitens: die Seinserfahrung ist für *Lavelle* Er-

fahrung des absoluten Seins und folglich Gotteserfahrung. Das bedeutet aber, daß im Bewußtsein des Menschen stets eine Erfahrung Gottes eingeschlossen ist (wenn diese Erfahrung auch gewöhnlich nur in seltenen Augenblicken des Lebens aktualisiert wird). In der Einleitung zur französischen Ausgabe von *F. M. Sciaccas* Buch über das Dasein Gottes spricht *Lavelle* von der scheinbaren Überflüssigkeit der Gottesbeweise für die, die die Gotteserfahrung zu aktualisieren und zu ergreifen imstande seien, da es keinen Menschen gebe, dem diese Erfahrung verweigert werde: „Car il n'y a pas d'homme à qui elle soit refusée“ (*L'existence de Dieu*, Paris 1951, S. 10). Diese Lehre von der ständigen Gegenwart der Gotteserfahrung ist keineswegs so neu, wie sie manchem zunächst erscheinen mag. Sie findet sich u. a. voll ausgebildet schon bei *Thomas von Aquin*. *H. de Lubac* und andere<sup>7</sup> haben darauf aufmerksam gemacht. Nach *Thomas* erfährt der menschliche Geist im Erkenntnisakt nicht nur die Gegenwart seiner selbst, sondern auch, und zwar „in gleicher Weise“, die Gegenwart Gottes. Er erfährt sein Sich-selbst-gegenwärtig-Sein und damit auch sein Sein: „Mens, atequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse“ (*De ver. q. 10 a. 8 ad 1*). Diese „notitia habitualis“ seiner selbst und seines Seins aber enthält noch ein Weiteres: „Mens est sibi praesens et similiter deus, atequam aliquac species a sensibus accipiatur“ (*De ver. q. 10 a. 2 ad 5*). Oder, anders ausgedrückt: „Ipse enim deus... ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur, quantum menti praesens est“ (*De ver. q. 10 a. 7 ad 2*). *Thomas* hat freilich diesen Ansatz später aufgegeben. Die Philosophie *Lavelles* dagegen kann man geradezu als Fortführung des bei *Thomas von Aquin* Angelegten ansehen.

## II

Wir haben nun noch die Seinserfahrung zu betrachten als eine Erfahrung der Teilhabe, und zwar der Teilhabe des Ich am Sein, der „participation du moi à l'être“. *Lavelle* nennt die Seinserfahrung daher gelegentlich einfach „expérience de la participation“ (z. B. *De l'Être*, S. 23). Dieser Begriff der Teilhabe ist einer der Grundbegriffe der *Lavelleschen* Philosophie, die daher auch immer wieder als „Philosophie der Teilhabe“ charakterisiert worden ist, zuerst wohl von *A. de Waelhens* (*Revue néoscol.* 42, 1939, S. 213–229). Auch *Lavelle* selbst hat sich dieses Begriffes zur Bezeichnung der Eigenart seiner philosophischen Lehre bedient, so in einem Brief an *Sciacca* (veröffentlicht von *Sciacca* in: *Giornale di metafisica* 7, 1952, S. 489). Was meint *Lavelle* mit dem Begriff der Teilhabe? „Le propre de la participation, c'est de nous révéler, par une expérience qui ne cesse jamais, la liaison de l'être absolu et du moi particulier“ (*De l'Acte*, S. 165). Das bedeutet vor allem zweierlei: erstens, daß die Teilhabe eine

Angelegenheit des Erfahrens, und zwar eines ständigen Erfahrens ist, zweitens, daß es sich bei diesem Erfahren um das Erfahren der Verbundenheit des absoluten Seins mit dem partikulären Sein des Ich handelt.

Diese Erfahrung der „liaison de l'être absolu et du moi particulier“ hat einen doppelten Charakter: sie enthält Positives und Negatives. Negativ zeigt sie uns, daß wir nicht das absolute Sein sind, sondern etwas anderes, von ihm Verschiedenes und Geschiedenes, aber doch nicht Unabhängiges. Positiv enthüllt sie uns die Ungetrenntheit des Ich vom absoluten Sein und unser Getragensein von ihm. Was die „Existentialisten“ unter Angst verstehen, ist nichts anderes als die negative Seite der Erfahrung der Teilhabe: „C'est cette découverte de la participation du moi à l'être qui a fait naître dans la conscience contemporaine le sentiment d'angoisse... L'angoisse est le sentiment personnel de notre participation à l'être considérée sous l'aspect de la déficience“ (De l'Être, S. 249). Diese negative Seite der Partizipationserfahrung führt uns den Tod, die Zeitlichkeit und den Schmerz vor Augen und stellt unser Leben auf die schmale Brücke zwischen dem Sein und dem Nichts. Die „Existentialisten“ vergessen aber die positive Seite der Erfahrung der Teilhabe. „La participation a aussi un aspect positif par lequel, découvrant le tout de l'être... nous éprouvons une joie faite de sécurité, de possession et d'espérance tout à la fois“ (De l'Être, S. 249 f.). Der Mensch ist zwischen diese beiden Weisen des Erfahrens gestellt, ohne in einer von ihnen je eine endgültige Beruhigung finden zu können. „Le propre de la conscience est d'osciller entre ces deux extrêmes comme entre les deux pôles opposés de la participation“ (De l'Être, S. 250). Im Blick auf das Ich empfinden wir die Ungesicherheit unserer Existenz, im Blick auf das Sein aber fühlen wir uns geborgen und „in absoluter Sicherheit“<sup>8</sup>.

Man hat an der Wiederaufnahme des aus der Platonischen Philosophie stammenden Begriffs der Teilhabe verschiedentlich Anstoß genommen. Zwei Einwürfe sollen hier kurz erwähnt werden, weil in der Auseinandersetzung mit ihnen sich neue Einblicke in das Wesen der Philosophie *Lavelles* ergeben. In einer Besprechung des Buches „Du temps et de l'éternité“ (Paris 1945), das den dritten Band in *Lavelles* philosophischem Hauptwerk bildet, weist *H. Riefstahl* auf die Ungeklärtheit des Teilhabebegriffs hin: „Verfällt jedoch *Lavelles* Metaphysik der ‚participation‘... nicht... denselben Aporien wie Platos ‚Teilhabe‘ (‚methexis‘)? Weshalb und wodurch solche Teilhabe entsteht, wie sie sich bei den verschiedenen Gattungen von Wesen unterscheidet, wie überhaupt die Entfaltung des Alls in einzelnes zustande kommt und gegliedert ist, dies bleibt das eigentliche metaphysische Problem, welches durch die Deutung als Teilhabe noch keineswegs gelöst ist“ (Zeitschr. f. philos. Forschung 4, 1949, S. 140). Solche Kritik mag vom Standpunkt der Ontologie *Nicolai*

*Hartmanns* aus gewiß berechtigt sein. Sie verkennt aber, daß *Lavelles* Absichten völlig verschieden sind von denen *Nicolai Hartmanns*. *Lavelle* geht es nicht um die Erforschung der „verschiedenen Gattungen von Wesen“, nicht um das partikuläre, sondern um das totale Sein. Und er will dieses totale Sein nicht „erklären“, sondern „verstehen“ (im Sinne der Diltheyschen Unterscheidung). *Lavelle* will das Sein in der Weise erfassen, daß er eindringt in sein Inneres, vordringt bis zu seinem „Herzen“ (S. 29 [27]). Die Philosophie *Lavelles* ist keine „erklärende Philosophie“, sondern eine „verstehende“. Es geht ihr nicht darum, den Begriff der Teilnahme im einzelnen zu klären, sondern um etwas ganz anderes: daß auf der Grundlage eines Vorverständnisses dieses Begriffs die Teilhabe des Ich am absoluten Sein erfahren wird. Der Begriff der Teilhabe leistet für ein solches Philosophieren genau das, was er leisten soll, auch wenn er tatsächlich, für sich selbst betrachtet, weitgehend ungeklärt bleibt. Die Philosophie *Lavelles* hält sich durch ihr Ziel der Erfahrung eines absoluten Seins in der Tat in der Nähe der Mystik auf. *H. Riefstahl* hat ihr dies bei anderer Gelegenheit zum Vorwurf gemacht (Zeitschr. f. philos. Forschung 1, 1947, S. 617). Wir können dem nicht zustimmen. Daß das Denken der Großen der Philosophie der Mystik benachbart ist, ist eine unbestreitbare und im übrigen auch beachtenswerte Tatsache. Sie gehört zum Wesen der Philosophie.

Ein zweiter Einwand gründet sich ebenfalls auf den Begriff der Teilhabe: der der Möglichkeit einer pantheistischen Interpretation der *Lavelleschen* Philosophie. *Lavelle* war sich dieser Gefahr durchaus bewußt. In einem Brief an Sciacca schreibt er: „C'est le mot même de participation qui vous induit en défiance et vous paraît évoquer la forme habituelle du panthéisme“ (vgl. Sciacca, Dal mio carteggio con Louis Lavelle, *Giornale di metafisica* 7, 1952, S. 495). Und in der „Présence totale“ heißt es: „Wir fühlen, daß wir... dem Vorwurf des Pantheismus ausgesetzt sind, gerade weil wir niemals zwischen dem Teil und dem Ganzen einen Riß entstehen lassen wollen und weil der Teil selbst, sobald er glaubt, seine Unabhängigkeit zu begründen, nach unserer Meinung dies nur durch eine engere Vereinigung mit dem Ganzen zustande bringen kann“ (S. 15 [16]). Gegen den Vorwurf des Pantheismus verteidigt sich *Lavelle* mit dem Hinweis auf seine besondere Auffassung des Teilhabebegriffs. Die „participation“ darf nicht als etwas Statisches verstanden werden. Sie ist etwas Dynamisches, ein Akt, ein „partem capere“: „Le mot participation ne veut pas dire que nous sommes en Dieu comme une partie dans un tout. Il évoque un acte qui nous fait être par lui... mais cet acte, c'est nous qui l'accomplissons“ (Giorn. di met. 7, 1952, S. 495). Zweierlei ist hier ausgesprochen: zunächst, daß das, was uns das Sein gibt, selber ein Akt ist, sodann, daß unsere Teilhabe an diesem Akt ebenfalls durch einen Akt geschieht, der der Vollzug des seinsmitteil-

den Akts ist. Was ist gemeint? Wir stehen bei dieser Frage vor dem Zentrum der *Lavelleschen* Philosophie: vor der Lehre, daß das Sein im letzten und tiefsten Akt sei, „actus purus“ (vgl. hierzu u. a. *B. Delfgaauw*, *Etre et Acte* chez Louis Lavelle, *Giornale di metafisica* 7, 1952, S. 472–478). Diese Lehre von der Identität von Sein und Akt hat *Lavelle* selber als den „Schlüssel zur Metaphysik“ bezeichnet (De l'Être, S. 301). Der Akt ist das Sein unter dem Aspekt des Sich-selbst-Hervorbringens, „l'Être en tant qu'il se produit lui-même“ (De l'Acte, S. 73). Das Sein ist „causa sui“, bringt sich selbst hervor, weil es sich selbst will, sich selbst bejaht. Es ist „un acte, qui se veut éternellement“ (De l'Acte, S. 125). Als „actus purus“ ist der Akt des Seins schließlich ein „Akt ohne Begrenzung“ oder „reine Freiheit“ (S. 17 [17], vgl. De l'Acte, S. 180 ff.). Soviel zum absoluten Seinsakt. Wie steht es nun mit dem partikulären Sein? Der Pantheismus läßt es völlig aufgehen im Absoluten. *Lavelle* aber sucht ihm eine gewisse Selbständigkeit zu erhalten. Der entscheidende Begriff in dieser Hinsicht ist der der Freiheit: „Jede Schöpfung ist für das Sein eine Mitteilung seines Seins selbst, d. h. es kann nur Freiheiten schaffen. Es kann nur solche Seinswesen zum Sein berufen, die es beruft, sich selbst zu schaffen“ (S. 17 [17]). Auch der Mensch ist „causa sui“, denn er ist frei, indem er sich selbst schafft. „Dieu nous donne notre liberté . . . c'est à dire le pouvoir de nous faire nous-même ce que nous sommes“ (Brief an Sciaccia, *Giorn. di met.* 7, 1952, S. 495). Indem aber das Ich in Freiheit sich selbst will, vollzieht es auf seine Weise durch einen Akt der Teilhabe, des Teilnehmens dasselbe, was der Seinsakt auf vollkommene Weise vollzieht. In der Erfahrung der Teilhabe wird uns dies deutlich: „L'activité par laquelle je me veux moi-même . . . se découvre à moi comme une participation de l'activité créatrice qui elle-même soutient et enveloppe tout ce qui est“ (De l'Acte, S. 341). Die Tatsache also, daß der Mensch sich entweder durch Teilhabe am „actus purus“ zu dem machen kann, was er ist, oder aber, daß er sich dem versagt, die Freiheit also, widerlegt den Pantheismus. „Là où il y a une liberté dont nous faisons usage, et une usage ontologique, comment le panthéisme serait-il possible?“ (*Giorn. di met.* 7, 1952, S. 495). Und der Umstand, daß der Pantheist Spinoza die Freiheit leugnet, ist für *Lavelle* eine indirekte Bestätigung seiner These (*Giorn. di met.* 7, 1952, S. 496). Allerdings sieht *Lavelle* nicht nur den Irrtum des Pantheismus, sondern auch die in ihm enthaltene Wahrheit. Der Pantheist weiß, daß das absolute Sein dem Menschen ganz nah ist. Mag er auch diese Nähe allzu einseitig betonen: gegenüber dem Positivisten und dem Phänomenalisten besitzt er die tiefere und lebendigere Einsicht. „Man wird zu untersuchen haben, wo heute die größere Gefahr für *das Heil der Person* liegt, ob darin, sie der Absonderung und allen Wonnen der Eigenliebe und des eigenen Urteils auszuliefern, oder in

dem Versuch, sie einer unendlichen Wirklichkeit zu unterwerfen, von der sie sich niemals trennt, ohne wieder in das Nichts zu sinken“ (S. 15 [16]). Wenn der Pantheismus ein Irrtum ist, so ist er ein religiös fruchtbarer Irrtum, und die große Wirkung vieler sich in der Nachbarschaft des Pantheismus aufhaltender Denker (von den Verfassern der Upanishaden, von Lao-tse, von Heraklit und Parmenides angefangen bis hin zu Plotin, zu Meister Eckhart und zu Schelling) beruht gerade auf der pantheistischen Übertreibung der Nähe des Absoluten.

Ein Letztes, für das wir durch das soeben Gesagte schon vorbereitet sind, soll noch aus *Lavelles* Bemerkungen zur Seinserfahrung, insofern sie als Erfahrung der Teilhabe erscheint, hervorgehoben werden. Diese Erfahrung ist ja mehr als ein bloßer Erkenntnisvorgang. In ihr erkennt das Ich nicht nur seine Verbindung mit dem absoluten Sein, sondern vollzieht diese Verbindung auch, und zwar so, daß in diesem Vollzug das Ich sein eigenes Wesen verwirklicht. *Lavelle* scheut sich nicht, was sich auch schon früher andeutete, diesen mit der Seinserfahrung identischen Akt der Selbstverwirklichung des Ich als einen Schöpfungsakt zu bezeichnen: „Diese reine Erfahrung ist zugleich eine Schöpfung, da sich die Anschauung des Seins von der Bewegung, durch die sich unser Geist selbst erzeugt, nicht unterscheiden läßt“ (S. 36 [31])<sup>9</sup>. Wir haben es hier mit einem im Grunde paradoxen Vorgang zu tun, weil das Ich in ihm gerade durch den Akt, durch den es erst eigentlich zum Ich wird und sich so gegen das totale Sein abgrenzt, sich wieder an das totale Sein bindet und sich mit ihm verbindet. „Durch stufenweise Erfassung des totalen Seins bildet sich unser Ich allmählich und erfährt infolgedessen sich selbst in eben dem Akt, durch den es sich bildet, als unlöslich verbunden mit dem Sein“ (S. 166 [123]). Diesen paradoxen Vorgang von Trennung und Verbindung zugleich bezeichnet *Lavelle* als Dialektik: „Le mouvement de la dialectique réside d'abord dans une démarche de séparation par laquelle l'être essaie de se séparer de lui-même pour prendre conscience de lui-même par la réflexion. Et, par une sorte de paradoxe, cette réflexion est constitutive de son être même. Il semble qu'elle suppose l'être et en même temps qu'elle y ajoute“ (De l'Acte, S. 56 f.). Das Ich findet sich also auf paradoxer Weise gerade dadurch, daß es, indem es sich selbst findet, etwas anderes findet als sich selbst: das totale Sein, den „actus purus“. Das heißt: „Im Verlauf seiner ganzen Entwicklung tut das Ich weiter nichts, als durch stets erneuerte Bemühungen, durch Aufmerksamkeit und Liebe . . . immer sich selbst zu suchen, dadurch daß es sich bemüht, die Gegenwart des *actus purus* zu entdecken. Gewiß wird es nur in seltenen Augenblicken diesem begegnen können, und die Erinnerung an solche Begegnungen erhellt alle Ereignisse seines künftigen Lebens. Aber alles Streben des Menschen geht dahin, diese vollkommene Erfahrung zu einer bleibenden zu

machen, d. h. in der Erkenntnis, daß seine Person sich in derselben Handlung aufhebt und in souveräner Weise verwirklicht, sich zu vergöttlichen“ (S. 123 [92]).

Die Erfahrung der Teilhabe des Ich am Sein, die Seinserfahrung, ist also nicht nur Ursprung der Metaphysik, sondern auch der Ethik. Die Lehre, die *Louis Lavelle* uns hinterlassen hat, ist theoretische und praktische Philosophie zugleich. Sie ist Weisheit.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Eine vollständige Bibliographie bis zum Jahre 1957 gibt J. École in seinem Buch „La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle“, Löwen-Paris 1957, S. 259–293.

<sup>2</sup> Vgl. dazu vor allem die im 4. Bd. der „Actes du XIème Congrès International de Philosophie“, Amsterdam-Löwen 1953, veröffentlichten Vorträge von Gilson, Reymond, Abbagnano, Bogliolo, Fabro, Londhey, Weischedel u. a.

<sup>3</sup> J. Chaix-Ruy, L'expérience ontique de Louis Lavelle, *Giorn. di met.* 7, 1952, S. 461–471; J. École, L'expérience de l'être et le point de départ de la métaphysique selon Louis Lavelle, *Études Philosophiques* 8, 1953, S. 372–383; R. Losa, L'expérience primitive de Louis Lavelle, *Revue Thomiste* 56, 1956, S. 271–280; V. Giordano, L'esperienza metafisica in L. Lavelle, *Giorn. di met.* 17, 1962, S. 92–107.

<sup>4</sup> Düsseldorf 1952. Die Übersetzung stammt von H. Bürg (vgl. auch meine Besprechung im *Philos. Jahrb.* 63, 1955, S. 238 f.). Wir zitieren die „Présence totale“ ohne Nennung des Titels nur unter Angabe der Stellen, wobei zunächst die Seite der französischen Ausgabe von 1962, dann (in eckigen Klammern) die Seite der Bürgschen Übersetzung genannt wird. Gelegentliche Abweichungen vom Wortlaut dieser Übersetzung werden nicht besonders vermerkt.

<sup>5</sup> Vgl. etwa J. Chevalier, *Aperçu sur la philosophie de M. Lavelle*, *Revue Thomiste* 45, 1939, S. 509; De Waelhens, *Une philosophie de la participation*, *Revue néoscol.* 42, 1939, S. 229; J. Lacroix, *Consentement et création*, *Études philosophiques* 12, 1957, S. 335.

<sup>6</sup> Zur Beurteilung der Philosophie Heraklits wird neuerdings auch das Denken der Inder mit Gewinn herangezogen. So heißt es bei H. Fränkel: „Sowohl die Inder wie Heraklit verkünden die Gemeinschaft zwischen dem Grund des Alls und dem Kern unseres Ich... Da der Logos ebenso uns zugrunde liegt wie dem Universum, haben wir Zugang zu seinen Tiefen durch den Schacht einer erleuchteten Selbstbeobachtung (Fr. 45 und 101). Die latenten Regeln werden zu offenkundigen Wirklichkeiten des Alltags, sobald wir beginnen... unser Dasein in jedem Stück bewußt als einen Sonderfall des Welt-daseins zu empfinden“ (Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 2. Aufl. München 1955, S. 248 Anm. 2). Solche

Formulierungen erinnern uns an die Philosophie Lavelles und machen uns darauf aufmerksam, in welcher Nähe zu den philosophischen Ursprüngen sie wohnt.

<sup>7</sup> *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, S. 16 u. Anm. 25–26, S. 264 f. Dort auch weitere Literaturangaben (dt. Ausgabe Freiburg 1958, S. 8 und 203 f.).

<sup>8</sup> So läßt sich das Wort Peter Wusts verstehen, das uns J. Pieper überliefert hat („Ich befinde mich in absoluter Sicherheit“, in: Weistum, *Dichtung, Sakrament*; München 1954, S. 156–159).

<sup>9</sup> Lavelles Formulierungen weisen auf die idealistische Philosophie zurück. Aus den Beziehungen zum Idealismus erklärt sich auch, daß man Lavelle öfters in Beziehung gesetzt hat zum „Existentialismus“. Vgl. z. B. F. Sassen, *De existentie-philosophie van Louis Lavelle*, *Studia cattol.* 16, 1940, S. 156–159; G. Truc, *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle*, Paris 1946; B. Delfgaauw, *Het spiritueel-existentialisme van Louis Lavelle*, Amsterdam 1947; P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris 1947, S. 116–122; J. École, *L'existentialisme de Louis Lavelle*, *Revue Thomiste* 52, 1952, S. 378–403.

Karl Albert (Brühl)

Seit langem war es zur Selbstverständlichkeit geworden, das, was Erfahrung und ihre sich gewissernde Organisationsform, das Experiment, seien, von einem eindeutig bestimmten Sinn her, der mathematisch-naturwissenschaftlichen, physikalischen Forschung her zu begreifen. Wie wenig dieser Maßstab heute noch (und wieder) zureicht, die Vielfalt der Erfahrungs- und Experimentierweisen in den Wissenschaften in eine Ordnung zu bringen, wie wenig sich diese Modi nur als Abwandlungen oder Annäherungen an das physikalische Vorgehen und sein kategoriales Instrumentarium verstehen lassen, und wie vielmehr umgekehrt auch die physikalische Forschungsmethode auf eine ursprünglichere Dimension zurückweist, aus der sich eine legitime Vielfältigkeit von Erfahrungs- und Experimentverständnissen in den Wissenschaften und darüber hinaus in Technik und Kunst begründen läßt, das zeigt eindrucksvoll der von *Walter Strolz* herausgegebene Band „Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst“ (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 1963, 333 Seiten). Er dokumentiert zugleich, daß die einzelnen Wissens- und Handlungsbereiche sich heute dieser ihrer Begrenztheit und Begründetheit bewußt sind, die mit den begrifflichen und methodischen Mitteln je dieser einzelnen Gebiete selbst nicht eingefangen, geklärt und auf eine Formel gebracht werden kann. Aber diese Formel, das „System“ der Wissens- und Handlungsgesetze, ist heute auch nicht mehr durch eine als Grundwissenschaft vorausliegende Philosophie zu liefern. Das „System“ ist fragwürdig geworden, und die Philosophie selbst weiß sich nicht mehr als grundgebend, sondern als begründet, und nur insofern, als sie allein diese