

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 62 (2015)

Heft: 1

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

REZENSIONSARTIKEL

ROSA MARIA MARAFIOTI

Le “meditazioni metafisiche” di Heidegger.
Su una recente interpretazione della lettura heideggeriana di Cartesio

Il lavoro di Christophe Perrin *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*,¹ rielaborazione della tesi di dottorato discussa dall'autore alla Sorbona il 30.03.2012, assolve a un compito storiografico molto importante, finora realizzato solo parzialmente: ricostruire e interpretare la *Auseinandersetzung* di Heidegger con Cartesio. Se il confronto di Heidegger con Kant e con Aristotele ha suscitato l'interesse della critica abbastanza presto,² la relazione presente tra il pensiero cartesiano e quello heideggeriano ha richiamato l'attenzione degli studiosi soltanto a partire dalla fine degli anni Sessanta, quando sono stati scritti i primi articoli interamente dedicati all'interpretazione del “cogito” in base alla questione dell'essere.³

I numerosi lavori dedicati al rapporto di Heidegger con Cartesio nell'ultimo mezzo secolo hanno ripercorso la lettura heideggeriana in modo dettagliato, distinguendo in essa varie fasi: l'interpretazione sviluppata durante gli anni prima della “svolta” (nel periodo dell'insegnamento a Friburgo e a Marburgo e nel corso della stesura di *Sein und Zeit*) e quella successiva a essa, nell'ambito della riflessione sulla tecnica.⁴ Pochi autori, però, hanno

¹ PERRIN, Christophe: *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*. Préf. de Jean-Luc Marion (= Bibliothèque philosophique de Louvain 89). Louvain: Éditions Peeters 2013, 561 pp. ISBN: 978-90-429-2982-1 (i numeri delle pagine presenti nel testo si riferiscono a questa monografia).

² Alcuni dei primi lavori dedicati alle interpretazioni heideggeriane di Kant e di Aristotele sono: GUPTA, Rajender Kumar: *Eine Schwierigkeit in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und Heideggers Kant-Interpretation*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 16 (1962) 429–450; DECLÈVE, Henri: *Heidegger et Kant*. Nijhoff: La Haye 1970; ILTING, Karl Heinz: *Sein als Bewegtheit. Zu Heideggers ‚Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B 1‘*, in: *Philosophische Rundschau* 10 (1962) 31–49; SEIDL, Horst: *Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976) 203–226.

³ Cfr. GUMPPENBERG, Rudolph von: *Über die Seinslehre bei Descartes. Eine Untersuchung des Seinsbegriffes in den „Meditationes de prima philosophia“*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 12–13 (1968) 131–139; ALVAREZ GÓMEZ, Angel: *El sentido del „cogito“ cartesiano según Heidegger*, in: *Revista de Filosofía* 27 (1968) 91–115.

⁴ Tra i primi a individuare due fasi principali nell'interpretazione heideggeriana di Cartesio vi sono: RICOEUR, Paul: *Heidegger et la question du sujet*, in: ID.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (coll. “L'ordre philosophique”). Paris: Seuil 1969, 222–232; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik*, in: KLOSTERMANN, Vittorio (Hg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann 1970,

riconosciuto che Cartesio gioca un ruolo decisivo nella maturazione del pensiero di Heidegger in quanto tale, e non soltanto perché termine di riferimento imprescindibile della fenomenologia husserliana.

Un'adeguata comprensione dell'interpretazione di Descartes è stata resa possibile soltanto in seguito alla pubblicazione di quei volumi della *Gesamtausgabe* heideggeriana contenenti le lezioni universitarie. Si sono poste così le condizioni per ricostruire quello che avrebbe dovuto essere il contenuto della seconda sezione della seconda parte di *Sein und Zeit*, ossia l'analisi del "fondamento ontologico del *cogito sum* di Descartes" e il chiarimento dell'"assunzione dell'ontologia medievale nella problematica della *res cogitans*".⁵ La pubblicazione dei trattati che affrontano in modo più esplicito la problematica dell'*Ereignis* e della storia dell'essere ha inoltre confermato che il confronto con Cartesio è presente in tutto il cammino di pensiero heideggeriano.

La meditazione dei testi cartesiani che ne risulta può essere considerata come la premessa dell'elaborazione di un *Cartesiusbuch* che non ha però mai assunto una forma pubblicabile. Sebbene rimasto sempre *in progress*, esso possiede forse una portata addirittura superiore allo stesso *Kantbuch* (1929). Quelli che avrebbero dovuto essere i vari capitoli della monografia dedicata da Heidegger a Cartesio – secondo quanto si legge nella *Préface* a *Entendre la métaphysique* scritta da Jean-Luc Marion (4) – sono ricostruiti nel libro di Perrin, che prende posizione nei confronti della lettura heideggeriana avendo costantemente presenti non soltanto i testi di Descartes, ma anche le loro principali interpretazioni e le critiche mosse alle scelte ermeneutiche di Heidegger.

Christophe Perrin intende il suo lavoro come complementare a quello di Jean-Luc Marion: se Marion ha sviluppato "un'analisi 'heideggeriana' del pensiero cartesiano", poiché ha adoperato il concetto di "onto-teo-logia raddoppiata"⁶ per spiegare la duplice concezione dell'essere – come *cogitatio* o *ego* e come *causa* o *Deos* – presente nelle *Meditationes de prima philosophia*, Perrin vuole realizzare "un'analisi 'cartesiana' del pensiero heideggeriano" (40). Perrin non si limita a "ascoltare ciò che Heidegger ci sa dire di Cartesio" (13) – sfatando così il pregiudizio secondo cui Heidegger sarebbe un anticartesiano convinto o tutt'al più si disinteresserebbe del filosofo francese. Egli vuole anche "ascoltare ciò che Cartesio ci può dire di Heidegger"

235–254. Prima della monografia di Perrin il rapporto di Heidegger con Cartesio era stato articolato in quattro fasi ed esaminato dettagliatamente da DE BIASE, Riccardo: *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*. Guida: Napoli 2005.

⁵ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Gesamtausgabe 2). Frankfurt am Main: Klostermann 1977, 53 (tr. it. a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi: *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 2005, 56). Sulle problematiche relative alla seconda sezione di quest'opera cfr. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“: zur „zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Klostermann 1991.

⁶ MARION, Jean-Luc: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéo-logie dans la pensée cartésienne* (= coll. "Épiméthée"). Paris: PUF 2004, 126. La tesi di Marion è discussa diffusamente nel libro di Perrin alle pagine 34–36, 333–340.

(29), cioè assumere il pensiero di Descartes come “guida” per ricostruire le varie fasi della meditazione heideggeriana.

La fondatezza di questo gesto ermeneutico risiede nel fatto che Heidegger muta la sua concezione della metafisica parallelamente al suo giudizio su Cartesio: se egli interpreta Descartes a partire da una certa posizione nei confronti della metafisica, definisce il suo rapporto con la filosofia occidentale proprio in base al confronto con il pensiero cartesiano, muovendosi in un circolo ermeneutico ben esemplificato nei titoli della *Conclusion* e dell'*Introduction* del libro di Perrin (*Lire Descartes, entendre la métaphysique e entendre Descartes, lire la métaphysique*). Con una certa enfattizzazione del ruolo di “*clavis hermeneutica*” (499) giocato da Cartesio nella *Gesamtausgabe*, Christophe Perrin definisce il filosofo francese “*alpha et omega, principium et finis*” (502) del pensiero di Heidegger, che sarebbe debitore a Descartes più ancora che a Husserl: se questi “fa vedere” a Heidegger “la fenomenologia”, Cartesio gli consentirebbe di diventare uno di quei pochi capaci di “intendere la metafisica” (495), secondo la nota espressione del filosofo francese rivolta a Mersenne.⁷

Christophe Perrin ritiene che il rapporto di Heidegger con la metafisica si sviluppi attraverso tre momenti, e che questi corrispondano alle tappe principali dell'interpretazione heideggeriana di Cartesio. Nella prima fase del suo pensiero (1919-1927) Heidegger mira a “rifondare” (45) la metafisica: per poter porre la questione dell'essere in generale, progressivamente dimenticato dalla tradizione filosofica e scambiato con un vuoto *conceptus entis*, è necessario sviluppare l'analitica esistenziale dell'esserci (*Dasein*) – l'unico ente in grado di comprendere l'essere – e “distruggere” la storia dell'ontologia, cioè ricondurla alle sue motivazioni originarie. L'esserci tende infatti a scorgere se stesso e l'essere in generale alla “luce riflessa”⁸ del “mondo” – dell'ente differente dall'esserci –, che interpreta servendosi implicitamente

⁷ Cfr. la lettera di Cartesio a Mersenne del 16.10.1639, in: *Correspondance II, Mars 1638 – Décembre 1639*. Hg. v. Charles Adam/Paul Tannery (= *Œuvres complètes* 2). Paris: Vrin 1996, 596. Heidegger cita da questa lettera l'espressione “entendre la métaphysique” (cfr. HEIDEGGER, Martin: *Metaphysik und Nihilismus*. Hg. v. Hans-Joachim Friedrich [= *Gesamtausgabe* 67]. Frankfurt am Main: Klostermann 1999, 172; tr. it. a cura di Carlo Angelino: *Metafisica e nichilismo*. Genova: il nuovo melangolo 2006, 157).

⁸ Heidegger adopera il termine “*Reluzenz*” (rilucenza) (HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hg. v. Walter Bröcker/Käte Bröcker-Oltmanns [= *Gesamtausgabe* 61]. Frankfurt am Main: Klostermann 1994², 123-124; tr. it. a cura di Eugenio Mazzarella: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Napoli: Guida 1990, 153-154), “*Rückstrahlung*” (rifletter-si) (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 22; tr. it. 29), “*Reflexion*” (riflessione) e “*Wiederspiegelung*” (rispecchiarsi) (HEIDEGGER, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann [= *Gesamtausgabe* 24]. Frankfurt am Main: Klostermann 1997³, 226, 247; tr. it. di Adriano Fabris: *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: il melangolo 1989, 152, 166) per indicare la comprensione quotidiana e inappropriata (*uneigentlich*) dell'esserci. Egli si riferisce in tal modo implicitamente all'autocoscienza – che secondo la tradizione cartesiana è raggiunta mediante un atto di riflessione –, considerandola un sapere non originario. Perrin evidenzia l'influenza che l'ego cartesiano ha avuto nell'elaborazione delle caratteristiche dell'esserci quotidiano (il *Man*) alle pagine 122-123, 157-162 del suo libro.

dei concetti ontologici ereditati dalla tradizione filosofica. “Riprendere” (*wiederholen*) la questione dell’essere implica dunque “decostruire” (*ab-bauen*) innanzitutto Cartesio, che dopo aver riconosciuto il principio “*ego sum, ego existo*” ha posto l’accento esclusivamente sull’“*ego*”, senza interrogarsi sul senso dell’io che esiste e, *a fortiori*, sul senso del “*sum*”.

Nella seconda fase del suo pensiero (1927–1936) Heidegger intende “scrivere” (215) una metafisica autentica in quanto “accadimento fondamentale dell’esser-ci”,⁹ con cui si attua la differenza ontologica (la differenza tra l’essere e l’ente). Essa è stata obliata dalla tradizione filosofica, che ha “entificato” l’essere. Per “descrivere” la metafisica Heidegger ne delimita il concetto e la storia, “situando” Cartesio nel punto di svolta della modernità. Con Descartes la *prôte philosophía* di Aristotele diventa la “scienza” fondamentale, la disciplina in grado di assicurare la certezza richiesta dalla scienza matematica della natura elevando l’*ego* che pensa se stesso a base incontrovertibile del sapere. Il concetto di autocoscienza, se da un lato impedisce di pervenire a quella concezione della soggettività che, purché adeguatamente interrogata, può condurre alla comprensione dell’esserci, dall’altro consente l’elaborazione di un progetto matematico della natura in base a cui definire ogni ente.¹⁰

Nella terza fase del suo pensiero (1936–1962) Heidegger rinuncia a elaborare una metafisica “autentica”, poiché si rende conto che comprendere l’essere a partire dall’ente – sia che si segua la tradizione filosofica e si assuma come termine di riferimento ciò che è semplicemente presente (*vorhanden*), sia che si analizzi l’esserci – vuol dire “mancare” (*versäumen*) l’essere stesso. La riflessione heideggeriana va pertanto incontro a una *Kehre*, in seguito a cui Heidegger chiede della verità dell’essere stesso e comprende che il suo oblio non dipende dalla “caduta” (*Verfallen*) dell’esserci nel mondo, ma è un “destino” (*Geschick*) che comincia con il “primo inizio” della storia dell’essere. Per “saltare” in un “altro inizio” storico occorre superare (*verwinden*) la metafisica, riconoscendola nella sua essenza di “invio” (*Schickung*) dell’essere. Da ciò deriva la necessità di “ricostruire” (343) Cartesio, che rappresenta l’“inizio della fine della metafisica” (435) perché determina l’essere dell’ente come “rappresentatezza” (*Vorgestelltheit*), conferendo così alla metafisica il suo “ultimo aspetto, quello del nichilismo, dell’umanismo e della tecnica” (344).

Christophe Perrin dedica a ciascuna delle fasi del confronto di Heidegger con la metafisica una delle tre parti in cui si articola la sua monografia (*Détruire Descartes, refonder la métaphysique*; *Situer Descartes, (d)écrire la métaphysique*; *Reconstruire Descartes, dépasser la métaphysique*) e divide

⁹ HEIDEGGER, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Gesamtausgabe 29/30). Frankfurt am Main: Klostermann 2004³, 34 (tr. it. di Paola Ludovica Coriando: *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitèzza – solitudine*. Genova: il melangolo 1992, 34).

¹⁰ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Die Frage nach dem Ding*. Hg. v. Petra Jaeger (= Gesamtausgabe 41). Frankfurt am Main: Klostermann 1984, 89–94 (tr. it. di Vincenzo Vitiello: *La questione della cosa*. Napoli: Guida 1989, 117–121).

ogni parte in due capitoli, ciascuno dei quali affronta la problematica-guida della lettura heideggeriana di Cartesio in un arco temporale pari alla metà di ogni fase descritta. Rifacendosi anche a testi recentemente pubblicati o a passaggi poco noti di opere non comprese nella *Gesamtausgabe*, Perrin sottolinea l'originalità della lettura heideggeriana di Cartesio. Essa, pur ispirandosi alle interpretazioni cartesiane di Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Dilthey,¹¹ se ne differenzia ed è condizionata dal modo in cui Heidegger recepisce le teorie di questi filosofi. Se il pensatore tedesco cita spesso la famosa frase hegeliana secondo cui “a Cartesio [...] mette capo veramente la cultura dell'età moderna, il pensiero della filosofia moderna”,¹² già in *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920) egli assegna al filosofo francese un duplice ruolo: quello di “inauguratore” della modernità, e quello di “affossatore” (71) del mondo spirituale fiorito nel medioevo e rinverdito da Lutero. Anche se in questo corso di lezioni Heidegger considera ancora il pensiero di Descartes solo come una filosofia della coscienza, già in *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/1924) si convince del fatto che il suo interesse non è epistemologico, bensì ontologico: Cartesio trasforma “ciò che è in ciò che è vero” e intende il vero come “ciò che è certo” (110). Egli fa in tal modo dipendere l'essere dalla conoscenza e, in ultima analisi, dall'uomo, che definisce per la prima volta come “*res cogitans*”.

A differenza di altri interpreti, che considerano la lettura di Cartesio svolta nel corso di lezioni del WS 1923/1924 come finalizzata esclusivamente alla “depurazione” della fenomenologia dall'impostazione coscienzialistica husserliana,¹³ Perrin vi riconosce un interesse autonomo per Descartes: rinviato al filosofo francese sin dall'inizio della sua carriera universitaria dalla “situazione ermeneutica” in cui si trova a operare – Kant e Cartesio sono i referenti comuni al neokantismo e alla fenomenologia husserliana –, Heidegger elabora ben presto una propria interpretazione di Descartes, che lo rende autonomo dai suoi maestri e gli consente di sviluppare una propria concezione ontologica. Egli si rende conto che per elaborare l'analitica esi-

¹¹ Per una ricostruzione del rapporto diretto e indiretto di alcuni di questi filosofi con Cartesio cfr. MORANI, Roberto: *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*. Milano: Franco Angeli 2007.

¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hg. v. Karl Ludwig Michelet (= Sämtliche Werke 19). Frommann: Stuttgart 1959, Bd. 3, 328 (tr. it. di Ernesto Codignola/Giovanni Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*. Firenze: La Nuova Italia 1981, vol. 3, II, 66). Nella nota III a pagina 72 del suo libro, Perrin rinvia ai passaggi in cui Heidegger si riferisce a questa tesi hegeliana. Per l'unilateralità della valutazione di Heidegger, che non terrebbe conto delle variazioni del giudizio hegeliano su Cartesio, cfr. VESPA Mauro: *Heidegger e Hegel*. Padova: CEDAM 2000, 163; PÖGgeler, Otto: *Selbstbewußtsein und Identität*, in: *Hegel-Studien* 16 (1981) 189–217; 193.

¹³ Cfr. DE BIASE, Riccardo: *Heidegger, Descartes, Husserl e l'inizio del moderno: il primo corso a Marburgo (1923/1924)*, in: MAZZARELLA, Eugenio (a cura di): *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*. Genova: il Melangolo 2006, (329–356) 360 e 364. Per il duplice interesse – fenomenologico e ontologico – che muoverebbe Heidegger a interpretare Cartesio cfr. MARION, Jean-Luc: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (= coll. “Épiméthée”). Paris: PUF 1989, 123.

stenziale è necessario “invertire” (128) il principio cartesiano: non dire “cogito sum”, ma: “sum cogito”.¹⁴ L’essere non è infatti posto dal pensiero: la possibilità del pensare è l’esserci, l’“essere-nel-mondo”.

In *Sein und Zeit* Heidegger rileva che Cartesio ha frainteso il modo d’essere del mondo, identificandolo con la *res extensa*. Ciò lo ha portato a concepire l’essere dell’*ego*, su cui non si è esplicitamente interrogato, in analogia alla *res extensa*, a cui ha attribuito il modo d’essere della presenza costante (*ständige Vorhandenheit*), privilegiato da tutta la tradizione filosofica. Adoperando delle definizioni di Jean-Luc Marion, Perrin sostiene che Heidegger considera la filosofia di Cartesio come un’“ontologia grigia” o una “non-ontologia”¹⁵: un discorso sull’essere indeciso e velato da un’impostazione epistemologica. A causa della problematicità delle sue riflessioni ontologiche Cartesio, lungi dall’introdurre un’epoca totalmente nuova, riprenderebbe l’idea medievale dell’essere come *ens creatum*, la quale rielaborerebbe il concetto greco di essere come esser-prodotto (condotto alla presenza).

Malgrado Heidegger consideri il pensiero cartesiano come un “esempio diametralmente opposto”¹⁶ al proprio, e pervenga al *Dasein* “distruendo” il *cogito*, Perrin concorda con Marion nell’affermare che le affinità tra l’esserci e l’*ego* sono molto più profonde di quanto Heidegger voglia lasciar intendere. L’aver compreso il valore ontologico fondamentale soprattutto della *Meditatio quarta*, e dunque l’impossibilità di procedere nel “campo della metafisica [...] senza camminare sui passi di Descartes” (278), rimanendo così prigioniero del concetto tradizionale di “sostanza” e di “soggetto”, sarebbe stato il motivo principale che avrebbe convinto Heidegger a rinunciare al progetto di “salvare” la metafisica, sollecitandolo a compiere una *Kehre*.

Perrin si sofferma ampiamente sull’importanza del confronto con Cartesio nella definizione heideggeriana della metafisica come “onto-teo-logia” – concettualizzazione dell’ente nel suo insieme e dell’essente supremo (Dio) –, introdotta nel corso di lezioni *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930/1931) e sviluppata nella conferenza *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957). Secondo Heidegger Cartesio imprime all’interrogare metafisico un orientamento egologico che culmina in Hegel: nell’idealismo assoluto la metafisica assume la forma dell’“onto-teo-ego-logia”. La metafisica idealistica continua a basarsi sulla differenza ontologica – fondamento della riflessione tradizionale sull’essere dell’ente –, ma ne compie il progres-

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hg. v. Petra Jaeger (= Gesamtausgabe 20). Frankfurt am Main: Klostermann 1988², 296 (tr. it. di Renato Cristin/Alfredo Marini: *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Genova: il melangolo 1991, 266).

¹⁵ L’espressione “ontologie grise” compare alle pagine 314, 316, 319 e 329 del testo di Perrin, l’espressione “néant d’ontologie” si trova a pagina 329. Perrin si richiama a MARION, Jean-Luc: *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (= coll. “Bibliothèque d’histoire de la philosophie”). Paris: Vrin 2000⁴.

¹⁶ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 119 (tr. it. 114). Alle pagine 172-198 del suo libro Perrin dimostra la problematicità di quest’espressione riprendendo le analisi di MARION, Jean-Luc: *L’ego et le Dasein. Heidegger et la “destruction” de Descartes dans Sein und Zeit*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987) 25-53.

sivo nascondimento.¹⁷ La premessa di Hegel è Cartesio, che riconduce il significato di “hypokéimenon” – “*subjectum*” – al solo soggetto umano, concependolo come colui che si assicura metodicamente ogni ente, in quanto lo pone innanzi a sé nella rap-presentazione.

Perrin nota che l’analisi della costituzione dell’oggetto della rappresentazione, che Heidegger svolge commentando le *Regulae ad directionem ingenii* nel corso di lezioni *Die Frage nach dem Ding* (WS 1935/1936), lo conduce a riconoscere che Cartesio ha sviluppato un’analisi ontologica e ha accennato alla presenza di un duplice fondamento della filosofia: l’*ego* e Dio. A differenza dei più importanti interpreti di Descartes, Heidegger non arriverebbe però ad ammettere che Cartesio ha conferito alla *causa sui* un ruolo tanto importante nella fondazione della conoscenza quanto quello della *res cogitans*. Egli non riuscirebbe pertanto a scorgere nell’ontoteologia cartesiana quella che Marion ha definito una “teologia bianca” (anonima, indeterminata).¹⁸ Dopo la *Kehre* Heidegger invertirebbe comunque il suo giudizio sulla filosofia di Cartesio: se dapprincipio egli avrebbe ritenuto che essa non contenesse “nulla di ontologico” (*néant d’ontologie*) (321, 329, 355, 437, 500), a partire dalla metà degli anni Quaranta l’avrebbe considerata come un’“ontologia del niente” (*ontologie du néant*) (437, 500).

Nei corsi su Nietzsche e negli scritti sul nichilismo compresi tra il 1940 e il 1946 Heidegger sviluppa un’interpretazione di Cartesio che confermerà fino ai suoi ultimi lavori, in base alla quale la “metafisica della conoscenza”¹⁹ del filosofo francese rappresenta la prima elaborazione di quella concezione dell’essere come volontà che assumerebbe la sua ultima configurazione nella nietzschiana volontà di potenza. La “volontà di verità” (383) in atto nel pensiero cartesiano sarebbe stata la principale responsabile dell’elaborazione del principio “*ego cogito, ergo sum*”. Heidegger parafrasa questo *Grundsatz* nell’espressione “*cogito me cogitare*”²⁰ e lo interpreta kantianamente come un’autorappresentazione dell’io, che pone se stesso in quanto *Sub-jekt*. Ne

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. Ingtraud Görland (= Gesamtausgabe 32). Frankfurt am Main: Klostermann 1997³, 182-183 (tr. it. a cura di Eugenio Mazzarella: *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Napoli: Guida 2000, 185-186); ID.: *Die ontotheo-logische Verfassung der Metahysik*, in: *Identität und Differenz*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Gesamtausgabe 11). Frankfurt am Main: Klostermann 2006, 51-79; 68-71; tr. it. a cura di Ugo Maria Ugazio: *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in: *Identità e differenza*, in: *Aut-aut*, 187-188 gennaio-aprile (1982) 17-37; 29-30.

¹⁸ Cfr. MARION, Jean-Luc: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (= coll. “Quadriga”). Paris: PUF 2009². Perrin riprende l’espressione di Marion alle pagine 319 e 321 del suo libro, e la discute alle pagine 318-340.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin: *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Hg. v. Alfred Denker (= Gesamtausgabe 88). Frankfurt am Main: Klostermann 2008, 213.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hg. v. Walter Biemel (= Gesamtausgabe 21). Frankfurt am Main: Klostermann 1995², 323 (tr. it. di Ugo Maria Ugazio: *Logica. Il problema della verità*. Milano: Mursia 1986, 213); ID.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Ingtraud Görland (= Gesamtausgabe 25). Frankfurt am Main: Klostermann 1987², 234 (tr. it. di Alfredo Marini/Renato Cristin: *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*. Milano: Mursia 2002, 141).

trae la conseguenza che in Cartesio l'entità (*Seiendheit*) dell'ente è determinata come *Objektivität*, il che pone le basi per il dominio della natura, effettuato dalla tecnica moderna. Secondo Heidegger Cartesio, in quanto fondatore della "metafisica della soggettività", prepara dunque il dispiegamento dell'essenza della tecnica, l'im-posizione (*Ge-stell*). Essa costituisce il "destino" nichilistico della nostra epoca, in cui "dell'essere stesso non ne è niente".²¹

Riprendendo le critiche mosse da Michel Henry e da Jean-Luc Marion a Heidegger, che inizierebbe con l'attribuire illecitamente a Cartesio la frase "*cogito me cogitare*" per poter poi interpretare il "*cogitare*" come un "*repraesentare*" nel senso dell'intenzionalità husserliana,²² Christophe Perrin si chiede se veramente Descartes possa essere considerato come il principale responsabile dell'avvento della tecnoscienza. Egli riconosce che "sostenere che il cartesianismo determini addirittura [...] il positivismo fisico-matematico" (341) vuol dire arrestarsi all'aspetto esclusivamente formale del pensiero di Cartesio.

Perrin rileva che Heidegger legge soltanto alcuni passaggi degli scritti del pensatore francese – soprattutto la quarta parte del *Discours de la méthode*, la terza e la quarta delle *Meditationes de prima philosophia*, gli articoli sette, nove e dieci della prima parte dei *Principia Philosophiae*, la quarta parte delle *Regulae ad directionem ingenii* –, e che egli "non esita a strumentalizzare una certa figura di Cartesio, quella [...] di un filosofo volontarista", a esclusivo "vantaggio dell'esposizione del destino della metafisica" (432). Heidegger non presenta tuttavia le sue interpretazioni come oggettive e esaustive perché il suo approccio non è di tipo storico-filosofico, bensì "più originario": il suo obiettivo è di fare emergere ciò che di ontologico è rimasto "non detto" nei testi di Descartes.²³ Egli attribuisce inoltre al pensatore

²¹ HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Hg. v. Brigitte Schillbach (= Gesamtausgabe 6.2). Frankfurt am Main: Klostermann 1997, 304 (tr. it. di Franco Volpi: *Nietzsche*. Milano: Adelphi 2000³, 812).

²² Alle pagine 411-433 del suo libro Perrin sottolinea come l'espressione "*cogito me cogitare*" non compaia mai nei testi cartesiani. Egli ritiene che Heidegger, nel conferire al "*cogitare*" di cui parla Cartesio il significato del rappresentare, faccia propria l'interpretazione di Husserl e restringa il senso che Descartes dà a questa parola, molto più ampio. Perrin sostiene la tesi di Marion, secondo cui Heidegger non citerebbe mai la formulazione "*ego sum, ego existo*" perché ciò gli impedirebbe di ricondurre Cartesio alla tradizione metafisica, che culmina nella tecnica.

²³ Heidegger stesso ammette: «Di continuo ci si scandalizza per le forzature che si ravvisano nelle mie interpretazioni [...]. Si può perfino dire che gli storici della filosofia hanno ragione quando rivolgono quest'accusa contro quelli che vorrebbero promuovere un dialogo di pensiero tra pensatori. A differenza dei metodi della filologia storica [...], un dialogo di pensiero è soggetto a altre leggi» (HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann [= Gesamtausgabe 3]. Frankfurt am Main: Klostermann 2010², XVII; tr. it. di Valerio Verra: *Kant e il problema della metafisica*. Roma: Laterza 1999², 7). Perrin fa risaltare talune "infedeltà" dell'interpretazione heideggeriana confrontandola con le opere di Cartesio: respinge la critica in base alla quale la dottrina cartesiana della sostanza sarebbe meno valida rispetto a quella antica e medievale, perché non terrebbe conto del problema dell'unità molteplice dell'essere (143-156), e discute la tesi secondo cui Descartes avrebbe identificato il concetto di verità con quello di certezza (350-352). Perrin ricorda però che Heidegger ritiene legittimo qualsiasi gesto ermeneutico che consenta di fare emergere l'"impensato" celato nei testi a cui si accosta.

francese una comprensione dell'essere che ha segnato “realmente in modo indelebile la filosofia e la vita moderna” (341), dimostrando così l'attualità della sua filosofia.

Christophe Perrin analizza i testi di Heidegger e di Cartesio con estremo rigore filologico, come attesta anche l'analisi delle principali traduzioni francesi delle parole-chiave del lessico heideggeriano, l'ampia e articolata bibliografia che conclude la monografia (511–544) e l'indice che la segue (545–558), in cui sono elencate le pagine dei volumi della *Gesamtausgabe* che contengono espressioni riferite a Descartes, o comunque fondamentali per la sua interpretazione.²⁴

Perrin attribuisce però forse un'importanza eccessiva al ruolo giocato da Cartesio nel pensiero e nella vita di Heidegger in generale. In riferimento all'esperienza del rettorato, per esempio, non menzionando le tendenze rivoluzionario-conservatrici di Heidegger, Perrin afferma che il pensatore tedesco da una parte si sottometterebbe al potere costituito, dall'altra elaborerebbe un'interpretazione “rivoluzionaria” di Cartesio. Descartes resterebbe “presente al pensiero” heideggeriano persino quando Heidegger cercherebbe “di infondere al movimento nazista lo spirito che manca a esso per partorire un nuovo ordine intellettuale” (282).²⁵

Perrin, inoltre, considera talvolta il dialogo di Heidegger con Cartesio come il motivo teoretico principale di eventi del cammino del pensatore tedesco che vanno piuttosto compresi in base al suo confronto con Kant: l'origine della *Kehre* della metà degli anni Trenta, per esempio, non risiede tanto nella necessità di superare l'impostazione egologica cartesiana, perché il carattere non originario di un'autocoscienza “*senza-mondo*”²⁶ emerge già chiaramente nella descrizione fenomenologica della temporalità dell'esserci. L'ostacolo maggiore alla comprensione dell'essere stesso, che rende necessaria la *Kehre*, è piuttosto il trascendentalismo di Kant, rielaborato da Heidegger. Esso può venire superato soltanto mediante un confronto con il pensiero greco delle origini e con i poeti, dialogo favorito da una nuova

²⁴ Quest'indice è stato poi integrato in PERRIN, Christian/JARAN, François: *The Heidegger Concordance*. Bloomsbury: Londres 2013, 3 t.

²⁵ Riferimenti alle vicende politiche di Heidegger si trovano alle pagine 281–283, 310, 373–377, 384–387, 497–498 del libro di Perrin. La pressoché sterminata bibliografia relativa al rapporto di Heidegger con il nazionalsocialismo, di cui l'autore ha presenti i testi fondamentali, va oggi integrata con le note stese da Heidegger tra il 1931 e il 1941, pubblicate nel marzo del 2014 a cura di Peter Trawny come 94°, 95°, 96° e 97° volume della *Gesamtausgabe* con il titolo di *Überlegungen e Anmerkungen (Schwarze Hefte)*. Negli appunti del 1938/39, in particolare, Heidegger respinge decisamente i tentativi di “confutare” Descartes compiuti dai nazionalsocialisti: essi rimarrebbero a loro volta “cartesiani”, perché presupporrebbero la definizione dell'uomo come “soggetto” (cfr. HEIDEGGER, Martin: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939)*. Hg. v. von Peter Trawny [= *Gesamtausgabe* 95]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, 168–169). Contro la «filosofia apparente» del nazionalsocialismo, che critica Cartesio probabilmente perché è «un Francese e un “Occidentale” (*Westler*)», Heidegger afferma inoltre che «il razionalismo di Descartes non è né “francese” né occidentale (*westlich*) – ma proprio della terra della sera (*abendländisch*)» (173), e rinvia a ciò che si trova a fondamento di tutte le nazioni.

²⁶ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 273 (tr. it. 250).

interpretazione del concetto kantiano di immaginazione in quanto accadere dell'*Ereignis* – del riferimento originario – di *Da-sein* e *Seyn*.²⁷

L'esame del modo in cui l'interpretazione heideggeriana di Cartesio ha influenzato quella di Kant e viceversa, però, esula dalle finalità del libro di Christophe Perrin. Esso potrebbe rientrare nel piano di lavoro abbozzato nella *Conclusion* di *Entendre la métaphysique*, che sembra accogliere e ampliare la proposta avanzata da Jean-Luc Marion nella *Préface*. Se Marion sostiene che dopo il lavoro di Perrin “resta [...] da capire cosa un approccio fenomenologico (nello stile di Heidegger) ci può fare scoprire di Descartes stesso” (4-5), Perrin formula l'ipotesi secondo cui Cartesio è “il ‘vero padre fondatore’ della fenomenologia” (507), e si propone di dimostrarla descrivendo la ricezione di Descartes da parte dei fenomenologi tedeschi e francesi.

Perrin intende fare emergere che la differenza fondamentale tra l'interpretazione cartesiana dei tedeschi e quella dei francesi consiste nel diverso interesse che muove la loro lettura di Descartes: la fenomenologia tedesca si rifà a Cartesio come al fondatore della modernità, ma non ne approfondisce il contenuto dottrinale; quella francese commenta invece le opere cartesiane per valorizzare, “contro l'affermazione della finitudine della soggettività da parte della fenomenologia tedesca, un'esigenza di infinito in filosofia” (509). Per comprendere la ragione di questa differente impostazione ermeneutica potrebbe essere utile indagare il ruolo fondamentale giocato da Kant nella formazione di entrambi i grandi fenomenologi tedeschi, Husserl e Heidegger – autori di due “meditazioni cartesiane” completamente diverse tra loro.

Molti sono gli spunti di riflessione che si trovano nel libro di Perrin che, segnando una tappa di grande rilievo nella *Wirkungsgeschichte* del pensiero di Cartesio e di Heidegger, invita anche, al contempo, ad andare oltre questi pensatori, ponendo la questione del senso che la fenomenologia e la metafisica possono ancora avere per il pensiero e la società contemporanea. Sollecitando il lettore a questa interrogazione, Perrin raggiunge pienamente la meta descritta all'inizio del suo libro: “leggere Cartesio e Heidegger” (13) per “intendere la metafisica”.

²⁷ Sull'immaginazione non come “facoltà [...] trascendentale”, ma come “l'evento (*Ereignis*) stesso” (HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann [= Gesamtausgabe 65]. Frankfurt am Main: Klostermann 2003³, 312; tr. it. a cura di Franco Volpi: *Contributi alla filosofia [Dall'evento]*. Milano: Adelphi 2007, 311), cfr. MARAFIOTI, Rosa Maria: *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo* (= coll. “Filosofie”). Milano: Mimesis 2011, 413-418.

FRANÇOIS SCHROETER

Moralité et Égoïsme

Avons-nous toujours une raison de nous conformer aux exigences de la moralité? Comme le reconnaît le filou raisonnable (« sensible knave ») de Hume, l'honnêteté est en général la meilleure politique. Mais une telle règle admet bien sûr de nombreuses exceptions. De sorte que l'on peut se demander pourquoi il ne serait pas raisonnable de tirer avantage de ces exceptions. Le parfait égoïste, qui enfreint la moralité quand cela ne lui porte pas préjudice, n'est-il pas en fin de compte plus raisonnable que la personne vertueuse qui soumet toujours son intérêt propre aux exigences de la moralité ?

Pour le sens commun, la réponse qui s'impose face à cette question est claire : nous sommes liés par la moralité et nous avons une raison de nous comporter de façon morale même lorsque cela va à l'encontre de notre intérêt personnel. Mais la philosophie morale ne s'est jamais satisfaite de ce simple appel au sens commun : de tout temps elle a pris le défi de la position égoïste très au sérieux. Dans la *République*, Socrate tente de convaincre ses interlocuteurs qu'enfreindre la moralité a toujours un effet négatif sur la psychologie de l'agent, si bien que, malgré les apparences, il n'est jamais dans son intérêt propre de se comporter de manière immorale. De même, Kant s'attache à démontrer que les commandements moraux sont inscrits au cœur de notre raison pratique et qu'il est donc toujours irrationnel de ne pas s'y conformer afin de poursuivre son intérêt propre. Sur les traces de Platon et Kant, nombre de philosophes contemporains ont à leur tour tenté de réfuter la position égoïste. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces tentatives de réfutation n'ont pas réussi à convaincre. De sorte que la force du défi existentiel que représente pour tout être humain la position égoïste contraste singulièrement avec la faiblesse apparente des arguments philosophiques traditionnels proposés à son encontre. Faut-il alors se résoudre à conclure que, tout comme la position du sceptique face à l'existence du monde extérieur, la position égoïste échappe peut-être à toute réfutation rationnelle ?

Dans un ouvrage récent et important¹, Alison Hills se penche de façon systématique sur cette question centrale de la philosophie morale. Sa démarche originale nous invite à réexaminer les stratégies argumentatives ouvertes à quiconque cherche à défendre de façon rationnelle la moralité du sens commun face au défi de la position égoïste.

1. Une justification ambitieuse de la moralité

Le défi que la position égoïste présente à la moralité du sens commun concerne la structure de nos raisons pratiques (c'est-à-dire la structure des raisons qui comptent pour ou contre nos actions). Ce point est important et nous y reviendrons. Selon le sens commun, nous avons tous et toujours une

¹ HILLS, Alison: *The Beloved Self. Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford: Oxford University Press 2010. Toutes les références dans le texte sont à cet ouvrage.

raison de nous comporter de façon morale. Et cette raison n'est pas dépendante de notre intérêt personnel. C'est dire que même Gygès, qui, selon la fable de la *République*, peut agir de façon immorale en toute impunité grâce à l'anneau qui le rend invisible, a une raison de se conformer aux exigences de la moralité. Selon la position égoïste, par contre, nous avons tous et toujours une raison de faire ce qui est dans notre intérêt, et nous n'avons aucune autre raison d'agir. La position égoïste est donc réductionniste : elle ne reconnaît qu'un seul type de raisons pratiques – celui qui est fondé sur notre intérêt propre.

Dans leur réponse au défi de la position égoïste, les philosophes ont traditionnellement tenté de produire ce que Hills appelle une « justification ambitieuse de la moralité ». Il faut entendre par là un argument valide, prouvant que la position égoïste est erronée, en partant de prémisses que les défenseurs de l'égoïsme doivent eux-mêmes accepter. Platon et Kant sont les exemples les plus célèbres de ce type de justification ambitieuse. Plus récemment, Thomas Nagel et Christine Korsgaard ont également tenté de réfuter la position égoïste de cette manière².

Tant Nagel que Korsgaard s'attaquent à la conception de nos raisons pratiques qui est au cœur de la position égoïste. Nagel prend pour point de départ de son argument une prémisse qui ne prête pas à controverse (et que tout défenseur de la position égoïste se doit donc d'accepter) : la fonction d'une raison pratique est de *justifier* une action. Nagel ajoute ensuite, de manière toujours plausible, qu'une telle justification ne doit pas être conçue de façon simplement solipsiste : si j'offre une justification valable de mon action, cette justification doit être reconnue comme telle non seulement par moi-même, mais également par d'autres agents rationnels. Les raisons pratiques doivent donc être compréhensibles, ou reconnaissables, de façon intersubjective. Mais la position égoïste semble introduire une distinction purement arbitraire entre mes intérêts et ceux d'autrui. Elle semble considérer mes intérêts, qui me fournissent des raisons d'agir, comme entièrement différents des intérêts d'autrui, qui ne me fournissent pas de telles raisons. Nagel veut conclure de là que la position égoïste ne réussit pas à présenter des raisons pratiques reconnaissables de façon intersubjective – autrui refusera bien évidemment de considérer mes intérêts comme étant la source exclusive de ses raisons d'agir. Cela signifie selon Nagel que les raisons proposées par la position égoïste ne sont que des pseudo-raisons, non des raisons pratiques valables. La position égoïste doit donc être rejetée, puisqu'elle ne satisfait pas l'une des conditions minimales nécessaires à l'existence de toute raison pratique valable.

Dans son rejet de la position égoïste, Korsgaard se fonde sur des considérations similaires à celles que propose Nagel. Invoquant une analogie entre

² NAGEL, Thomas : *The Possibility of Altruism*. Oxford: Oxford University Press 1970 ; KORSGAARD, Christine : *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press 1996. Pour d'autres exemples importants de justification ambitieuse, cf. aussi ALLISON, Henry H. : *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press 1990 ; et PARFIT, Derek : *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press 1984.

la position égoïste et l'argument bien connu de Wittgenstein contre l'existence d'un langage purement privé, Korsgaard défend l'idée que toute raison pratique valable doit être « publique ». Une raison « privée » serait une raison qui n'aurait de force normative que pour l'agent auquel elle s'applique. Les raisons « publiques », par contre, sont partageables dans la mesure où elles lient, de par leur force normative, tout agent rationnel. De même qu'il est essentiel à tout langage, selon Wittgenstein, d'être communicable, il est essentiel selon Korsgaard à toute raison pratique d'être ainsi partageable. Du fait qu'elle enracine toute raison pratique dans l'intérêt individuel d'un agent particulier, la position égoïste semble ne pas être en mesure de fournir de raisons « publiques » au sens de Korsgaard. Elle semble donc s'inscrire en faux contre notre nature fondamentalement sociale, qui fonde selon Korsgaard le caractère essentiellement « public » de nos raisons pratiques.

Comme la grande majorité des philosophes, je crois que Nagel et Korsgaard sont dans le vrai quand ils insistent sur la dimension intersubjective ou « publique » des justifications offertes par nos raisons pratiques. À première vue du moins, la position égoïste semble être en tension avec une telle dimension intersubjective ou « publique ». Pourtant, à y regarder de plus près, et comme l'indique avec clarté Hills (92–97), il est bien plus difficile qu'il n'y paraît de réfuter la position égoïste en se fondant exclusivement sur la nature intersubjective ou « publique » de nos raisons pratiques. La position égoïste ne considère pas mon intérêt propre comme la source exclusive des raisons pratiques de tout agent rationnel. Une telle asymétrie entre le rôle joué par mon intérêt propre et celui d'autrui serait bien, comme le remarque Nagel, arbitraire et inacceptable à autrui. Mais la position égoïste ne confère un rôle spécial à mes intérêts que dans la dérivation de *mes* raisons d'agir. Les intérêts d'autrui jouent un rôle parfaitement symétrique dans la dérivation de *leurs* raisons d'agir. La position égoïste stipule simplement que les raisons d'un agent particulier sont déterminées exclusivement par les intérêts propres de cet agent. Formulée correctement, la position égoïste ne fait donc référence à aucun agent ou intérêt particulier – elle ne dérive pas les raisons de tous les agents des intérêts d'une seule personne. Pourquoi une telle approche ne pourrait-elle pas, ainsi que l'exige Nagel, être acceptable pour tous ? Pourquoi ne pourrait-elle pas, ainsi que le recommande Korsgaard, être « publique » et lier tout agent rationnel ?

Dans son argument contre la position égoïste, Nagel semble s'appuyer sur une conception spécifique et problématique de ce qui est requis pour qu'une raison soit valable de façon intersubjective. Imaginez un point de vue où vous ne savez pas quelle perspective individuelle vous occupez – vous ne savez pas si vous êtes Marie Dubois, Henri Dupont, ou Joe Smith. Une raison ne serait valable de façon intersubjective que si elle était capable de justifier une action depuis ce point de vue impersonnel, et donc quelle que soit la perspective individuelle occupée par un agent particulier. De toute évidence, les raisons générées par la position égoïste ne sont pas en mesure de satisfaire une telle conception de la validité intersubjective. Selon la position égoïste, les intérêts de Marie Dubois justifient les actions de Marie Dubois, non pas celles d'autres agents qui n'ont rien à voir avec elle. Mais le défen-

seur de la position égoïste rejettera bien sûr la conception spécifique et problématique que Nagel propose de la validité intersubjective. Pourquoi, en effet, les raisons pratiques devraient-elles être reconnaissables d'un point de vue purement impersonnel ? Savoir qui l'on est et quelles sont les circonstances psychologiques dans lesquelles l'on se trouve semble être particulièrement important si l'on cherche à identifier les raisons pratiques qui s'appliquent à soi. Le point de vue purement impersonnel de Nagel semble donc faire abstraction d'un type d'information que l'on ne peut négliger lorsqu'il s'agit de déterminer quelles sont les raisons pratiques d'un individu particulier.

Selon Hills, les tentatives de Nagel et Korsgaard visant à produire une justification ambitieuse de la moralité se soldent donc par un échec. La position égoïste est compatible avec une conception minimale, acceptable par les défenseurs de la position égoïste eux-mêmes, de la validité intersubjective des raisons pratiques. Une conception plus exigeante de la validité intersubjective peut exclure le type de raisons défendu par la position égoïste, mais une telle conception ne peut fonder une justification ambitieuse de la moralité, puisqu'elle prend comme point de départ une prémisse contestable et rejetée par les défenseurs de la position égoïste. Aux yeux de Hills, l'échec des tentatives de Nagel et Korsgaard a valeur exemplaire. Il illustre bien le dilemme auquel doit faire face toute tentative de justification ambitieuse de la moralité : se fonder sur des prémisses qui soient suffisamment fortes pour exclure la position égoïste, mais en même temps suffisamment minimales pour être acceptables aux yeux des défenseurs d'une telle position. Ce dilemme doit, selon Hills, nous inciter au scepticisme face au projet même d'une justification ambitieuse de la moralité. Il doit nous inciter à rechercher un autre type de réponse au défi de la position égoïste.

2. Le parallèle avec le scepticisme face au monde externe

Hills propose aux défenseurs de la moralité du sens commun de concentrer leurs efforts sur une justification modeste de la moralité (chap. 6). Il faut entendre par là un argument valide, prouvant que la position égoïste est erronée, en partant de prémisses acceptées par les défenseurs de la moralité du sens commun, mais rejetées par les adeptes de l'égoïsme. Il s'agit donc de produire une défense de la moralité qui puisse satisfaire les adeptes de la moralité (tous ceux qui croient que la moralité nous fournit des raisons pratiques valables indépendamment de notre intérêt propre), mais en abandonnant toute ambition de réfuter la position égoïste (c'est-à-dire de convaincre les défenseurs de l'égoïsme que leur position est erronée).

On peut trouver de multiples exemples d'un type de stratégie similaire dans les débats concernant le scepticisme face au monde extérieur. Nombreux sont ceux qui estiment que l'on ne peut réfuter le sceptique sans pétition de principes. La meilleure stratégie de réponse face au sceptique serait alors celle illustrée par la fameuse preuve du monde externe de G.E. Moore. Selon le sens commun, il existe un monde externe, fait d'objets matériels, dont nous pouvons avoir connaissance. En réponse aux idéalistes, qui nient

l'existence d'objets matériels, et aux sceptiques qui doutent qu'il nous soit possible d'avoir connaissance de tels objets, Moore montre simplement ses mains et formule le *modus ponens* suivant :

Prémisse 1 : J'ai une main.

Prémisse 2 : Si la prémisse 1 est vraie, alors le sens commun est dans le vrai quand il affirme qu'il existe un monde matériel externe.

Conclusion : Le sens commun est dans le vrai quand il affirme qu'il existe un monde matériel externe.

Selon Moore, la première prémisse de cet argument est plus certaine que n'importe quelle autre prémisse sur laquelle pourrait se fonder un argument contre le sceptique. Le sceptique, par contre, n'accepte bien évidemment pas cette première prémisse : que nous puissions avoir connaissance de tels faits concernant le monde externe est précisément ce que le sceptique se refuse d'accepter. L'argument de Moore ne peut donc satisfaire que celui qui est déjà convaincu de l'existence du monde externe et de la possibilité d'en avoir connaissance.

Le défenseur de la moralité du sens commun peut formuler un argument similaire :

Prémisse 1 : J'ai une raison morale de ne pas mentir.

Prémisse 2 : Si la prémisse 1 est vraie, la position égoïste est erronée.

Conclusion : La position égoïste est erronée.

Le défenseur de la position égoïste répondra bien sûr que la première prémisse assume ce qu'il faut prouver. Mais l'argument pourra néanmoins satisfaire tous ceux qui, comme la plupart d'entre nous, n'abordent pas les débats d'un point de vue parfaitement neutre, mais acceptent déjà toutes les assumptions que la moralité du sens commun fait au sujet de nos raisons pratiques.

La partie principale de l'ouvrage de Hills (chap. 6–10) consiste en une défense systématique du bien-fondé de ce type d'argument, calqué sur Moore, et sensé offrir une justification modeste de la moralité. Comme on peut l'imaginer, les obstacles sont nombreux et de taille. Le type d'argument que défend Hills n'assume pas seulement ce qu'il faut prouver face au défenseur de la position égoïste, il ne semble pas même capable de convaincre un sujet n'ayant pas formé d'opinion préalable sur la question. Et le défenseur de la position égoïste peut répliquer en proposant un argument parfaitement symétrique, se fondant sur une prémisse qu'il accepte, mais que rejetteraient les adeptes de la moralité du sens commun.

Hills concentre son attention sur le problème qu'elle estime être le plus sérieux pour toute justification modeste de la moralité calquée sur la stratégie argumentative de Moore : le problème des désaccords moraux (chap. 7). Nous sommes en effet confrontés dans le domaine moral à de très nombreux désaccords persistants et apparemment insolubles. Dans de telles conditions, il est en général rationnel de suspendre son jugement. Imaginons en effet, comme le suggère Hills (154), que vous et moi assistions à la finale d'un 100 mètres nage libre. La course est serrée, vous estimez que le nageur A a touché le mur en premier, j'estime de mon côté que c'est le nageur B qui a ga-

gné la course. Si nous avons tous deux bonne vue, et si nous sommes placés l'un à côté de l'autre dans les tribunes, nous devons nous considérer comme égaux d'un point de vue épistémique (« epistemic peers »). Il serait dans ce cas irrationnel de privilégier mon jugement sur le vôtre. Nous devons tous deux suspendre notre jugement au sujet de l'issue de la course.

Il en va de même, selon Hills, dans le cas des désaccords moraux. Imaginons que j'accepte les conclusions de la moralité du sens commun et que j'aie avec un défenseur de la position égoïste un désaccord persistant et en apparence insoluble – je ne réussis pas à identifier dans sa position une faute qu'il puisse reconnaître comme telle. La personne en question est intelligente, perspicace, et, d'un point de vue intellectuel, tant honnête que consciencieuse. Elle forme d'une manière générale des opinions correctes et bien fondées en matière de raisons pratiques. Dans ces circonstances, je me dois de la considérer comme mon égal épistémique. Le simple fait qu'elle soit en désaccord avec moi sur un point particulier, aussi important soit-il, ne suffit de toute évidence pas à la discréditer d'un point de vue épistémique. Selon Hills, il est alors rationnel pour moi de suspendre mon jugement (et de cesser de croire que nous avons toujours une raison de nous comporter de façon morale). Cette conclusion s'impose d'autant plus que la question au centre de notre désaccord est difficile et sujette à controverse. Nous devons tous deux reconnaître que nous pourrions très bien être dans l'erreur. Il est en conséquence rationnel, tant pour le défenseur de l'égoïsme que pour moi-même, de suspendre notre jugement.

Dans ce cas, la tentative de justification faible de la moralité calquée sur l'argument de Moore échoue. Le désaccord apparemment insoluble qui oppose les adeptes de la moralité du sens commun aux défenseurs de la position égoïste fait qu'il serait irrationnel d'accepter la première prémisse de l'argument calqué sur Moore. Un défenseur de la moralité du sens commun ne peut donc pas fonder une justification modeste de la moralité sur la première prémisse de l'argument (« j'ai une raison morale de ne pas mentir »). Il se doit de suspendre son jugement au sujet de cette première prémisse.

3. Une asymétrie entre les questions factuelles et les questions morales

Si l'on accepte les arguments de Hills, les différentes stratégies de justification de la moralité, tant ambitieuses que modestes semblent donc vouées à l'échec. Hills s'attache pourtant à démontrer qu'une justification modeste de la moralité, calquée sur la stratégie de Moore, reste possible. Mais il y a pour cela un prix important à payer : accepter l'existence d'une différence radicale entre les questions factuelles et les questions morales.

Lorsque nous débattons de questions purement factuelles – concernant par exemple le temps qu'il fera demain, ou la nature du sida – il est rationnel d'adapter notre jugement en fonction des opinions d'autrui. Nous nous conformons par exemple aux opinions d'experts. Nous acceptons également le témoignage de nos interlocuteurs, même s'ils ne sont pas experts dans le domaine en question. Ainsi que le suggère l'exemple de la course du 100 mètres nage libre, nous estimons aussi qu'il est rationnel de suspendre son

jugement au sujet d'une question factuelle en cas de désaccord – du moins lorsque le désaccord intervient entre sujets qui sont égaux d'un point de vue épistémique. Supposons maintenant, avec les défenseurs d'une position non-cognitiviste en métaéthique, que les jugements moraux n'aient pas pour fonction de représenter des faits objectifs³. J'exprimerais alors simplement un sentiment subjectif de désapprobation envers l'avortement lorsque je juge que l'avortement est moralement condamnable. Il ne serait pas dans ce cas rationnel pour moi de suspendre mon jugement lorsque je suis en désaccord avec autrui. Suspendre son jugement ne peut être rationnel que si, comme dans le cas de l'épreuve de natation, le désaccord porte sur une question factuelle qui n'admet qu'une réponse correcte.

Hills ne défend pas une position métaéthique non-cognitiviste – elle admet l'existence de faits moraux objectifs. Pourtant, comme les partisans du non-cognitivism, elle voit une différence radicale entre l'épistémologie morale et l'épistémologie des domaines purement factuels (chap. 9). Alors que, dans les domaines purement factuels, notre intérêt fondamental porte sur la seule connaissance de la vérité, les choses sont différentes dans le domaine moral. Lorsque je me demande, par exemple, si l'avortement est acceptable d'un point de vue moral, je ne peux pas simplement, selon Hills, m'en référer à un expert en la matière. Je me dois de former moi-même une opinion sur des problèmes d'une telle importance et de comprendre les raisons qui justifient une réponse positive ou négative à ma question. S'en remettre à un expert serait abdiquer ma responsabilité épistémique et violer l'impératif moral d'agir selon ma propre conscience.

Ainsi que le reconnaît Hills, la position qu'elle défend ici est fortement contestée par de nombreux auteurs. Nous estimons qu'il est impératif de conformer nos opinions à l'avis d'un expert quand il s'agit de savoir si nous sommes atteints du cancer. Si nous estimons qu'il existe des faits moraux objectifs, pourquoi ne devrions-nous pas nous comporter de la même façon quand il s'agit de questions morales importantes auxquelles d'autres semblent mieux à même que nous d'apporter une réponse fondée sur de bonnes raisons⁴ ? Pour notre propos, il n'est fort heureusement pas nécessaire de nous engager dans ces controverses. Le point important est simplement que l'asymétrie entre l'épistémologie purement factuelle et l'épistémologie morale défendue par Hills permet à ses yeux de surmonter l'obstacle principal à une justification modeste de la moralité. Comme il n'est pas impératif, dans le domaine moral, de prendre en considération les opinions d'autrui (que se soit en s'en remettant aux avis d'experts, ou en suspendant son jugement lors de désaccords entre sujets en position d'égalité épisté-

³ BLACKBURN, Simon : *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford : Oxford University Press 1998 ; GIBBARD, Allan : *Thinking How to Live*. Cambridge : Harvard University Press 2003, sont les défenses récentes les plus connues du non-cognitivism en métaéthique.

⁴ Pour une critique du type d'asymétrie défendue par Hills entre l'épistémologie morale et l'épistémologie des domaines purement factuels, voir par exemple JONES, Karen : *Second-Hand Moral Knowledge*, in : *Journal of Philosophy* 96 (1999) 55–78.

mique), rien ne s'oppose à ce qu'un défenseur de la moralité du sens commun prenne comme prémisses de son argument la croyance qu'il a une raison morale de ne pas mentir. Il peut alors conclure de là, à sa propre satisfaction, que la position égoïste est erronée.

4. Notre concept de raison pratique

La démarche de Hills, aussi sophistiquée soit-elle, me semble faire beaucoup trop de concessions à la position égoïste. Selon Hills, tout espoir de réfutation de la position égoïste doit être abandonné. Tout ce que peut espérer le défenseur de la moralité du sens commun, c'est de se rassurer lui-même, par le biais d'une justification modeste de la moralité, fondée sur la thèse très contestable de l'existence d'une asymétrie entre l'épistémologie factuelle et l'épistémologie morale. Je crois qu'une réponse plus directe et ambitieuse reste possible face à la position égoïste.

Il est particulièrement important d'insister dans ce contexte sur le fait que le défenseur de la position égoïste se fonde sur une interprétation radicalement réductionniste et révisionniste de notre concept de raison. Nous partageons tous le même concept de raison, ancré au cœur des pratiques délibératives du sens commun. Pour notre propos, la question cruciale est de savoir quelle est la meilleure explication de ce concept. Selon le défenseur de l'égoïsme, toutes les raisons valables dans le domaine pratique ont la même structure : elles dérivent de l'intérêt de l'agent. Le problème est que cette position semble aller à l'encontre du sens commun – plus précisément, à l'encontre de notre compréhension commune du concept de raison pratique. Nous reconnaissons en général comme parfaitement valables de nombreuses raisons pratiques qui ne satisfont pas le critère très restrictif proposé par les défenseurs de l'égoïsme. Le fait qu'un enfant soit sur le point de se noyer me donne une raison de lui tendre la main pour le sortir de l'eau. Et cette raison, comme toutes les raisons morales, ne dépend pas de l'intérêt propre de l'agent. En fait, il n'est pas du tout surprenant qu'un type de créature aussi profondément social que l'être humain ait développé un concept de raison pratique bien moins restrictif que ne le supposent les défenseurs de la position égoïste, un concept qui inclut, en particulier, les considérations morales comme raisons parfaitement valables.

Ces quelques réflexions au sujet de notre concept de raison pratique me semblent difficilement contestables. Elles suggèrent que la position des défenseurs de la moralité ne se trouve pas seulement en accord avec ce que le sens commun pense au sujet de la moralité, mais également avec ce que le sens commun pense au sujet de nos raisons pratiques. Les défenseurs de la position égoïste, par contre, semblent se fonder sur une caractérisation intuitivement inadéquate de notre concept de raison pratique. Je crois que c'est une faiblesse très importante de l'ouvrage de Hills de ne pas avoir considéré de façon plus critique la conception de nos raisons pratiques sur laquelle se fonde la position égoïste.

Si l'on admet que la position égoïste est en porte-à-faux avec la conception que le sens commun se fait de nos raisons pratiques, le défi de la posi-

tion égoïste perd alors une grande partie de sa force initiale. Il serait faux de considérer que c'est la moralité du sens commun qui, du fait qu'elle affirme que les considérations morales nous fournissent des raisons valables indépendamment de l'intérêt propre de l'agent, a besoin d'être défendue. C'est bien plutôt la position égoïste qui a le fardeau de la preuve. Comme la position égoïste se fonde sur une conception révisionniste de nos raisons pratiques, son défenseur doit montrer ce qu'il y a de problématique dans le concept de raison pratique inscrit au cœur de nos pratiques délibératives. Notre concept commun de raison pratique est-il incohérent ? Ou alors est-il plus complexe que nous le supposons d'ordinaire, de sorte que même si les considérations morales semblent à première vue nous fournir des raisons pratiques valables, cette assomption devrait être ultimement révisée, parce qu'en tension avec certains éléments plus fondamentaux de notre concept de raison pratique ?

Mon propos n'est bien sûr pas d'établir ici qu'il est impossible pour le défenseur de la position égoïste de relever ce défi et d'établir que notre concept commun de raison pratique doit être en fin de compte révisé. Je suis sceptique quant aux chances de succès d'une telle entreprise, mais peut-être la clarification philosophique de notre concept de raison nous révélera-t-elle quelques surprises. Ce qui importe dans le contexte présent, c'est de noter que, contrairement à ce que suggère Hills, les défenseurs de la moralité du sens commun ne semblent pas devoir se résigner à une stratégie de justification modeste, n'ayant aucune force face aux défenseurs de la position égoïste, parce que se fondant sur des prémisses rejetées par ces derniers. Les adeptes de la position égoïste ne sont pas libres d'adopter simplement la conception de nos raisons pratiques qui leur plaît, et de rejeter ensuite toute prémisses qui s'y oppose. Ils se doivent d'accepter le fait que le sens commun admet une pluralité de raisons pratiques valables, certaines fondées sur l'intérêt de l'agent, d'autres valables indépendamment de cet intérêt. Dans la mesure où ils ne réussissent pas à éliminer la présomption qui pèse ainsi contre leur position (en établissant que la conception commune de nos raisons pratiques doit être révisée), ils devront eux-mêmes accepter que leur position est infondée.

Contrairement à ce que suggèrent Nagel ou Korsgaard, il ne semble donc pas être nécessaire, afin de répondre au défi de la position égoïste, de démontrer que cette position ne respecte pas les conditions formelles minimales (validité intersubjective, dimension publique) que doit satisfaire toute raison pratique. Plutôt que de tenter de découvrir de telles conditions formelles, il convient plutôt de se pencher sur la substance de notre concept de raison pratique, et de prendre au sérieux les divers types de raisons pratiques qu'il admet comme valables. C'est là me semble-t-il, un point de départ bien plus prometteur pour répondre au défi de la position égoïste.

Il convient également, me semble-t-il, de mettre en question le parallèle que Hills établit entre le défi de la position égoïste et le scepticisme face au monde externe. Selon le sens commun, nous pouvons avoir connaissance du monde externe : le message de mes sens constitue la base évidentielle sur laquelle se fonde ma justification, par exemple, lorsque je forme la croyance

que j'ai deux mains. Le sceptique objecte que cette justification serait mise en échec si je me trouvais dans un des scénarios qui lui sont chers (si j'étais un cerveau dans une cuve ou sous l'emprise d'un malin génie). Le problème est alors que ma justification semble disparaître si je ne peux exclure qu'un tel scénario est réel. Et tout argument visant à établir que je ne suis pas en fait dans un des scénarios chers au sceptique semble assumer précisément ce qu'il s'agit de prouver (en particulier que mes sens ne me trompent pas).

Ce qui rend le défi du sceptique si important et si inquiétant, c'est précisément qu'il propose un argument semblant éliminer la justification sur laquelle se fonde la croyance du sens commun en l'existence d'un monde externe. Le défenseur de la position égoïste, par contre, ne propose pas d'argument similaire visant à mettre en échec la justification sur laquelle se fondent nos croyances en matière de moralité et de raison pratique. Il semble simplement se contenter d'affirmer dogmatiquement que toutes les raisons pratiques valables dérivent de l'intérêt de l'agent. Rien n'empêche alors le défenseur de la moralité du sens commun de répondre en indiquant que cette position dogmatique est en porte-à-faux avec notre concept de raison pratique : il faut donc la rejeter s'il ne peut être établi que la conception commune de nos raisons pratiques doit être radicalement révisée.

Rezensionen Philosophie

MIETH, Dietmar: *Meister Eckhart*. München: C.H. Beck 2014, 298 S., ISBN 978-3-406-65986-7.

It is no easy feat to publish in Germany a new monograph dedicated to Meister Eckhart, a towering figure to whom many studies have been devoted in recent years. Fully aware of this difficulty, Dietmar Mieth chooses to read the works of the Dominican master from a new perspective, viz. that of interreligious dialogue (11). This important topic has recently been the subject of a conference at the Meister-Eckhart-Gesellschaft in Munich in March 2014. It is also part of a larger project coordinated by Dietmar Mieth at the Max-Weber-Kolleg at Erfurt University.

Even if this topic is a kind of Ariadne's thread that organizes the inner logic of the book, it receives particular attention in one chapter ("Wie ein Tropfen im Meer: interreligiöse Akzente", 223–234), in which the Dominican master is confronted with other expressions of spirituality and so-called "global mysticism" (globale Mystik, 223), such as Hinduism, Zen Buddhism, Islamic mysticism and Hebraism. And there is yet another fruitful field for investigation, referred to as "Meister Eckhart und die Agnostik", in which Eckhart's influence is traced in philosophers such as Erich Fromm, Karl Marx and Emile Cioran.

The crossroads for all these apparently so diverse traditions lies, according to the author, "an den Grenzen der Sprache", where God manifests Himself. Or, to put it differently, that place where man lets God speak and manifest Himself (223). *Offenbarung* as *Offenbarkeit*, Revelation as Manifestation (or rather manifestness): it is precisely as manifestness (*Offenbarkeit*) in the divinity that all sciences are free and true, as Eckhart explains in the *Commentary on Ecclesiasticus*, in his defense of the liberty of all sciences. Those sciences that pursue a goal external to themselves are "adulterine". According to Eckhart, knowledge –or rather, *true* knowledge– is not the reaching of a goal that has been previously defined. According to Mieth's interpretation, Eckhart proposes a radical openness of knowledge, which should not be predetermined. In fact, knowledge is not determined by its goal (*Zielvorgabe*), but rather by its origin (*Ursprungvorgabe*), which is divine knowledge.

Knowledge, then, is not oriented at demonstrating anything, nor is it an individual intuition. It is, rather, revelation (*Offenbarung*) that speaks through the Scriptures. A revelation that *becomes* Scripture, in the words of the author (123). And in its manifestness (*Offenbarkeit*) it is also, at the same time, true inwardness. It is precisely because of this manifestness that science does not have a goal (*Vorgabe*). Moreover, it is without any specific goal, because otherwise it would be "adulterina", i.e. it would have an

external goal that predetermines it. According to the author, the intellectual experience of the revelation is without every goal, of every frontier, of every limit, of every obstacle. This is why the truth speaks both to the heart and the intellect. “Heart”, as Mieth notes, is the key metaphor for the presence of God in man, the key notion in order to think and understand this presence.

Truth, in fact, comes directly from God’s heart (103). And it doesn’t matter if one is not able to completely understand it. Truth is thus similar to a heart transplant: it is God’s heart in the place of man’s heart. This metaphor should be understood, according to Mieth, as an intellectual essence and as the place for understanding, and at the same time as a concentration of the human being. The metaphor of truth as a heart allows us also to transcend the common division between philosophy and theology (a *topos* when speaking about Eckhart’s thought), because truth is located inside philosophical manifestness (*Offenbarkeit*).

The image of Christ carries an exemplary value for this definition of truth. Following Stephan Grotz (105–106), Mieth states that the adoption of the principle of the Incarnation, i.e. Christ himself, is both the starting point and the horizon of truth. And instead of precluding, it legitimizes all other witness of truth, which Eckhart in fact includes, without exception. According to Eckhart there is only one source of truth. The only difference is in the way it shows itself and the way in which it is spoken. The Incarnation then allows a connection between theology and philosophy. Christ, in fact, as God made flesh, is at the boundary between time and eternity, between emanation and creation, He Himself is *imago Dei et exemplar* of the inferior nature. Christ is the Word (*Verbum, Logos*), through which everything has been created, and through the Incarnation Christ has made human nature his own. Insofar as human nature is united in Christ to divine nature, thus, according to Eckhart, natural philosophy and divine wisdom are both contained in the Scriptures.

As the author observes (157), Eckhart does not claim a division between philosophy and theology, but rather presupposes a structural correspondence between them, while at the same time respecting their diversity. The origin of this correspondence lies in divine manifestness (*Offenbarkeit*). From this point of view the program announced by Meister Eckhart in the prologue to his commentary on John’s Gospel becomes clearer: interpreting Holy Scripture *secundum rationes naturales*. The goal is not to produce a philosophy of Christianity, but rather to see the manifestness (*Offenbarkeit*) of the divine wisdom as house (*Haus*), homeland (*Heimat*) and origin (*Ursprung*) of all science.

This allows Mieth to declare (19):

“Ich betrachte Eckhart als Gratwanderer zwischen Philosophie und Theologie mit ausgeprägten spirituellen Anliegen. Eckharts Anliegen als Philosoph, als Theologe und als Lebemeister kann man unterschiedlich gewichten. In diesem Buch wird weniger das Profil des Philosophen Eckhart im subtilen

Vergleich mit anderen Philosophen seiner Zeit herausgearbeitet als das Profil eines bewusst originell orientierten Denkers”.

This programmatic refusal to confront Eckhart with other philosophers of his time, and to read him instead through lenses such as Peirce’s philosophy of language or Hermann Deuser’s philosophy of religion, allows Mieth to clearly display the originality of the Dominican master. In particular, the author goes back to notions such as “firstness” (*Erstheit*), “secondness” (*Zweitheit*) and “thirdness” (*Drittheit*) to present the full richness of Eckhart’s thought, comprising philosophy, theology and spirituality. It is an attractive approach, far from some absolute positions that risk limiting the extraordinary fertility of Eckhart’s production. In particular, I think the long (and maybe still open) question of Eckhart’s mysticism can find in these pages a solution.

The author presents Eckhart in the context of the so-called “Frauenmystik” (Marguerite Porete in particular), but he never uses the label “mystic” as a “signature” for Eckhart’s production. “Mysticism” or “mystic” are rather expressions of only one aspect, which is certainly present in the work of the Dominican master, but which in no way threatens his philosophical rationality.

An interesting example is the difference between *Gottesschau* and *Gottesgeburt* (193), that the author reprises from an earlier text (1992). The former (*Gottesschau, visio beatifica*) refers to an experience, which can be defined as ‘mystic’ (in that it is an individual experience) and intellectual (in that it is experience which involves the intellect). The latter (*Gottesgeburt*) is the experience of and within a relationship. He who contemplates sees that God exists. He who is born, at the same time gives birth to God and with his birth God is also born. In the language of contemplation, according to the author, one can only understand the spiritual pleasure of knowledge (*sapientia*) as *sapida scientia*. In the language of the birth of God in Man (and I would add in the rebirth of man as divine), it is possible to understand also how the distinction between time and eternity can be transcended. The *logos* that is born in man operates continually as creation and fulfilment (*Vollendung*).

At the same time, there is another distinction that can be transcended on this basis, namely that between active and contemplative life, to which the Dominican master devotes some of his most beautiful sermons in German. As the author writes (198): “die Perspektive der Ethik und die Perspektive der Metaphysik sind bei Meister Eckhart identisch”. The Dominican master, in fact, renews the theory of transcendentals, adding spiritual perfections such as detachment (*Abgeschiedenheit*), freedom (*Freiheit*), poverty (*Armut*) and abandonment (*Gelassenheit*) to the usual list established by Scholastic Philosophy. In this way, no matter which subject Eckhart chooses to address, he is able to develop it following his own dynamics, which can be described as “metaphysical”: humility, detachment, poverty, freedom are all traced back to their origin, in which they are all undifferentiated. As has already been said, this origin is the divine manifestness (*Offenbarkeit*), which determines both man and his dignity. A dignity that does not pertain to him

completely, but which establishes his being, both human being and as God's image.

This is the reason why the author, when describing Eckhart's metaphysics, can speak of "practical metaphysics". The relationship between man and his origin, i.e. God (or the divinity), determines in a radical way both his human nature and his actions in the world. Since Christianity, in this sense of divinity as manifestness, is free of any limitation or determination, it is open to a deep and meaningful dialogue with other witnesses to the truth.

ALESSANDRA BECCARISI

ALBERT DER GROSSE: *Über die Prinzipien der fortschreitenden Bewegung*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von J. Wetzelsberger. Eingeleitet und kommentiert von H. Anzulewicz und J. Wetzelsberger (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 35). Freiburg i.Br.: Herder 2014, 213 S., ISBN 978-3-451-34187-8.

Wir haben jetzt eine deutsche – ja, überhaupt eine – Übersetzung des Traktats *De principiis motus processivi* von Albertus Magnus. Bekanntlich ist Albert ein schwer zu übersetzender Autor, so dass erst in den letzten Dekaden einige seiner Werke ins Deutsche übersetzt worden sind, meist im Zusammenhang mit der vom Albertus-Magnus-Institut seit 1931 vorangetriebenen *editio Coloniensis*¹. Dringendes Desiderat wäre meines Erachtens die Übersetzung von Alberts *Metaphysik*.

Es ist ein Faktum – sicherlich kein zufälliges –, dass Henryk Anzulewicz an fast allen der genannten Übersetzungen beteiligt war. Das ist auch bei der zu besprechenden Ausgabe der Fall, was ja – als Zuverlässigkeitsindiz – zu begrüßen ist. Anzulewicz hat den größten Teil der Einleitung (Authentizitätsfrage, Textgeschichte, Chronologie, handschriftliche Überlieferung usw.) verfasst. Die darin vermittelten Erkenntnisse sind – auch seitens des Rezensenten – zur Kenntnis zu nehmen. Anzulewicz hat ebenso den ersten Teil des historischen und doktrinen Kommentars verfasst, mit der Einordnung der im Traktat behandelten Thesen in das Ganze des Albertinischen Werks. Die Erschließung des Traktats selbst ist nun das Werk von Jürgen Wetzelsberger, der auch die Übersetzung gemacht hat, welche allerdings, wie es im Vorwort heißt, „in sachlicher und begrifflicher Hinsicht [...] durch Anzulewicz einer gründlichen Durchsicht unterzogen“ wurde (9). Angeboten wird zudem – auch das ist sehr zu begrüßen – der lateinische Text in der Edition von Geyer (ed. Col. XII).

Albert hat seine Abhandlung *Über die Prinzipien der fortschreitenden Bewegung* zunächst als Buch XXII seiner *Tierkunde* (*De animalibus*) verfasst, er

¹ *Ausgewählte Texte* (FRIES 1981); *De homine* (ANZULEWICZ/SÖDER – Teilübersetzung 2004); *De natura et origine animae* (ANZULEWICZ 2006); *De causis* (ANZULEWICZ et al. – Teilübersetzung 2006); *De quindecim problematibus* (ANZULEWICZ 2010); *De quinque universalibus* (SANTOS/PETERSEN – Teilübersetzung 2012); *Super Mysticam Theologiam* (BURGER 2014); siehe noch *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung* (Auswahl 2011).

gliederte sie jedoch später aus dem genannten Werk aus, um sie selbständig zu redigieren. Es gibt deshalb zwei getrennte, voneinander jedoch nicht wesentlich abweichende handschriftliche Überlieferungen der Schrift. Der von Geyer edierte Text benutzt Alberts *De animalibus*-Autograf als Leithandschrift (Köln, Historisches Archiv, Cod. W 258a).

Alberts *De principiis motus processivi* darf mit seiner Abhandlung *De motibus animalium* nicht verwechselt werden, die er Jahre zuvor im Zusammenhang mit seiner Paraphrasierung der *Parva naturalia* von Aristoteles verfasst hatte, obwohl beide Werke ähnliche Themen behandeln. Die Entstehungsgeschichte beider Schriften wird in der Einleitung meisterhaft erläutert (18–24). Bei dem zu rezensierenden Werk geht es um die kommentierte Paraphrasierung der aristotelischen Schrift *De motu animalium*, deren (anonyme) lateinische Übersetzung Albert, wie er selbst berichtet (80), kurz vorher – jedoch als er *De motibus animalium* bereits verfasst hatte – in Kampanien (Süditalien) gefunden habe. Dies geschah zwischen Oktober 1256 und Juni 1257. Der akribischen Untersuchung von Anzulewicz zufolge „kommt das Ende von 1257 als der wahrscheinliche *terminus ad quem* für die Fertigstellung des *Liber de principiis motus processivi* in Betracht“ (40).

Das Prinzip der Bewegung aller Sinnenwesen, auch des Menschen, situiert Albert, der sogar vom „Geist“ als „Werkzeug des Herzens“ spricht, im Herzen (159). Diese Grundthese zeugt von Alberts charakteristischem Streben nach Konziliation von Geist und Natur, sie ist jedoch problematisch. Denn: Hängt der Geist mit der auf einer bestimmten Art und Weise gegebenen Natur zusammen, wie soll die Vernunft dann überhaupt in der Lage sein, sich im Sinne dessen, was objektiv wahr ist, bestimmen zu lassen? Diese Frage behandelt Albert in II,12: „Dagegen aber scheint zu sprechen, was im Buch *Über die Seele* gut charakterisiert wurde, dass der Intellekt Akt keines Körper[teiles] ist. Und wenn er nicht Akt eines Körperteiles ist, scheint er auch kein Akt des Herzens zu sein, und in der gleichen Weise auch nicht das Auswählen und der Wille“ (187).² Die Übersetzung der entscheidenden Passage in Alberts Antwort auf die gestellte Frage zeigt sich – was ja für die Übersetzung insgesamt gilt – zuverlässig:

Est igitur intellectus et similiter prohaeresis et voluntas potentia quaedam animae, quae est in corde, sed non fluunt ab anima hae potentiae, in quantum est in corde, sed potius in quantum est separata sub forma naturae intellectualis, sicut in antehabitis dictum est, et tamen intellectus movet per modum, quem diximus, sicut ars separata movet

Daher ist der Intellekt und in ähnlicher Weise auch das Auswählen und der Wille eine bestimmte Kraft der Seele, die im Herzen liegt. Aber diese Kräfte fließen nicht von der Seele aus, insofern diese im Herzen ist, sondern vielmehr, insofern diese getrennt unter der Form einer intellektuellen Natur ist, wie wir im Vorigen gesagt haben. Und dennoch bewegt

² Zu dieser Problematik siehe ANZULEWICZ, Henryk: *Entwicklung und Stellung der Intellektlehre im System des Albertus Magnus*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 70 (2003) 165–218; QUERO-SÁNCHEZ, Andrés: *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 626–656.

instrumentum. Tota enim materia corporis se habet ad intellectum, sicut instrumenta se habent ad artem, sicut saepius in anthehabitis determinatum est.

der Intellekt auf die Weise, die wir vorgebracht haben, nämlich so, wie die [vom Werkzeug] getrennte Kunst das Werkzeug bewegt. Denn die ganze Materie des Körpers verhält sich so zum Intellekt, wie sich die Werkzeuge zur Kunst verhalten, wie öfters im Vorigen bestimmt wurde (189).

Die philosophisch wichtigsten Kapitel des Werkes sind allerdings die zwei ersten des zweiten Traktats. Albert unterscheidet dort zwischen dem, was in absolutem oder schlechthinigem Sinne gut ist (*bonum simpliciter*), und dem, was bloß zu einem bestimmten Zeitpunkt gut ist (*bonum ut nunc*)³. Im Unterschied zum ‚jetzigen Guten‘, das im Zusammenhang mit bestimmten Umständen jeweils anders konstituiert wird, ist das ‚schlechthin Gute‘, so Albert, von der Natur des Dinges selbst bestimmt: „Denn jede Natur hat das Gute, dessen Ursache sie ist, wie im ersten Buch der *Ethik* nachgewiesen wurde“ (*omnis enim natura bonum habet, cuius causa est, sicut probatum est in primo libro Ethicorum*) (115). Diese Wiedergabe ist grammatikalisch korrekt und vertretbar, auch wenn das Substantiv *bonum* dabei meines Erachtens eher mit ‚ein Gutes‘ als mit ‚das Gute‘ zu übersetzen wäre. Denn Albert meint damit, dass jede bestimmte Natur – etwa Mensch, Löwe, Stein – ein bestimmtes, für sie als solche eigentümliches Gutes bestimmt. Das wird deutlich, wenn Albert noch im selben Kapitel feststellt: *Omnis enim natura habet tale sibi proprium bonum, ut probatum est in Ethicis* – was Wetzelsberger sehr treffend übersetzt: „Denn jede Natur hat ein derartiges, für sich eigentümliches Gutes, wie in der *Ethik* nachgewiesen wurde“ (117). Eben diese metaphysische Position wird Meister Eckhart zurückzuweisen suchen, wenn er nämlich darauf hinweist – etwa in seiner *Predigt 2* –, dass Gott als *das* Gute selbst keine *wîse*, d.h. keine Bestimmtheit, keine *eigenschaft* oder (bestimmte) Qualität, aufweist (*Deutsche Werke*, I, 43,5–44,2). Will man – wie es ja in der Mediävistik usus geworden ist – von einer ‚Albert-Schule‘ sprechen, im Zusammenhang mit welcher auch Autoren wie Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart zu betrachten wären, so besteht die Gefahr, solche grundlegenden Unterschiede aus dem Auge zu verlieren.

Albert versucht hier – und man könnte vielleicht sagen: ‚wie sonst auch immer‘ –, das schlechthinige oder absolute Gute – und dasselbe gilt für das mit diesem ‚konvertible‘ absolute Sein – immer im Zusammenhang mit einer auf einer bestimmten Art und Weise (von Gott) gegebenen Realität zu fassen. Darin besteht Alberts Idealismus-Kritik, die Thomas von Aquin später übernehmen sollte. Wir lesen eindeutig in diesem Sinne: *Et ideo sequitur, si finis est secundum naturam, quod est alicuius existentium causa* („Und deshalb folgt, wenn es ein Ziel der Natur nach ist, dass es die Ursache von

³ Vgl. ANZULEWICZ, Henryk: *Bonum als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus*, in: SENNER, Walter (Hg.): *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Berlin: Akademie-Verlag 2001, 113–140; QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 615–656.

irgendetwas Bestehendem ist“) (115). Hier zeigt sich deutlich, wie eng Übersetzung und Interpretation miteinander zusammenhängen. Wetzelsberger fasst dabei *causa* als Substantiv (‚Ursache‘) auf, was grammatikalisch korrekt und sachlich vertretbar ist. Ich bin jedoch der Überzeugung, dass *causa* dabei als Präposition gebraucht wird, mit vorangestelltem Genitiv: „es folgt [...], dass es [sc. das Ziel als das für ein Ding seiner Natur nach eigentümliche Gute] aufgrund von irgendetwas Bestehendem (= Existierendem) ist“. Wetzelsberger und Anzulewicz bieten also eine sehr gute Übersetzung an, welche jedoch – und das gilt allgemein für jede mögliche Übersetzung – den lateinischen Originaltext *nicht* ersetzen kann.

Weitere Passagen bestätigen ein solches ‚realistisches‘ Anliegen Alberts. Jegliche Natur ist, so sagt er, eine *bestimmte* Natur, welche als solche, wie es heißt, *finitur ad aliquid, et ideo operatio haec finita ad id ad quod essentialiter est, est bonum naturae illius* („Und diese wesenhafte Tätigkeit zielt auf irgendetwas hin, und deswegen ist die Vollendung der Tätigkeit in Bezug auf das, worauf es wesenhaft bezogen ist, das Gute dieses natürlichen Wesens“) (125). Durch diese richtige Übersetzung gehen jedoch die im lateinischen Text enthaltenen Nuancen unvermeidlich verloren. Dasjenige, das ‚auf ein bestimmtes Ziel aus ist‘ und – nachdem es dieses sein Ziel erreicht hat – ‚vollendet‘ ist, ist eben ‚etwas Endliches‘ (*finitum quid*). Alberts Philosophie könnte in diesem Sinne als ‚Philosophie des Endlichen‘ bezeichnet werden. Alles, was gut (oder überhaupt wirklich seiend) ist, wird durch eine bestimmte Beziehung oder ein bestimmtes Verhältnis zu einem von der (von Gott) gegebenen Realität bestimmten Ziel eben bestimmt:

Ex quo relinquitur, quod habitudo boni ad id cuius est bonum, est necessaria et incommutabilis – statim enim mox posita natura ponitur habitudo eius ad hoc bonum – et ita aeternum erit bonum illud secundum modum dictae habitudinis, licet secundum esse not sit forte aeternum.

Daraus ergibt sich, dass das Verhältnis des Guten zu dem, dessen Gutes es ist, ein notwendiges und unveränderliches ist. Denn sobald das natürliche Wesen angenommen wird, wird auch dessen Verhältnis zu diesem Guten angenommen und so wird jenes ein ewiges Gutes gemäß der Art des genannten Verhältnisses, mag auch sein, dass es vielleicht hinsichtlich des Seins nicht ewig ist (125–127).

Auch das ist eine sehr gute Übersetzung einer sehr schwierigen Passage. Die besondere Seinsweise des Dinges ist nach Albert entscheidend zur Bestimmung dessen, was das *eigene* – und zugleich doch *absolute* – Gute *des Dinges* ist. Die besondere *eigenschaft* ist deshalb nicht ‚aufzuheben‘, damit das unbestimmte Eine – als das Unendliche oder Warumlose – zur Geltung kommt. Ewig ist nach Albert nicht nur Gott als das Eine-Gute, sondern mit diesem zusammen auch verschiedene ‚Weisen‘ des Gutseins, welche freilich alle *nicht durch sich selbst*, sondern letztlich in Abhängigkeit von Gott als dem ursprünglichsten realen Einen bestehen, ohne welches es nichts – auch nicht ‚der Möglichkeit nach‘ oder *in potentia* – gäbe. Selbst das Möglichein der Dinge wird somit letztlich von der Erkenntnis Gottes sowie von dessen

realem Vermögen bestimmt⁴. Alberts Traktat *Über die Prinzipien der fortschreitenden Bewegung* ist eine nicht nur in naturphilosophischer Hinsicht interessante Schrift; und wir sind Anzulewicz sehr dankbar dafür – auch dafür –, dass wir jetzt eine verlässliche Übersetzung dieser Schrift haben.

ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ

ZHANG, Tao: *Fehlgründungen von Universitäten im Spätmittelalter. Motive und Bedingungen für die Entstehung der mittelalterlichen Universität*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2013, 469 S., ISBN 978-3-8300-7437-3.

Dieses hier anzuzeigende Buch, hervorgegangen aus einer Heidelberger Dissertation, hat mitnichten nur Fehlgründungen im Blick, auch gelungene Universitätsgründungen werden nicht ausgespart. Beim Lesen beschleicht einen oftmals das Gefühl, mehr über geglückte Gründungen denn über missglückte zu erfahren. Ariadnefaden durch die späteren Phasen der mittelalterlichen Universitätsgeschichte bleiben gleichwohl die genannten Fehlgründungen.

Gegliedert ist das Werk in drei unterschiedlich umfangreiche Kapitel, die stark binnengegliedert sind, sowie in eine sehr knappe Einleitung und Schlussbemerkung. Wo notwendig, geht Zhang auch auf die örtliche Schultradition ein. Weniger angenehm an dem Buch ist der Hang zu Abkürzungen und das – im Vergleich zur Fülle des Buches – recht magere Register.

Ausführlich geht Zhang auf die gescheiterte Universitätsgründung zu Lucca ein, geplant als Symbol der Befreiung aus Pisaner Herrschaft, versehen mit einem Privileg Karls IV. und, wie Zhang hervorhebt, grandios gescheitert an mangelnder finanzieller Ausstattung. Luccas Symbolpolitik hat sich totgesiegt, um die Symbolik überhaupt initiieren zu können. Von Zhang wird Lucca als Symbol für gescheiterte Universitätsgründungen immer wieder herangezogen und durchzieht den Band wie einen roten Faden. Gute Luft und politischer Wille, die immer wieder als Grund zu einer Universitätsgründung genannt werden, reichen nun eben nicht aus, vor allem nicht, wenn weder der finanziellen noch der ideellen Ausstattung ein gewisses Maß an Sorgfalt angedeihen lassen wird.

Den Spannungsbogen schlägt Zhang über das spätmittelalterliche Europa, von England über die iberische Halbinsel, vom italienischen Stiefel nach Ungarn, um unter diesem eindrucksvollen Kuppelbau seine eindrucklichen Studien und Ergebnisse zu präsentieren. Überspitzt formuliert gelingt es ihm hierbei auch, die Chimäre einer Stiftungsuniversität *ad absurdum* zu führen (oder besser: zu erledigen).

Nachgespürt wird von Zhang in der vorliegenden Arbeit auch immer wieder der archivalischen Überlieferung, wie auch die lokalgeschichtliche Forschung herangezogen wird. Warum und zu welchem Zweck werden Universitäten gegründet? In aller Regel ist es ein Motivbündel, soweit als irgend möglich in der jeweiligen Zusammensetzung zusammengetragen durch Zhang – sowohl bei den untersuchten ge- als auch den missglückten Grün-

⁴ Vgl. QUERO-SÁNCHEZ: *Über das Dasein*, 203–207 und 603–606.

dungen. „Sanctus amor dat universitatem“ könnte eine prägnante Zusammenfassung sein, doch ist damit das Scheitern vieler Versuche nicht erklärt. Zhang untersucht diese, doch unterlässt er aus gutem Grund eine allgemeingültige Typologie des Scheiterns. Um Tolstois *Anna Karenina* abwandelnd zu bemühen: Alle geglückten Universitäten gleichen einander, jede missglückte ist auf ihre eigene Weise missglückt. Tao Zhangs großes Verdienst ist, dies Dickicht gerodet zu haben, nicht allumfassend, aber doch beinah.

Für die Universitätsgeschichte ist das vorliegende Werk ein Glücksfall.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

SCHMIDT, Hans-Joachim/ROHDE, Martin (Hgg.): *Papst Johannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats* (= *Scrinium Friburgense* 32). Berlin: De Gruyter 2014, 546 S. ISBN 978-3-11-033250-6.

Im üechtländischen Freiburg fand vom 26. bis 28. März 2012 ein Colloquium statt, dessen Beiträge in dem hier vorzustellenden Sammelband publiziert wurden.

Gegliedert sind die Aufsätze in vier ungleich umfangreiche Kapitel: I. Theologische und philosophische Konzepte (17–116), II. Praxis von Macht, Verwaltung und Repräsentation (119–260), III. Johannes XXII. und die europäischen Mächte (263–424), IV. Geschichtsschreibung und Erinnerung (427–533), die umrahmt werden von einer Einleitung (7–13) und einem Register (Orte und Personen).

Die Beiträge lesen sich größtenteils mit Gewinn, doch ist der Band ungleich gewichtet. Europa, so muss man sich fragen, was ist das, was gehört zu Europa? Das Heilige Römische Reich, Frankreich, Italien – um nur drei prominente Fälle zu nennen – anscheinend nicht, auch wenn in der dritten Abteilung für Beiträge zu den genannten Reichen ein adäquater Platz gewesen wäre. Europaskeptische Briten wird es vielleicht interessieren, dass einer der umfangreichsten Artikel des Bandes den Beziehungen Johannes' XXII. zu England gewidmet ist. Die Erkenntnis, dass der Papst in seiner Personalpolitik eher gegen den englischen König Eduard III. agierte, sie wohl in ihrer Europaskepsis eher bestärken. Weitere eklatante Fehlstellen sind die fehlende Beschäftigung sowohl mit dem Werdegang des Cahorsiners vor seiner Wahl zum Papst als auch eine Würdigung seines Papats *in toto*, von biographischen Mitteilungen ganz abgesehen. Wichtigste Erkenntnis des Bandes, um dies bereits hier festzuhalten, ist, dass – aus welchen Gründen auch immer – Johannes XXII. noch immer auf eine monographische Bearbeitung warten muss. Dieser Band jedenfalls ist ein Paukenschlag, der diese Fehlstelle in Erinnerung ruft – leider, ohne sie gänzlich zu schließen.

Patrick Nold („John XXII and History“, 17–40) untersucht intrinsisch die gegen Johannes XXII. gerichtete Kritik Petrus Johannis Olivis, die sich nicht gegen die Institution Papsttum, sondern gegen die Person des Papstes selbst richtete. William Duba („Destroying the Text: Contemporary Interpretations of John XXII's *Constitutiones*“, 41–74) präsentiert, wie bereits Patrick Nold, neue Texte, in der Hauptsache von Franz von Marchia, die Sicht auf Johan-

nes XXII. auch als Legislator, „tagesaktuell“ reagierend auf Zeitströmungen der Theologie und Philosophie legen. Frank Godthardt sucht das Werkzeug des Historikers auf den Kopf zu stellen und rekurriert in seinem Beitrag („Marsilius von Padua als politische Herausforderung für Johannes XXII.“, 75–118) nicht auf die Interpretation des schriftlichen Quellenbestandes sondern auf Personenkonstellationen. *Grosso modo* folgt er den Thesen, die er seit einigen Jahren zur Diskussion stellt. Dabei weicht er allerdings von der bisherigen vorherrschenden These ab, Sciarra Colonna, der Attentäter im Auftrage Frankreichs auf Bonifaz VIII., habe Ludwig den Bayern gekrönt. Für ihn stellt der Stadtpräfekt Manfredo di Vico den Coronator dar. Dies ist sicherlich ebensowenig haltbar wie dass der Colonna einziger Coronator war. Mit anderen Worten: Weil letzterer ein kaiserliches Amt ausübte, soll er also der Coronator dessen gewesen sein, aus dessen Legitimation heraus er seine eigene erhielt... Um die Sache auf die Spitze zu treiben, schreibt Godthardt dann noch, die Kaiserkrönung sei kein Rechtsakt gewesen (110). Aus welcher Befugnis amtete dann aber Ludwig nach seinem Romzug als Kaiser wenn nicht aus der der Kaiserkrönung? Der Beitrag, der den ersten Abschnitt beendet, wirft mehr Fragen auf als er beantwortet und überzeugt nicht.

Melanie Brunner („Johannes XXII. als Reformers? Päpstliche Verwaltungspolitik und Ordensreform von oben“, 119–148) eröffnet den zweiten Themenblock, scheut aber leicht vor ihren positiven Ergebnissen zu ihrem „Helden“ (der dem Bande nach eher keiner ist) zurück und sucht diese auch zu relativieren. Hier wäre mehr Mut wohl lohnenswert gewesen. Blake R. Beattie („John XXII and His Lawyer-Cardinals“, 149–164) und Roberto Lambertini („Kultur und Politik im Verhältnis zwischen Bologna und Avignon zur Zeit Johannes XXII.: Umfang und Grenzen des päpstlichen Einflusses auf das städtische Leben“, 165–176) bringen auch Positives zu Johannes XXII. Ersterer sucht des Papstes *Idee* des Juristenkardinals (mit gutem Erfolg) zu deuten und bereichert unser Verständnis ungemein. Die Pläne zur Rückverlegung der Kurie, von Lambertini untersucht, nach Italien, genauer: Bologna, wie auch das Eingreifen in italische Angelegenheiten ist gescheitert, weswegen Johannes XXII. der bedeutendste der Avignoneser Päpste ist und ihm nicht das Verdienst der Befreiung der Kirche aus der babylonischen Gefangenschaft zukommt. Andreas Meyer („Kirchenherrschaft im Angesicht des Todes. Johannes XXII., Benedikt XII. und die *Regulae Cancellariae apostolicae*“, 177–198) setzt seine Untersuchungen zu den päpstlichen Kanzleiregeln fort. Kerstin Hitzbleck („Besetzt! – Zum Umgang mit unrechtmäßigem Benefizienbesitz im Pontifikat Johannes' XXII.“, 199–230) gibt, in Fortführung ihres Buches, reichen Einblick in die (nicht immer unproblematische) Gemengelage der Benefizien. Kunst- und bauhistorischen Aspekten des Papstpalastes zu Avignon widmet sich Gottfried Kerscher („Johannes XXII. und sein Palast in Avignon“, 231–262), dabei den Befund Roberto Lambertinis ergänzend bestätigend, dass die Arbeiten zu Avignon zwar den alltäglichen Forderungen des Papsthofes in liturgischer wie auch politischer und zeremonieller Funktion Rechnung trugen, aber eben keinen abschließenden, sondern nur provisorischen Charakter hatten.

Martin Kaufhold eröffnet mit seinem viel zu knappen, dennoch luziden Beitrag („Die Kurie und die Herausforderungen der europäischen Politik. Standardverfahren oder abgestimmte Handlungsstrategie“, 263–279) den Reigen der dritten Abteilung und attestiert Johannes XXII., dass dieser zwar einen Ordnungsanspruch, aber eben ohne Gestaltungswillen vertreten habe. Dies wird etwas relativiert durch Armand Jamme („Des usages de la democratie. Deditio et controle politique des cités lombardes dans le ‘grand projet’ de Jean XXII“, 279–342), der sich anhand der Legation Bertrands de Pougets der Frage des Papstes als – durchaus erfolgreichen – italischen Hegemon widmet. Den cum grano salis bilateralen Beziehungen zu England und Aragon widmen sich Hans-Joachim Schmidt („Pestilens domus Aragonum. Papst Johannes XXII. und die Könige von Aragon“, 343–394) und Jens Röhrkasten („Johannes XXII. und England“, 395–426). Röhrkasten bietet dabei interessanterweise den Erweis, dass die weniger starken Beziehungen zu England nicht von französischer Präponderanz herrührten wie auch, dass die Personalpolitik Johannes XXII. in England antieduardianisch war. Schmidt hingegen beleuchtet knapp die mäandernde Politik Aragons wie auch Johannes’ XXII. in ihren gegenseitigen Beziehungen, die weitgehend durch Misstrauen (und bspw. seitens Aragons vom falsch ausgewählten Mittelsmann im Kardinalkollegiums geprägt war).

Die letzte Abteilung ist kulturellen Aspekten gewidmet – doch stellt sich dann die Frage, weswegen bspw. das Verhältnis zur Musik – Johannes XXII. hat ja, mit *Docta sanctorum patrum* 1322 als erster Papst sich zur Kirchenmusik äussernd, den Gebrauch der neuen Ausdrucksform in Kirchen verboten – nicht erwähnt wird. Heike Johanna Mierau („Die sogenannte ‚chronica n. minorita‘: Rezeptionswege und das sich wandelnde Bild von Johannes XXII.“, 427–466) bietet intrinsische Handschriftenanalysen.

Historiographischen Fragen wendet sich Georg Modestin („Das Bild Johannes’ XXII. in der süddeutschen Reichschronistik“, 467–500) zu. Hauptsächlich untersucht wird dabei Heinrich von Diessenhofen, dessen kritische Sicht an Papst und Kurie im Falle Johannes XXII. aufgrund eigener Karrierestationen festzumachen ist. Michail Bojcovs („Der tote Papst im Sessel und andere Gespenster“, 501–534) behandelt das weite Feld der „tödlichen Memoria“, vulgo Sterben und Bestatten des Papstes.

Johannes XXII., der facettenreicher ist als einem spontan einfallen mag (wer reduziert ihn wohl nicht zu allererst auf den Franziskanischen Armutsstreit oder den Konflikt mit Ludwig dem Bayern?), polarisiert noch immer. Nichtsdestotrotz hat auch er eine sorgfältige, vorurteilsfreie Würdigung verdient. Manchmal, so scheint es, muss er vor sich selbst geschützt werden, manchmal auch vor der franziskanisch-imperialen Propaganda. Dem Cahorsiner und seiner Zeit jedenfalls sind noch viele Studien zu wünschen. Hans-Joachim Schmidt und Martin Rohde gebührt das Verdienst, diesen erkenntnisreichen Band zu verantworten. Ein Grundlagenwerk zu diesem sphingengleichen Papst steht allerdings noch aus, wobei wichtige Schritte und Erkenntnisse vorliegen, ebenso wie auch entsprechende Fingerzeige gegeben wurden, wo noch intensiver geforscht werden müsste. Viele Mosaiksteine

fehlen trotz dieses Bandes noch immer – aber das ist eher Ansporn für neue Pläne als Kritik an dem Vorhandenen.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

MOLL, Sebastian: *Albert Schweitzer. Meister der Selbstinszenierung*. Berlin: University Press 2014. 250 S., ISBN 978-3-86280-072-8.

Moll hält im Vorwort fest, dass ihn „weder irgendein Groll gegenüber Schweitzer noch eine Form von Sensationslust“ (10) dazu geführt habe, sein Buch zu verfassen; aufgrund widersprüchlicher Quellenaussagen und aus „Ehrfurcht vor der historischen Wirklichkeit“ (10) habe er Schweitzers autobiographische Aussagen auf „historische Korrektheit“ (38) geprüft, um „Wahrheit von Fälschung zu scheiden“ (38).

Da Autobiographien „Dichtung und Wahrheit“ oft bewusst und/oder unbewusst vermengen, erscheint Molls Zielsetzung durchaus interessant und legitim zugleich.

Der vorwiegend positive Eindruck des ersten Kapitels, überschrieben mit „Einleitung“, weicht mit Kapitel zwei, betitelt „Die Autobiographie als historische Quelle“, darum grosser Skepsis, weil Moll dort Folgendes feststellt:

„Ob Schweitzer in den Fällen, in denen seine Selbstdarstellung von den historischen Tatsachen abweicht, einer Selbsttäuschung unterlag oder absichtlich inszenierte, wird in den wenigsten Fällen mit letzter Sicherheit zu klären sein, da die Grenzen zwischen beiden mitunter fliessend sind. Der Wunsch, durch die autobiographische Erinnerung einen ‚persönlichen Mythos‘ zu erschaffen, [...] kann sowohl bewusst als auch unbewusst empfunden werden“ (37).

Geht man von Molls Überlegungen aus, so taucht die Frage auf, wie Moll es angestellt hat, dass er seinem Buchtitel *Albert Schweitzer* den Untertitel *Meister der Selbstinszenierung* als gesicherte Aussage beizufügen wagte. Moll führt auf Seite 202 in Anmerkung 12 aus, dass er sich beim Prädikat „Meister der Selbstinszenierung“ auf Nils Ole Oermanns Schweitzer-Biographie abstützt, der dieses im Hinblick auf Schweitzers persönliches Auftreten und vereinzelte Glättungen im Lebenslauf verwendet hat; doch merkt Moll an, dass Oermann vor allem die Selbstinszenierung intellektueller Leistungen „verborgen“ geblieben sei. Es sei hier hervorgehoben, dass Oermann das genannte Prädikat – im Unterschied zu Moll – nicht in den Titel aufgenommen hat. Ich kenne Oermanns Biographie nicht, kann also zu dem von Moll geäusserten Sachverhalt nicht Stellung nehmen. Wir rücken diesen fragwürdigen Sachverhalt bei der Besprechung der folgenden Kapitel ins Zentrum. Da Moll im zweiten Kapitel einige allgemeine Züge historischer Autobiographien u.a. aus den *Confessiones* von Augustinus herausgreift, um im Anschluss daran Schweitzers Absichten beim Schreiben seiner Autobiographien in den Vordergrund zu stellen, ist diese Sachabfolge im Blick auf die folgenden drei Kapitel aus verschiedenen Gründen zu kritisieren. Dort kommt nämlich die Vergleichsmethode zum Zug, weshalb es angezeigt ge-

wesen wäre, wenn historische Autobiographien mit solchen von Schweitzer bezüglich Merkmalen und Zielsetzungen miteinander in Bezug gesetzt worden wären, so dass in den Kapiteln zwei bis fünf die Vergleichsstruktur Anwendung gefunden hätte. Es wäre deutlicher geworden, welche Gattungen von Autobiographien sich genremässig unterscheiden liessen, wenn deren unterschiedliche Hauptzwecke (z.B. Apologiefunktion, Kommerzerfolg etc.) als Kriterien für einen Raster herauskristallisiert worden wären. Dies hätte es erlaubt, Schweitzers Autobiographien über spezifische Merkmale im Vergleich zu anderen historischen Autobiographien zu charakterisieren. Aufgrund dieses stringenteren Vorgehens wäre der Nexus innerhalb des zweiten Kapitels sichtbarer und der Anschluss an die folgenden Kapitel evidenter geworden.

„Der historische Jesus und das Christentum“ lautet der Titel von Molls drittem Kapitel. Dieses bis hin zu Kapitel fünf ist bzw. sind methodisch analog konzipiert, d.h. ein bestimmter Themenbereich, der Schweitzers Autobiographien entnommen ist, wird mit entsprechendem Sachbereich aus einem fremden historischen Dokument (z.B.: Briefen, die nicht von Schweitzer stammen) konfrontiert. Hernach werden die zwei Quellen miteinander auf Gemeinsames und Abweichendes hin untersucht, um den Glaubwürdigkeitsgrad von Aussagen zu eruieren bzw. um nachzuweisen, ob Schweitzer Selbstinszenierung betreibt oder nicht. Im Kapitel drei geht es Moll um das historische Jesusbild in Beziehung zum Christentum. Im Zuge des damaligen Forschungstrends setzte sich nämlich auch Schweitzer als Theologe damit auseinander. Moll arbeitet die autobiographische Darstellung Schweitzers zur Leben-Jesu-Forschung, die damals als gültig angesehen wurde, heraus. Er tut dies, indem er sehr weit ausholt. Dass Moll das geistesgeschichtliche Umfeld Schweitzers mit Namen wie F. Nietzsche, A. Ritschl und J. Weiss absteckt, erscheint notwendig; doch sind wir der Ansicht, dass dies kompakter hätte geschehen können, denn dadurch hätte das Buch an Konsistenz gewonnen. Moll lässt auf die Seiten zur allgemeinen Leben-Jesu-Forschung die autobiographische Darstellung aus Schweitzers eigenem Umfeld und dessen eigener Sicht folgen. Diesem Thema bekundet Moll sehr grosse Aufmerksamkeit, so dass dem dreiseitigen Resultat des Vergleichs rund 75 Seiten gegenüberstehen, was disproportioniert erscheint. Damit wird die Frage virulent, ob Schweitzer tatsächlich ein „Meister der Selbstinszenierung“ war, wenn Moll dies auf nur gerade drei Seiten abtun kann. Zieht man in Betracht, dass Moll Schweitzers theologisches Konzept auf dem Hintergrund der damaligen Zeit als „nur bedingt“ „originell“ einstuft, weil es „ein Konglomerat anderer bereits bestehender Konzepte“ (99) sei, so muss dagegen eingewendet werden, dass auch eine Synthese in der Regel ein Stück Kreativität, ja intellektuelle Eigenleistung voraussetzt. Hinzu kommt, dass Moll ja dem Theologen Schweitzer eine gewisse Originalität zugesteht. Hier und an anderen Stellen wird der Leser den Eindruck nicht los, Moll gehe es darum, Schweitzers Leistung herabzusetzen, ja seinen guten Ruf mit dem Prädikat „Meister der Selbstinszenierung“ zu verunglimpfen. In dieselbe Richtung weist auch Molls Vermutung, dass „[b]ereits die Tatsache“, wonach Schweitzer „gleich mehrere“ autobiographische Schriften verfasst habe,

„Anlass genug geb[e], an seiner Bescheidenheit zu zweifeln“ (14). Demgegenüber lässt sich mit nicht weniger Recht die Frage stellen, ob die Tatsache, dass Schweitzer mehrere autobiographische Dokumente geschrieben habe, nicht aus Sorge um die Wahrheit geschehen sein könnte. Als Theologe, dem die Wahrheit vermutlich wichtig war, könnte für Schweitzer Ehrlichkeit mit sich selber durchaus eine Rolle gespielt haben. Auch wenn die beiden Vermutungen dahingestellt bleiben müssen, so wird daran Molls Tendenz sichtbar, Schweitzer als Selbstinszenierer, wenn immer möglich, zu diffamieren.

Molls viertes Kapitel ist betitelt mit „Entschluss, Urwaldarzt zu werden“. Moll greift für Schweitzers Berufswechsel nicht Missionar, sondern Urwaldarzt zu werden weniger auf zeitgenössisches Dokumentationsmaterial zurück, als dass er es für nötig erachtet, das Genre der Konversionsgeschichten darlegen zu müssen. Er tut dies, indem er u.a. am Leben von Augustinus konstitutive Merkmale von Bekehrungsgeschichten herleitet, ein Vorgehen, das als problematisch erscheint, weil Moll selber zugibt, dass es zeitlich und Schweitzer näherstehendere Konversionsgeschichten mit „nahezu identische[n] Merkmalen“ (113) gibt, ja sogar solche, auf welche sich Schweitzer bei seinem Lebens- bzw. Berufswechsel bisweilen brieflich selber bezog. Auch wenn zugegebenermassen Augustinus' Bekehrungsgeschichte exemplarischen Charakter hat, so ist nicht einzusehen, warum historisch so weit zurückgegriffen werden muss, wo doch Schweitzer zu seinen Lebzeiten ähnliche Geschichten selber bekannt waren, die hätten beigezogen werden können, zumal mit fast identischen Genremerkmalen.

Schweitzer gesteht, dass er dem „Ehrgeiz“ zum „grosse[n] Gelehrte[n]“ nicht mehr anhänge; ihm gehe es „einfach“ darum, „ein Mensch“ „des praktischen Handelns“ zu sein (117). Hinweise, wonach sich Schweitzer für seine Berufung i.S. einer Selbstinszenierung aufspielt, fehlen, zumal er sich seiner liberalreligiösen Ideen wegen von der Missionarrolle in diejenige des Arztes gedrängt sah, was ein Zusatzstudium erfordert hätte. Lapidar hält Schweitzer fest, dass er „als unabhängiger medizinischer Helfer“ nach Afrika gehen wolle (122).

Schweitzers Ausdruck „medizinischer Helfer“ legt nahe, dass ihm die Idee der Hilfe an Kranken, nicht der Arztstatus wichtig war. Seinen ursprünglich nicht selber gewählten Auftrag verbot ihm eine eigene Hochstilisierung. Auch Schweitzers Zusatz, er werde als ein „unabhängiger“ Mediziner in Afrika arbeiten, hat nichts Grosssprecherisches an sich und lässt nur auf ein gutes Selbstwertgefühl Schweitzers schliessen, was für seinen risikoreichen Plan ja notwendig war.

Im fünften Kapitel „Ehrfurcht vor dem Leben“ kommt Moll auf das Ethikmotto von Schweitzer zu sprechen. Gemäss Schweitzers autobiographischer Aufzeichnung soll dieses plötzlich und ungesucht aufgetaucht sein, als er mit einem Kahn durch eine Nilpferdherde hindurch gefahren sei. Den Ausdruck „Ehrfurcht vor dem Leben“ habe er „in keiner Philosophie gefunden“ (128), ja er „glaube, der erste im abendländischen Denken zu sein“ (130), der eine Synthese aus dem leidvollen Weltgeschehen einerseits sowie Welt- und Lebensbejahung andererseits vollzogen habe. Schweitzer selber

merkt dazu an, sein Ethikgrundsatz sei als eine Synthese aus Schopenhauers und Nietzsches Denken bezeichnet worden (130). In Anbetracht solch berühmter Namen ist dies für Schweitzer sicher ehrenvoll gewesen, doch stammt der Hinweis nicht von ihm selber, ganz abgesehen davon, dass Löbliches grundsätzlich nicht verschwiegen werden muss, so dies in adäquater Form geschieht.

Moll weist in diesem Zusammenhang nach, dass Schweitzers Ethikgrundsatz den Gedanken des Tierrechtes impliziert. Überhaupt mache dessen Ehrfurchtsdevise bei drei Geistesströmungen der damaligen Zeit inhaltliche Anleihen. Dazu gehörten: a) der eben erwähnte Gedanke vom Tierrecht, b) die Lebensphilosophie, c) die Dialektik von Optimismus und Pessimismus.

Wie die Aufzählung zeigt, hat Moll viel Forschungsarbeit geleistet, was wir anerkennen. Es stellt sich jedoch die Frage, warum Moll beim Tierrecht bis ins 17. Jahrhundert zurückgreifen musste, wo er doch bei den Punkten b und c auch nicht bei den Anfängen einsetzte. Es wäre konsequenter gewesen, alle drei Strömungen im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts darzustellen.

Unsere Interessensfrage, ob Schweitzer – wie Moll im Untertitel seines Buches behauptet – ein „Meister der Selbstinszenierung“ sei, erscheint im Blick auf Schweitzers Ethikdevise punkto gedanklicher Anknüpfungspunkte bei den Geistesströmungen als höchst übertrieben. In der „Schlussbetrachtung“ fasst Moll seine Forschungsergebnisse folgendermassen zusammen:

„Der Albert Schweitzer, der schon in jungen Jahren auf der Suche nach einer denknotwendigen Religion war, der mit seinen theologischen Forschungen die Welt der Wissenschaft nachhaltig revolutionierte, der sich aus innerster Überzeugung zum medizinischen Dienen entschied, dem auf mystische Art der Begriff *Ehrfurcht vor dem Leben* zuteilwurde, der als Erster den Gedanken der Tierethik in die europäische Philosophie einführte – dieser Albert Schweitzer hat nie existiert“ (185).

Der Leser wird zustimmen, dass eine so eindeutige Aussage wie diejenige, A. Schweitzer als Mythos hinzustellen, eine weit lückenlosere Beweisführung erfordert, als dies in Molls Buch der Fall ist. Ein solches Vorgehen macht Molls Bemerkung im Vorwort, er gehe weder aus Groll noch Sensationslust an Schweitzers Biographie heran, wenig glaubhaft.

Wenn Moll dem Theologen Schweitzer schlechterdings abspricht, die Welt wissenschaftlich revolutioniert zu haben, so ist ein Körnchen Wahrheit insofern darin enthalten, als dass er der neuen Leben-Jesu-Strömung, die viele Gegner kannte, Unterstützung gewährt hat, so dass besser von „mitrevolutioniert“ statt „revolutioniert“ gesprochen würde. Ähnlich steht es auch, wenn Moll Schweitzers medizinisches Dienen aus innerer Überzeugung heraus in Abrede stellt. Demgegenüber halten wir fest, dass Schweitzer seine theologische Ausrichtung zunächst mit seinem Predigerberuf im Elsass bezeugt hat, dass seine Anfrage für eine Missionstätigkeit von der angefragten Missionszentrale eine Absage erhielt, so dass sich für Schweitzer der Dienst am Mitmenschen vom theologischen Gebiet auf die medizinische Praxisebene hin verschoben hatte. Zu seiner tiefsten Überzeugung gehörte es zu-

dem, von der „Theorie des Christentums“, dem Predigen, zur „Praxis des Christentums“ überzuwechseln. Ob nun Ch. Wagner oder M. Schwantje den ideellen oder wortwörtlichen Sinn der Ehrfurchtsdevise geprägt hat bzw. haben, oder ob Schweitzer der Erste war (vgl. 187), berechtigt unseres Erachtens nicht dazu, Schweitzers Ruf zu ruinieren, ihm meisterhafte Selbstinszenierung zu unterstellen. Schweitzer hat ja im Blick auf sein Ethikmotto geschrieben, er habe dieses „soviel“ er „weiss, nie gehört“ bzw. „gelesen“ (179), was von vorsichtiger Formulierung zeugt. Genauso sorgfältig drückt er sich aus, wenn er schreibt: „Ich glaube“ (130) der Erste im Abendland zu sein, der an die Tierethikidee appelliert hat.

Wer diese Formulierungen überliest, baut selber mit an Schweitzers Mythisierung, indem er Schweitzer unterstellt, Letzterer setze sich selber ein Denkmal. Zusammenfassend lässt sich sagen: S. Moll versucht, Schweitzers Personenkult in der Literatur kritisch entgegenzusteuern; er tut dies aber auf wenig überzeugende, ja diffamierende Art. Beweis dafür ist allein schon Molls Untertitel, dessen Nachweis das Buch so gut wie nicht erbringt.

ANITA GRÖLI

MALDAMÉ, Jean-Michel : *Création et créationnisme*. Namur : Éditions jésuites 2014. 163 p., ISBN 978-2-87356-639-5.

Le dernier livre du dominicain Jean-Michel Maldamé se propose de donner une présentation de la conception biblique de création ce qui implique une *réponse critique au créationnisme* que l'auteur définit comme « un mouvement de pensée qui s'appuie sur le texte biblique pour récuser les acquis de la science actuelle, en particulier la théorie de l'évolution » (8). Ayant proposé plusieurs publications dans ce domaine, l'auteur situe son texte comme une divulgation de niveau en simplifiant à la fois le langage technique de la théologie et des différentes sciences qu'il fréquente. A partir de la lecture des psaumes 8 et 19 qui évoquent la création et la place de l'homme en elle, Maldamé s'arrête à l'émerveillement qui ne se réduit pas à une émotion, mais qui est l'attitude du chercheur qui se laisse pousser à un approfondissement. Le texte biblique exprime cette recherche avec des images qui thématisent la création avec différentes activités comme pétrir, tisser ou encore gérer (34–38). L'approfondissement de la confession de foi en la création se fait jour pendant l'exil babylonien notamment avec le Deutero-Isaïe (Is 42,5–9 ; 45,5–7 ; etc.) avec l'introduction du verbe *bara* (créer) dont Dieu est l'unique sujet et qui est à entendre comme acte de parole. La question du commencement du monde est abordée dans le souci d'éviter un concordisme qui situerait l'origine et le commencement au même plan, car seulement la reconnaissance de deux plans différents peut permettre « une heureuse rencontre entre science et foi » (47s.). Ainsi faut-il distinguer la théologie de la création avec en particulier la notion de création *ex nihilo* (52–57) de la question scientifique du commencement du monde qui reste objet de débat scientifique.

L'auteur invite à partir de la contribution de Galilée à la clarification de l'interprétation des textes scripturaires. Face au fondamentalisme biblique et aux intégrismes qui proposent une vision statique de la Tradition, Maldamé énonce trois principes pour connaître le sens littéral (non littéraliste) du texte : 1. l'écrivain inspiré par Dieu garde toute « sa personnalité et ses ressources intellectuelles » (78) ; 2. le texte biblique doit être interprété en fonction des genres littéraires utilisés ; 3. le texte biblique est à lire dans son contexte (par exemple les cosmologies de l'Ancien Orient). Ces principes sont appliqués à deux questions majeures : l'origine de l'homme et la question du mal. En ce qui concerne la première, attirons l'attention sur l'interprétation de la « création spéciale » de l'homme non pas comme une violence faite à la nature, mais en accomplissant sa tendance (110). Cela conduit à ne pas penser l'homme avec une part animale à laquelle s'ajouterait une part spirituelle (113), mais en tant que « humain » y compris dans sa corporéité. La deuxième question du mal conduit à relire le récit biblique en Gn 2-3 comme une étiologie qui veut rendre compte du présent de l'homme qui cherche à situer le paradis et le péché au sens théologique et non pas scientifique, étant donné que la nostalgie des origines n'entre pas dans le cadre de la théorie de l'évolution (126s.).

L'auteur conclut avec trois questions d'interprétation qui permettent de se distancer du point de vue créationniste : l'interprétation de l'inspiration dans les textes bibliques (notamment à la lumière de Vatican II), l'interprétation de la toute-puissance divine à la lumière de la *creatio ex amore* et l'interprétation de *berechit* en Gn 1,1 comme principe (théologique) et non pas commencement (évolutif) du monde. A travers son effort de divulgation, l'auteur fait prendre conscience que le développement du dogme n'est pas uniquement lié à l'approfondissement de la foi, mais aussi au progrès des sciences qui poussent à un renouveau de la théologie de la création et de l'anthropologie théologique.

CHRISTOF BETSCHAT

BULGAKOV, Sergij: *Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen*, [Moskau 1912]. Aus dem Russischen übersetzt v. Katharina A. Breckner u. Anita Schlüchter, redaktionell überarbeitet u. kommentiert v. Regula M. Zwahlen unter Mitwirkung v. Ksenija Babkova, Barbara Hallensleben, Elke Kirsten. Hrsg. v. Barbara Hallensleben/Regula M. Zwahlen (= Epiphania 5). Münster: Aschendorff Verlag; 2014, 350 S. – *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch*. Begleitband. Hrsg. v. Barbara Hallensleben/Regula M. Zwahlen (= Epiphania 5a). Münster: Aschendorff Verlag 2014, 112 S., ISBN 978-3-402-12030-9.

Die vorliegende Ausgabe der Philosophie der Wirtschaft des russischen Religionsphilosophen Bulgakov ist eine deutschsprachige Premiere und eine wertvolle Dienstleistung für die deutschsprachige Leserschaft. Wie der Untertitel andeutet, handelt es sich nicht um eine ökonomische Theorie im engeren Sinne, sondern um eine Einbettung des Wirtschaftsgeschehens in eine

philosophische, religiöse und ästhetische Deutung des Weltprozesses. Die Abhandlung ist verwurzelt im Erleben des Göttlichen. „Wer das Unausprechliche erlebt hat, und sei es auch nur einmal im Leben, der weiß darum, und wer es nicht erlebt hat, dem kann man nichts darüber erzählen.“ (124) Dazu gehört die Verankerung der Metaphysik „im Mutterschoss des Lebens“ (131), ihre Illustration und Konkretisierung in den Beschreibungen von Konsum und Arbeit. Anknüpfungspunkt des an intertextuellen Bezügen reichen Buches sind die Naturphilosophien Böhmes, Schellings und Baaders sowie ihre produktive Weiterbildung in den Sophia-Spekulationen der russischen Religionsphilosophie, um nur einige der wichtigsten Referenzpunkte zu nennen.

Wer in die christlich-esoterische Literatur der „Böhmisten“ eingelesen ist, wird den Haupttext des vorliegenden Bandes mit Spannung und Genuss durchlesen; wer die Bezüge wenig oder gar nicht kennt, wird durch den sorgfältigen Anhang der Herausgeberinnen bestens unterstützt. Zusätzliche Lesehilfen bietet ein Beiband zur *Philosophie der Wirtschaft* im interdisziplinären Gespräch, in dem alle neun Kapitel des Buches von verschiedenen Autoren kommentiert werden. Der Haupttext wird ergänzt durch Bulgakovs Disputationsrede und einen Essai zur Natur in der Philosophie Valdimir Solov'ev.

Ein tiefes und explosives Denken wie das von Bulgakov lässt sich kaum resümieren. Es umspannt das ganze Repertoire von Harfentönen und düsteren Bläserklängen, wie man sie in Jakob Böhmes Schriften findet, das Spannungsfeld einer „paradiesischen Wirtschaft“, in der die Beziehungen der Menschen zur Welt noch ungestört waren, und einer Wirtschaft „nach dem Sündenfall“, die unter den Vorzeichen von Freiheit, Not und Notwendigkeit steht, eine „sophianische“ Wirtschaft, die durch eine „sophianische“ Wissenschaft erkannt wird, nämlich als ein Prozess, der seine letzte Finalität in einer „Erlösung der Natur“ durch den Menschen hat, in der sich der Mensch nicht nur als Herrscher und Unterdrücker der Natur, sondern darüber hinaus als „Orpheus der Natur“ (Baader) erweisen kann. Ähnlich wie bei Franz von Baader und Schelling wird ein Mittelweg zwischen Materialismus und Spiritualismus gesucht.

Einer der zugleich faszinierenden und besonders umstrittenen Auffassungen ist jene von der doppelten Natur nicht nur des Menschen, sondern des Weltprozesses, in dem die göttlichen Kräfte und jene Luzifers miteinander ringen. Neben der „verdorbenen“ und verderblichen *natura naturata* gibt es die ewige *natura naturans*. Mit diesem Wortpaar wird die christliche und orthodoxe Orientierung durch eine Prise Pantheismus gewürzt, ohne allerdings wie etwa der mehrfach zitierte Eduard von Hartmann den Pantheismus doktrinär zu fixieren. Im Vergleich zu den teutonischen Vorgängern Böhme und Baader ist die Schreibweise der russischen Epigonen weniger „wild“, sondern stilistisch geordnet und übersichtlich. Kants Philosophie wird als „Studierstubenphilosophie“ gezeichnet, die es nicht schafft, im Dualismus von Erscheinung und Dings an sich den Begriff des realen Handelns in der Welt richtig zu verorten; der naturphilosophische Status und die Genese des „weltlosen“ transzendentalen Subjekts bleiben ungeklärt.

Wie bereits Franz von Baader meinte, wird Autonomie von Kant als „Alleinwirkung“ missverstanden. Die Kritik an Kant zielt auch gegen die akademische Vorherrschaft des Neukantianismus und dessen Berührungsgänge mit der „unreinen“ Ökonomie.

Der Vorteil gegenüber ökonomischer Fachliteratur ist eine Öffnung aller Fenster und Türen des Stoffwechsel-Haushaltes, welche Ökonomie als dynamischen Prozess des In-der-Welt-Seins durchsichtiger werden lassen. Der Nachteil dagegen besteht in einer gewissen „Überbelichtung“, wird doch der Wirtschaftsprozess letztlich nur als ein Bestandteil der Welt- und Heilsgeschichte, Ökonomie als Sprungbrett zur Erlösung betrachtet. Auch die hybride Qualität von mit Bibelzitate durchwirkten Wissenschaftstexten, welche eine gewollte Zurücknahme der scharfen Grenzziehung zwischen Wissenschaft und Theologie zum Ausdruck bringen und die bereits von Baader als Signum einer restaurativen katholischen Soziallehre betrachtet und gepflegt wurde, wird nicht zu einer Vergrößerung der Leserschaft beitragen. Texte dieser „fermentierten“ Art werden kaum populär werden, so wie es weniger Liebhaber von Scriabin als von Chopin gibt. Die Erinnerung an eine „sophianische“ Dimension enthält ein kritisches Potential gegenüber einer zersplitterten Wissenskultur, in der sich die Methoden, Stile und Resultate der Einzelwissenschaften nicht mehr zu einem Ganzen fügen. Diese Kritik ist nicht etwas wissenschaftsfeindlich, sondern sie anerkennt die begrenzte Richtigkeit und Wichtigkeit der Wissenschaften. Sie weist dagegen die „Apotheose der reinen Wissenschaftlichkeit“ zurück und geht damit eine zeitbedingte Koalition mit dem Aufstand der Lebensphilosophie gegen die Vorherrschaft des „Formalismus“ bzw. „Empirizismus“ der Wissenschaften ein. Im Unterschied zur Lebensphilosophie als Zeit- und Modeerscheinung ist Bulgakov jedoch in den älteren Traditionen der sophianischen Mystik verwurzelt. Eher cursorisch fällt Bulgakovs Kritik am philosophischen Pragmatismus aus. Dies hängt wohl damit zusammen, dass der Schellingianer Bulgakov (vgl. dazu den Beitrag von Matthias Maier im Beiband) am Ideal der (einen) Wahrheit und der „Rechtfertigung der Wissenschaft“ (127) festhält. Dass er an William James einen geistigen Wahlverwandten hätte finden können, hat er teilweise geahnt (vgl. 263f.)

Bulgakovs *Philosophie der Wirtschaft* enthält eine im Detail erstaunlich klar und lebhaft geschriebene Darstellung einer umfassenden Religions- und Naturphilosophie, verknüpft mit einer anregenden Kritik des modernen Wissenschaftsbetriebs; längere Schelling-Zitate in den Anmerkungen machen sein Denken als produktive Weiterbildung romantischer und theosophischer Gedanken kenntlich und – zumindest einer wohlwollenden und geduldigen Leserschaft – auch zugänglich. Die begonnene Werkausgabe von Bulgakov soll fortgesetzt werden. Im Anhang finden sich Textgeschichte, Bibliographie, Texterläuterungen, Verzeichnis der griechischen Ausdrücke und Namenregister. Die sorgfältige Edition und die prachtvolle Buchausstattung der Reihe Epiphania machen die Lektüre zu einem Fest.

HOYE, William J.: *Die Wirklichkeit der Wahrheit. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten* (= Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2013. 293 S., ISBN 978-3-658-01337-0.

William J. Hoye, der Systematische Theologie in Münster lehrt, verfolgt mit seinem Buch *Die Wirklichkeit der Wahrheit* kein alltägliches Ziel: Geht es ihm doch um nichts weniger als den Aufweis der grundsätzlichen Bedeutung, die Wahrheit und Wirklichkeit für den Menschen in seiner Lebenswelt haben, und um den Zusammenhang, der zwischen beiden besteht. An sich ein klassisches Feld philosophischer und theologischer Forschung, ist das Thema in den letzten Jahren in den Hintergrund getreten, verdeckt von Subjektivismus und Neo-Skeptizismus. Doch nichts ist dem Menschen näher: die Wirklichkeit und ihr Wahrheitsgehalt. Umgekehrt ist auch die Wahrheit wirklich und bleibt kein bloß theoretisches Konstrukt. Dieser einfachen und klaren Wahrheit kommt Hoye in seinem Buch treffend auf die Spur.

Zu Beginn unterscheidet er zwischen ‚einer‘ Wahrheit, ‚der‘ Wahrheit und Wahrheit (ohne Artikel). Hoye verdeutlicht dadurch, dass es ihm um ‚Wahrheit‘ im umfassenden Sinne geht, nicht um irgendwelche Wahrheiten oder um einen eingegengten, spezifizierten, ja technischen Wahrheitsbegriff. Dabei warnt Hoye vor den Extremen: Die Wahrheit ist nicht etwas, das relativiert oder verabsolutiert werden kann. Sie ist nicht ins menschliche Belieben gestellt, weder in der einen noch in der anderen Richtung (31–33).

Hoye wählt zur Ausarbeitung seiner Untersuchung von ‚Wahrheit‘ zwei Durchgänge: Den ersten, kürzeren Durchgang (15–52) stellt das umfangreiche erste Kapitel dar, das die Wahrheit als menschliche Wirklichkeit treffend erfasst. Dabei geht der Autor anfangs auf das Widerständige der Wahrheit ein, so dass sie heute vielen als Provokation erscheint (15–23). Darauf folgt die Exposition der Themen, die für die Untersuchung von Bedeutung sind.

Der zweite Durchgang ist ungleich länger (55–269). Er umfasst die Kapitel II bis XIV. In diesem Abschnitt, der die im ersten Durchgang vorgestellten Themen im Einzelnen ausfaltet, geht es Hoye um eine umfassende Bestimmung der Wahrheit, um das Wesen und das Erscheinen von Wahrheit. Hier legt der Autor einen wichtigen Grundstein: Wahrheit benötigt als ihren Konvergenzpunkt das Gewissen (55–61). Damit wird klar, dass Wahrheit immer verantwortete Wahrheit sein muss, die von der Person wahrgenommen, verantwortet und vertreten wird.

Dieser Gedanke stellt die Verknüpfung zu der von Christoph Böhr herausgegebenen Reihe dar, in der das Buch erscheint: Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft. Die Wirklichkeit der Wahrheit ermöglicht der Person und ebenso einer Gruppe von Personen, der Gesellschaft, Orientierung und Freiheit. Die Wahrheit ist ferner Grundlage der Toleranz, die nie auf Verlogenheit aufbauen kann (82–84). Wahrheit benötigt des weiteren Neugierde und Zweifel, um bestehen zu können (93–100 u. 123–134). Gleichermaßen ist die Wahrheit Ursache der Freiheit (101–121) und der Demokratie (135–142). So wird eine weitere Dimension der Wahrheit deutlich, die für eine gute Gesellschaftsordnung unentbehrlich ist. Hoye setzt die

Wahrheit ebenfalls in Beziehung zur Klugheit (*prudentia*, 143–150), die den Menschen sein Leben nach der Wahrheit ausstrecken und ausrichten lässt, zur Weisheit (*sapientia*, 151–169), die über eine bloße Wirklichkeitserkenntnis hinausgeht, und auch zum Glauben (*fides*, 191–203), der sich vor der Wahrheit zu verantworten und mit ihr in Übereinstimmung zu stehen hat, um nicht Häresie (235–246) oder Aberglaube zu werden. Dies ist möglich, da Gott als die Wahrheit selbst begriffen werden kann (171–190), da er als höchste Realität der Konvergenzpunkt von Sein und Wirklichkeit ist. Nur im Innewerden der Wahrheit Gottes kann der Glaube als Überzeugung zur Wahrheit in Beziehung gesetzt werden. Andernfalls wäre er bloße Vermutung und keine Gewissheit. Schließlich kommt Hoye auf ein für die Theologie wichtiges Verhältnis zu sprechen: Wahrheit und Offenbarung (205–233). Dabei ist es wichtig festzustellen, dass die Bibel zwar die Heilswahrheit verkündet, aber mögliche historische oder sachliche Kontingenzen auf die zwar göttlich inspirierten, aber dennoch menschlich gebliebenen Verfasser der Heiligen Schrift zurückzuführen sind.

Hoyes Buch schließt mit einem für den Menschen wichtigen und tröstenden Gedanken: Die Glückseligkeit ist für den Menschen in der Wahrnehmung der Wahrheit zu finden (247–269). Dies ist aus zwei Gründen tröstlich: Erstens, da der Mensch die Möglichkeit zur Glückseligkeit überhaupt besitzt, und zweitens, da der Mensch nicht eine von der Wirklichkeit, insbesondere der höchsten Wirklichkeit, getrennte Entität ist, sondern über die Wahrnehmung der Wahrheit eine verbindende Einsicht in das Höchste gewinnen kann.

Hoye nimmt aus der Philosophie des Thomas von Aquin auf, dass sich in der reinen Einsicht, in der *forma intelligibilis*, Gott mit dem menschlichen Bewusstsein berühren kann. Dies ist nicht nur der höchste Moment menschlicher Erkenntnis überhaupt, sondern gleichzeitig auch der Punkt höchster Glückseligkeit des Menschen, da er sich in der Wahrheit mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung weiß. Ähnlich heißt es bei Josef Pieper in *Wahrheit der Dinge* (1947): „Wahrheit im eigentlichsten Sinne also kann von einem dinglich Wirklichen insofern ausgesagt werden, als die innere Gestalt dieses Wirklichen einer Ur-Form nachgebildet ist, die in einem schöpferisch erkennenden Geiste wohnt.“⁵ Ein wenig zuvor heißt es bei Pieper auch, dass „der Bereich des Seienden sich nicht weiter erstreckt als der Bereich der Dinge, die auf den erkennenden Geist bezogen sind, und daß es folglich kein Sein gibt, dem dieser Bezug nicht zukäme.“⁶ Für den Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, um den es Hoye im Wesentlichen geht, wird daraus ersichtlich, dass in einem ersten Schritt alles Seiende in Gott als höchstem erkennenden Geist erkannt und damit im Sein gesichert ist, und zweitens, dass für den Menschen die Erkenntnis Gottes selbst „schöpferisch“⁷ ist und sein Handeln beeinflusst. „Der Mensch“, so Hoye, „kann nur etwas er-

⁵ PIEPER, Josef: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. 3. Auflage. München: Kösel 1957, 48.

⁶ PIEPER: *Wahrheit der Dinge*, 39.

⁷ PIEPER: *Wahrheit der Dinge*, 50.

kennen, das Sein hat. Entspricht seine Erkenntnis dieses Seienden der Wirklichkeit, so hat er eine Wahrheit erkannt. Dies ist seine alltägliche Art und Weise, Wahrheiten zu erkennen.“ (254) Dieser Gedanke von der Wahrheitsfähigkeit des Menschen beruht auf der Tatsache, dass „bei Gott sein Sein mit seiner Wahrheit von vornherein identisch [ist].“ (255) Gott muss sich also nicht als wahr und seiend erkennen oder erkannt werden, da er es von vornherein schon ist. Auf der Grundlage dieses apriorischen Seins kann der Mensch die Wirklichkeit in Wahrheit erkennen.

Mit diesen Überlegungen rundet Hoye nicht nur sein Buch ab. Er stellt mit dieser Überlegung auch eine geglückte Verbindung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie her, die in der zeitgenössischen Philosophie nicht selten als stark voneinander getrennte ‚Disziplinen‘ der Philosophie wahrgenommen werden und damit in unfruchtbarer Weise auseinanderfallen. Die Philosophie verliert damit ihre Einheit im Denken.

Nicht nur durch diesen bemerkenswerten Schlussgedanken besticht Hoyes Buch, sondern auch durch den unprätentiösen Stil, mit dem er ein wichtiges philosophisches Thema in verständlicher Weise vorträgt: die Bedeutung der Wahrheit als unumstößliche Wirklichkeit für den Menschen und die Wahrheitsfähigkeit des Menschen selbst, der sich in der Wirklichkeit orientieren und damit bewähren muss.

Viele andere gegenwärtige Philosophen und Theologen würden sich an einem solchen Thema überheben oder in Gefahr geraten, als jemand zu gelten, der nicht auf der Höhe der Forschung steht. Auf William J. Hoye trifft dies alles in keiner Weise zu. Er erschließt den Lebensbezug, den die Wahrheit hat, da sie wirklich ist und lebensprägend sein kann, wenn sie in der richtigen Weise wahrgenommen wird: eine „Erlebnisweise“, die, so Hoye, nur in dieser „paradoxen Redewendung von der Wahrnehmung der Wahrheit“ (269) Ausdruck finden kann. Es ist Hoyes Verdienst, dieses klassische Thema der *philosophia perennis* in die philosophische und theologische Diskussion zurückzuholen oder sie aktuell zu halten.

HANS OTTO SEITSCHKEK

Rezensionen Theologie

PECH, Justinus C./SCHACHENMAYR, Alkuin (Hgg.): *Zwischen Philosophie und Theologie. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen*. Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag 2013, 210 S., ISBN 978-3-902694-55-3.

Die Formulierung, die den Titel des Werkes bildet, kann in unterschiedlicher Weise gelesen werden. Was ist mit dem „zwischen“ gemeint? Etwa: „Der Dialog *zwischen* Philosophie und Theologie“ oder „Der Streit (um die Wahrheit) *zwischen* Philosophie und Theologie“ oder „Die *Begegnung* zwischen Philosophie und Theologie“. Man könnte aber auch fragen: „*Zwischen* Philosophie und Theologie“ – gibt es da überhaupt etwas? „*Zwischen* Philosophie und Theologie“ ist da nicht ein Abgrund oder eine Schwelle oder ein unüberwindbarer Graben?

Die Gesamtausrichtung des Sammelbandes, der Aufsätze von zeitgenössischen Theologen und Philosophen vereinigt, geht klar sowohl aus den jeweiligen Beiträgen als auch aus der von J.C. Pech OCist verfassten „Theologischen Hinführung“ hervor. Das „Zwischen“ zwischen Philosophie und Theologie bezeichnet ein fruchtbares Verhältnis, ein Verhältnis, in dem Philosophie und Theologie nicht erst ins Gespräch miteinander gebracht werden, sondern schon lange im Gespräch miteinander sind; in dem sie sich verstehen und in dem jede der beiden Disziplinen dazu beiträgt, dass die andere ihre spezifische Aufgabe wahrhaftiger, umfassender und besser begründet erfüllen kann. Theologie und Philosophie haben nach dem hier durchgeführten Ansatz eine Tendenz aufeinander zuzugehen und sich auf der Suche nach der Wahrheit gegenseitig zu fördern. Aber damit nicht genug, die in Untertitel, Vorwort und Hinführung herausgestellte *fundamentaltheologische* Ausrichtung, die das ganze Werk maßgeblich bestimmt, ist durch die angezeigte Verhältnisbestimmung der beiden Disziplinen vorgegeben. Die „fundamentaltheologischen Begriffe“, denen die Interpretationen der einzelnen Beiträge gelten, benennen zentrale Themen der christlichen Theologie, die aber zugleich (das Thema der „Kirche“ bildet eine Ausnahme) Gegenstand des philosophischen Denkens sind. Nach der Anlage und Durchführung des Buches so, dass die theologische Reflexion auf die philosophische sich stützt, und die philosophische in der theologischen sich weitergeführt und zu größerer Bewusstheit gebracht sieht.

Fundamentaltheologie heißt hier also nicht in erster Linie methodische und erkenntnistheoretische Selbstvergewisserung der Theologie als Wissenschaft, sondern exemplarische Erprobung und Durchführung desjenigen theologischen Denkwegs, der *als solcher* sich dem philosophischen Denken öffnet und auf ihm aufbaut. Nur ein Teil der verhandelten Begriffe (Themen) gehört dementsprechend der klassischen Fundamentaltheologie an: Wahrheit (B. Körner), Glaube (J.C. Pech), Erfahrung (J. Splett), Symbol und Bild (N. Betsch und M.C. Hastetter), Religion (R. Brague), Offenbarung (W. Klausnitzer). Die anderen fallen in unterschiedliche Gebiete der materialen Dogmatik, vor allem der theologischen Anthropologie, der Schöpfungslehre,

der Christologie, der Ethik und der Ekklesiologie: Person (R. Spaemann), Liebe (C. Keppeler), Gewissen (H.B. Gerl-Falkovitz), Tod (A. Schachenmayr) und Kirche (P. Hofmann). An all diesen Begriffen bzw. Themen wird durchgeführt, was C. Keppeler in seinem Beitrag programmatisch formuliert: „Die Aufgabe der Fundamentaltheologie als theologische Disziplin ist es, neben der vernünftigen Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens auch in wissenschaftlicher Art und Weise rationale Fundamente zu legen, auf denen die im Glauben begriffene Offenbarung angenommen werden kann.“ (84, vgl. 16) Es ist also nicht die Offenbarung ihrerseits, die diese Fundamente legt, oder der Glaube, der sie sich – als unersetzbares und unverwechselbares Organ der Gotteserkenntnis – *geben* lassen würde. Dem von Keppeler skizzierten Ansatz entspricht exakt die Charakteristik, die Pech an der Philosophie in ihrer Beziehung zur Theologie hervorhebt: „Die Philosophie könnte man somit auch als Ermöglichungsgrund für die sprachliche und wissenschaftliche Auseinandersetzung über Gott bezeichnen“ (13). So werden Glaube und Vernunft in gut thomistischer Tradition und in klarer Differenz etwa zu M. Luthers oder K. Barths oder auch B. Pascals Auffassung der Theologie in einem geradezu komplementären Verhältnis gesehen. Wie dies im Einzelnen zu fruchtbaren Perspektiven und Erkenntnissen führt, kann hier nur an zwei Beispielen aufgezeigt werden, die für die Herausforderungen der heutigen Zeit von Bedeutung sind. So etwa in anthropologischer und ethischer Hinsicht, was R. Spaemann über das Verständnis des Menschen herausarbeitet: „Eine Person ist ‚jemand‘ und nicht ‚etwas‘. Es gibt keinen kontinuierlichen Übergang von etwas zu jemand“ (62). „Personen sind keine natürliche Art, die wir durch Beschreibung identifizieren können. Niemand kann uns vorschreiben, wann wir das Wort ‚Person‘ gebrauchen sollen [...]. Jemand ‚jemand‘ und nicht ‚etwas‘ zu nennen, ist ein Akt der Anerkennung [...]“ (ebd.). Hier wird deutlich, wie eine philosophische Einsicht zugleich theologisch fundiert und in ihrer Sprachmöglichkeit wohl auch theologisch inspiriert ist. Von Spaemann selber wird angedeutet, welche Konsequenzen daraus für den Umgang mit menschlichem Leben sich ergeben – angesichts der stets und rasant wachsenden wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten.

Wenn J. Splett in seinem Beitrag über die „Erfahrung“ auf das Verständnis der Wahrheit kommt und schreibt: „Wahrheit meint [...] das Offenbarsein, oder (noch knapper und radikaler) das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden“ (126), dann wird einsichtig, wie der antike Begriff der *Aletheia* (als Ent-bergung) dem biblischen Offenbarungsverständnis einen unverzichtbaren Aspekt theologischer Orientierung und Formulierung gewissermaßen zuträgt, wie aber andererseits das biblische Wahrheitsverständnis im Sinne von *Begegnung* dem griechisch-antiken Verständnis eine unvergleichliche Wendung gibt.

HANS-CHRISTOPH ASKANI

PRÉTOT, Patrick : *L'adoration de la Croix. Triduum pascal* (= Lex orandi. Nouvelle série). Paris : Les Editions du Cerf 2014, 477 p., ISBN 978-2-204-10211-7.

Frère Patrick Prétot, moine de l'abbaye française de La Pierre-qui-vire, est bien connu à l'Université de Fribourg pour ses cours en sciences liturgiques, donnés au titre de professeur invité, et grâce à la codirection de plusieurs thèses de doctorat avec notre professeur Martin Klöckener. Sa propre thèse de doctorat soutenue en 2001 devant le Theologicum de l'Institut catholique de Paris et l'Université Paris IV–Sorbonne a maintenant trouvé édition dans la collection *Lex orandi*. Dans sa préface à l'ouvrage (7–11), Mgr. Joseph Doré, à l'époque premier directeur de la thèse, aujourd'hui archevêque émérite de Strasbourg et doyen honoraire du Theologicum de l'ICP, relève l'importance capitale de cette étude historique, pour le rapport entre liturgie et théologie, aussi pour la pastorale. Frère Patrick avait placé en tête de son Introduction une citation du théologien allemand Jürgen Moltmann, protestant de tradition réformée ; Mgr Doré l'évoque à la fin de sa préface. Moltmann écrivait en 1972, dans son livre *Le Dieu crucifié* : « Il faut aujourd'hui que l'Eglise et la théologie se souviennent du Christ crucifié pour montrer au monde sa liberté, si toutefois elles veulent être ce qu'elles prétendent être : l'Eglise du Christ et la théologie chrétienne. »

Le geste liturgique de l'adoration de la Croix, pratiqué aujourd'hui dans la célébration catholique du Triduum pascal, a ses origines dans la piété des fidèles palestiniens du 4^e siècle. Prétot consacre les premiers chapitres à ces origines, avec « Le récit d'Egérie » (femme provenant de la Galice, voire du Sud de la Gaule, en pèlerinage en Palestine entre 381–384) et « L'apport du *Lectionnaire arménien* » (du début du 5^e s., permettant de vérifier les indications d'Egérie) (35–72). Il faut ajouter, pour l'interprétation herméneutique du geste dans la Liturgie du Vendredi Saint, l'enseignement mystagogique des catéchèses de Cyrille, évêque de Jérusalem (vers la fin du 4^e s.) (123–174).

Dès l'ouverture de l'œuvre de frère Patrick on retiendra deux constats théologiquement et pastoralement significatifs, corroborés par le liturgiste américain et romain Robert Taft : Eschatologie (par opposition à l'apocalyptique) et histoire sont inséparables – le lien entre Pâque et passion de Jésus est fondamental (57).

Dans la conclusion de la partie I du livre (71–72), nous pouvons relever deux faits historiques : l'apparition du rite de l'adoration de la Croix à Jérusalem, peut-être à l'occasion d'une réforme liturgique jérusalémite, est à situer vers 381, quand justement Egérie arrive là-bas. Puis, on prendra conscience de ce qu'à Jérusalem on pratique l'adoration de la relique de la croix, trouvée peu avant sur place (en 326 par sainte Hélène, la mère de l'empereur Constantin) – tandis que dans le rite correspondant à Rome, depuis le 7^e siècle, on adore la Croix (59–70). Mais Prétot entend ensuite traiter essentiellement de la pratique propre à l'Eglise de Jérusalem.

Une partie substantielle de l'ouvrage est donc titrée « Le rite de l'adoration de la croix » (73–121). Partant de la description de la vénération de la relique de la croix à Jérusalem, posée sur une table comme Egérie l'indique, et passant par l'analyse théologique du rite, l'auteur situe celui-ci dans l'en-

semble de la liturgie du Vendredi saint, en son lieu d'origine, aux moments clé de la journée : c.à.d. la 3^e, 6^e et 9^e heure. Le rattachement aux lieux est ici important.

L'auteur traite de l'ample célébration de la Parole de Dieu, en vigile, entre le repas du jeudi et l'aube du vendredi – selon les indications du lectionnaire arménien et les catéchèses de Cyrille, alors que les informations d'Égérie restent ici très sommaires. Plus que la série des lectures (à leur tour essentielles dans la Vigile pascale), ce sont ici les psaumes de la veillée avec Jésus qui structurent le tout (137-148). Puis, la procession entre la basilique constantinienne de l'Eléona (c.-à-d. l'Oliveraie) et Golgotha est « la manifestation de 'fierté' de ceux qui adorent la croix » (149). Psaumes, aussi lectures vétéro-testamentaires et évangéliques, ponctuent la démarche.

Enfin vient, au lieu de mémoire qu'est la tombe, l'office de la 9^e heure, ici placé sous le titre « De l'ensevelissement à l'absence du corps » (169-174). Prétot résume la situation: « La relique de la vraie croix n'est pas un substitut de (la) présence corporelle de Jésus, mais elle entre dans le concert des autres 'témoignages', c'est-à-dire des signes donnés au fidèle pour qu'il soit assuré de la réalité de la résurrection. La relique 'témoigne' : elle est donc à sa manière une 'parole' tout comme les Écritures, les lieux et certains objets inanimés telle la pierre du tombeau. Et cette parole n'est autre qu'une promesse, celle de participer déjà en espérance à sa résurrection dans l'attente de participer pleinement à sa gloire lors de son deuxième avènement [...] qui sera accompagné du signe de la croix » (173).

Suivent alors deux parties théologiquement fondamentales de l'ouvrage de frère Patrick : « Les enjeux théologiques de l'adoration de la croix » (175-219) et « Pour une herméneutique de l'adoration de la croix » (221-251). Par le développement de données théologiques et historiques amples et complexes, il s'agit de mettre en lumière le rôle de cette célébration du Vendredi saint dans le débat d'alors entre chrétiens et juifs, mais aussi dans l'affermissement de l'orthodoxie trinitaire des grands Conciles face aux hérésies. La croix a sa place dans l'ensemble de la proclamation du mystère pascal. La Conclusion porte sur « la pertinence de la formule 'Adoration de la croix' » (251-253). Patrick Prétot reconnaît le problème dogmatique de l'utilisation de ce terme. Le langage liturgique francophone (et allemand) actuel parle plutôt de « Vénération de la croix ». Patrick maintient le terme latin d'adoration pour désigner un geste symbolique d'adhésion au mystère de la croix, à ne pas considérer comme affirmation sur la nature théologique du geste. Il n'en reste pas moins qu'actuellement telle utilisation de la notion « adoration » peut être gênante.

La sixième et dernière partie de l'ouvrage est un essai d'actualisation (255-280). Il y est évidemment question de l'actuelle liturgie catholique de la semaine sainte (259-261), mais aussi du livre théologique du protestant Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié* (263-264) et de la problématique : « Adorer la croix après Auschwitz » (277-280). La dette envers les juifs, accumulée par une société aux origines chrétiennes, fausse le différend théologique fondamental entre foi chrétienne et confession juive du Dieu unique. Il importerait toutefois d'être attentif à cet écueil dès que l'on considère les enjeux

théologiques et l'herméneutique de l'adoration de la croix, soit dès l'entrée en matière dans notre sujet – d'où aussi l'importance du rappel du Christ crucifié au départ de toute réflexion, tel que Jürgen Moltmann l'entendait. Nous pensons également à la Déclaration *Nostra aetate* du Concile Vatican II de 1965.

Les annexes de l'ouvrage – y compris la totalité des notes – recouvrent 180 pages : cela est assez lourd pour un livre par ailleurs très avenant.

La « Conclusion générale » (281–290) a été mise au point par l'auteur à Pâques 2014 – donc une bonne douzaine d'années après l'élaboration de l'étude dans son ensemble. Une distance fructueuse pour synthétiser la recherche ! Frère Patrick ouvre cette Conclusion par une référence à Dietrich Bonhoeffer écrivant en 1936 à Karl Barth concernant l'urgence pour les jeunes théologiens d'apprendre à prier et à lire l'Écriture. De longue date, P. Prétot est préoccupé par la question herméneutique de l'interprétation des rites liturgiques. Il a pu se convaincre « que ce jour liturgique spécifique (le Vendredi saint) est un lieu décisif pour une authentique compréhension du mystère pascal » – avec la vénération de la croix comme geste « d'une certaine manière 'synthétique' de cet office » (284–285). Le geste tel qu'il est rapporté par l'Itinéraire d'Égérie est à comprendre « en relation avec les Écritures proclamées durant la journée du vendredi saint et leur interprétation dans les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem » (ibidem).

L'adoration de la croix est une célébration pascale en lien avec l'écoute de la Passion selon saint Jean. Patrick Prétot termine son écriture avec une confession autant personnelle qu'ecclésiale : « Si l'Église convie les chrétiens à se rassembler pour célébrer la croix du Seigneur, c'est parce qu'elle sait que la croix est devenue le signe du salut et le chemin de l'adoration en esprit et en vérité [...] en chantant : *Ta croix, Seigneur, nous la vénérons, et ta sainte résurrection, nous la chantons : c'est par le bois de la croix que la joie est venue sur le monde* (Antienne *Crucem Domini*, du fond commun des textes liturgiques d'Orient et d'Occident) (290).

BRUNO BÜRKI

GANOCZY, A./JEANNEROD, M. : *Confiance par-delà la méfiance : un essai pluridisciplinaire* (= coll. Théologies). Paris : Ed. du Cerf 2013. 383 p., ISBN 978-2-204-09694-2.

Il s'agit d'un ouvrage interdisciplinaire écrit à deux voix, celle du théologien Alexandre Ganoczy et celle du médecin spécialiste en sciences cognitives Marc Jeannerot. Ce dernier décédera prématurément en 2011 laissant à A. Ganoczy le principal travail de mise en forme du projet. Ceci ne facilite pas la tâche de la critique, car il est difficile de savoir qui a écrit ou réécrit quoi. Les ouvrages où on ne sait pas qui parle sont toujours ambigus. C'est probablement cette situation qui donne au travail, disons-le d'emblée, une impression de quelque chose d'inabouti. En effet, si le projet était « d'aborder la dialectique confiance/méfiance dans ses dimensions psychologiques, neu-

roscientifiques, philosophiques et théologiques » (221) nous n'en avons là malheureusement qu'une ébauche.

On peut diviser l'ouvrage en trois parties : 1) deux chapitres sur la psychologie de la confiance et l'apport des neurosciences, puis 2) une très longue deuxième partie décrivant divers lieux où se joue la dialectique confiance-méfiance, et finalement 3) une partie qui explore la confiance ou plutôt la méfiance dans l'espace ecclésial et d'une manière plus théorique dans le cadre de la foi.

On commence donc par une psychologie de la confiance/méfiance, psychologie clinique d'abord où la confiance est repérée à partir de la première enfance et de la structuration de l'individu dans l'interaction basale avec sa mère puis dans la famille qui est présentée comme une école de confiance et qui, pour autant qu'elle reste ouverte, fonctionne comme « base de départ pour entrer dans le monde » sachant conjuguer dépendance et indépendance. Suit un long développement sur la neuropsychologie qui à notre avis montre ses limites par les conclusions auxquelles elle aboutit qui rejoignent celles des cliniciens. Fallait-il tout ce détour, fort intéressant, par les aires cérébrales ou les neurones miroirs pour conclure que « le va-et-vient entre confiance en l'autre et confiance en soi semble jouer un rôle capital » ou que « le regard positif porté par l'autre est un déterminant de l'estime de soi » ? Ces éléments sont mieux mis en évidence dans une petite section consacrée à Carl Rogers et à sa méthode thérapeutique basée sur la confiance. Il n'y a pas et cela aurait été intéressant de prise de distance critique par rapport à l'apport des neurosciences. Est-ce que la compassion ou la confiance peuvent être réduites à des interactions neuronales, la question a été souvent posée, mais peut-être faut-il la pousser plus loin et se demander même si l'apport de ces sciences dont on fait grand cas aujourd'hui fait avancer notre compréhension de la confiance. Elles ne sont certainement pas inutiles, mais comme simple substrat pour quelque chose qui les dépassera toujours infiniment. Peut-être est-on dans le même rapport que celui qui lie l'art pianistique et la physiologie des muscles de la main. Si on oublie cette dernière, on ne perd pas grand-chose, tandis que si on se focalise dessus on risque de ne plus considérer que ce qui est observable et d'oublier l'impalpable qui représente l'essentiel de ce qu'exprime un pianiste.

On aurait pu attendre ce genre de réflexion de la deuxième partie qui consiste en un seul et interminable chapitre intitulé « éléments d'une philosophie concrète de la confiance/défiance ». En fait de philosophie, on a un alignement de descriptions très générales des lieux où devrait se jouer le rapport confiance-méfiance : le couple, les relations élève-enseignant ou patient-médecin, l'économie, l'Union européenne et l'Église catholique. Il est certes très intéressant et interpellant de visiter ces lieux et d'y apprécier le jeu de la confiance-méfiance. Mais en général on reste sur sa faim, car il y a très peu d'analyse, on reste à un niveau très descriptif, alignant les auteurs et les considérations les unes après les autres sans synthèse et sans prise de position argumentée. Cela est très regrettable, car les portes entrouvertes s'avèrent passionnantes, et l'outil de la confiance aurait dû être poussé plus avant et d'une manière beaucoup plus différenciée. Il aurait fallu par exemple

faire référence aux formes faibles et fortes de la confiance mises en évidence par d'autres auteurs (Marzanno). En effet, la confiance dans le couple n'est pas de la même densité que la confiance dans le jeu économique ou encore il aurait fallu une réflexion vraiment philosophique pour faire de la subsidiarité autre chose qu'une manière de répartir les tâches et en montrer la vraie densité anthropologique. Là le théologien aurait pu valablement se mettre en avant et montrer la différence entre la subsidiarité de la communauté européenne et la subsidiarité de l'enseignement social de l'Église.

C'est d'ailleurs aussi le théologien qu'on attendait sur le don, la gratuité, ou le saut dans le vide de la foi. Quelques pages, dans la dernière partie sur la théologie de la foi-confiance, montrent l'affleurement de cette dimension d'une confiance qui ouvre sur l'insaisissable, sur l'infini des possibles et donc sur l'espérance qui est motrice de créativité (318–324). Ces passages sont malheureusement rares et le théologien se borne trop souvent à faire montre de sa méfiance vis-à-vis de l'institution ecclésiale et de ceux qui la gouvernent comme dans les 30 pages où il s'en prend à Benoît XVI et à son livre *Lumière du monde* sans qu'on comprenne trop bien la place de cette critique dans l'argument de l'ouvrage.

Peut-être dans ses manques cet ouvrage dont on tire cependant quelque profit génère-t-il l'envie de poursuivre et d'approfondir la réflexion. La carte de géographie de la confiance qu'il dresse à trop grands traits ne demande qu'à être approfondie et précisée. Il est peut-être alors précieux de, comme il le fait, désigner les lieux d'intérêt pour qu'on s'y arrête.

THIERRY COLLAUD

