

Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendus

Objektyp: **Group**

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 (Jahr): **54 (2007)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

MARTIN BONDELI

Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant ¹

Kants Versuch, ausgehend vom Sittengesetz so genannte Postulate der praktischen Vernunft zu begründen, ist dort, wo nicht die Bewältigung von Problemen der Ideenlehre, sondern die moraltheologische Erneuerung der *metaphysica specialis* im Mittelpunkt steht, ebenfalls vor dem Hintergrund eines profilierten religiösen Aufklärungskontextes zu erschließen. Die Postulatenlehre kommt einem Plädoyer für den Vernunftglauben gleich. Der Glaube als Form des Fürwahrhaltens einer Vorstellung wie auch der Glaube im Sinne religiöser Lehrsätze soll auf Vernunft beruhen. Jene Glaubensformen und Lehrinhalte, die gegen diese Forderung verstoßen, sind als blinder Glaube oder Aberglaube zu verwerfen. Kant schließt damit an eine religiös-aufklärerische Denkrichtung an, die im Laufe des 18. Jahrhunderts vor allem durch den Deismus, die Neologie und manche Fraktionen des Pietismus befördert wurde. In diesen Strömungen herrschte die Ansicht vor, dass es eine natürliche oder vernünftige (in der Regel: christliche) Religion, die jeder Mensch in seinem unverdorbenen Geist und Herzen trägt, gegen eine Offenbarungsreligion, die sich primär auf historische, überlieferte, durch überterminale Quellen wie Wunder verbürgte Wahrheiten beruft, zu verteidigen gilt. Die gesunde religiöse Menschenvernunft soll mehr gelten als alle religiösen Institutionen und Rituale, zur entscheidenden Instanz überdies bei der Auslegung der Heiligen Schrift avancieren.

Anders als seine Vorläufer ergreift Kant allerdings für eine natürliche oder vernünftige Religion der *moralischen* Vernunft Partei, was nicht ohne neue Frontstellungen auch innerhalb der aufgeklärten philosophischen Theologie selbst vor sich geht. So wird neben der Offenbarungsreligion gleichfalls jene Form von rationaler Theologie in die Schranken gewiesen, die eine theoretische Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit der Seele behauptet und damit den Vernunftglauben irrtümlich als Wissen betrachtet. Zudem entspringen daraus die Kritik an der Gottesvorstellung des Deisten (Gott als „Weltursache“) und die Parteinahme für den Gott des moralischen Theisten (Gott als lebendiger „Welturheber“).² Im Blick auf den seit Mitte der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts

¹ Fortsetzung zu: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 3, 766–780.

² Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*. A 631ff., B 659ff. – Kant wird mit dieser Unterscheidung auch die Bedeutungsdifferenz von „Deismus“ und „Theismus“ verbindlich festlegen. Diese beiden

ausgefochtenen Pantheismusstreit bedeutet die Befürwortung der moralischen Vernunft schließlich eine Absage sowohl an die bloße, sich zur *docta ignorantia* bekennende Glaubensphilosophie (Jacobi, Wizenmann, Lavater) als auch an die rationalistische Gegenposition: den originären wie auch den theistisch geläuterten Pantheismus (Spinoza, Lessing, Mendelssohn).³

Was die Kritik an der Offenbarungsreligion aus dem Standpunkt der Vernunftreligion anbelangt, nimmt Kant, betrachtet man das Spektrum damaliger aufklärerischer Religionskritik, eine gemäßigte Haltung ein. Die Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zeigt uns nicht nur den Kritiker eines unmoralischen „Pfaffentums“ und den Advokaten eines Christentums der reinen Moralität Jesu, sie führt uns auch den kompromissbereiten Retter der geoffenbarten christlichen Lehre vor Augen. Was an dieser als moralisch vernünftig erscheint, wird integriert. Selbst der Erbsündenlehre⁴ und den „Geheimnissen“ des Trinitätsdogmas⁵ wird ein moralischer Gehalt zugebilligt. Bei einer Vorstellung von Gottesgnade, die ohne jeden Konnex zu den moralischen Werken des Menschen auskommt und sich allein auf die unerforschliche Willkür des Schöpfers beruft, ist allerdings auch für Kant die Grenze des Zumutbaren überschritten.⁶

In vielen theologischen Kreisen und in der katholischen Theologie insbesondere besteht bis heute ein wenn nicht ablehnendes, so doch unterkühltes Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Kant gilt in erster Linie als gefürchteter Kritiker der Gottesbeweise, als Verfechter eines subjektivistischen und autonomistischen Geistes der Moderne. Gegen seine Religionsphilosophie wird meist eingewandt, dass mit ihr die Religion im Übermaß anthropologisiert, zur Magd der Moral und menschlichen Freiheit degradiert wird. Es gibt freilich auch andere Sichtweisen und diese mehren sich in neuerer Zeit. Beachtenswert hierzu ist der vor kurzem von Georg ESSEN und Magnus STRIET herausgegebene Sammelband *Kant und die Theologie*.⁷ Die Beiträge dieses Bandes zeichnen sich durch das Bemühen aus, auf einen anderen, im Hinblick auf die Klärung älterer und neuerer theologischer Fragestellungen produktiven, ja, unentbehrlichen Kant aufmerksam zu machen. Durch Kants kritische Neubegründung der Metaphysik lässt sich, so eine der hauptsächlichen Erwartungen bzw. Losungen dieses Bandes, „die Kluft zwischen Theologie und Philosophie, die seit der Neuzeit aufgerissen ist, überbrücken“, was freilich voraussetzt, dass die Theo-

Termini waren vor seiner Zeit in ihrer Bedeutung unklar, uneinheitlich. Vielfach wurden sie auch als Synonyme verwendet oder galten als unterschiedliche Schreibweisen ein und desselben Wortes.

³ Zu dieser Positionierung vgl. insbesondere: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* Akademieausgabe (AA) VIII, 131–147.

⁴ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, 39ff.

⁵ Vgl. ebd. 141f.

⁶ Vgl. ebd. 143.

⁷ ESSEN, Georg / STRIET, Magnus (Hgg.): *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG 2005. 348 Seiten. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die jeweils besprochene Publikation.

logie ihrerseits sich „positiv auf das von Kant auf den Weg gebrachte Subjekt- und Freiheitsdenken einlässt.“ (10) Eine zeitgemäße Theologie muss sich mit anderen Worten am Problembewusstsein und an den Rationalitätsstandards der Kantischen Philosophie messen. Aufgrund dieses Anspruchs widmen sich die Beiträge nicht nur Kants Moralthologie und Religionskonzept, zur Sprache kommt auch eine Reihe erkenntnistheoretischer und ästhetischer Aspekte seines vernunftkritischen Denkens.

Kants moralphilosophische Auslegung und Begründung der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes ist heute gleichermaßen für theologisch interessierte Philosophen wie für Theologen, die sich auf philosophisches Terrain begeben, ein attraktives und spannungsreiches Thema. Neben dem Bemühen um scharfsinnige Interpretationen zu diesen beiden Postulaten der praktischen Vernunft geht es dabei nach wie vor um die Klärung der Frage, ob Kant an diesem Punkt überhaupt mit der theologischen Tradition verbunden werden kann und, falls ja, welche Art von Verbindung Erfolg versprechend ist. Im Aufsatz, den Georg Essen zum Sammelband beigesteuert hat, wird dafür plädiert, dass Kantische Einsichten seitens der Theologie unbedingt aufzunehmen sind, dies obschon der Brückenschlag zu den gängigen theologischen Ansichten über die Gott-Mensch-Beziehung alles andere als leicht fällt. Essen befasst sich mit Kants Verabschiedung der rationalistischen Seelenmetaphysik und Neubegründung der psychologischen Idee aus dem Begriff der moralischen Person und konstatiert, dass mit diesem Personenbegriff nicht nur den üblichen Substantialisierungen der Seele, sondern auch der christologischen Idee der „Hypostatischen Union“ der Boden entzogen wird (201, 207). Die Person als freies, moralisch-vernünftiges Wesen, das dem Sittengesetz gehorcht und im Verbund mit anderen personalen Wesen moralische Zwecke realisiert, ist nicht jene Person, die sich an einem Mensch-Sein Jesu orientiert, das nur kraft einer „Aktuierung“ durch den göttlichen Logos wahres Mensch-Sein ist. Da ein Rückfall hinter die Bedingungen „moderner Subjektphilosophie“ keineswegs in Kauf genommen werden kann, wird, so Essen, eine aktuelle Christologie gut beraten sein, ihre Idee der hypostatischen Union mithilfe des Kantischen Personenbegriffs zu modifizieren. Klaus Müller verdeutlicht, dass der Postulatenlehrer Kant weniger weit von der theologischen Tradition entfernt ist als gemeinhin behauptet. Müller widmet sich dem Spannungsfeld von Gottesbeweiskritik und Neubegründung des Gottesdaseins als praktisches Postulat und macht darauf aufmerksam, dass diese Neubegründung theologischen Desideraten einer Gott-Mensch-Einheit sehr wohl entgegenkommt. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass mit dem aus dem Sittengesetz abgeleiteten Gottespostulat eine von theologischer Seite zu beargwöhnende Differenz von Mensch und Gott entsteht. Kant schwächt diese Differenz aber durch an Spinoza erinnernde „monistische Intuitionen“ ab, die sich unter anderem in der Idee eines „Gottes in uns“ als moralischen Wesen niederschlagen (148, 158ff.). Außerdem hebt Kant, wie Müller unter Beizug der *Theodizee-Schrift*⁸ darlegt, die Differenz

⁸ Über das Mißlingen aller Versuche in der *Theodicee*. AA VIII, 253–272.

von Gott und Mensch insoweit auf, als er gängige Denkmuster der Theodizee wie jenes, dass das Böse allein durch den Menschen verursacht sei, verwirft und am Beispiel Hiobs auf eine Gott-Mensch-Einheit hinweist, die durch die moralische Aufrichtigkeit des Menschen gestiftet wird (154ff.).

Fragt man nach der Bedeutung der theoretischen Philosophie Kants für die Theologie, wird man früher oder später auf das Wahrheitsthema zu sprechen kommen. Inwieweit kann und soll Kants Auffassung von Erkenntnisbegründung für ein theologisches Wahrheitsverständnis vorbildlich sein? Eine Antwort hierzu setzt natürlich voraus, dass über die besagte Kantische Auffassung hinlänglich Klarheit geschaffen wird. Auf diesem Weg und im Blick auf neuere Dispute zur Frage, ob man Kants Erkenntnis- bzw. Wahrheitsauffassung als korrespondenz-, kohärenz- oder konsenstheoretisch zu qualifizieren hat, argumentiert Klaus von Stosch dahingehend, dass bei Kant eine „transzendente Wahrheit“ im Mittelpunkt steht (75ff.), die sich im Sinne eines Kriteriums für wahre synthetische Urteile exemplifizieren lässt (für die analytischen Urteile genügt nach Kant die formale Bedingung der Widerspruchsfreiheit). Von wahren synthetischen Urteilen kann diesem transzendentalen Wahrheitsverständnis zufolge dann gesprochen werden, wenn neben der formalen eine Reihe materialer Bedingungen erfüllt ist: so das Vorliegen des gegebenen Mannigfaltigen unter der einheitsstiftenden ursprünglichen Apperzeption, das Bestehen von kategorialen Verstandesbegriffen und entsprechenden Zeitschemata, der Bezug dieser schematisierten Begriffe auf raum-zeitlich strukturierte Daten, wodurch das Artikulieren von Erfahrungssätzen jeder Art überhaupt erst möglich wird. Dabei versteht Kant diese materialen Bedingungen näher besehen als notwendige Bedingungen, die zugleich hinreichend sind für das Erschließen von synthetischen Urteilen a priori bzw. Gegenständen möglicher Erfahrung. Für die Ermittlung wahrer Erfahrungssätze, die mit diesen materialen Bedingungen noch nicht ausreichend gedeckt sind, muss, so eine weitere Annahme Kants, die Urteilskraft hinzutreten. Diesem Vermögen der Klassifizierung und Spezifizierung bleibt es zu bestimmen vorbehalten, inwieweit im konkreten Fall Sätze der wirklichen Erfahrung jenen der möglichen Erfahrung entsprechen, ob im konkreten Fall ein Sachverhalt besteht oder nicht. Ich halte Stoschs Ansicht, Kants Wahrheitsverständnis sei in erster Linie als transzendental zu begreifen, für richtig. Und auch seine Einzelausführungen zu diesem Verständnis können in vielem überzeugen. Unausgeführt bleibt allerdings, in welcher Weise er sein Ergebnis für ein theologisches Wahrheitsverständnis fruchtbar machen möchte. Da es die Theologie mit Gegenständen zu tun hat, die, mit Kant gesehen, den Bereich der raum-zeitlich strukturierten Erfahrung übersteigen, müsste transparent gemacht werden, wie hier ein transzendentales Wahrheitsverständnis, wie es im Rahmen der theoretischen Vernunftkritik entwickelt wird, analogisch zur Anwendung kommen kann. Stosch beschränkt sich stattdessen auf einen im Allgemeinen verbleibenden Appell: Die Theologie soll Kants kopernikanische Wende zum Kritizismus beherzigen, zumal dieser Standpunkt den Vorteil hat, mit einem dogmatischen Wahrheitsverständnis brechen zu können, ohne dem Relativismus und Skeptizismus anheim zu fallen (93f.).

Nach Kant soll die Religion in ihrer Kerngestalt die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ sein.⁹ Dass damit einer gewissen Instrumentalisierung der Religion seitens der Moral das Wort geredet wird, ist nicht zu bestreiten. Doch ergibt sich daraus ebenso, dass Religion durch ihre Bindung an Moral auf eine höhere Stufe gehoben wird. Es entsteht eine ethisch verträgliche, zivile Form von Religion. Ein verstärktes Augenmerk auf diesen Vorzug einer moralischen Neufassung der Religion wird im Beitrag von Magnus Striet gerichtet. Nach Striet geht die Aussage, unsere moralischen Pflichten seien göttliche Gebote, unweigerlich mit der Forderung eines moralischen Gottesglaubens einher. Der Glaube an Gott wird zum Glauben an die moralische Vernunft, wird aus den Fesseln eines anthropomorphen Fron- und Lohnglaubens befreit. Striet geht dabei noch einen Schritt weiter und vertritt die These, dass damit der Glaube an einen zutiefst humanen Gott impliziert ist. Unsere moralischen Pflichten sind, sofern sie als göttliche Gebote betrachtet werden, mit einem höchsten Gebot verbunden, dessen Inhalt die Bejahung des Menschen ist. Besteht in der Ethik für uns ein kategorischer Imperativ, ein „Du sollst“, so in unserem Glauben an Gott ein „kategorischer Indikativ: Du darfst sein“ (181). Und dieser gilt selbst dann, wenn der kategorische Imperativ noch nicht erfüllt, keine moralische Vorleistung erbracht worden ist.

Die Beiträge von Knut Wenzel und Michael Murrmann-Kahl klären darüber auf, wie diese Tendenz einer moralisch geläuterten Religion sich bei Kants Behandlung der Erbsünde auswirkt. Als Wesen mit vernünftigen wie auch sinnlichen Bedürfnissen haben wir Kant zufolge eine nicht eliminierbare Anlage zum Guten wie zum Bösen. Dass dem Menschen das Böse damit als Vermögen gleichsam eingepflanzt ist, kann man mit Kant als Erbsünde bezeichnen. Damit ist zugleich aber auch gesagt, dass für Kant diese Erbsünde weder ein zeitliches, historisches Ereignis noch ein totales Naturverhängnis sein kann. Zudem ergeben sich daraus einsichtige Folgerungen für die Vorstellung von Erlösung. Die Annahme eines „externen Erlösers“, eines Wesens, welches die Sünde oder Schuld anderer abträgt, ist abzulehnen (265). Denn Erlösung ist ein Vorgang, der von uns selbst, in einer Revolution unserer Denkungsart, zu vollziehen ist. Nimmt man hinzu, dass Kant sich diesen Vollzug als Manifestation unserer individuellen Moral im ethischen Staat denkt, kann man durchaus, wie Wenzel vorschlägt, von einer „Solidarität in der Sünde“ (247) sprechen. Wir fühlen uns für die Sünde anderer insofern mitverantwortlich, als wir alle Erben der Anlage zum Bösen und alle am Projekt der Revolution unserer Denkungsart beteiligt sind.

Obschon Kant nicht vollends auf den Gedanken eines gnädigen Gottes verzichten kann, ist eine Religion der Gnadenmittel für ihn das Gegenteil von moralischer Religion. Eine Religion der Gnadenmittel untergräbt seines Erachtens den moralischen Gehalt der Religion. Zudem erscheint sie ihm als unaufrechtig, kann sie doch dasjenige, was sie den Menschen verspricht, die Erlösung,

⁹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, 153.

nicht halten. Im Beitrag von Michael Böhnke wird diese Kantische Kritik an der Gnadenreligion mit den Fragen konfrontiert: „Ist es verantwortungslos, die Unbedingtheit der Liebe, als die sich Gott in Jesus Christus geoffenbart hat, als Bestimmung des Menschen und der Welt anzunehmen? Muss jeder Trost, der sich darauf beruft, als unvernünftige Verströbung verdächtigt werden? Gilt nicht auch umgekehrt, dass es keine Humanität ohne Verzeihen und Vergebung geben kann?“ (344). Ich bin der Ansicht, dass man die eine Sache nicht gegen die andere ausspielen sollte. Natürlich zieht Kant die Grenzen gegenüber gnaden- und erlösungsreligiösen Vorstellungen manchmal zu eng (man denke an seine rigorosen Ansichten über „Strafgerechtigkeit“)¹⁰. Er dürfte mit seiner Auffassung aber dort Recht behalten, wo diese Vorstellungen als grundlegende Alternative zu Gerechtigkeit aufgefasst werden.

Einen namhaften Schwerpunkt des Sammelbandes bildet schließlich die Auseinandersetzung mit Kants Konzept der moralischen Freiheit. Dieses Konzept wird von den Autoren, die sich hierzu zentral äußern (Saskia Wendel, Christoph Hübenthal, Jean-Pierre Wils), in mehreren Hinsichten als gewinnbringend für eine zeitgemäße Theologie erachtet. Betont wird, dass seine Anwendung auf die Religion in immer noch vorbildlicher Weise deren Erneuerung im Geiste moralisch-vernünftigen Forderns und Argumentierens befördert, dass seine Versinnlichung in der ästhetischen Vorstellung des Erhabenen den Weg zu einer religiösen Ästhetik eröffnet, die sich nicht in einer Symbolik der „Ordnung und der Kohärenz“ erschöpft (Jean-Pierre Wils, 306). Nicht unerwähnt bleibt ferner das Kantische Verdienst, eine moralische Freiheit etabliert zu haben, die man als Freiheit jenseits jeder Vorstellung von Naturgesetzlichkeit zu verstehen hat. Kant hat auf diese Weise ein für die Theologie äußerst schätzbares „Bollwerk“ gegen (ebenfalls aktuelle) naturalistische Strömungen geschaffen, welche das Phänomen der Willensfreiheit reduziert wiedergeben oder das Bestehen von Willensfreiheit sogar bestreiten (Saskia Wendel, 15, 34). Wie Saskia Wendel und Christoph Hübenthal hervorheben, gibt es allerdings auch einige Punkte in Kants Konzept von moralischer Freiheit, welche eine Verbindung mit der Theologie erschweren. Zu monieren ist ihrer Meinung nach eine undurchsichtige, das Mensch-Gott-Verhältnis im Unklaren lassende Beziehung von moralischer Freiheit und unbedingter Freiheit der absoluten Spontaneität. Unzureichend ist ihres Erachtens ferner die Reflexion auf Momente, die für ein ins Soziale und Religiöse gewendetes Verständnis von moralischer Freiheit nötig sind: so auf eine Freiheit durch „Anerkennung“ (40, 127). Es ist Fichte, der im Blick auf diese beiden kritisierten Richtungen mit entscheidenden Neuerungen aufwartet; dies indem er zum einen eine schöpferische Freiheit der Selbstsetzung des Ich ins Zentrum rückt, zum anderen eine als Anerkennung und Gemeinschaft im Bereich des Rechts umschriebene Idee von

¹⁰ Vgl. *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI, 336.

Interpersonalität entwickelt.¹¹ Von daher erstaunt es nicht, dass im Beitrag von Wendel am Ende die Position Fichtes und nicht mehr jene Kants favorisiert wird (vgl. 35ff.). Zu diesem Resultat ist festzuhalten, dass Fichte einer Freiheit durch Anerkennung in der Tat eine fundamentalere Rolle zuweist als Kant, der eine derartige Freiheit mit seinen Überlegungen zu einer Vergesellschaftung der Moral im „ethischen Staat“¹² sowie zur „moralischen Freundschaft“¹³ lediglich in marginalen Zusammenhängen zu artikulieren begonnen hat. Und es ist ebenfalls unstrittig, dass Fichte mit seinem Selbstsetzungstheorem die von Kant in Vorschlag gebrachte moralische Freiheit aus einer umfassenderen, ursprünglicheren Auffassung von Freiheit expliziert. Doch ist dieser letzte Schritt nicht auch mit einer unliebsamen Reduktion im Konzept der moralischen Freiheit verbunden? Es spricht vieles dafür, dass mit Fichte Kants Freiheit im Sittengesetz, d.h. jene Freiheit, die im Vermögen besteht, sich für Handlungsmaximen zu entscheiden, die als allgemeines moralisches Gesetz gelten können, an Bedeutung verliert. Aufgewertet wird stattdessen ein Gott und Mensch gleichermaßen betreffendes moralisches Gesetz der Selbstschöpfung.

Bei Hübenthal (112–114) wird kursorisch noch ein anderes, in der Kant-Literatur als klassisch geltendes Freiheitsproblem angesprochen, nämlich das so genannte Imputabilitäts- oder Zurechnungsproblem. Es handelt sich um die Frage, ob es Kant mit seinem Konzept von moralischer Freiheit gelingt, sowohl die sittlichen oder guten als auch die unsittlichen oder bösen Handlungen dergestalt zu erklären, dass sie als willentliche, freie Handlungen begreifbar werden. Wäre dem nicht so, müsste Kant sich den Vorwurf gefallen lassen, eine moralische Freiheit zu vertreten, mit der sich zurechenbares, verantwortbares Handeln nicht denken lässt. Diese Frage hat bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* zu mancherlei Kritiken und zu kontroversen Auslegungen der Kantischen Freiheitsauffassung geführt und scheint überdies Kants eigene Erklärungen zum Freiheitsbegriff in späteren Schriften, so in der *Religionsschrift* und in der *Metaphysik der Sitten*, beeinflusst zu haben.

Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen der Auflösung der dritten kosmologischen Antinomie – d.h. des Nachweises, dass Notwendigkeit und Freiheit als zwei subkonträr zueinander stehende, somit zwar gegensätzliche, aber einander dem Umfang nach nicht ausschließende Weltbereiche aufzufassen sind – den Begriff einer transzendentalen Freiheit geprägt. Verstanden wird darunter eine intelligible Ursache, deren Wirkung im Bereich des Phänomenalen, in Form des Erstanstoßes in einer kausalen Reihe von Begeben-

¹¹ Letzteres vor allem in: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. J. G. Fichtes Sämtliche Werke. Hg. v. I. H. Fichte. Berlin 1845/46 Band III (Neudruck de Gruyter 1971), 44ff.

¹² Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AAVI, 93ff.

¹³ Vgl. *Die Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre § 47. AA VI, 471ff.

heiten, manifest wird.¹⁴ Gleichzeitig hat Kant im Vorgriff auf eine kommende praktische Vernunftkritik von einer Freiheit der Willkür („arbitrium liberum“) gesprochen, die das Vermögen sein soll, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe und somit von selbst zu bestimmen.¹⁵ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* wird sodann ein Konzept von moralischer Freiheit entfaltet, das diese beiden Ansätze zusammenführt und erweitert. Wie die transzendente Freiheit gilt auch die moralische Freiheit als intelligibel und soll, wie Kant im Zusammenhang der Tafel der Freiheitskategorien in Ansehung des Guten und Bösen ausführt,¹⁶ in der Bedeutung einer sich modifizierenden und realisierenden praktischen Kategorie der „Kausalität“ genommen werden. Erneut ist zudem von der Freiheit als Unabhängigkeit von sinnlichem Zwang die Rede, einer Freiheit, die als negative Bedeutung von moralischer Freiheit bezeichnet wird. Zu dieser soll nun auch eine entsprechende positive Bedeutung hinzukommen. Die positive Bedeutung besteht in einer Kausalität der moralischen Freiheit, die man als selbstbezügliche Autonomie des Willens aufzufassen hat. Freiheit oder freier Wille gilt aus dieser Sicht als das Vermögen des Willens, für sich selbst ein praktisches Gesetz zu sein, sich selbst ein praktisches Gesetz zu geben. Dieses praktische Gesetz seinerseits ist kein anderes als das Sittengesetz, dessen Prinzip der kategorische Imperativ ist, d.h. die Aufforderung, in unserem Handeln und Wollen Maximen zu wählen, die verallgemeinerbar sind und damit als moralische Gesetze gelten können.¹⁷

Aufgrund dieser Charakterisierung einer positiven Bedeutung von Freiheit lassen sich zwei weitere zentrale Merkmale des Kantischen Konzepts von moralischer Freiheit ausmachen. Durch die Annahme, das Prinzip der Autonomie des Willens sei das Sittengesetz – eine Annahme, die Kant nebenbei den Weg zum Nachweis eröffnet, dass Freiheit begrifflich bestimmt und wirklich ist¹⁸ – wird die moralische Freiheit erstens in den Zusammenhang einer Gesetzesauffassung gebracht, die neben der Vorstellung von Selbstgesetzgebung auch jene einer für sich bestehenden Gültigkeit des Gesetzes, einer Autonomie seines Geltungsinns, einschließt. Demgemäß sind wir Kant zufolge moralisch frei nur unter der Bedingung, dass unser Wille sich ein autonom (und kein heteronom) gültiges praktisches Gesetz selber zu geben vermag. Zweitens steht mit der besagten Annahme neben der Autonomie des Willens oder Selbstgesetzgebung auch ein am Maximenbegriff des kategorischen Imperativs festgemachtes Freiheitsmoment zur Diskussion. Zur moralischen Freiheit gehört offenbar auch das

¹⁴ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*. A 444, 544, B 472, 582.

¹⁵ Vgl. ebd. A 534, B 562.

¹⁶ Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*. A 114ff.

¹⁷ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, 440, 446f.

¹⁸ Aufgrund des als Faktum der praktischen Vernunft behauptbaren Sittengesetzes darf die zunächst nur als problematisch gültig ausgewiesene Idee der Freiheit als wirklich gelten. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*. A 82f.

Vermögen, Maximen zu wählen, sich für oder gegen eine bestimmte Maxime zu entscheiden.

Während Kant die als Freiheitsbedingung zu begreifende Autonomie des Geltungssinnes von Anbeginn thematisiert, bringt er das am Maximenbegriff festgemachte Freiheitsmoment erst in der *Religionsschrift* und der *Metaphysik der Sitten* zur Sprache. In der *Religionsschrift* ist die Rede von einer Freiheit, die eigens mit dem Annehmen oder Verwerfen von Maximen zu tun haben und in einem ersten „subjektiven Grund“, der für uns letztlich „unerforschlich“ bleibt, bestehen soll.¹⁹ Und in der *Metaphysik der Sitten* wird expliziert, dass es neben dem „Willen“ eine als Bestimmungsgrund von Maximen zu begreifende „Willkür“ anzunehmen gilt.²⁰ Diese Willkür wird sogar zum einzig wahren Vermögen der Freiheit erhoben, da Kant an dieser Stelle den Willen als ein vom Selbstakt der Gesetzgebung abgekoppeltes legislatives Vermögen (als bloße Gesetzgebung) auffasst und dadurch – entgegen früheren Formulierungen – als „weder frei noch unfrei“ bezeichnet wissen möchte. Näher besehen denkt Kant bei dieser auf Maximen gehenden Willkürfreiheit primär an das Vermögen, einer gesetzeskonformen Maxime gemäß zu handeln, und nicht an das Vermögen der Maximenwahl allgemein. Eine Willkürfreiheit, die im „Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*)“ besteht, ist seines Erachtens von untergeordneter Natur und kann näher besehen nur eine empirische Bedeutung haben. Sie ist etwas, wovon uns die „Erfahrung häufige Beispiele giebt.“²¹ Als Definitionsbasis für eine Freiheit, die ein intelligibles Vermögen darstellt, ist sie deshalb ungeeignet.

Es war Karl Leonhard Reinhold, der im zweiten Band seiner *Briefe über die Kantische Philosophie* aus dem Jahre 1792 erstmals entscheidend darauf hinwies, dass Kants Konzept der moralischen Freiheit gewissen Lesarten zufolge zu einem Imputabilitätsproblem führt.²² Reinhold setzte sich mit dem Kantianer Carl Christian Erhard Schmid auseinander, der Kants Konzept von moralischer Freiheit im Zeichen eines „intelligiblen Fatalismus“ auslegte, indem er annahm, dieses Konzept sei mit der Feststellung, dass wir unabhängig von sinnlichem Zwang und damit im Rahmen eines rein intelligiblen Vermögens handeln können, ausreichend bestimmt.²³ Schmid ergriff damit Partei für die Gleich-

¹⁹ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, 21. – Zuvor spricht Kant in der *Kritik der Urteilskraft* auch von der „Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit“, die einer positiven Bestimmung dieser Idee den Weg abschneidet (vgl. AA V, 275).

²⁰ Vgl. *Die Metaphysik der Sitten. Einleitung*. AA VI, 226.

²¹ Vgl. ebd. 226f.

²² *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2. Band. Leipzig 1792. Dort vor allem 7. und 8. Brief.

²³ Zu Reinholds Auseinandersetzung mit Schmid siehe besonders FABBIANELLI, F.: *Die Theorie der Willensfreiheit in den „Briefen über die Kantische Philosophie“ (1790–1792) von K.L. Reinhold*. In: *Philosophisches Jahrbuch* (107) 2000, 428–443; LAZZARI, A.: „Das Eine, was der Menschheit Noth ist“. Einheit und Freiheit in der Philosophie K.L. Reinholds. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 198ff.; GOUBET, J.-F.: *Der Streit zwischen Reinhold und Schmid über die Moral*.

setzung von Freiheit und Intelligibilität, Unfreiheit und sinnlichem Zwang. Und konsequenterweise attackierte er damit jene, die nicht nur den sittlichen, sondern auch den unsittlichen Willen zur Freiheit des Willens rechnen.²⁴ Gegen diesen intelligiblen Fatalismus wandte sich Reinhold mit einer alternativen Interpretation der Kantischen Freiheitslehre. Dieser zufolge hat Kant das Vermögen des freien Willens in ein Verhältnis der Beziehung und Differenz zur Instanz des Sittengesetzes gebracht, Freiheit und Sittengesetz somit nicht gleichgesetzt. Er hat sich auf diese Weise die Möglichkeit eröffnet, sowohl den sittlichen als auch den unsittlichen Willen als Formen eines freien, sanktionierbaren Willens zu begreifen.

Reinhold verdeutlichte mit diesem Gegenvorschlag, dass ein Zwang, der etwas anderes als die mit dem kategorischen Imperativ implizierte, von uns als pflichtgemäß handelndem Wesen akzeptierte Nötigung durch das moralische Sollen bedeutet, nicht nur im Falle der Abhängigkeit unseres Willens von einem sinnlichen Antrieb vorliegt. Ein solcher, nicht-moralischer Zwang besteht auch im Falle einer Abhängigkeit unseres Willens vom Sittengesetz, die sich als Monismus dieses Gesetzes und damit als Tilgung der relativen Eigenständigkeit des Willensvermögens äußert. Es ist ein Zwang, der unberührt bleibt von Überlegungen, wonach der beim Sittengesetz unterstellte moralische Zwang kein eigentlicher, harter Zwang ist und wonach aufgrund des mit dem Sittengesetz einher gehenden Autonomiegedankens nicht von Zwang, sondern nur von Selbstzwang gesprochen werden kann. Denn er steht und fällt mit der Art und Weise, wie Wille und Sittengesetz ins Verhältnis gesetzt werden. Eliminieren lässt er sich nur dann, wenn man einen Begriff von Willensfreiheit in Vorschlag bringt, bei dem die Doppelperspektive von Freiheit im Sittengesetz einerseits und Freiheit des Wählens von Maximen andererseits zugrunde gelegt wird – eine Doppelperspektive, die zwar in ein und derselben moralischen Person besteht, als solche aber nicht auf einen Einheitsgrund zurückgeführt werden kann.

Ausgehend von dieser Verdeutlichung stellte Reinhold schließlich eine Definition der Willensfreiheit auf, die dem Kantischen Freiheitsverständnis angemessen sein sollte. Dieser zufolge gilt es drei Elemente vorzusetzen: erstens den freien Willen als Vermögen der absoluten Selbstbestimmung; zweitens das Sittengesetz, das den freien Willen zum gesetzeskonformen Handeln auffordert – nach Reinhold auch: den vernünftigen oder uneigennütigen Trieb, der als veranlassender Grund den freien Willen affiziert; drittens den sinnlichen oder eigennütigen Trieb, der als veranlassender Grund den freien Willen affiziert. Die Willensfreiheit kann auf dieser Basis definiert werden als „das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu

In: BONDELI, M. / LAZZARI, A. (Hgg.): *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken K.L. Reinholds*. Basel 2004, 239–250.

²⁴ Siehe SCHMID, C.C.E.: *Versuch einer Moralphilosophie*. 2., vermehrte Ausg. Jena 1792, § 249.

bestimmen“.²⁵ Der sittliche freie Wille erscheint damit als abgeleitete und erweiterte Form dieses freien Willens überhaupt. Er ist das Vermögen der Person, sich selbst für die Forderung des Sittengesetzes zu entscheiden und im Sinne dieses Gesetzes, bei dem Reinhold im Einklang mit Kant den Gedanken der Selbstgesetzgebung und des autonomen Geltungssinnes der praktischen Vernunft voraussetzt, zu handeln. Ebenso ist der unsittliche freie Wille eine abgeleitete Form des freien Willens überhaupt. Die Person besitzt ein Vermögen, eine Anlage zum Bösen, und sie entscheidet sich dabei selbst für eine Forderung des eigennützigen Triebes.

In der neueren Literatur zu Kants Freiheitslehre wird dieser Reinholdsche Definitionsvorschlag zur Willensfreiheit häufig als zwiespältig beurteilt. Man anerkennt auf der einen Seite, dass Reinhold hiermit einen Weg einschlägt, der sich als eine interessante Parallele zu Kants seit Anfang 1792 zunehmendem Bestreben erweist, den Begriff des freien Willens im Hinblick auf die Vorstellung eines bösen Willens begreiflich zu machen. Auf der anderen Seite hegt man einiges Misstrauen gegenüber Reinholds Assoziierung des Kantischen Begriffs des Sittengesetzes mit einem uneigennütigen Trieb, erweckt dies doch den Eindruck, Kants Idee der Selbstgesetzgebung werde als Trieb missdeutet, Kants reine, autonome Vernunftmoralität mit empirischen, heteronomen Moralvorstellungen, wie sie die Philosophen des moral sense vertreten haben, vermischt. Anders verhält es sich bei der Stellungnahme zu Reinholds Definitionsvorschlag, die sich im Rahmen der jüngst erschienenen Studie zu Kants Freiheitslehre von Jochen BOJANOWSKI findet.²⁶ Auch hier wird Reinholds Vorgehen zwar als zwiespältig beurteilt, doch geschieht dies mit anderer, gegenteiliger Akzentuierung. Nicht Reinholds Assoziierung des Sittengesetzes mit einem uneigennütigen Trieb wird als Stein des Anstoßes erachtet, sondern Reinholds Auffassung von Willensfreiheit, soweit sie eigens als Lösung des Imputabilitätsproblems im Vorschlag gebracht wird. Obschon ursprünglich nicht gegen Kant selbst gerichtet, hat Reinhold damit, so die kritische Stoßrichtung Bojanowskis, einem in der Kant-Literatur bis in die Gegenwart wirk-samen „Mythos“ zum Durchbruch verholfen. Reinhold hat der These Nahrung gegeben, in Kants Konzept von moralischer Freiheit entstehe aufgrund einer vorausgesetzten Identität von sittlichem und freiem Willen ein Imputabilitätsproblem; und Reinhold wird damit indirekt auch zum Initiator der These, Kant selbst habe dieses Problem im Laufe der Ausarbeitung seines Konzepts von moralischer Freiheit erkannt und spätestens seit Anfang 1792, mit dem veröffentlichten ersten Stück der *Religionsschrift*, darauf reagiert (25f., 229ff.).

Im gesamten dritten Teil seiner Studie führt Bojanowski mit Blick auf Reinholds Definition der Willensfreiheit den Kampf gegen eine Phalanx von Kant-Interpreten, die seiner Meinung nach im Banne dieser beiden Thesen

²⁵ *Briefe über die Kantische Philosophie*. Bd. 2, 271f.

²⁶ BOJANOWSKI, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung* (= Kant-Studien. Ergänzungshefte 151). Berlin/New York: de Gruyter 2006. 314 Seiten.

stehen. Kant soll damit, wie der Untertitel der Studie zum Ausdruck bringt, „rehabilitiert“, gegen all jene, die in seiner Argumentation Unklarheiten, Dilemmata und Brüche erkennen wollen, als der gradlinige Denker der Freiheit, der er ist, verteidigt werden. Bojanowski ist der Überzeugung, Kant habe bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ein Konzept von moralischer Freiheit unterbreitet, bei dem nicht eine Identität von sittlichem und freiem Willen behauptet werde und das deshalb kein Imputabilitätsproblem aufwerfe. Dementsprechend seien Kants spätere Stellungnahmen zur Willensfreiheit nicht im Sinne einer mit diesem Problem in Zusammenhang stehenden Revision zu begreifen. Hinsichtlich des ersten Punktes führt Bojanowski den Nachweis, Kantische Aussagen wie jene, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ sei,²⁷ implizierten nicht die Behauptung, nur der sittliche Wille sei ein freier Wille; solche Aussagen seien vielmehr vor dem Hintergrund der Tatsache zu interpretieren, dass Kant von einem „Wechselverhältnis von Freiheit und Moralität“ ausgehe und auf dieser Basis Bedingungsbeziehungen zwischen freiem Willen und Sittengesetz als autonomer Instanz herausarbeite (248, 251–253). Im Blick auf den zweiten Punkt wird erklärt, Kant wende sich in der *Religionsschrift* zwar stärker als in früheren Schriften dem Thema des moralisch Bösen zu, die Grundfrage, die er hier beantworte, betreffe allerdings nicht das Zurechnungsproblem, sondern die Erwägung, ob die Gattung Mensch von Natur aus gut oder böse sei (262ff.). Ebenso wenig stehe die Unterscheidung von Wille und Willkür aus der *Metaphysik der Sitten* im Zeichen der Lösung des Imputabilitätsproblems, gehe es Kant hiermit doch darum zu zeigen, dass der Wille als legislative Instanz mit einer auf die Maximenentscheidung ausgerichteten Willkür, einem „kausalen Potential einer handelnden Ursache“, einhergehe und dass somit, auf der Grundlage von Kants prinzipiell kausalem Freiheitsverständnis, erst diese Willkür Freiheit ausmache (261f.).²⁸

Was in diesem Zusammenhang Bojanowskis Urteil über Reinholds Definition der Willensfreiheit betrifft, kommt auch der Förderer des Jenaer Kantianismus in den Genuss einer Rehabilitierung: Reinhold habe völlig zu Recht angenommen, Kants Konzept von moralischer Freiheit schließe die Annahme eines unsittlichen freien Willens nicht aus. Und nicht nur dies. Reinhold werde mit seiner Unterscheidung von Willensfreiheit und Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft den Kantischen Bestimmungen zu Willkür und Wille aus der *Metaphysik der Sitten* weit gerechter als die neueren Kant-Interpreten (242). Allerdings kritisiert Bojanowski gleichzeitig Reinholds Bestreben, ausgehend von dieser intuitiv Kantischen Ausrichtung eine Willensfreiheit im Sinne des absoluten Vermögens, sich selbst für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden,

²⁷ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, 447.

²⁸ Bereits L.W. Beck hat gezeigt, dass man Kants Bestimmungen zu Wille und Willkür im Sinne eines Verhältnisses von legislativer und exekutiver (handlungsorientierter) Seite ein und derselben Sache interpretieren kann (siehe BECK L.W.: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. München 1974, 188).

zu statuieren. In dieser Beziehung wird zustimmend Kants Vorwurf referiert, eine Freiheit des Wählens von Maximen bzw. des Entscheidens für oder gegen das Sittengesetz sei lediglich empirischer Natur und könne somit nicht für die Definition einer als intelligibles Vermögen zu verstehenden Freiheit verwendet werden (257–260).

Meines Erachtens ist Bojanowski in der Ansicht Recht zu geben, dass Kant nicht behauptet, freier und sittlicher Wille seien dasselbe, dass er vielmehr gemeinsame Bedingungen der beiden Willensbegriffe festlegt, Bedingungen, ohne welche nicht zureichend bestimmt wäre, was man unter sittlicher Freiheit zu verstehen hat. Für fragwürdig halte ich dagegen Bojanowskis implizite Schlussfolgerung, wenn Kant keine Identität von freiem und sittlichem Willen behauptete, so werfe sein Konzept von moralischer Freiheit auch kein Imputabilitätsproblem auf. Dem ist entgegenzuhalten, dass mit der Nicht-Identität von freiem und sittlichem Willen nur eine formale Voraussetzung zur Lösung des Imputabilitätsproblems bereitgestellt wird. Lösen lässt sich das Problem erst dann, wenn, analog zum Verständnis sittlicher Freiheit, gezeigt wird, dass und unter welchen Bedingungen ein freies unsittliches Handeln besteht. Soweit Bojanowski den Kantischen Begriff eines vom sittlichen Willen abzukoppelnden freien Willens in einer solchen, positiven Hinsicht entfaltet, entsteht darüber hinaus der Eindruck, dass damit das Imputabilitätsproblem gerade nicht als gelöst betrachtet werden kann. Bojanowski konstatiert ausgehend von Kants Diktum, die Freiheit in Beziehung auf die Gesetzgebung durch Vernunft sei „eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen“,²⁹ mit Unvermögen sei nicht „Unmöglichkeit“ gemeint, sondern „Schwäche“; die Rede von Unvermögen impliziere somit nicht, dass eine „böse Handlung unmöglich oder unfrei wäre“ (258). Dazu ist zu bemerken, dass Unvermögen zwar nicht Möglichkeit ausschließt, mit Möglichkeit aber nicht auch schon Freiheit gemeint ist, jedenfalls nicht jene Freiheit, die beim Imputabilitätsproblem zur Diskussion steht: das freie, von natürlichen Hindernissen unbehelligte Wollen.

Im Grunde ist hier natürlich nicht nur Bojanowskis Interpretation, sondern auch Kants Position selbst unbefriedigend. Ist eine böse Handlung im moralisch-praktischen Sinne frei, zurechenbar, lässt sich die Annahme von bösen Handlungen aus Unvermögen nicht aufrechterhalten. Man wird mit anderen Worten nicht umhin können, ebenfalls bei bösen Handlungen mit der Vor-

²⁹ *Die Metaphysik der Sitten*. Einleitung. AA VI, 227. – Im Blick auf den Entstehungskontext der Kant-Reinhold-Kontroverse zum Begriff der Willensfreiheit ist es nicht uninteressant festzustellen, dass das Kantische Diktum an eine Reinhold wohlbekannte Äußerung aus F.H. Jacobis Aufsatz *Etwas, was Lessing gesagt hat* von 1782 erinnert. Die Theorie der Tugend oder Freiheit ist, so Jacobi, eine „Theorie des menschlichen Vermögens“, die Theorie des Lasters dagegen eine „Theorie der Slavery, des menschlichen Unvermögens“. „Wahre Freyheit also wäre mit der Tugend einerley.“ (Werke. Hg. v. F. Roth und F. Köppen. Leipzig 1815. Bd. 2, 368f.). Zu Reinholds Bezugnahme auf diese Äußerung vgl. *Der neue Teutsche Merkur* (1791) 3. Stück, März 1791, 228.

stellung von Vermögen oder Selbstbestimmung zu operieren. Vor diesem Hintergrund ist nun schließlich gerade Reinholds Annahme eines freien Willens im Sinne des Vermögens, sich selbst zu einer Handlung für oder gegen das Sittengesetz zu bestimmen, in ein anderes Licht zu rücken, als dies bei Kant und in der Interpretation durch Bojanowski geschieht. Reinholds Definition ist nicht als Alternative, sondern als Grundlage oder Ergänzung zur Auffassung eines sittlich freien Willens, eines Handlungsvermögens und Handlungsvollzugs gemäß dem Sittengesetz, aufzufassen. Der Kantische Definitionsansatz, der auf den sittlich freien Willen ausgerichtet ist, wird somit durch Reinholds Vorschlag vollständiger. Und vor allem wird er dadurch auch zu einem Ansatz, der dem Imputabilitätsproblem Rechnung zu tragen vermag. Kants Einwand, eine Freiheit der Wahl oder der Entscheidung für oder gegen das Sittengesetz sei empirisch und damit für die Definition eines Freiheitsvermögens, das intelligibler Natur sei, ungeeignet, verfehlt, sofern er auf Reinhold gemünzt ist, sein Ziel. Was Reinhold mit Selbstbestimmung für oder gegen das Sittengesetz meint, betrifft nicht eine Erfahrung, der zufolge für oder wider das Sittengesetz gehandelt wird, sondern die Tatsache, dass wir prinzipiell zwischen Maximen wählen können, dass wir vermögend sind, uns für die eine oder andere Maxime zu entscheiden und einen Entscheid, da unsere Selbstbestimmung absolut ist, auch zu fällen. Diese Tatsache ist eine Folge der als transzendental einzustufenden Voraussetzung, der zufolge der Mensch ein sinnlich-intelligibles Doppelwesen ist und deshalb, im Unterschied zu einem bloß intelligiblen oder göttlichen Wesen, der Moral bedarf. Nur weil dieses Doppelwesen besteht, gibt es die mit dem kategorischen Imperativ ausgesprochene moralische Forderung, nach Maximen zu handeln, die als moralisches Gesetz gelten können. Und diese Forderung ihrerseits schließt doch offenbar ein, dass der Mensch wählen, entscheiden, so oder anders handeln kann.

Métaphysique et ontothéologie : éléments pour l'histoire de l'analogie de l'être

Il est des livres qui sont écrits et édités – à l'instar des jeux vidéos – à grande vitesse, vitesse qui leur est même parfois imposée par des politiques éditoriales en manque de vente, et que quelques *patches* fournis sous forme d'articles tendent à améliorer ou corriger... mais ce n'est heureusement pas le cas de ce livre.¹ Bien au contraire. *Inventio analogiae* est resté pendant de nombreuses années un objet intentionnel en travail, connu seulement de quelques amis et collègues de l'Auteur qui, ayant vu quelques ébauches de l'ouvrage en question, avaient pu témoigner de son existence pendant les plus de dix ans qu'a duré sa gestation. La naissance d'*Inventio analogiae* avait même été annoncée avec quelque optimisme en 2000 déjà : « Je renvoie, sur ce point, à l'ouvrage *Inventio Analogiae. Eléments pour l'histoire de l'analogie de l'être*, où J.-F. Courtine reprend et développe l'ensemble de ses recherches »² ; mais il a fallu attendre 2005 pour voir enfin paraître *Inventio analogiae*, avec son sous-titre définitif, dont l'édition par Vrin a été le seul moyen de stopper l'éternel re-travail... ce livre est peut-être l'archétype qui illustre le mieux ce propos d'Alfonso Reyes : « Esto es lo malo de no hacer imprimir las obras: que se va la vida en rehacerlas »,³ ce qui, pour les non hispanophones, donne : « C'est tout l'inconvénient de ne pas faire imprimer ses œuvres : on passe sa vie à les refaire ». Faire, refaire, défaire, refaire à nouveau l'histoire de la métaphysique n'est pas chose évidente, et l'on ne s'étonnera point que Jean-François Courtine ait mis dans ce livre un peu de réflexion déjà présentée ailleurs, principalement dans *Suárez et le système de la métaphysique*⁴ et dans deux articles « Aux origines néoplatoniciennes de l'analogie de l'être » et « La critique heideggérienne de l'*analogia entis* », dans leurs versions publiées en 2003 aux Presses Universitaires de France⁵ – une première version des « origines » ayant déjà été publiée dans un numéro spécial des *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* en 1999, et retravaillée à l'occasion de sa réédition. *Inventio analogiae* se présente donc comme le résultat des dix dernières années de recherche de Jean-François Courtine touchant à l'histoire de la métaphysique ; il nous emmène dans un voyage dans le temps, et nous conduit à travers les méandres de l'histoire de la métaphysique d'une manière exemplaire : de Platon

¹ COURTINE, Jean-François : *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (= Problèmes & Controverses). Paris : Vrin 2005.

² DE LIBERA, Alain : *Archéologie et reconstruction*. In : coll., *Un siècle de Philosophie : 1900–2000* (= Folio Essais 39). Paris : Gallimard - Centre Pompidou 2000, 572, note 2.

³ REYES, Alfonso : *Obras Completas 1* (= Letras Mexicanas). México : Fondo de Cultura Económica 1955, 174.

⁴ COURTINE, Jean-François : *Suárez et le système de la métaphysique* (= Epiméthée). Paris : PUF 1990.

⁵ Versions publiées dans COURTINE, Jean-François : *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale* (= Epiméthée). Paris : PUF 2003.

à Heidegger, soit plus de 2000 ans, à travers cinq langues différentes, soit le grec, l'arabe, le latin, l'allemand et le français. Son titre nous annonce tout un programme : la métaphysique, l'ontothéologie et l'analogie de l'être.

Le champs d'investigation ainsi ouvert est proprement démesuré, et oblige l'Auteur – qui pour la première et dernière fois prend pitié de son lecteur – à en rassembler le déploiement grâce à : 1) une question directrice : comment comprendre que la recherche aristotélicienne d'une science de l'être en tant qu'être ait pu donner naissance et être systématisée en une méta-physique et une ontothéologie 2) une étude de cas : l'analogie de l'être et 3) une méthode, dont l'importance est telle qu'il est peut-être utile que nous en disions préalablement quelques mots. Jean-François Courtine nous présente plus cette méthode qu'il ne la formalise ou justifie – la pertinence des recherches menées fait d'*Inventio analogiae* lui-même la preuve ultime de la qualité de la méthode employée – dans l'avant-propos (7–10), dans l'introduction à la première partie (qui traite de la constitution ontothéologique de la métaphysique, axée principalement sur Brentano et Heidegger, 13–14), dans l'introduction à la deuxième partie (qui traite de la métaphysique chez Aristote et les commentateurs grecs, 103–107), au début du deuxième chapitre de la deuxième partie (qui traite de l'élaboration de la doctrine de l'analogie de l'être, 153–156) et dans la conclusion (359–365) ; c'est dire si cette méthode structure le livre lui-même, tout du moins dans ses grands schèmes – que nous allons analyser un peu plus bas. L'Auteur introduit donc sa méthode au tout début de son propos, et ce en partant d'une remarque conclusive d'un article d'Alain de Libera⁶, qui affirme : « C'est par un certain type d'archéologie fine, libéré de l'horizon de l'onto-théo-logie, que je crois, en tout cas, possible d'approcher de manière véritablement historique la pluralité des métaphysiques médiévales tout en jetant un pont sur les métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui ». Archéologie... le mot – dans son acception savante de mélange collingwoodien et foucaldien, rehaussé à la manière delibérienne – est lancé ! et assumé : sans reprendre ici l'argument publicitaire que constitue la quatrième de couverture, nous pouvons citer l'introduction à la première partie : « La perspective ici directrice est donc historique ou mieux peut-être 'archéologique' : elle programme en effet une enquête sur les conditions principielles de possibilité/impossibilité d'un régime discursif défini, mais qui aura fait époque, s'agissant de l'être, des êtres ou des étants, envisagés dans leurs différences et leur possible unité » (13). Jean-François Courtine nous invite donc à le suivre dans une histoire, qu'il nomme lui-même « souterraine » (9) – une sorte d'archéologie spéléologique – et qui pointe dans la longue durée une série d'analyses micrologiques visant des textes qu'il nous montre être porteur de sens pour comprendre les inflexions, voire contresens, ayant permis certaines systématisations de la recherche aristotélicienne de la science de l'être en tant

⁶ DE LIBERA, Alain : *Genèse et structure des métaphysiques médiévales*. In : NARBONNE, Jean-Marc / LANGLOIS, Luc (éds) : *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris/Laval & Québec : Vrin/Presses de l'Université de Laval 1999, 181.

qu'êtré : l'histoire *des* métaphysiques, plutôt que de *La* métaphysique. Bien que non nommées par l'Auteur, nous pouvons aisément reconnaître les données méthodologiques de bases qu'il emploie afin de rendre intelligible ces inflexions, soit l'étude des transformations de la métaphysique, à travers l'histoire de la transmission des textes et des *corpus*, grâce à l'analyse micrologique des Complexes constitués de Questions et de Réponses (CQR) pertinents.⁷ Ainsi, l'examen historico-critique de l'invention et des développements du concept de métaphysique selon la méthode des CQR permet à Jean-François Courtine « de distinguer différents âges de la métaphysique ('âge néoplatonicien', 'âge gréco-latin', 'âge arabo-latin', à tout le moins) et de remettre donc radicalement en cause, par cette 'historicisation' même, le principe d'intelligibilité de la constitution ontothéologique de la métaphysique » (360).

On l'aura déjà compris, ce livre n'est pas une introduction à l'histoire de la métaphysique, un *Que sais-je* de l'analogie ou un 128 de l'ontothéologie... *Inventio analogiae* demande le meilleur de son lecteur : livre complexe, technique et difficile, il demande attention et lecture fine ; bien que la plupart des textes grecs, latins et allemands soient traduits, il demeure certains passages en V.O. qui demandent persévérance et recherches, l'aide de traductions ou de dictionnaires.⁸ L'Auteur a fait son travail, au lecteur scrupuleux de faire le sien.

L'organisation d'*Inventio analogiae*, structurée par la méthode des CQR, nous présente donc le développement de la recherche mise en place par Jean-François Courtine : trois parties, soit Heidegger et la métaphysique (*Métaphysique et pensée de l'être*), le monde grec et la métaphysique (*Aristote et les commentateurs grecs*) et le monde gréco-arabo-latin et la métaphysique (*De la traduction*), le propos étant, pour chaque partie, mis en perspective par la problématique de l'« analogie ». S'il est aisé de comprendre la nécessité de l'étude gréco-arabo-latine de la métaphysique, le fait d'entrer dans cette problématique avec Heidegger peut être sujet à question, voire dénigrement ; cela semble fort arbitraire... pourquoi ne pas commencer avec Kant par exemple (l'origine du mot *ontothéologie* se trouve en effet dans la *Critique de la raison pure*) ou, si l'on veut faire plus récent et anglo-saxon – c'est à la mode –, avec par exemple l'excellente étude de Lambert Marie De Rijk⁹ ou celles de Charles Kahn ou Jaakko Hin-

⁷ En ce qui concerne la formalisation de cette méthode, pour combler le non-dit d'*Inventio analogiae*, qu'il nous soit permis de renvoyer à Alain de Libera, « Le relativisme historique : théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité' ». In : *Les Etudes Philosophiques*, Octobre-Décembre 1999, 479–494.

⁸ Par exemple à la page 58 : « Ayant ainsi accentué la contradiction 'insupportable' entre ces deux orientations, Natorp non seulement récuse toute identification de la πρώτη ἐπιστήμη avec une τιμιωτάτη ἐπιστήμη ayant pour objet le τιμιώτατον γένος, mais encore, et très logiquement, il considère comme une interpolation la fin du chapitre I du livre E qui assigne à la *Grundwissenschaft* non seulement l'ὄν ἀπλῶς καὶ ἡ ὄν, mais encore un ὄν τι καὶ γένος τι, fût-il τιμιώτατον, θειοτάτον καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περι γένος εἶναι ».

⁹ DE RIJK, Lambert-Marie : *Aristotle. Semantics and ontology* (= *Philosophia Antiqua*). Leiden : Brill, 2 vol., 2002.

tikka ?¹⁰ L'intérêt porté par l'Auteur à la philosophie de Heidegger n'y est probablement pas pour rien, mais ne constitue pas non plus à notre avis l'entier de la réponse. Entrer d'emblée dans le problème de la métaphysique-ontothéologie par Heidegger permet de mettre à jour, d'exprimer de manière claire certains problèmes centraux de la question de la constitution de la métaphysique ; il ne s'agit pas d'acquiescer à l'étude heideggérienne (bien au contraire, la pertinence même de ce modèle est remise en question), ni de cautionner une méthode heideggérienne « déconstructionniste » en histoire de la philosophie (ou de la déconstruire elle-même) selon ce qu'affirmait Frédéric Nef, classant Jean-François Courtine parmi les destructeurs de la métaphysique conçue comme un obstacle à une pensée authentique¹¹. Il s'agit d'être attentif à certains problèmes posés par l'exégèse heideggérienne, qui sont *révélateurs* de problèmes internes à la constitution de la métaphysique comme ontothéologie, afin d'en tracer l'histoire (dans le bon sens ou à contresens) ; il s'agit d'archéologie, pas de déconstruction ; l'instrument utilisé est la loupe, pas le destructeur de documents.

La pierre d'achoppement qui va ouvrir la réflexion sur la nature de la métaphysique est donnée par l'étude de cas « fil-rouge » du livre, l'analogie, et plus particulièrement par l'étude que Heidegger fait de la fameuse dissertation de Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* ; en effet, dans une analyse particulière du chapitre 5 du texte de Brentano, Heidegger va prendre le contre-pied de son prédécesseur en refusant que la multiplicité des sens de l'être soit restreinte aux catégories, considérant l'analogie non pas comme une solution au problème de l'être, mais comme la marque d'une aporie. Si l'analogie est donc signe d'un problème plutôt qu'une réponse, l'étude doit remonter en amont, et s'intéresser à ce qui fonde l'analogie, soit la métaphysique. Cette entrée en matière fournit donc une bonne raison à l'Auteur pour ouvrir son étude par une analyse de la constitution de l'ontothéologie, dont la question directrice devient : « L'ontothéologie [...] est-elle en mesure d'éclairer ou d'explicitier, dans leur nécessité intrinsèque, les apories, les tensions, voire les 'contradictions' de la métaphysique aristotélicienne ? » (48). La réponse à cette question est double, et porte sur ce que l'on comprend par ontothéologie et par métaphysique.

Premièrement, Jean-François Courtine nous montre, à l'aide de nombreux textes de Heidegger¹², que celui-ci considère que le problème fondamental est en fait celui de la polysémie de l'être, mise en relation avec ce qu'Aristote appelle la

¹⁰ Par commodité, car rassemblés en un seul ouvrage : respectivement *Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being* et *The Varieties of Being in Aristotle*. In: KNUUTTILA, Simo / HINTIKKA, Jaakko (éds): *The Logic of Being*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company 1986, 1-28 et 81-114.

¹¹ Cf. NEF, Frédéric : *Qu'est-ce que la métaphysique* (= Folio Essai). Paris : Gallimard 2004, 189-190.

¹² C'est-à-dire : *Hegels Phänomenologie des Geistes, Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Heraklit, Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Wegmarken, Grundprobleme der Phänomenologie, die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, Was ist Metaphysik ?, Holzwege*.

philosophie première ; en d'autres termes, le problème est né de l'identification de la science de l'être en tant qu'être avec la philosophie première, soit de l'identification de la science de l'être comme tel avec la science d'une région de l'être, celle de l'être séparé, puis plus précisément de l'être séparé suprême, Dieu (d'où l'onto-théo-logie). Heidegger va redéployer l'unité ontologique de la métaphysique en ceci qu'elle interroge en fait, selon lui, l'essence de l'être (soit le temps, ce qui renvoie au *Dasein*), et ce grâce l'analyse du participe ὄν qui, renforçant la duplicité être/étant, déplace la question directrice de la métaphysique (soit τί τό ὄν) de qu'est-ce que l'étant ? à qu'est-ce que l'étant e(s)tant ? (cf. 79), au sens où un étant n'est jamais sans l'être ; Heidegger dépasse ainsi l'aporie identificatrice sans avoir besoin de l'affronter directement. Sans vouloir mettre en doute cette analyse fine, qui est fondée dans les textes mêmes de Heidegger, nous voudrions signaler un point où un supplément d'information n'aurait pas été superflu : en effet, Heidegger utilise comme base de sa réflexion la célèbre expression d'Aristote tirée de *Métaphysique* Z 1, 1028b4, τί τό ὄν, qu'il comprenait dans les années 30 non pas comme « qu'est-ce que l'étant e(s)tant » mais comme *qu'est-ce que l'être* (et qu'on pourrait tout aussi bien comprendre comme : qu'est-ce que l'étant, qu'est-ce qui est l'être ou encore qu'est-ce qui est étant) en oubliant presque toujours la fin de la phrase, qui dit τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία, c'est-à-dire *autrement dit, qu'est-ce que la substance* (ce qu'on pourrait aussi comprendre comme : qu'est-ce que l'essence, qu'est-ce qui est la substance ou encore qu'est-ce qui est l'essence), comme c'est le cas par exemple dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.¹³ Etant donné que la théorie mise en place dans les *Grundprobleme* et *Sein und Zeit* ont conduit à une impasse, qui a obligé Heidegger *via* ses interprétations des présocratiques à se tourner vers une nouvelle théorie de la métaphysique, ne devrait-on pas faire une différence entre les thèses du jeune Heidegger, et celle du vieux ? Il est dommage que Jean-François Courtine n'ait fourni ici aucun argument pour cette mise à égalité (est-ce parce que pour cette problématique, nous avons affaire à une constance chez Heidegger, ou est-ce que – thèse beaucoup plus forte – l'Auteur pense qu'il n'est pas pertinent de distinguer une philosophie du jeune et du vieux Heidegger ?).

Deuxièmement, Jean-François Courtine nous montre comment Heidegger, dépassant l'origine « bibliothécaire » du τὰ μετὰ τὰ φυσικά, (affirmant que ce nom a été donné à la *Métaphysique* parce qu'elle faisait suite aux *Physiques* dans l'édition d'Andronicos de Rhodes), conçoit que ce titre n'est pas seulement révélateur d'un embarras de classification à l'intérieur d'une tripartition classique de la philosophie en logique, physique et éthique, mais est aussi le signe d'un « embarras philosophique principiel » (85). C'est ce qui permet – selon Heidegger – de comprendre le passage du titre d'une classification au titre de l'ouvrage lui-même. Pour l'expliquer, il va interpréter la préposition μετὰ plus uniquement dans le sens de *après*, mais dans le sens de *dépassement* : la métaphy-

¹³ HEIDEGGER, Martin : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a.M. : Klostermann 2005, Einleitung, §3, 19.

sique est ainsi interprétée en *transphysique*. Et Heidegger donne l'estocade finale, qui lie la première à la deuxième réponse : à cette transcendance de l'être correspond la transcendance du *Dasein* : « Ce mouvement de transcendance, ce passage au-delà de l'étant présent ou donné ne caractérise pas simplement la démarche du métaphysicien, au sens courant du terme, mais il est constitutif de l'être-là lui-même dès lors qu'il peut se rapporter à quelque étant que ce soit » (88).

Suivant ce que nous venons d'expliquer de la raison de la présence de Heidegger en ouverture d'*Inventio analogiae*, nous pouvons donc déjà anticiper les problématiques à venir : Comment l'analogie se développe-t-elle, en aporie ou solution ? qu'est-ce que cette philosophie première ? et qu'est-ce que cette métaphysique ? L'analogie n'ayant jamais été considérée par Aristote comme une aporie, et dépendant du règlement de la question de l'être (étant donné que l'« analogie » sert d'unité aux multiples sens de l'être), Jean-François Courtine va d'abord rechercher la réponse aux deux autres questions.

Commençons par rappeler les problèmes qui accompagnent la *Métaphysique* d'Aristote : 1) les morceaux qui composent cet ouvrage semblent parfois très hétérogènes et on peine à leur trouver une unité 2) Aristote n'emploie jamais le mot *métaphysique* pour désigner tout ou partie des textes rassemblés sous ce nom et, alors que la science recherchée demeure majoritairement anonyme, *philosophie première* est parfois utilisée 3) l'objet de cette science n'est pas clairement identifié : l'être en tant qu'être, les premiers principes, les causes, la substance, la substance première, les êtres séparés ou encore dieu ? Etant donné cet état de chose, doit-on donc tout simplement se débarrasser de ce titre de *Métaphysique*, ou ne lui garder comme place que celle du bibliothécaire ? utiliser uniquement philosophie première ? selon l'Auteur, la réponse est non... se basant sur une étude de la place de la dialectique dans le système aristotélicien, Jean-François Courtine montre la parenté entre les démarches de la dialectique et de cette science jamais nommée et toujours recherchée, parenté qui l'amène à affirmer qu'on peut « chercher à entendre en un sens obvie le terme de *métaphysique*, de telle sorte que ce titre, pour n'être pas originellement aristotélicien, ne se réduise pas purement et simplement à une dénomination fondée sur des raisons extrinsèques – un ordre dans la classification d'éditeur –, et de telle sorte qu'il conserve encore une écoute et une fidélité vis-à-vis de la recherche authentiquement aristotélicienne » (120). Ayant ainsi résolu de manière satisfaisante la problématique de l'appellation non aristotélicienne de *métaphysique* en ce qui concerne l'ouvrage d'Aristote lui-même, l'Auteur poursuit sa recherche dans la direction des commentateurs d'Aristote, postérieurs à Andronicos de Rhodes, et qui eux sont confrontés à la coexistence des deux appellations de métaphysique et de philosophie première. Il démontre avec sagacité comment, suite à une interprétation forte des concepts aristotéliciens de premier et second en soi et pour nous, Alexandre d'Aphrodise déjà, et à sa suite Asclépius et Syrianus vont orienter la compréhension de cette science toujours recherchée dans une direction fort peu aristotélicienne : la philosophie première, conçue comme science suprême, est première en soi par opposition à la philosophie seconde, la physi-

que, parce que son objet est supérieur, étant éternel, immuable et séparé de la matière ; et de plus, comme l'indique l'étymologie de métaphysique, celle-ci vient après la physique, mais seulement pour nous, car ce qui est sensible nous est plus directement perceptible que les réalités séparées. Cette interprétation permet de joindre en une seule science la philosophie première et la métaphysique, l'union de la science de l'être en tant qu'être avec celle de l'être séparé, culminant en la science de l'être séparé suprêmement étant, dieu, est consommée chez Alexandre déjà, et donne naissance à l'ontothéologie. Or cela n'existait pourtant pas chez Aristote, comme l'indique bien l'Auteur : « La distinction de l'antérieur et du postérieur, pour nous et par nature, ne recoupe en aucune façon l'opposition de la physique et de la métaphysique, mais c'est au sein même de la physique, comme au sein de la métaphysique qu'elle prend seulement tout son sens. [...] Le double chemin qui nous est ici présenté par Aristote n'est certes pas celui qui conduit de la physique à la métaphysique [...] » (139). C'est ici à notre avis plutôt l'entrée en jeu d'une unité de consécution selon l'antérieur et le postérieur (τῶ ἐφεξῆς) et d'une hiérarchisation proprement néo-platonicienne du réel que, comme le souligne Jean-François Courtine, le fait que « le ἀφ' ἐνός prenne le pas sur le πρὸς ἓν,¹⁴ et se laisse expliciter en une priorité architectonique causale », qui permet un tel déplacement de la philosophie première et de la métaphysique vers l'ontothéologie (cf. 130) ; mais cela n'atteint en rien la pertinence du raisonnement.

L'articulation centrale du propos devient donc évidente : toute la problématique de la métaphysique est déterminée par le problème de son unité : est-ce une unité donnée par un rapport au premier (ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν) qui est la substance, de consécution entre le premier et les subordonnés, un ensemble des deux, ou encore autre chose ? c'est ici qu'intervient la problématique de l'analogie. La question directrice devient donc : « Nous voudrions [...] chercher à savoir comment, de par la logique propre à son développement, cette lecture hyperphysique, parce que *métaphysique*, a pu conduire à une systématisation de la recherche aristotélicienne, par l'intermédiaire d'une doctrine de l'analogie comme *analogia entis*. » (153–154). Jean-François Courtine présente alors avec brio une histoire passionnante que nous ne pouvons malheureusement qu'esquisser ici, mais qui est peut-être la plus belle illustration de la capacité heuristique et créative du commentaire. L'épée de Damoclès est suspendue sur la science *une* de l'être, certains textes d'Aristote (comme celui tiré des *Topiques* I.15), principalement centré sur la critique de la théorie des Idées de Platon, semblant nier sa possibilité alors que d'autres textes (tirés par exemple de l'*Ethique à Nicomaque* I.4, de *Métaphysique* Γ.2), bien qu'affirmant l'unité de cette science, proposent différentes définitions de l'unité qui ne coïncident pas toujours les unes avec les autres : il y a l'unité d'analogie, du terme grec ἀναλογία qui depuis Platon, et donc aussi pour Aristote, signifie uniquement une égalité de rapports dans une

¹⁴ Le premier présentant l'unité par rapport à une commune origine, et le second par rapport à une fin commune.

relation à quatre terme,¹⁵ unité qui selon l'*Ethique à Nicomaque* garantit une science une de l'être, alors que selon la *Métaphysique* c'est une unité par référence à un premier qui en garantit l'unité. L'embarras augmente encore avec la lecture du premier chapitre des *Catégories* qui définit les choses synonymes, homonymes – sans mentionner ni l'unité par référence à un premier ni analogique – et la paronymie. Pour le Stagirite, c'est l'unité par référence à un premier qui unifie les différents sens de l'être, qui ne sont donc pas totalement homonymes : si l'être se dit de façon multiple, c'est toujours vers un, une certaine nature et il n'est donc pas homonyme.¹⁶ L'exemple dont Aristote se sert pour illustrer son propos est celui de la santé ; l'Auteur, se refusant à commenter une nouvelle fois cet exemple canonique, explique avec justesse que comprendre le rapport du sain à la santé comme linéaire est faux, mais qu'il faut le comprendre comme une unité circulaire, sans que jamais l'un des sens ne puisse être saisi sans un autre au moins : l'homonymie par référence à un premier n'est pas un schème sclérosé et fixe qui établit une structure hiérarchique mais bien plutôt un renvoi de signification à l'intérieur même de la multiplicité de ces significations, suffisant pour créer une unité entre elles (puisqu'elles se renvoient les unes les autres par rapport à une première, et jamais une signification n'est hors de ce cercle de significations), sans pour autant en restreindre la dispersion : « le πρὸς ἓν en effet ne réduit pas l'homonymie de l'être, il l'explicité au contraire » (194). Ce sont les commentateurs, avec Alexandre à leur tête, qui vont, moyennant a) l'interprétation ontologique de la désinence – caractéristique des paronymes – comme dépendance et participation, b) l'introduction de l'aspect sériel selon l'antérieur et le postérieur dans la relation de référence à un premier et c) son placement, non plus comme un cas d'homonymie intentionnelle, mais comme intermédiaire entre les synonymes et les homonymes, donner à l'unité à un premier la charge de structurer non seulement l'unité de la métaphysique, mais aussi l'unité du monde dont elle découle. Les témoins à charge présentés par l'Auteur sont nombreux et tout à fait convaincants : Alexandre, Asclépius, Dexippe, Plotin, Porphyre, Proclus, le Pseudo-Denys et Simplicius. Et ainsi s'achève la deuxième partie.

La troisième et dernière partie de notre voyage va nous mener des paysages gréco-arabes aux terres gréco-latines, où nous allons enfin rencontrer l'analogie de l'être. Initiée brillamment par Bernard Montagnes en 1963,¹⁷ les recherches sur ce terrain sont nombreuses, et l'Auteur lui-même ne craint pas d'annoncer au sujet de Thomas d'Aquin que « nous n'entendons pas ici entrer plus avant dans le détail des réponses ou des formules, ni dans l'examen d'une possible évolution

¹⁵ Cf. Aristote : *Ethique à Nicomaque* I.4, 1090b28–29 et *Métaphysique* Δ.6, 1016b31–32.

¹⁶ Soit : Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως, Aristote : *Métaphysique* Γ.2, 1003a33–34.

¹⁷ MONTAGNES, Bernard : *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (= Philosophes Médiévaux VI). Louvain/Paris : Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1963.

de la doctrine thomasienne » (261). En effet, la partie gréco-arabe, récupérée à travers Albert le Grand, est présentée en 16 pages, et la théorie de Thomas en 24 pages. Là, et contrairement à ce qui a été présenté dans la plus grande partie d'*Inventio analogiae*, le lecteur n'est plus conduit pas à pas à travers les développements, mais est renvoyé à son travail et à sa responsabilité de compléter ce qu'il ne connaît, mais que Jean-François Courtine présuppose connu. Néanmoins, les éléments les plus pertinents nécessaires à la compréhension du développement sont analysés : en ce qui concerne le monde gréco-arabe, le passage de l'analogie par Avicenne, Algazel, Alfarabi et Averroès est étudié avec suffisamment de détails pour permettre au lecteur de suivre le propos de l'Auteur. Nous aurions cependant souhaités, afin de mieux pouvoir comparer cette partie avec les analyse de la métaphysique chez Heidegger et chez Aristote, avoir quelques explications sur le statut et l'objet de la métaphysique chez Avicenne et Averroès.¹⁸ En ce qui concerne le monde gréco-latin, l'Auteur, suivant sa méthode de coup de sonde micrologique, se concentre d'abord sur Thomas d'Aquin, puis sur Thomas de Sutton en tant qu'un des représentants de l'école thomiste, pour terminer sur une étude de l'analogie chez Suárez et Cajetan. Inutile ici de reprocher à l'Auteur de ne pas avoir traité des problèmes de l'équivocité et de l'analogie dans les traités logiques, de ne pas avoir analysé les théories métaphysiques d'autres auteurs... le but annoncé de l'auteur n'était pas de retracer intégralement toute l'histoire de la métaphysique et de l'analogie, mais seulement celle pertinente pour comprendre, ou tout du moins éclairer, la problématique de l'*analogia entis*. Sans reprendre l'analyse fine de Bernard Montagnes ni développer l'évolution de la doctrine de l'analogie de l'être chez Thomas d'Aquin, Jean-François Courtine, fidèle à son projet, présente donc à son lecteur les inflexions de la métaphysique thomasienne et leurs répercussions dans ses théories de l'analogie, illustrées par la question des *Noms divins* (principalement *Qui est* et le Tétragramme YHWH) ; en effet, la conception thomasienne de la causalité comme cause formelle au début de sa carrière influence directement sa doctrine de l'analogie de l'être : c'est sa solution du *Commentaire des Sentences* « qui proposait une forme d'analogie par référence dans une perspective formaliste d'imitation et de participation » (266), et qui sera abandonnée car le risque d'univocité et de rapport direct créateur-créature (qui peut amener un panthéisme) est trop fort. La solution du *De veritate*, qui privilégie une proportionnalité (soit une analogie au sens aristotélicien), basée toujours sur une conception de la causalité formelle, ne sera pas non plus retenue et laissera place à une

¹⁸ Le fait que la métaphysique d'Avicenne ait été connue avant celle d'Aristote dans le monde latin est intéressant pour ce propos : en effet, l'objet premier de la métaphysique étant pour le Persan l'être en tant qu'être et le second l'existence de dieu, ce schème ontothéologique a suscité des lectures conflictuelles de la *Métaphysique* d'Aristote, Averroès étant en complet désaccord avec cette vision. Pour plus de renseignements, cf. BERTOLACCI, Amos : *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, Cristina (éd.) : *Storia della Filosofia nell'Islam Medievale* (= Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia). Torino : Giulio Einaudi Editore 2005, 522–626, principalement 561–578.

théorie de l'analogie basée sur une causalité efficiente créatrice : « Cette nouvelle optique de la causalité efficiente, en corrigeant (ou complétant) la thèse de la participation, permet de réaffirmer l'immanence de Dieu à tous les êtres non pas à titre de forme, mais à titre de cause [...] Or c'est cette dépendance causale envers Dieu qui assure le rapport nécessaire à l'analogie par référence à un premier, sans possibilité de confondre les êtres et Dieu dans une même forme ou dans une même notion inégalement participée. C'est parce qu'il y a une réelle dépendance causale de tous les êtres vis-à-vis de Dieu que la structure d'analogie par référence à un premier (ladite analogie d'attribution) est possible. » (267) Les ouvrages utilisés pour illustrer ce propos sont la *Somme contre les Gentils*, la *Somme théologique* et la *Question disputée sur la puissance de Dieu*. La causalité ainsi envisagée comme dépendance ontologique créatrice n'a plus le risque d'impliquer le partage d'une même forme, même dégradée, entre Dieu et ses créatures, ce qui était impliqué par la causalité entendue comme forme.

Puis, l'étude de Thomas de Sutton, dans sa polémique avec le scotiste Robert Cowton, permet à l'Auteur de démontrer le fait singulier d'une amorce de déplacement de la problématique de l'unité de l'être, problématique ontologique s'il en faut, vers la problématique de l'unité du concept d'être, problématique logico-sémantique, ce qui lui fournit le pont vers sa dernière étude : Suárez. A l'aide des *Disputationes Metaphysicae* (principalement II, XII, XXVIII et XXXII), l'Auteur nous présente les caractéristiques principales de l'analyse suarézienne de l'analogie, et fait ressortir clairement à quel point Suárez est tributaire, concernant ses propres options théoriques, de son « combat » à la fois contre Cajetan (ce qui le force à refuser l'analogie de proportionnalité propre avancée par celui-ci) et contre Jean Duns Scot (ce qui le force aussi à refuser l'univocité complète du concept d'être). Jean-François Courtine montre en quoi le déplacement unilatéral de la problématique de l'être en direction de la question du concept – voire du nom – d'être ouvre notre problématique à l'origine ontologique (rappelez nous, Aristote parle de *chose* homonyme, synonyme, etc.) à un horizon qu'elle n'avait jamais eu à traiter ainsi, qui est premièrement sémantico-épistémologique, mettant en jeu les notions aujourd'hui traditionnelles de concept formel et objectif ; à ce stade, la question de l'unité de la métaphysique et de son objet passe au second plan : il s'agit maintenant de problèmes liés à l'unité du savoir et à ses conditions de possibilités. Pris dans sa polémique contre Cajetan, voulant refuser absolument l'analogie de proportionnalité propre¹⁹ défendue par celui-ci, qu'il trouve trop proche de la métaphore, Suárez se voit obligé d'affirmer l'univocité du concept d'être, dit de la substance et des accidents : « C'est donc au *conceptus objectivus* qu'il appartient d'abord d'assurer sur le mode de la *convenientia* l'unité des signifiés [...] en se fondant sur une *ressemblance* proprement ontologique, celle de la raison d'être (*ratio essendi*) » (297). Mais cette décision est lourde de conséquence... elle risque de ramener Suárez à

¹⁹ Soit un rapport de quatre termes pris deux à deux dont le nom se dit des deux analogués non métaphoriquement.

la position scotiste, ce que notre Auteur ne manque pas de remarquer, et d'expliquer comment, par l'invention d'une analogie d'attribution intrinsèque,²⁰ Suárez « trouve un espace de jeu pour une figure de l'analogie, sans remettre en cause la thèse fondamentale de l'unité du concept objectif d'être » (304) et sans céder pour autant à Scot. Théorie complexe, signe d'une position de funambule s'il en est, qui demandait une explication fine, que l'Auteur n'a pas manqué non plus de fournir à son lecteur.

Au final, Jean-François Courtine nous donne avec *Inventio analogiae* une somme de grande qualité pour nous diriger dans les méandres de l'histoire de la métaphysique et de l'analogie. Le pari annoncé en quatrième de couverture de « contribuer ainsi à relancer l'écriture de ses histoires dont toute métaphysique future – analytique ou non – ne saurait faire l'économie » est déjà en bonne voie pour être gagné : la Journée *Incipit* 2006 du centre Pierre Abélard (Paris IV-Sorbonne) lui a dédié toute une après-midi, avec des interventions de Marwan Rasheed, Olivier Boulnois et Jacob Schmutz. Ce livre deviendra fort probablement un incontournable de l'histoire de la métaphysique, s'il ne l'est déjà. Et même s'il est bien évident qu'*Inventio analogiae* n'est pas parfait – existe-t'il un livre de philosophie qui ne soit pas perfectible ? –, à part l'absence fort regrettable de bibliographie, ce livre n'a pas d'autres défauts majeurs que ceux que lui prête le lecteur *insatiable*, ceux de n'être pas plus... plus grand, plus développé, plus étoffé... défauts qui ne sont finalement que le reflet de sa propre insatiabilité.

²⁰ Soit analogie *unius ad alium*, dont la forme qui porte la dénomination est intrinsèquement dans les deux membres, dans l'un absolument et dans le deuxième par référence au premier.

MÜLLER, Sascha: *Richard Simon (1638–1712). Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker. Eine Biographie.* Mit e. Geleitwort von R. Voderholzer. Würzburg: Echter 2005. 159 S. ISBN 3-429-02399-8.

Richard Simon (1638–1712) ist eine der wichtigsten Figuren in der Geschichte der Bibelwissenschaften und der Theologie überhaupt. Er ist ein Musterbeispiel für die Spannungen, die durch zwei verschiedene methodologische Ansatzpunkte hervorgerufen wurden: durch eine eher philosophisch und eine eher philologisch gesinnte Theologie. Er gilt als der Gründer der modernen Pentateuchkritik. Er besitzt den Geist Erasmus' bezüglich des Pentateuch und ist ein Retter der katholischen Ehre in Sachen Bibelwissenschaft, hat er doch die Quellenkritik lange Zeit vor Wellhausen ausgeübt. Er war sozusagen der M.-J. Lagrange seiner Zeit. Der katholische Stolz wird aber durch die Tatsache gebremst, dass er seine Werke damals kaum in Frankreich veröffentlichen konnte, weil die Zensur äusserst streng war. Seine Bücher sind zuerst in London und Amsterdam erschienen, nicht in Paris. Als Mensch des schwer zu bewältigenden 16. Jahrhunderts war er eine barocke Übergangsfigur, ein Brückenbauer zwischen Weltalter, Mentalitäten und theologischen Lagern.

Simon war ein Mann der Wahrheit. Er kämpfte dafür an allen Fronten: Er kämpfte gegen Spinoza, ebenfalls ein Bibelkritiker, aber gleichzeitig ein Vertreter eines reinen Rationalismus, ohne Glaube an Wunder und einen persönlichen, sich offenbarenden Gott; er kämpfte gegen die reformatorische Normaldogmatik und gegen deren naiv-unkritischen Glauben an die Unfehlbarkeit, d.h. Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift; er kämpfte gegen die Jansenisten und deren Treue zu Augustinus, auch wenn Augustinus dem Literalsinn der Schrift widersprach; er kämpfte gegen die Jesuiten, Gelehrte wie er, gefangen aber in ihrer gegenreformatorischen Apologetik. Nach Müller scheint es, als ob Simon sich besonders als Freund und Verbündeter der Thomisten fühlte, z.B. des Dominikaners Antoine Goudin (111, 121). Zweifelsohne wurde Simon von offenen, neugierigen Geistern in allen Lagern geliebt und gelesen.

Im Grunde war Simon ein Mann des Dialogs, immer bereit für faire Gespräche mit Reformierten, Griechisch Orthodoxen und Juden. Er hat Juden in Prozessen schon früh verteidigt, und zwar mit Erfolg. In einem polemischen Zeitalter suchte er immer die Wahrheit – und nichts als die Wahrheit. Das bedeutet aber nicht, dass er nicht grosse Freude hatte, die Zensoren zu überlisten und ihnen (z.B. mit Decknamen) auszuweichen.

Simons Hauptwerk war seine *Histoire critique du Vieux Testament*, seit Jahren vorbereitet, zuerst auf Lateinisch veröffentlicht in Paris im Jahre 1678, kurz darauf auf Französisch (Rotterdam 1685) und in einer englischen Übersetzung (London 1682). Wegen des Widerstandes Bossuets wurden die lateinischen Exemplare fast alle sofort verbrannt. Warum war Bischof Bossuet, der Hofpredi-

ger, so empört? – Er hat das Buch nicht gelesen. Ein einziger Satz des Inhaltsverzeichnisses hat ihn geärgert: „Mose kann nicht der Autor des gesamten Inhalts der Bücher [des Pentateuch] sein, die ihm zugeschrieben werden.“ Simon dachte unter anderem an die Beschreibung von Moses' eigenem Tod (Dtn 34,1–12). Bossuet war entsetzt, weil er mit seiner hauptsächlich deduktiven Denkart den Sturz der ganzen Glaubwürdigkeit der Schrift sah, sobald eine Frage zweitrangiger Art vorgebracht wurde. Leider ist sein grosser Angriff gegen Simon posthum veröffentlicht worden, was dem Ruf Bossuets und Simons und dem katholischen Bibelverständnis viel Schaden zufügte. Ein ähnlich trauriges Beispiel ist Galileis Lehrsatz, dass die Erde um die Sonne kreise und nicht umgekehrt, wie bis dahin angenommen wurde. Galilei hat das ganze Weltbild verändert, ohne dass deswegen der christliche Glaube Schaden genommen hätte. Die Theologen damals konnten das nicht so deutlich sehen.

Das Leben und der wissenschaftliche Beitrag Simons sind auf Französisch gut erschlossen, besonders durch die zwei Studien von Jean Steinmann (1960) und Paul Auvray (1974). Im deutschen Sprachraum hat Sascha Müller nun eine Lücke gefüllt, zuerst mit seiner Dissertation (2004), jetzt mit diesem knappen, gut lesbaren Buch, das für ein breites Publikum gedacht ist. Weil Müller eher als Systematiker denn als Exeget gilt, betont er den Ertrag von Simons Arbeit für die theologische Hermeneutik und die Fundamentaltheologie. Simon löst die grösseren Probleme mit zwei Antworten. Die eine Antwort liegt in der wohl begründeten Hypothese, dass es im alttestamentlichen Zeitalter (seit Mose) „öffentliche Schreiber“ („Ecrivains publics“) gab. Sie haben die Tempel-, Staats- und mosaischen Archive bewahrt. Sie haben die mosaischen Gesetze in einen erzählerischen Rahmen gebracht. Das Musterbeispiel ist Esra (113–115). Sie sind „öffentliche Schreiber“, nicht Privatschreiber („Ecrivains particuliers“), um alle schriftstellerische Willkür zu vermeiden. Die Propheten gehören dazu.

Simons zweite Lösung besteht in seinem Vertrauen in die grosse Tradition der Kirche und auch der Synagoge. Es ist eine Glaubenssache: Gott hat sein Volk trotz Sünde und Verrat durch alle Schwierigkeiten geführt und geschützt. Die Fehler sind durch bessere Kenntnisse allmählich korrigiert worden. Es handelt sich um eine langsame Entfaltung.

Ich kann dieses Buch allen empfehlen, die eine eindruckliche Lebensgeschichte entdecken und eine reiche Perspektive in Bezug auf die hermeneutischen Fragen von heute gewinnen wollen. Auch der jetzige interreligiöse Dialog könnte davon profitieren.

BENEDICT T. VIVIANO OP.

PETERSON, Erik: *Lukasevangelium und Synoptica*. Aus dem Nachlass hg. v. Reinhard von Bendemann. Würzburg : Echter 2005. 445 S. ISBN 3-429-02747-0.

Once again a stately volume of the unpublished manuscripts of Erik Peterson (1890–1960) appears, carefully edited by Reinhard von Bendemann, professor of

NT at Kiel. The volume consists primarily of Peterson's lecture notes from 1924/5 and 1929, on Luke 1,1 to 9,48 (1–400). To these are added some short pieces (401–441).

Peterson was lecturing at Bonn during this period and a year later he converted from the Prussian territorial to the Roman Catholic Church. His works are being published now, or republished, in a uniform series of fourteen volumes, under the general editorship of Barbara Nichtweiss. They are still of interest today because of their author's brilliance, learning, combination of NT and Early Christian studies with a concern for systematic theology, as well as his original eschatological, Jewish Christian reading of the NT.

Besides the verse by verse exegesis, the commentary itself is punctuated by thirty-four excursus or detached notes. These range widely: e.g., astrological prophecy; the census; spirit and prophecy; the origin and meaning of John's baptism; poverty, repentance and fire baptism; Jesus' baptism as adoption; the bodiliness of the Spirit; Christ and Anti-Christ; the metaphysics of power; Son of God and worldly sovereignty and autonomy; the difference between fever and demonic possession; poverty and riches in Luke; love of enemies in exceptional situations; the form of suffering as a note of the church; tears, anointing oil and kisses as notes of the church; the charism of healing the sick and the church; the difference between transfiguration and metamorphosis.

After the commentary proper which covers Luke up to 9,48, a second part of the book, much shorter, gathers fragments of Peterson's exegesis of the sayings on discipleship (9,56–62), and the Prodigal Son (15,11–20); short essays on topics like early Christian worship, the early Christian understanding of history; three lexicon articles for RGG², on the Sermon on the Mount, friends of God, Jewish Christianity. There are no indices.

The editor of this volume has provided a careful introduction (xv–cvi) in which he tries to locate Peterson's exegesis in the academic landscape of his time and its value for today. It emerges that Peterson's *lectio eschatologica* is of lasting value, as is his sensitivity to Judaism and Jewish Christianity. While writing his own lecture commentary, Peterson regularly consulted three commentaries: by Erich Klosterman (1919); Theodor Zahn (1913); M.-J. Lagrange (1921). To a lesser extent he consulted Wellhausen, Bultmann, Billerbeck and, for mystical phenomena, Louis Massignon. In spirit he is close to Dalman, Stauffer, J. Jeremias but only mentions the first of these. It would also be interesting to know what he thought of another highly theological exegete: E. Lohmeyer. Except in his article on the Sermon on the Mount, he remains reserved on the two-source hypotheses, viz., that Matthew and Luke depend upon Q, and Mark. Like Schlatter, he is a Matthean priorist. He is unsympathetic to the existential hermeneutic of Heidegger and Bultmann. His interest in historical reality makes him a forerunner of M. Hengel. He tries to show the uniqueness of the biblical message and, to this end, sometimes allows theological convictions to determine questions of historicity (e.g., the census and Quirinus). For P., Luke's gospel is a holy, inspired text, even if its prologue sounds rather profane, and even if its

general tone is less pneumatically exalted than John's gospel. Luke's inclusion in the NT canon only confirmed this high evaluation.

A good example of Peterson's approach is his excursus (238–242) on a key element of the Sermon on the Plain (Luke 6), the love of enemies. For Peterson this bold teaching is not a high point in the evolution of human ethical reflection; it contains nothing of prudential, tactical calculation. It must be understood eschatological i.e., in the light of the cross and resurrection of Christ, as belonging to the new Eon. This sounds like Karl Barth, and includes a strongly homiletically expression. Many interpreters echo it, but it will not please old liberals. It will, one sees, always be worthwhile to wrestle with Peterson.

BENEDICT T. VIVIANO O.P.

Théologien dans le dialogue social. Ecrits de Roger BERTHOUSOZ OP. Présentés par Anto Gavric OP (= Etudes d'éthique chrétienne, Nouvelle Série 3). Fribourg : Academic Press 2006. 415 p. ISBN 978-2-8271-1007-0.

Connu pour sa réflexion et son engagement dans les domaines de l'éthique et de l'enseignement social de l'Eglise, le Père Roger Berthouzo OP (1945–2004), professeur d'éthique et de théologie morale et ancien doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), a cherché à inscrire les exigences éthique et chrétienne dans le dialogue social, en s'efforçant de manifester le sens des différentes tâches du théologien. Anto Gavric a réuni dans le présent ouvrage une vingtaine d'études R. Berthouzo, présentées en trois moments.

La première partie intitulée « Enraciné dans la Tradition » est composée de cinq études qui trouvent leur fondement dans l'héritage traditionnel de l'Eglise aussi bien au niveau théologique que philosophique. Dans le domaine théologique, une relecture des *Lettres trinitaires* d'Ignace d'Antioche et de l'*Epître à Diognète* paraît significative pour le contexte actuel de la pensée théologique et de l'existence chrétienne. Dans le domaine philosophique, le Père Berthouzo montre comment la réflexion grecque a pu aider à ouvrir un champ de compréhension de la foi comme expérience humaine intégrale. Chez saint Paul par exemple, le sens de la liberté chrétienne s'enracine profondément dans la philosophie grecque (cf. 1 Co 10, 24). De plus, il montre que, repenser dans un contexte nouveau la grâce et la liberté, traditionnelles expressions d'anthropologie chrétienne, reste un exercice fondamental de notre époque.

Regroupées sous le titre « A l'écoute de l'actualité », les treize études que comporte la deuxième partie de l'œuvre peuvent être considérées comme des explicitations concrètes et contextuelles des données contenues dans la première partie. Traitant de questions actuelles, les divers thèmes abordés traduisent l'expérience croyante où chacun se comprend à la fois comme libre et responsable d'un comportement éthique humainement autonome et aussi entièrement redevable à Dieu. Ainsi, outre des questions fondamentales comme les catégories du légal et du moral, la justice et ses défis, la méthode et les démarches de

l'enseignement social chrétien, le génie génétique, l'auteur développe une pensée chrétienne sur des thèmes aussi vitaux que urgents, à savoir les implications éthiques de l'individualisme, de l'environnement, du droit à l'alimentation et des droits et devoirs des minorités. Une réflexion éthico-théologique profonde, à partir de la pensée de l'Eglise en matière d'économie, de développement, de démocratie, du management d'entreprise et de problèmes sociaux particuliers à l'Europe ou à l'Afrique, vient clore cette deuxième partie.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage se compose de trois études sous le titre « Dans le contexte suisse ». A partir d'enquêtes de terrain, le Père Berthouzo analyse en milieu suisse, les valeurs morales relatives aux notions de bien et de mal, les croyances religieuses en contexte d'industrialisation et d'urbanisation, et les exigences éthiques chrétiennes de la situation des familles immigrées.

Compte tenu de l'importance et de la pertinence actuelles des thèmes traités, l'ouvrage mérite l'attention, non seulement des chercheurs en sciences ecclésiastiques en général et en théologie morale en particulier, mais aussi de tout homme de bonne volonté qui veut se laisser interpeller par des questions existentielles en cherchant à relever, du point de vue éthique, les différents défis sociaux auxquels nous avons à faire face individuellement ou collectivement. En vingt et une études riches et diversifiées, l'auteur propose, en effet, des valeurs et des principes fondamentaux à la base de l'institution sociale, en élabore les normes de fonctionnement et énonce des directives d'action pour la promotion de la dignité humaine.

MATHIEU SAMA

DALFERTH, Ingolf U.: *Becoming present. An inquiry into the Christian sense for the presence of God*. Leuven: Peeters 2006. 291 S. ISBN 90-429-1727-X.

Dass Gott nicht nur allem schöpferisch gegenwärtig ist, was er ins Leben ruft und im Dasein hält, sondern sich Menschen als unbedingte und individualisierende Liebe vergegenwärtigt, gehört nach I.U. Dalferth zum Kern christlicher Gotteserfahrung. Gottes Gegenwart, so die Grundthese des Buches, ist nicht metaphysisch als zeitübergreifende Allgegenwart zu denken, sondern trinitarisch differenziert als freie und je singular neue Selbstvergegenwärtigung („becoming present“). Diese im ersten der sieben Kapitel eingeführte These widerspricht Augustins Axiom „*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*“, wendet sich aber insbesondere gegen (panen-)theistische Denkformen jüngeren Datums. Anders als im neuzeitlichen Projekt einer Vernunftreligion gehe es christlicher Verkündigung nicht darum, im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt und die Sinnfrage der einzelnen einen „sense of the whole“ (W. Dean) zu vermitteln, sondern um die Weckung eines individualisierenden „sense of the presence of God“: „my sense of the presence of God discloses the infinite importance given to my contingent individual human life *coram deo* for no reason whatsoever“ (30).

Im Anschluss an diese Ausgangsbestimmungen geht das zweite Kapitel verschiedenen Weisen ‚realer Gegenwart‘ nach. Der Begriff der Gegenwart kann sowohl zur temporalen Orientierung gebraucht werden, als auch für Relationen stehen, die sich durch personale Nähe auszeichnen. Die Theologie tut gut daran, diese beiden Verwendungen von ‚Gegenwart‘ auseinanderzuhalten: Gottes nicht-temporale, personale Gegenwart bei uns kann von uns, wenn überhaupt, nur in zeitlichen Bezugnahmen wahrgenommen werden. Ob sich Gottes Gegenwart wahrnehmen lässt, ist eine offene Frage. Im dritten Kapitel setzt sich D. mit Positionen auseinander, die dies bestreiten (D. Klemm), und solchen, welche diese Wahrnehmungsmöglichkeit s.E. unzureichend konzeptualisieren (A. Plantinga, W.P. Alston). Gottes Gegenwart wahrzunehmen bedeute, Gott so zu erkennen, wie er sich auf singuläre Weise je neu vergegenwärtigt (wobei D. mit ‚Wahrnehmung‘ einen intuitiven Erkenntnisvorgang bezeichnet). Da Gottes Gegenwart nur in dem erkennbar ist, was sie bewirkt und erschliesst, lässt sie sich nur als verborgene wahrnehmen. Die theologischen und erkenntnistheoretischen Probleme, die mit dieser Sicht verbunden sind, thematisiert D. im vierten Kapitel. Da auch Glaubende Gottes Abwesenheit beklagen können, ohne deswegen an seiner verborgenen Gegenwart zu zweifeln, hat Luther zwei Gegenwartsweisen Gottes unterschieden: die natürliche Gegenwart in allen Geschöpfen und die geistliche Gegenwart in besonderen Ereignissen, in denen sich Gottes Wesen als Liebe erschliesst. Diese Unterscheidung fortbestimmend postuliert D. ein Zusammenspiel von Gottes zeitfreier Gegenwart als Schöpfer, seiner ‚multi-präsenten‘ Gegenwart als Heiliger Geist und der geschichtlich-personalen Selbstvergegenwärtigung in Jesus Christus. Die kreatürliche Wirklichkeit des Menschen werde dadurch nicht in kausaler Weise bestimmt. Vielmehr eröffne Gott durch seine Selbstvergegenwärtigung Möglichkeitshorizonte und schaffe so Raum für Neuheit und Überraschung. Denn Gott sei, so die mehrfach wiederkehrende Schlüsselaussage des Buches, als „the poet of the possible“ und nicht als „the cause of the actual“ zu verstehen (162).

Gottes liebende Selbstvergegenwärtigung umschreibt die christliche Theologie als unverrechenbare Gabe. Diese Rede der göttlichen Selbstgabe, der D. im fünften Kapitel nachgeht, setzt lebensweltliche Erfahrungen des Schenkens und Beschenktseins voraus. Das Geben und Empfangen von Geschenken ist als soziale Praxis sui generis zu beschreiben. Sie unterscheidet sich vom (Gaben-)Tausch darin, dass sie nicht zur Rückgabe verpflichtet. Im Hinblick auf eine Theologie der Gabe diskutiert D. sowohl J. Derridas Zweifel daran, ob es eine ‚reine‘ Gabe gibt, die von jeder Erwartung und Verpflichtung frei ist, als auch J.-L. Marions Phänomenologie der Gabe, die auf das Gegebenheit aller Phänomene abhebt. Nach D. geht es im Disput zwischen Derrida und Marion letztlich nicht um das Phänomen der Gabe, sondern um die phänomenologische Methode. In Abgrenzung zu einer Phänomenologie der Gabe, welche die Gabe entweder nirgends (Derrida) oder überall (Marion) erblickt, entwickelt D. eine Hermeneutik der Gabe, die das Kommunizieren von Gaben als lebensweltliche Praxis thematisiert. Zur lebensweltlichen Logik der Gabe gehöre es etwa, dass Gaben nicht in

der Verfügung derjenigen stehen, die sie empfangen. Nicht der Empfänger macht die Gabe, sondern die Gabe bestimmt diejenigen neu, die sie empfangen. Und was für lebensweltliche Phänomene des Beschenktseins zutrifft, gelte auch für Gottes Selbstgabe. Sie werde verkürzt wahrgenommen, wenn man sie im Horizont einer Mängelanthropologie beschreibt: Was Menschen durch Gottes Selbstvergegenwärtigung werden, ist nicht auf ihre Erwartungen und Bedürfnisse zurückzuführen.

Unter dem Titel „Re-presenting God’s Presence“ erkundet D. im sechsten Kapitel die symbolischen Vermittlungen, durch die sich Gott vergegenwärtigt bzw. mittels derer sich Gottes Präsenz repräsentieren lässt. Beides gehört zusammen: „Full awareness of God’s presence [...] involves both *divine selfpresentation* and *human re-presentation*“ (220). Nach D. fehlt es heute nicht an religiösen Erfahrungen, sondern an der Deutungskompetenz des Glaubens, der Gottes Gegenwart als solche wahrnimmt und von ihren Repräsentationen zu unterscheiden weiss. Als Medium der göttlichen Selbstvergegenwärtigung dient zum einen das je eigene Leben mit seinen Möglichkeitshorizonten, zum anderen die Vielfalt religiöser Kommunikation, durch die sich unsere Gegenwart auf Gottes Gegenwart hin erschliessen kann. Entsprechend der trinitarisch differenzierten Selbstvergegenwärtigung Gottes ist eine solche Erfahrung von Gottes Gegenwart in unterschiedlichem Masse geprägt vom Gefühl kreatürlicher Abhängigkeit gegenüber dem Schöpfer, vom Vertrauen auf den Erlöser und einem „sense of presence“, welcher der Gegenwart des Heiligen Geistes entspricht. Im letzten Kapitel untersucht D. schliesslich das Problem konfligierender religiöser Repräsentationen der Gegenwart Gottes. Da Religionen nie in vacuo, sondern immer in bestimmten kulturellen Ausprägungen vorkommen, geht D. zunächst dem Verhältnis zwischen Religion(en) und Kultur(en) nach. Um ihrer Eigenständigkeit willen bedürfe eine Religion der kritischen Selbstunterscheidung von der Kultur, in der sie sich artikuliert. Nicht nur durch eine zu grosse Distanz, sondern auch durch zu grosse Nähe und Adaptation höre eine Religion auf, prägend auf eine bestimmte Kultur einzuwirken. Das Christentum sei nicht an eine bestimmte Kultur gebunden, sondern „a way of *transforming, modifying, improving* (in some respects), *and ending* (in other respects) certain strands in a culture. It is not a ‚religion of a book‘ but has always existed only in translations“ (258f.). Dass in pluralistischen Gesellschaften unweigerlich Wert- und Deutungskonflikte zwischen religiösen Lebensformen und säkularer Kultur sowie zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen auftreten, ist nach D. nicht in jedem Fall ein Übel, das durch den Rekurs auf gemeinsame Werte therapiert werden muss: „Not every difference is a conflict that needs to be solved, and not every conflict stands in the way of peaceful coexistence“ (265). Es brauche allerdings öffentliche Diskussionsforen und allgemein anerkannte Regeln zur Entscheidungsfindung. Sind aber solche Verfahrensregeln nicht ihrerseits Ausdruck gemeinsamer Minimalwerte? Setzt D. nicht selber solche voraus, wenn er die Anerkennung des Andersseins der anderen ins Zentrum rückt und

die Toleranz von Andersdenkenden als den Zement unserer Gesellschaften bezeichnet?

D.s variationsreiche und spannend zu lesende ‚Inquiry‘ zeichnet sich durch argumentative Klarheit und sprachliche Prägnanz aus. Schritt für Schritt spannt sie einen Bogen von einem klassischen theologischen Thema zu gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussionsfeldern und erkundet Alternativen zu bisherigen Denkwegen. Einer von vielen Diskussionspunkten ist D.s These, dass glaubende und nicht-glaubende Menschen „do not differ in their experiences (what) but in their mode of experiencing (how)“, so dass für denjenigen, der zum Glauben gefunden hat, gilt: „He had all the experience before, but he had missed its meaning“ (240). Führt ein neuer Erfahrungsmodus ‚nur‘ zu einer neuen Sicht auf gleichbleibende Erfahrungen? Erschliesst er nicht auch neue Erfahrungen?

SIMON PENG-KELLER

REZENSIONEN – PHILOSOPHIEGESCHICHTE UND PHILOSOPHIE

THOMAS D'AQUIN / BOÈCE DE DACIE : *Sur le bonheur*. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche (= Translatio). Paris : Vrin 2005. 176 p. ISBN 2-7116-1805-6.

GUILLAUME D'OCKHAM : *Intuition et abstraction*. Textes introduits, traduits et annotés par David Piché (= Translatio). Paris : Vrin 2005. 271 p. ISBN 2-7116-1806-4.

Ces deux volumes sont les premiers de la collection *Translatio*. Autour d'un thème et d'un ou de deux auteurs, ils fraient une voie à la lecture de textes médiévaux en version originale : ils contiennent une sélection de matériaux textuels latins, une traduction française en vis-à-vis, une introduction, une bibliographie et un index.

Consacré au bonheur, le premier volume contient le traité *Du souverain bien* de Boèce de Dacie, qui est précédé d'un choix d'extraits de la deuxième partie de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, des textes entiers (sans coupure interne) mais abstraits de leur contexte immédiat. Ruedi Imbach et Ide Fouche proposent en effet deux séries de solutions ou déterminations, tirées respectivement de *ST I-II, q. 1-5* et *ST II-II, q. 179-182*, en les dépouillant de leur appareil argumentatif, objections et réponses aux objections. Cette opération sélective produit deux petits traités ; le premier est intitulé « Traité du bonheur », le second « Traité de la vie active et contemplative ». Enfin, le lecteur rencontre trois textes programmatiques thomasiens, les prologues des commentaires de l'*Éthique*, de la *Métaphysique*, et du *Livre des causes*. Un manifeste de philosophie

issu de la Faculté des arts de Paris (vers 1270) côtoie donc deux traités théologiques produits à partir de la *Somme de théologie* et trois prologues philosophiques de Thomas d'Aquin. Les traductions, toutes nouvelles, allient la qualité d'exactitude à un beau français ; elles résistent très souvent à la pression de l'habitude. Le choix des textes illustre l'interprétation proposée par R. Imbach dans l'introduction. À la différence de lectures à couleur fortement théologique, R. Imbach défend que l'approche thomasiennne de la question du bonheur est philosophique même dans les grandes œuvres théologiques. Ayant situé les textes dans leurs contextes historique et culturel, R. Imbach s'intéresse en effet à la manière dont Thomas traite du bonheur humain et à la nature de ce bonheur. Le spectre de la lecture est élargi : on part de la *Sentencia sur l'Éthique à Nicomaque* (1270/1) pour remonter vers la *Somme contre les Gentils* (1259–1265), en passant par les divers textes traduits dans le volume. Ce parcours sert à montrer que la conception aristotélicienne du bonheur comme contemplation et activité intellectuelles loge au cœur de la réflexion thomasiennne. Thomas traite la question du bonheur en philosophe et définit le bonheur humain à la manière d'Aristote : saisie et jouissance intellectives de ce qui est le plus intelligible (l'essence divine dans la version thomasiennne). La bifurcation thomasiennne se situe à l'endroit des conditions de réalisation de ce bien maximal : possible sur terre chez Aristote, elle est reportée dans l'au-delà par Thomas. Ce « hiatus » (31) entre désir naturel de connaître Dieu et impossibilité de cette connaissance dans l'état actuel de la nature – qui est présenté sous l'intitulé « L'angoisse du philosophe et la confiance du croyant » (30) – est aussi le carrefour où divergent les interprètes. La béance du désir naturel de l'homme sur terre appelle un accomplissement dans l'au-delà : l'insuffisance foncière de la philosophie à l'état isolé suppose un rapport à la théologie. Ce rapport peut être envisagé de trois manières au moins : comme sauvetage *in extremis* d'un montage philosophique inconséquent (l'incapacité du sujet humain nécessite une intervention divine *ad hoc*), comme indice de subordination unilatérale de la philosophie à la théologie, ou comme seuil d'un « passage... sans difficulté » (31–32). R. Imbach emprunte cette troisième voie, inscrivant la discontinuité entre désir naturel et accomplissement surnaturel de ce désir dans une continuité plus vaste, celle de l'objet désiré qui est le même dans les deux cas, c'est-à-dire l'essence la plus parfaite et la plus intelligible. Ainsi, Thomas peut « concilier » (28) les approches philosophique et théologique moyennant une « complémentarité, entre le perfectible et la perfection » (32). Dans la seconde partie de l'introduction, Boèce de Dacie sert à écrire un motif en contrepoint, car chez lui « le même intellectualisme radical aboutit [...] à des conclusions différentes » (38). Pour refuser tout passage entre philosophie et théologie, Boèce de Dacie proportionne en effet le maximum noétique – l'objet parfait de l'intellect – aux capacités humaines effectives. L'introduction s'achève sur une belle et convaincante sortie sociologique, replaçant les deux auteurs dans leurs chaires respectives, de théologie et de philosophie.

Signé par David Piché, le deuxième volume est consacré à la gnoséologie de Guillaume d'Ockham. Il livre un vaste choix de textes extraits du *Commentaire des Sentences*, des *Questions diverses* et des *Questions sur la Physique*, ainsi que cinq questions tirées des *Quodlibets I, V et VI*. La générosité de cette sélection a nécessité des coupes (toujours signalées par des parenthèses) : des parties homogènes sont ôtées (un *dubium* entier par exemple) ou des morceaux de discours moins clairement distincts dans le texte. La traduction recherche l'exactitude et l'intelligibilité philosophique à la fois. Dans cette double optique, elle se veut littérale. Tout mot ajouté est donné entre crochets : il peut s'agir d'un terme nécessaire pour rendre une formule elliptique en latin scolastique (*Circa secundum* apparaît ainsi : « Relativement au second <point> », 60–61), ou de faciliter la lecture philosophique (*notitiam complexi* est traduit par « la connaissance d'un complexe <propositionnel> », 60–61). Enfin, cette traduction opère une distinction intéressante entre « chose » traduisant *res* et « <chose> » rendant un neutre ou un participe substantivés en latin. L'introduction est une étude sur la connaissance incomplète ockhamienne, c'est-à-dire la connaissance non-propositionnelle des singuliers (qui est aussi ante-propositionnelle dans l'optique interprétative de l'auteur). Elle s'organise autour de la distinction entre connaissance intuitive (*notitia intuitiva*) et connaissance abstractive (*notitia abstractiva*). En un premier temps, la connaissance intuitive, qu'elle soit sensitive ou intellectuelle, est définie comme celle qui permet de causer l'assentiment évident à une proposition contingente ([ce *x* est *y*]) ; par opposition, la connaissance abstractive ne le peut pas, car elle fait précisément abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose. Sous l'intitulé « analyse transcendantale » (16), la lecture de D. Piché privilégie en effet l'élucidation ockhamienne des conditions de possibilité de l'assentiment aux divers types de propositions. À partir de là, D. Piché consacre quelques pages à la question très discutée de la fonction du raisonnement *De potentia absoluta Dei* : selon Ockham, Dieu peut causer en nous la connaissance intuitive d'une chose non-existante, *notitia intuitiva* qui nous permettrait d'assentir à une proposition contingente niant l'existence de cette chose. Par le passé, ce raisonnement ockhamien a parfois été lu comme une exacerbation de la toute-puissance divine. D. Piché réinscrit ce thème dans le contexte de l'analyse transcendantale des jugements et en montre la fonction opératoire (20–24, 38), après avoir cependant souligné la visée théologique de la gnoséologie ockhamienne (10). Le cœur de l'introduction discute de points plus délicats : de la connaissance intuitive imparfaite et des trois sens de « connaissance abstractive » (30–47). La coda est une brève « étiologie des actes de connaissance complexes » (47–49), c'est-à-dire une élucidation du processus causal produisant la connaissance dans le sujet connaissant. Peut-être faut-il partir de là pour situer la lecture de D. Piché : comme Claude Panaccio (et à la différence de Joël Biard), il attribue à Ockham une théorie représentationnelle de la connaissance, où le concept est une « similitude représentative » (49) de la chose et non pas un simple acte de référence au monde (qui serait dès lors postérieur à une proposition à fonction déictique). C'est sur cette base interprétative que toute l'analytique

transcendantale ockhamienne est reconstruite (les pages 31–32, 41, et 46–47 sont symptomatiques). Pour conclure, il faut souligner la facture très philosophique de cette introduction. Les divers textes ockhamiens font système, avec le risque de voir Ockham « se contredire lui-même » (46). Adoptant le principe de charité, D. Piché lave cependant Ockham d'un tel défaut. Son étude poursuit en effet trois objectifs : présenter les doctrines telles qu'elles apparaissent dans les textes, en faire l'expertise, et, lorsque celle-ci révèle une lacune par omission ou un défaut d'argumentation, y suppléer en proposant une solution « conforme aux principes de la pensée ockhamienne » (46). (Le procédé est mis en œuvre aux pages 24, 37–39 et 44–46.)

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

OLIVA, Adriano : *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des *Sentences* (= Bibliothèque thomiste, LVIII). Paris : Vrin 2006. 416 p. ISBN 2-7116-1827-7.

Parmi les dizaines d'études sur les commentaires des *Sentences* (thème devenu en vogue depuis quelques années), la présente monographie du père Oliva se distingue par son acribie et sa profondeur. Le cœur de cette publication, c'est l'édition du Prologue de Thomas. Cette édition est précédée d'une ample introduction critique et historique. Les prolégomènes constituent la base sur laquelle se fonde l'édition. Cette base est très solide : plus de trois cents pages, qui résultent indubitablement de plusieurs années de recherches sérieuses consacrées non seulement au Prologue du *Scriptum*, mais aussi au commentaire dans son entièreté ainsi qu'à la vie et aux œuvres complètes de son auteur.

Le premier chapitre, intitulé « Normes et critères d'une édition scientifique », sert comme introduction méthodologique. Or ce chapitre nous offre beaucoup plus que la formulation lucide et précise des principes qui président à une édition critique d'un texte scolastique : cette introduction esquisse également le contexte historique dans lequel le *Scriptum* a été produit, c.-à-d. l'université parisienne, la production et la transmission des textes, le système des *pecie*. Par rapport à ce chapitre, on ne peut faire qu'une toute petite remarque critique. Le père Oliva exagère, quand il écrit : « il n'est pas possible de qualifier notre édition de véritablement critique » (22 ; thèse qu'il répète et renforce encore dans sa conclusion à la p. 345). Pour persuader le lecteur de cette thèse modeste, le père Oliva emploie des *argumenta auctoritatis*, qui soulignent que « le but idéal de la 'critique textuelle' est de reconstituer, à partir de tous ces documents divergents, un texte ayant le plus de chance possible de se rapprocher du texte original » (22, n. 21), et il développe une *ratio* qui devrait démontrer la nature non-critique de son édition. Puisqu'il n'a édité qu'une seule pièce du premier livre du commentaire et qu'il n'y a trouvé aucune trace d'une tradition parallèle (c.-à-d. non-universitaire), son édition du Prologue ne serait pas vérita-

blement critique. En théorie, cette argumentation est valable et correcte ; or en pratique, et puisque le père Oliva a appliqué ses principes méthodologiques de façon systématique, il semble peu probable que l'édition du Prologue doive être corrigée substantiellement après l'étude critique de l'entier *Primus Thome*.

Passons au deuxième chapitre, « les témoins du texte ». En un peu plus de quarante pages, les manuscrits et les éditions sont présentés. Inutile de s'attarder sur ce chapitre : il est évident que l'éditeur a soigneusement inventorié et décrit tous les témoins connus ; surtout les descriptions des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane sont extrêmement détaillées, mais aussi ses autres analyses historico-codicologiques sont très fines et très riches de sorte qu'elles forment un important supplément aux fameux volumes *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*.

Vient ensuite l'étude critique de la tradition du texte. À l'aide d'un assez grand nombre d'exemples bien choisis, l'éditeur prouve que le texte du Prologue n'est préservé que dans une seule tradition universitaire, composée de deux *pecie*, à savoir la famille α et la famille β , qui dépend de l'exemplaire α corrigé. En outre, il distingue une famille dérivée ε ainsi qu'un groupe de témoins fluctuants, qui eux aussi dépendent indirectement de la famille α . Quant aux éditions, le père Oliva montre qu'il faut « pratiquer avec beaucoup de prudence l'interprétation littérale de Thomas d'Aquin à partir de l'actuelle tradition imprimée » (100). En particulier, il fait remarquer que l'édition de Parme, sur laquelle est basé l'*Index Thomisticus*, contient un texte qui est d'une part pourvu de plusieurs fautes et d'autre part dépourvu de certains passages dus à la révision de l'auteur. Il nous conseille donc de consulter l'édition Piana, l'édition Vivès ou celle de Mandonnet. Les résultats de l'analyse de la tradition sont schématisés dans un beau stemma.

Malgré le style agréable de l'éditeur et malgré la subtilité de son argumentation, les trois premiers chapitres de l'introduction critique sont assez ennuyeux : cette partie est, comme chaque introduction critique, nécessaire mais peu plaisante. En revanche, le reste de l'introduction du père Oliva – soit plus de deux cent cinquante pages – se lit vraiment comme un roman policier. Le chapitre IV traite des rectifications majeures au premier livre du commentaire des *Sentences*. Ici, le père Oliva montre, par une étude perspicace des différents témoins et de certaines formules de style, que la rectification au Prologue, c.-à-d. le célèbre passage sur la théologie comme science subalternée (passage inséré dans l'article 3) doit avoir été conçu avant la rédaction du commentaire du livre III. Grâce à cette étude pénétrante, il est le premier qui réussit, après tant de siècles, à remettre à sa place authentique l'addendum sur la subalternation. Ses études paléographiques et historico-littéraires sur les deux autres rectifications du *Primus Thome* (à savoir concernant les attributs divins et concernant la locution du Verbe trinitaire) sont également impressionnantes. Dans le cadre de ses recherches sur les rectifications, on trouve aussi une intéressante digression sur les théories antérieures ou contemporaines de la subalternation (sont étudiés Eudes Rigaud, Guillaume de Méilton, la *Summa fratris Alexandri*, Albert le Grand et Bonaven-

ture) et une autre digression sur la réception du *Scriptum* par les premiers élèves de Thomas, notamment par Annibaldus Annibaldi, Bombolognus de Bologna et Romanus Orsini de Roma (inutile de noter que le père Oliva appartient à la sélecte pléiade de médiévistes qui fréquentent et connaissent ces auteurs tombés depuis longtemps dans l'oubli).

Le chapitre V est intitulé « Observations sur la chronologie et l'ordre des Livres commentés » ; titre trop humble, puisqu'il cache une réelle étude biographique sur le jeune Thomas d'Aquin, une étude qui tient compte non seulement des anciennes biographies (celles de Ptolémée et de Tocco) mais aussi d'une étude codicologique des autographes (spécialement de l'autographe du commentaire albertinien sur la *Hiérarchie céleste* et du commentaire de Thomas sur Isaïe). Tout cela permet au père Oliva de corriger la biographie accréditée de Weisheipl, selon lequel la lecture cursive sur Isaïe devrait être considérée comme un *opus coloniense*. Dans une deuxième étape, il éclaire les différents sens des mots 'lectio' et 'lectura' dans le *Corpus thomisticum*, non comme un simple exercice linguistique, mais en vue de calculer à peu près la matière traitée pendant une heure ou plutôt pendant une séance de cours sur les *Sentences*. Combinant ces analyses lexicologiques avec les résultats de la recherche biographique, le père Oliva conclut que Thomas a commenté « en classe les *Sentences* seulement pendant deux ans, probablement de l'automne 1252 à l'été 1254 ou, au plus tard, de l'automne 1253 à l'été 1255 » (241 et 344). Sur la base d'une étude exhaustive des renvois internes au *Scriptum*, il établit que Thomas, à l'encontre de plusieurs autres théologiens, a suivi, en commentant les *Sentences*, l'ordre des livres de Pierre Lombard.

Le chapitre VI, où l'on passe de la critique à l'herméneutique, peut être lu comme un prélude à une monographie doctrinale concernant le Prologue de Thomas, étude que le père Oliva a mise sur le chantier et qu'il publiera, espérons-le, prochainement. Dans ce chapitre, le père Oliva éclaire la structure du Prologue et la conception thomasienne de la *sacra doctrina* (qui est, comme il le montre contre Patfoort, identique à la théologie). Afin d'interpréter la pensée de Thomas adéquatement, il compare son *proemium* avec d'autres prologues de commentaires sur les *Sentences* (d'Alexandre de Halès à Robert Kilwardby en passant par Albert, Bonaventure et cinq autres théologiens du 13^e siècle). Cette étude comparative met en lumière l'originalité de Thomas, qui, plus que ses prédécesseurs ou contemporains, a assimilé la philosophie aristotélicienne et particulièrement la méthodologie des *Analytiques Postérieurs*. Son originalité se révèle surtout dans la question sur la nécessité d'une science théologique outre les sciences philosophiques. De là, le père Oliva conclut que c'est la philosophie qui, selon Thomas, accorde la place d'honneur à la théologie, et que c'est la philosophie qui indique la nécessité de la théologie. Même si cette thèse peut surprendre ou prêter à controverse, l'auteur réussit à rendre son interprétation plausible.

Dans le dernier chapitre de l'introduction, l'orthographe polygraphique médiévale est défendue contre l'usage des éditeurs qui normalisent les textes

médiévaux en se référant à l'orthographe néolatine. Tous ceux qui, après et en dépit des études des pères Gils et Bataillon, de Paul Tombeur et de Roland Hissette, croyaient encore à la validité de l'orthographe néolatinisée, doivent lire ces dix pages que le père Oliva y a consacrées : s'ils ne sont pas trop têtus, ils devront avouer qu'il est stupide de vouloir moderniser l'orthographe des textes médiévaux.

Dois-je dire encore quelque chose sur l'édition du texte? La réponse est brève: Non! Il faut parler des éditions seulement pour corriger des fautes. Or en lisant assez attentivement le texte qu'Adriano Oliva vient d'éditionner, je n'ai découvert aucune véritable erreur. Qui plus est, l'apparat des variantes est très clair, l'apparat des sources (des citations explicites et des passages parallèles) est extraordinairement abondant. Quant au texte, et plus spécialement quant à l'orthographe, je voudrais faire quand-même une petite remarque critique, une remarque générale qui concerne l'édition de presque tous les textes médiévaux. D'une part, on s'efforce à reconstruire le texte authentique, tel que l'auteur l'a écrit, en prêtant beaucoup d'attention à l'orthographe, y compris la ponctuation. D'autre part, on modernise encore l'emploi des majuscules et des minuscules. Pourquoi utilisons-nous encore toujours des majuscules pour les noms propres (personnels et géographiques), pour les noms de Dieu et des dieux ('deus' y compris), pour 'philosophus' et 'commentator' et pour les titres des ouvrages? En introduisant ces majuscules superflues, qui sont de bizarres *Fremdkörper* dans les textes du 13^e du 14^e et même du 15^e siècle, on modifie ces textes médiévaux de façon considérable. Cela est inutile, c'est difficile (faut-il écrire les pronoms désignant Dieu avec majuscule? faut-il écrire 'trinitas' avec majuscule mais 'essentia diuina' avec minuscule? pourquoi?), et c'est fautif (tout comme il serait une bêtise d'écrire les termes génériques en français avec majuscule et en allemand avec minuscule). Nous devrions plutôt suivre l'exemple de David Piché, qui, au moins dans son édition critique de *La condamnation parisienne de 1277* (Paris, 1999) utilise les majuscules en conformité avec les manuscrits médiévaux (cf. 62). Or, avouons-le immédiatement : cela n'est qu'un détail peu important, qui concerne seulement l'habillement typographique du texte !

Que le livre d'Adriano Oliva soit un trésor de connaissances théologiques, philosophiques, historiques et philologiques, cela est immédiatement évident si l'on parcourt l'index et la bibliographie ; et cette impression est confirmée et corroborée par chaque page de ce grand livre. Il y a quelques années, nous avons écrit, à la fin de notre sévère et malicieux compte-rendu de l'édition du *De spiritualibus creaturis*, que nous espérions que l'on ne serait jamais obligé de dire de la Commission Léonine ce qu'Abélard avait remarqué par rapport à Anselme de Laon : « Stat magni nominis umbra ». Aujourd'hui, nous sommes heureux de pouvoir chanter une palinodie en louant le Président de la Commission Léonine avec une citation empruntée cette fois à Bernard de Clairvaux: « Non est in eo magni nominis umbra, sed ueritas »!

INGHAM, Mary B.: *Johannes Duns Scotus* (= Zugänge zum Denken des Mittelalters 3). Münster: Aschendorff 2006. 135 S. ISBN 3402046326.

Troisième volume d'une collection qui propose des initiations aux grandes figures de la pensée médiévale, cet ouvrage se veut une introduction historique et thématique à la pensée de Jean Duns Scot (1265/66–1308). Il s'adresse notamment aux étudiants en philosophie et au public plus large des intéressés à la pensée du Moyen Age. Conformément au profil de cette collection, il débute par une introduction historique qui rappelle quelques faits majeurs de la culture philosophique du XIII^e siècle: le cadre institutionnel de la pensée, l'héritage philosophique gréco-arabe, l'impact de l'aristotélisme et les réactions critiques qu'il a suscitées – notamment chez Bonaventure, avant de prendre une forme institutionnelle dans la célèbre condamnation de 1277 et de trouver des théorisations de la légitimité de cette censure chez quelques représentants de la tradition franciscaine de la fin du XIII^e siècle (Guillaume de la Mare, Pierre de Jean Olivi, Guillaume de Ware). Cette tradition fournit le terrain et l'horizon dans lequel Duns Scot s'inscrit comme une figure à la fois de continuité et de rupture: continuité dans son intention critique à l'égard des philosophes, rupture quant à l'usage d'Aristote et à la manière nouvelle de faire de la philosophie (10). Celle-ci est produite dans une confrontation intense avec des maîtres du XIII^e siècle finissant – Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines –, dont Scot discute et critique les positions avant de clarifier ses choix théoriques. Ces choix s'exercent notamment dans l'examen de quelques thèmes majeurs, que l'Auteure présente de manière claire et concise et qu'elle regroupe en trois domaines: la théorie de la connaissance, la métaphysique et l'éthique. S'agissant de rendre compte du processus cognitif, il est montré que Duns Scot oriente son examen vers l'identification des conditions de possibilité d'une connaissance certaine de la réalité extramentale et de la conscience subjective des états intérieurs, et ce à partir de la considération de la nature de l'homme plutôt que de ses capacités actuelles: l'Auteure relève ici l'importance de la notion d'étant conçu comme univoque, qui constitue précisément la condition de possibilité recherchée. La distinction entre connaissance abstractive et connaissance intuitive déplace l'attention vers l'acte cognitif et débouche sur une valorisation de la perfection de l'intellect – un aspect envisagé dans cette étude comme un dépassement de la conception aristotélicienne de l'âme et de son activité (36). Dans le domaine de la métaphysique, le propre de la démarche scotiste est situé dans la mise en avant des transcendentaux comme objet premier, ce qui fait de ce domaine la science des déterminations transcendentales de l'être – une science qui n'est plus ancrée dans la réalité extramentale, mais dans la réalité telle qu'elle est accessible et telle qu'elle est présente à l'intellect humain. Dans cette orientation, qui accorde une importance particulière à la réflexion sur les conditions de possibilités de cette science, l'Auteure voit une anticipation de la démarche kantienne (37). Par ailleurs, la réflexion scotiste sur la contingence, menée par le biais de la notion de possible, met en avant la liberté divine, dont la prise en compte permet de rem-

placer le modèle aristotélicien de causalité: dans ces considérations l'Auteure repère des éléments développés ensuite par Ockham ou Descartes (38). Concernant le domaine de l'éthique, la nouveauté scotiste est située dans le refus du modèle intellectualiste formulé dans l'*Ethique à Nicomaque* et dans la primauté accordée à la volonté et à l'acte d'amour comme accomplissement de la rationalité humaine. Scot ne dissocie pourtant pas l'intellect de la volonté, mais développe une éthique rationnelle dont l'héritage sera recueilli par Ockham et Buridan. Plus généralement, l'Auteure caractérise la pensée de Scot comme une « attention envers la conscience subjective personnelle à la lumière de principes rationnels » – des principes qui, selon l'Auteure, vont exercer leur influence au cours des siècles sur des penseurs aussi différents que Suarez, Molina, Leibniz, Wolff ou Kant, jusqu'aux développements récents du pragmatisme américain (39). Tout en rendant fidèlement compte de l'articulation interne de la démarche scotiste, ce volume montre ainsi à la fois l'enracinement dans le passé et les perspectives que la doctrine de Scot a ouvertes sur la modernité philosophique. Loin des jugements faisant du Docteur Subtil une figure de rupture à l'égard des synthèses du XIII^e siècle, et notamment à l'égard de la doctrine de Thomas d'Aquin, la présentation de M.B. Ingham envisage Scot plutôt comme un penseur-charnière: héritier critique de la tradition philosophique – mais aussi de la culture franciscaine de la fin du XIII^e siècle –, il a élaboré une pensée propre, dense et souvent nouvelle, qui a su exercer son influence bien au-delà du Moyen Age.

La deuxième partie de ce volume permet de se familiariser avec la pensée de Scot et d'en approfondir quelques aspects par la présentation d'un vaste choix de textes (45–112), introduits par des « aides à la lecture » (40–42). Une bibliographie fournit au lecteur des indications utiles quant aux éditions critiques et aux traductions (allemandes et anglaises) des écrits de Scot et offre un choix de littérature secondaire – on peut cependant regretter que celle-ci soit axée essentiellement sur des études en langue allemande et anglaise et que, par exemple, les travaux de G. Sondag (traductions françaises de plusieurs textes de Scot et la monographie: *Duns Scot*. Paris 2005) et de O. Boulnois (*Duns Scot, la rigueur de la charité*. Paris 1998; *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*. Paris 1999 ainsi que l'édition des Actes du colloque qui s'est tenu à Paris en 2002: *Duns Scot à Paris*. Paris 2004) n'y soient pas mentionnés. Un glossaire (122–130), ainsi qu'une table chronologique et un index des noms et des choses viennent clore ce volume, qui fournit sans doute un instrument très utile pour l'approche de la pensée scotiste, offre plusieurs occasions d'approfondissement et ouvre des perspectives intéressantes d'élargissement de la pensée de cette figure majeure de la philosophie médiévale.

LEINSLE, Ulrich G.: *Dilinganae Disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universität Dillingen 1555–1648* (= Jesuitica 11). Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 678 S. ISBN 13 978-3-7954-1873-1.

Das neue Buch des Regensburger Philosophiehistorikers, ein schwerer Prachtband, setzt der 1803 aufgehobenen schwäbischen Universität Dillingen ein Denkmal. Genauer gesagt, den ersten hundert Jahren ihrer Philosophischen Fakultät; denn die Universitätsgeschichte im Allgemeinen ist gut erforscht. Leinsles Buch bildet die Fortsetzung einer inzwischen stattlichen Reihe philosophiehistorischer Monographien zu katholischen Bildungszentren der Frühen Neuzeit (vgl. Arno Seifert zu Ingolstadt, Emmanuel J. Bauer zu Salzburg, Roman Darowski zur polnischen Szene). Um es gleich vorweg zu sagen: eine großartige Leistung zur Wiedergewinnung unserer kulturellen Vergangenheit.

Von 1563 bis 1773 war Dillingen Jesuitenuniversität. Verglichen mit Ingolstadt – von anderen Orten zu schweigen – war es eine Provinzanstalt, doch das Rotationssystem, an welchem der Dillinger Lehrkörper partizipierte, war nicht auf die Provinz beschränkt. Unter den insgesamt 67 untersuchten Professoren befinden sich Ungarn, Italiener, Schweizer, Belgier, Engländer und sogar ein Ire (ein Bruder des berühmten Skotisten Wadding und Cousin des Prager Wadding). Die 1617/22 gegründete Universität Salzburg war geistig ein Ableger von Dillingen (558). Leinsles Untersuchung gilt dem literarischen Profil einer Anstalt, die in die Hände jenes Ordens übergegangen war, von dessen Schulphilosophie Charles Lohr gezeigt hat, daß sie das bei weitem größte Kontingent zum frühneuzeitlichen Aristotelismus gestellt hat. Nüchtern doxographisch gibt Leinsle eine Bestandsaufnahme der philosophischen Enzyklopädie im Rahmen des durch die *Ratio Studiorum* vorgeschriebenen *Triennium philosophicum*. Die Grenze des Berichtszeitraums – 1648 – ist ein Zugeständnis an die politische Geschichtsschreibung (22). Motiviert wird sie aber auch mit einer hochschulpolitischen Zäsur: dem philosophischen Syllabus des Jesuitengenerals Piccolomini von 1651. Leinsle wertet ihn als eine empfindliche Beschränkung der Lehrfreiheit (240, 553). Dillingens Blütezeit würde er in die Jahre 1612–30 setzen (559).

Erneut (vgl. FZPhTh 48 [2001] 493–96) bewährt Leinsle seinen Sinn für Orte der Beschaulichkeit mit ungeplünderten Bibliotheken. Die Studienbibliothek Dillingen ist ja eine bekannte Adresse. Ausgewertet werden – neben einigen handschriftlichen Archivalien (jedoch keinen Vorlesungsmanuskripten) – über dreihundert Dissertationen. Das Verzeichnis der Primärquellen umfaßt 48 Seiten. Daß die Lehrentwicklung in vielen Bereichen „praktisch lückenlos“ (158) dokumentiert ist, ist die Vorbedingung für das von ihm gewählte Verfahren, die universitäre Thesen- und Dissertationsliteratur in der Weise zu sichten, daß er sie im genauen Anschluß an die Gliederung des aristotelischen Kurrikulums jeweils in zeitlichen Längsschnitten charakterisiert: Logica (86–156), Physica (157–241), De caelo / De meteoris (242–290), De generatione et corruptione (291–344), De anima (345–463), Ethica / Politica (464–492), Metaphysica (493–532).

Ein Abschnitt zu verschiedenen Aspekten des Verhältnisses von Philosophie und Christentum (Philosophia sacra, Eucharistielehre, Vorläufer des Athanasius Kircher) rundet den Überblick ab (533–551). Sowenig er Fingerzeige in dieser Richtung ganz unterdrückt, geht es Leinsle doch weder um die Stichhaltigkeit noch um die Quellen der von ihm referierten Lehrmeinungen. Es geht um einen Aufriß des für probabel gehaltenen „Wissens“ in der Zeit des „Übergangs vom ‚Späthumanismus‘ zur ‚Barockscholastik‘“ (552). Daß gemütliche Lateinlehrer wie Jacob Pontanus im 17. Jh. nicht mehr tonangebend waren (556), liegt nämlich nicht an der entstehenden Naturwissenschaft.

Wer sich dafür interessiert, was zur Zeit Galileis naturphilosophisch los war, wird mit Gewinn, wenn auch enttäuscht, zu diesem Band greifen. 1611, schon ein Jahr nach dem Erscheinen des *Sidereus nuncius*, wurde zwar in Dillingen darüber disputiert (266), und 1618 konnte Dillingen sich rühmen, im Besitz eines Teleskops zu sein (209), aber viel scheint daraus nicht gefolgt; die kirchliche Zensur des Kopernikanismus hinterließ ihre Spuren. Zwar bekannte man sich vergleichsweise früh, 1619, zur Netzhaut als dem Sehorgan, das lag jedoch an der Autorität Christoph Scheiners (464). In Abgrenzung vom reformierten Marburg verdammt man 1628 feierlich den Paracelsismus, aber mit der Autorität der spanischen Inquisition im Rücken (323). Eine Autorität war leider auch der Hexenjäger Delrio (344, 523). Davon, daß Dillingen den gleich nebenan tobenden Hexenwahn wenigstens zu beschwichtigen versucht hätte, berichtet die Geschichte nichts. Also doch eher alles sehr renaissancehaft. Wie „die Materie in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen anlacht“ (Marx), diese Abschnitte scheinen auch mit einer gewissen Vorliebe geschrieben; jedenfalls sind sie Leinsle besonders gut gelungen.

Das Dillingen des Berichtszeitraums war eine unausgegrenzte Mischung aus Thomismus, Skotismus, Ramismus und italienischer Naturphilosophie. Kein Wunder, daß sich das literarisch zu keinem *Cursus Philosophicus* verdichtet hat. Es hat nicht nur am Dreißigjährigen Krieg gelegen, daß die damals modernste philosophische Literaturgattung nur außerhalb Deutschlands florierte. Statt dessen also ein knapper Regalmeter Dissertationen – Leinsle meint, ein „Zeichen der Lebendigkeit“ (560). Qu’a-t-on décidé?¹

Vermutlich wird man die bleibende Leistung der Philosophischen Fakultät von Dillingen darein setzen, daß hier am 8. November 1624 der Keim zum *Historischen Wörterbuch der Philosophie* gelegt wurde. Für eine Disputation an diesem Tag stellte Georg Reeb eine Sammlung von 65 alphabetisch geordneten *Distinctiones Philosophicae, quarum in Scholis frequentior usus* zusammen, die es dann, zu einem kleinen Handbuch erweitert, im Schulbetrieb der Jesuiten bis zum Ende des 19. Jhs. auf immerhin neun Auflagen gebracht hat. Daß Johann Adam Scherzer sie seinem eigenen *Vademecum sive Manuale philosophicum* ein-

¹ Isaak Casaubon (1559–1614), als er in der Sorbonne den dreihundert Jahre alten Disputationssaal gezeigt bekam. Nach G.W. LEIBNIZ: *Philosophische Schriften*. Hg. v. C.I. Gerhardt. Berlin 1875–90, Bd. 3, 192.

verleibte, verschaffte ihr Eingang auch in die protestantische Tradition (73–79). So vergleichsweise bescheiden sich seit der Kirchenspaltung der deutsche Beitrag zur scholastischen Philosophie ausnimmt, unter Quellenangabe die lexikalische Aufarbeitung der philosophischen Terminologie scheint, seit Reeb, ein Geschäft vornehmlich deutscher Philosophieprofessoren geblieben. „Das Edelste, was wir besitzen,“ wird Johann Gottfried Herder die Voraussetzung explizit machen, „haben wir nicht von uns selbst; unser Verstand mit seinen Kräften, die Form, in welcher wir denken, handeln und sind, ist auf uns gleichsam herabgeerbt. Wir denken in einer Sprache, die unsere Vorfahren erfanden, in einer Gedankenweise, an der so viele Geister bildeten und formten [...]“. Leinsles Buch legt die Vermutung nahe, daß es das anhaltend humanistische Air der Jesuitenuniversität Dillingen war, das für solche Einsichten disponiert hat.

Dabei war der Zweck der Übung nicht die Thesaurierung, sondern die Vorbereitung auf die gelehrte Disputation. Diese setzte nicht nur die sichere Beherrschung von Konsequenz- und Schlußregeln voraus – der Student soll, hieß es in der Studienordnung der Jesuiten, über jeden begangenen Schnitzer in dieser Beziehung vor Scham zu erröten gelernt haben –, sondern vielleicht noch mehr, daß man sich in den vielen Möglichkeiten – den *distinctiones* – auskennt, auf die philosophische Sätze in der einen Beziehung wahr, in einer anderen Beziehung falsch sein können. Durch scharfsinnige Distinktionen die Einwände des Opponenten entkräftet zu haben, war der Triumph des Defendenten. Um den Erwerb dieser Art Bildung war es an den philosophischen Fakultäten der Frühen Neuzeit zu tun. Leinsles Buch handelt davon, was sich in den dieser pädagogischen Absicht untergeordneten Übungen an philosophischem Leben spiegelt. Sein Thema ist die philosophische Lehre, nicht die Forschung.

Was die Forschung betrifft, spielte damals spielte die Musik bekanntlich in Spanien. Wie Leinsle das Verlaufsprofil des Philosophiebetriebs über eine Zeitspanne von hundert Jahren nachzeichnet, kann er sowohl die Beharrungskräfte einer typischen Renaissancegründung als auch ganz konkret zeigen, ab wann (kein zeitlicher Vorsprung gegenüber den protestantischen Universitäten: 531) und wo diese Mentalität durch die Rezeption der spanischen Jesuitenscholastik kippte. Suárez' *Disputationes metaphysicae* von 1597, denen seit jeher diese Wirkung nachgesagt wird, haben das nicht allein geschafft. Die jüngeren – Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo (554), nicht zu vergessen Kardinal Juan de Lugo und der Pole Marcin Smiglecki (110) – spielen als Folie für die Dillinger Vorgänge zusammen eine mindestens so große Rolle. Leinsle datiert (557) den Umbruch auf ca. 1617. Besonders die 1642–46 auch in Dillingen ausgetragene Kontroverse um die Existenz der sog. Modi scheint ein Vorgang von großer Tragweite zu sein. Unter „Modi“ verstand die Barockscholastik Seinsannahmen, die die Vertreter dieser Hypothese zur Analyse komplexer Phänomene einführten. Um z.B. einen „Stau“ als Sachverhalt angemessen zu beschreiben, dafür kommt man mit der traditionellen Substanz-Akzidens-Ontologie kaum aus. Wird jedoch erst einmal diese neue Sorte von Entitäten zugelassen, die Modi, haben sie auch alles gleich überschwemmt. Kein Wunder, daß

Ockhams Rasiermesser, das im 14. Jh. die Seinsannahmen der skotistischen Ontologie zurückstutzte, auch im 17. Jh. wieder gehandhabt wurde. Dillingen in Ehren, um aber diese hochinteressante, bisher unbekannte Diskussion und deren Bezüge adäquat darzustellen, muß man schon weiter ausgreifen, und so hat Leinsle dem Thema hier nur wenige Seiten (123–134) gewidmet und die ausführliche Problemgeschichte in – auch darum sehr empfehlenswerte – Sammelbände ausgelagert.²

Dieser Umstand zeigt die Grenzen des gewählten Verfahrens. Ob der Philosophiehistoriker sich mit Gewinn auf Längsschnittstudien lokaler Institutionen verlegt, Zweifel daran wird auch Leinsles neues Buch nicht ausräumen. Will man an systematische Diskurse ihrer argumentativen Substanz nach heran, scheint die festgehaltene Identität der Lehranstalt den früher beliebten Rastern – Schulen, Identitäten der konfessionellen, sprachlichen oder politischen Geographie – nicht unbedingt überlegen. Leinsles eigene Praxis widerlegt die von ihm mit dem Argument begründete Aufwertung der Thesenliteratur gegenüber den „Lehrbüchern“, jene biete ein frischeres Bild des philosophischen Lebens. Umgekehrt: Erstens hat das Genre überhaupt einen Stich ins Triviale. Daß z.B. der Mensch „animal rationale mortale“ sei, kann nicht, weil es 1607 wiederholt wurde, deswegen auch für registrierenswert (454) gehalten werden. Zweitens die Kurzatmigkeit. Ausführlichkeit allein gibt philosophischen Thesen Sinn. Die zeitgenössischen Lehrbücher werden von Leinsle daher fleißig konsultiert. Sein Aufgebot an Sekundärquellen (616–625) ist mindestens so eindrucksvoll wie das der Primärquellen. Wo die Lehrbücher ihn im Stich lassen, steht man dumm da. Was soll man z.B. mit der Information (234) anfangen „Coscan versteht 1615 Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als quasi-transzendente Teile (*tres quasi transcendentales partes*) der Zeit“? Das klingt ungewöhnlich, es könnte spannend sein, aber um das zu beurteilen, müßte man wissen, *wogegen* es sich richtet und *inwiefern* hier „quasi-transzendental“ als Unterscheidungsbegriff fungiert. Nur der argumentative Kontext gäbe darüber Aufschluß, ob es mehr als Jargon ist. Aber je mehr „These“, desto weniger Kontext. Wird mit der Aufwertung der Thesenliteratur nicht doch aus der Not eine Tugend gemacht? Disputation vs. Lehrbuch: die Opposition ist überhaupt fragwürdig. Die „Lehrbücher“ der Zeit – wir sprechen von Folianten – waren ja ihrerseits disputativ organisiert. Wo die Thesenliteratur unbestreitbar für Kolorit sorgt – bei so mancher naturphilosophischen Schnurre –, feiert sich die Renaissancekultur. Umgekehrt ist es auch ein Zeichen von deren Überwindung, daß die Dissertationen zum Ende von Leinsles Berichtszeitraum hin massiv anschwellen. Statt der 15, 20, höchstens 30 Seiten sonst hat man bei Christoph Haunold, dem Hauptim-

² LEINSLE, Ulrich G.: *Schwester ‚formalitas‘ oder Bruder ‚modus‘? Mastri im Streit um modale Entitäten*. In: M. FORLIVESI (Hg.): *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)* (= *Subsidia mediaevalia Patavina* 8). Padua: Il Poligrafo 2006, 363–397. Vorher schon: DERS.: *Rodrigo de Arriaga im Streit um modale Entitäten*. In: J. BENES u.a. (Hgg.): *Bene scripsisti...* (Festschrift Stanislav Sousedík). Prag: Filosofia 2002, 161–189.

porteur spanischer Theoreme, plötzlich 100, ja 300 Seiten. Dazwischen ist kaum noch ein Vergleich möglich, es ist nicht mehr dieselbe Textgattung.

Einwände in dieser Richtung sind nicht herabsetzend gemeint. Der Autor weiß selber, daß sein Ansatz nicht vollauf befriedigt, z.B. auch darum nicht, weil auf dieser Quellenbasis das Fach Metaphysik, wegen der Prüfungstermine damals, notwendig zu kurz kommt (493). Die Einleitung benennt Forschungsdesiderate. Das Geleistete ist gleichwohl stupend, der gelehrte Apparat so aufwendig, wie es sich für ein Werk dieser Anlage geziemt. In den biographischen Angaben zu den Verfassern der Thesen hätte man sich gewünscht, die Konzentration auf Dillingen nicht ganz so strikt durchgeführt zu sehen. Gern erführe man die weiteren Karrierestationen dieser Professoren: Woher kam Coscan? Was ist aus Coscan geworden? Das infame „Jesuitennullen“ (Prantl) hängt doch, trotz Frans Romstöck, immer noch zu fatal über diesen Leuten. Die jüngere Sekundärliteratur ist fair bedacht, vielleicht etwas zu wohlwollend: Rezensent zählt auf 2500 Fußnoten kaum zehn Akte der Distanzierung. Sind wir inzwischen wirklich so weit, daß die Männer des 19. Jhs. (Carl Werner!) ad acta gelegt werden können? Neben dem unerläßlichen Personenregister gibt es ein umfangreiches Begriffs- und Sachregister, das brauchbar ist, denn es verzeichnet auch lateinische Termini. Ohne die auf den Druck verwendete große Sorgfalt wäre all die Mühe übrigens verschwendet. Die Buchausstattung, das typographische Erscheinungsbild: alles wohltuend. Hier hat ein Verlag einmal nicht alle Arbeit auf den Autor abgewälzt.

Die bei Schnell & Steiner erscheinende Reihe *Jesuitica*, herausgegeben von Günter Hess, Julius Oswald SJ., Ruprecht Wimmer und Reinhard Wittmann, umfaßt Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. Petrus Canisius, Jakob Bidermann und Jacob Balde sind bisher Gegenstand eigener Monographien.

Da regt sich ein Wunsch: Reeb ist greifbar. Praktisch ungreifbar sind die philosophischen Dissertationen Christoph Haunolds. Leinsle stellt ihm das Zeugnis aus, daß er „die glänzendste philosophische Begabung ist, die Dillingen in dieser Zeit aufzuweisen hatte“ (156, 463, 559). Was Haunold anschließend in Ingolstadt publiziert hat – nicht nur als Theologe –, bestätigt dieses Urteil. Auf Haunold macht Leinsles Buch Appetit. Wäre es nicht an der Zeit, diesem einzigen Deutschen, der mitten im Dreißigjährigen Krieg scholastisch auf der Höhe seiner Zeit war, endlich wenigstens eine Sammlung seiner *Opuscula philosophica* zu gönnen? Womöglich gleich unter Einschluß der handschriftlichen Kosmologie (Ms. StuBD XV 37)? So hätte man am Ende doch noch einen nahezu kompletten Philosophiekurs. Rezensent böte dazu gern seine Hand.

SVEN K. KNEBEL

KOCH, Bettina: *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie. Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*. Berlin 2005. 381 S. ISBN3-428-11609-7.

„Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken und sie nicht mehr zu Herzen nehmen wird, spricht der Herr durch den Mund seines Knechtes Jesaja.“ (Jes. 65,17ff.). Zu der europäischen Geschichte der Neuzeit, die man als Säkularisierung – Koch spricht lieber von „Desakralisation“ – oder als humane Selbstbehauptung lesen kann, gehört es auch, nicht mehr von Gott zu erwarten, daß alles, Irdisches wie Himmlisches, neu wird. Der neuzeitliche Mensch wird zum Schöpfer und Betrachter seiner eigener Weltneuheit. Doch was ist eigentlich neu an der Neuzeit? Blickt man vom Großen und Ganzen auf die Details, läßt sich diese Frage gar nicht mehr so leicht beantworten. Bettina Koch hat in ihrer Veichtaer Dissertation die Geschichte des politischen Denkens in den Blick genommen und dabei detailgenaue Analysen und Vergleiche der politischen Theorien von Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes angestellt, um im ganzen weniger die Brüche als vielmehr die Kontinuitäten zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem politischen Denken zu akzentuieren.

Das Ergebnis ist eine pointilistische Zusammenschau der politischen Anthropologie, der Philosophie der politischen Ordnung und des Rechts sowie des politisch-theologischen Problems und der Pathologie politischer Systeme, wie sie die drei untersuchten Autoren jeweils behandeln. In vergleichender Perspektive beansprucht Koch u.a. zu zeigen, wie es „von Marsilius zu Althusius zu Hobbes zu einer ‚Entbürgerlichung‘ des Bürgers“ komme (335). Darüber hinaus kann es überraschen, daß sie in Marsilius von Padua den „säkularsten“ Theoretiker erkennen will (294). Zwar wird man heute nicht mehr Otto von Guericke folgen wollen, der die *Politica* des Herborner Calvinisten als eine rein weltliche, rational begründete Politik verstanden hat. Koch nimmt aber auch Hobbes' Konstruktion des „sterblichen Gottes“ und die christlich-theologische Legitimation der Souveränität gegenüber dem rationalen Vertragsmodell ernster, als es das weithin verbreitete modernistische Hobbes-Verständnis wahrhaben will. Marsilius und Hobbes wollen es kirchlichen Würdenträgern verwehren, weltliche Autorität auszuüben. Während Marsilius dabei, seiner organologischen Staatsauffassung folgend, die den verschiedenen Ständen unterschiedliche Aufgaben zuzuweisen erlaubt, zum Mittel funktionaler Trennung greift, denkt Hobbes konsequent von oben her und vereinigt in einer Person das Amt des weltlichen und des geistlichen Oberhauptes. Was es Hobbes darüber hinaus ermögliche, die Gehorsamskollision zwischen Souverän und Gott bzw. zwischen weltlichem und geistlichem Oberhaupt – zumindest einem christlichen – zu vermeiden, ist sein zivilreligiöser Bekenntnisschwund, der den für das Seelenheil nötigen Glauben auf den Satz: „Jesus is the Christ.“ beschränkt und damit der Vereinheitlichung von politischem Gemeinwesen und Kirche ihren problematischen Charakter nimmt. Schließlich

betone Hobbes im Unterschied zu Marsilius und Althusius auch, daß der Herrscher bis zur zweiten Ankunft Christi Stellvertreter Gottes sei (293; 342f.).

Ob die Ergebnisse der Arbeit die These von einem etwas Mehr an Kontinuität zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher politischer Theorie belegen, darf man indes bezweifeln. Zwar ist es aufschlußreich, im akribisch nachgezeichneten Detail zu verfolgen wie Althusius und Hobbes zwei konträre Möglichkeiten realisieren, wie die politische Theorie des Paduaners in der Neuzeit weitergetragen werden konnte. Aber wie repräsentativ ist Marsilius von Padua für mittelalterliches politisches Denken, gerade wenn man dieses wie Koch wesentlich charakterisiert sieht durch das Konsensprinzip, die Idee der Repräsentation und das Prinzip der Hierarchie? Wie neuzeitlich andererseits ist Althusius, dessen föderale politische Theorie der *consociationes* ohne den systematisch konstitutiven Bezug auf das Individuum auskommt? Zudem vertreten Althusius und Hobbes zwei vollkommen konträre politiktheoretische Modelle, die Koch als Suprematienmodell und als Föderalismusmodell unterscheidet. Wird damit die Vielfalt neuzeitlichen politischen Denkens angedeutet, so doch bei weitem noch nicht ausgeschöpft – zu denken wäre etwa auch an den Staatsräsondiskurs wie an dessen Widerpart, den neorepublikanischen Diskurs, von den Utopien als Typus neuzeitlichen politischen Denkens zu schweigen. Wer indes das Buch stärker fokussiert auf die drei Autoren und die Darstellung der Einzelthemen liest, hat jedenfalls mehr davon und wird auf jeder Seite kundig unterrichtet. George Steiner hat einmal davon gesprochen, wie ihn die „Offenbarung inkommensurabler ‚Einzigkeit‘“ gefesselt habe. In den Geisteswissenschaften sei Theorie nichts als eine Intuition, die die Geduld verloren hat. Für das Ziehen und Verrücken von Epochengrenzen scheint das gleiche zu gelten.

Kochs Studie versteht sich als ideengeschichtlicher Beitrag zum neo-klassischen politikwissenschaftlichen Diskurs. Politikwissenschaft soll wie bei Voegelin Ordnungswissenschaft sein. Zugleich teilt Koch Hennis' Verständnis der politischen als praktischer Wissenschaft. Analytisch finden Konzepte Michael Oakeshotts Verwendung. Darüber hinaus bekennt sich Koch selbstbewußt pragmatisch zum „Methodenmix“. Einen sachlichen Schwerpunkt bildet das Verhältnis von Politik und Religion, wie es von den zwei „Neugläubigen“, Hobbes und Althusius, sowie dem Beinahe-Häretiker Marsilius bestimmt wird. Koch fragt, welchen Einfluß Glaubensvorstellungen auf das Gemeinwesen hätten und wie die Interaktion zwischen geistlichen und weltlichen Vorstellungen und Ansprüchen sich bei den drei Autoren jeweils gestalte. Einer rein säkularen Deutung aller drei Denker tritt sie entschieden entgegen. Insbesondere mit Bezug auf Hobbes' Theorie will sie für „ein mehr religiös determiniertes Verständnis des Politischen“ (342) argumentieren. Darüber hinaus verdient die ebenso detailgetreue wie vielfältige und dabei immer systematisch geordnete Rekonstruktion der drei politischen Theorien große Anerkennung.

Repräsentation

Ein wichtiges Problem wird indes als möglicher systematischer Schwerpunkt mehr angedeutet (54; 122f.; 134; 162; 172ff.; 195; 334f.) als akribisch ausgeführt. Es handelt sich um das Problem der Repräsentation, das laut Koch ein Prinzip des mittelalterlichen politischen Denkens und zugleich eines der problematischsten Phänomene innerhalb der politischen Theorie ist. Für Eric Voegelin, dem Koch in manchem folgt, bildet die Repräsentation gar das Zentralproblem der politischen Theorie. Hinzu kommt, daß alle drei untersuchten Autoren für die Geschichte des Repräsentationsgedankens durchaus signifikant sind. Koch greift eine Unterscheidung Jeannine Quillets auf, die Repräsentation einerseits als „reine Delegation im Sinne eines Mandats“ verstehe und diese Auffassung von „divine delegation“ andererseits unterscheide. Marsilius und Althusius folgten eher der römisch-rechtlichen Auffassung der Repräsentation. Der Repräsentant verfüge über ein eng umrissenes Mandat. Hobbes stehe hingegen mit seiner Auffassung vom christlichen Souverän als Statthalter Gottes in der Tradition der „divine delegation“, die vom Papsttum vertreten werde und ein Repräsentationsverständnis mit – sit venia verbo – metaphysischem Mehrwert darstelle. Der Auffassung der Repräsentation als Mandatsverhältnis entspreche bei Marsilius und Althusius eine aktivere Konzeption des Bürgers als bei Hobbes (333f.).

Aus der leitenden Perspektive ihrer Untersuchung erscheint aber weder die Unterscheidung angemessen und brauchbar zu sein, noch überzeugt die Zuordnung der drei Autoren. So ist Koch selbst skeptisch, ob die Idee der politischen Repräsentation für Marsilius überhaupt mehr als eine bloße Möglichkeit ist (123; 162). Zwar spricht Marsilius vereinzelt von Repräsentanten und er bestimmt an einer Stelle die Relation zwischen der opaken *valentior pars* und der *universitas civium* als ein Verhältnis der Repräsentation, aber insgesamt entstehe der Eindruck, laut Koch, „daß die Repräsentation in so wichtigen Angelegenheiten wie der Gesetzgebung und der Absetzung des Regenten nicht Marsilius' erste Wahl darstell[t]“ (123). Während Quillet die Rolle des politischen Repräsentationsgedankens im Sinne eines Mandats bei Marsilius akzentuiert, teilt Koch mit hin eher Nedermans Auffassung, daß Repräsentation in Marsilius' Lehre vom menschlichen Gesetzgeber (*legislator humanus*) ohne Bedeutung ist. „[T]he Defensor Pacis does not really offer a theory of representative government at all, in the modern 'political' sense of representation.“ (NEDERMAN, Cary J.: *Community and Consent*, Lanham. London 1995, 84). Marsilius macht indes vermehrt Gebrauch von der Idee der Repräsentation im Hinblick auf das Konzil als oberster kirchlicher Autorität. Seine repräsentative Qualität aber verdankt das Konzil, von dem es heißt, es repräsentiere Christus als Gesetzgeber des ewigen Gesetzes oder die Versammlung der Apostel und ihrer Gemeinde (DP II, 28, § 21), der Anwesenheit des Heiligen Geistes. Das Verständnis von Repräsentation ist an der genannten Stelle das der Verkörperung einer Rolle bzw. die „Erfüllung einer vorgeprägten Funktion“ (HOFMANN, Hasso: *Repräsentation*. 3. Aufl.

Berlin 1998, 210). Die Schlüsse, die Koch für Marsilius' Verständnis des Bürgers ziehen will (334), ergeben sich daraus jedoch nicht.

Blickt man von Marsilius zu Althusius hinüber, stellt sich die Frage nach der Repräsentation etwas anders. Das Prinzip der Repräsentation, heißt es, sei in der Theorie des Althusius fest verankert (162). Aber in welchem Sinn? Hasso Hofmann hat gezeigt, wie der reichsstaatsrechtliche Dualismus sich bei Althusius in einer Parallelaktion der Repräsentation niederschlägt. (cap. XVIII §§ 47 f.) Während die Ephoren als diejenigen bezeichnet werden, welche die politische Vereinigung in ihrer Gesamtheit verkörpern, besitzt die herrschaftliche Repräsentation des *summus magistratus* den begrenzteren Sinn eines Mandats. Hofmann (a.a.O., 371) spricht daher zu Recht von einem Dualismus von monarchischer Vertretungs- und ständischer Identitätsrepräsentation (Hofmann, 371) Worum Althusius gerungen habe, war der Begriff eines Volksorgans, um damit die herrschaftliche Repräsentation zu kontrapunktieren (ebd.).

Hobbes' entscheidender Schritt in der Entfaltung des Repräsentationsgedanken läßt sich nun in genauer Abgrenzung dazu verstehen. Denn die Intention seiner politischen Theorie geht in die entgegengesetzte Richtung. Die Einheit des repräsentierten Commonwealth kommt bei ihm nur durch die Einheit des Repräsentanten, des Souveräns, zustande. Hobbes bedient sich dabei zwar der Sprache des Vertrags und der Stellvertretung, die Althusius im Hinblick auf den *summus magistratus* gebraucht. Hobbes' Absicht aber ist es, zwischen dem Souverän und der politischen Einheit des Commonwealth ein Repräsentationsverhältnis zu stiften, das dem zwischen Ephoren und Volk bei Althusius entspricht. Was Althusius somit sprachlich und sachlich zum Zwecke gemäßigter Herrschaft ausdifferenziert, fällt bei Hobbes zusammen.¹

Kochs Deutung der Repräsentation bei Hobbes ist hingegen doppeldeutig. Hobbes schreibt: „Ein Common-wealth wird eingesetzt genannt, wenn bei einer Menge von Menschen jeder mit jedem übereinstimmt und vertraglich übereinkommt, daß jedermann, sowohl wer dafür als auch wer dagegen stimmte, alle Handlungen und Urteile jedes Menschen oder jeder Versammlung von Menschen, denen durch die Mehrheit das Recht gegeben wird, die Person aller zu vertreten, daß heißt ihre Vertretung (Representative) zu sein, in derselben Weise autorisieren soll, als wären sie seine eigenen, und dies zum Zwecke eines friedlichen Zusammenlebens und zum Schutz vor anderen Menschen.“ (Leviathan, Kap. 18, S. 136) Laut Koch sei es anzuzweifeln, daß Hobbes dabei Repräsentation noch im alten Sinne verstehe. Repräsentation im Hobbeschen Sinne sei es, „Institutionen und Regenten als ‚Repräsentanten‘ des Willens und der Interessen des Volkes aufzufassen“ (174). Hobbes' Verständnis schließe die Symbolisierung des Selbstinterpretation eines politischen Gemeinwesens aus (175). Der strategische Gebrauch, den Hobbes von der Sprache des Vertrages und vom Gedanken der Repräsentation macht, bleibt so aber verborgen. Zudem scheinen diese Darlegungen eine Spannung

¹ Vgl. PITKIN, Hanna F.: *Representation*. In: BALL, T. u.a. (Hgg.): *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge 1995, 140–142.

aufzuweisen zu Kochs Fazit, daß Hobbes in der Tradition des mittelalterlichen Repräsentationsgedankens stehe, wonach der Souverän Statthalter Gottes sei (334).

Civitas als universitas oder als societas

Für die systematische Ordnung ihrer Darstellung der Philosophie der politischen Ordnung („*civitas*“) von Marsilius, Althusius und Hobbes verwendet Koch eine Unterscheidung Michael Oakeshotts (136ff.). Oakeshott sieht einen wichtigen Unterschied darin, ob eine politische Ordnung als *universitas* oder als *societas* begriffen wird. „A state understood in the terms of *universitas* is [...] an association of intelligent agents who recognize themselves to be engaged upon the joint enterprise of seeking the satisfaction of some common substantive want [...] Government here may be said to be teleocratic, the management of a purposive concern.“ (*On Human Conduct*, Oxford 2003, 205f.). Die Mitglieder einer *societas* dagegen sind lediglich durch formale Regeln geeint, nicht durch eine gemeinsame Unternehmung, mit der sie ein bedeutendes gemeinsames Ziel verfolgen oder das gemeine Wohl befördern. Das zur *societas* gehörende Regierungsverständnis beschreibt Oakeshott folgendermaßen: „The ruler of a state when it is understood as a *societas* is the custodian of the loyalties of the association and the guardian and administrator of the conditions which constitute the relationship of *socii*“ (*On Human Conduct*, 202). Ausgerechnet dort weicht Koch nun von ihrer ansonsten streng praktizierten triadischen Darstellungsform ab, wo man es am wenigsten erwartet. Sie übernimmt nämlich das analytische Schema von Oakeshott, ohne dessen Einschätzung von Marsilius und insbesondere von Hobbes in diesem Zusammenhang zu teilen. Oakeshott ordnet Hobbes' Form der politischen Gemeinschaft eindeutig dem Modell der *societas* zu. „[T]he notion that civil authority derives from or may be explicated in terms of a compact or covenant is deliberately used by Hobbes in order to confirm that the association he is concerned with is a *societas*; the covenant here is to ‚erect‘ and maintain a ‚sovereign‘ civil authority, not to unite covenanters in pursuit of a common substantive enterprise.“ (*On Human Conduct*, 232f.). Wer indes Ausführungen zur *civitas* als *societas* bei Hobbes in der vorliegenden Arbeit sucht, stößt auf eine überraschende Leerstelle. Koch deutet Hobbes' Konzeption der politischen Gemeinschaft als *universitas* und macht dafür den Mangel an „nomokratischen Elementen“ bei Hobbes verantwortlich. Ihre Abweichung von der näherliegenden Deutung Oakeshotts hätte indes eine vertiefende Argumentation verdient. Fehlen bei Hobbes nicht eher die „teleokratischen“ Elemente, in denen Oakeshott die Eigenschaften einer Regierung erblickt, die dem *universitas*-Modell der politischen Ordnung zugehört? In bezug auf Marsilius von Padua wiederum hält Oakeshott den Gebrauch korporatistischer Terminologie für trügerisch. „Thus, in spite of this parade of the language of corporate association, a realm for Marsilius turns out not to have the essential characteristic of a *universitas*.“ (*On Human Conduct*, 217).

Es steht mithin im impliziten Widerspruch zu Oakeshotts Auffassung, wenn Koch die *universitas* zum dominierenden Modell (139) für Marsilius, Althusius

und Hobbes erklärt. Sie sieht bei allen eine organologische Staatsauffassung verwirklicht, die sich nur im *universitas*-Modell adäquat ausdrücken läßt. Zweifellos hat Koch alles Recht, sich eine eingeführte Terminologie und Unterscheidung kreativ zu neuen Erkenntniszwecken anzueignen, der Leser könnte aber erwarten, darauf aufmerksam gemacht zu werden, *wie kreativ* es dabei zugeht.

Die hier vorgetragenen Einwände ändern jedoch nichts daran, daß Koch eine grundsolide ideengeschichtliche Vergleichsstudie vorgelegt hat, der man geduldige Leser wünscht – Leser, im übrigen, die sich nicht allererst durch den finalen Paukenwirbel der unzeitgemäßen Aktualisierung verlocken lassen und die dem Vorwurf trotzen, die Spezialisierung auf Detailgeschichten politischer Ideen gebe keine unmittelbaren Antworten auf die aktuellsten Fragen der Zeit, ja sei gar ein Anzeichen für eine fortgeschrittene „Lähmung des Denkens“ (P. Sloterdijk). Weit gefehlt! Gegenwärtig arbeitet Koch an einer Studie über Theorien des Niedergangs im politischen Denken.

DIRK LÜDDECKE

ROTHER, Wolfgang: *La maggiore felicità possibile. Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien*. Basel: Schwabe Verlag 2005 (= Schwabe Philosophica 6). 445 S. ISBN 3-7965-2106-1.

Während herausragende Persönlichkeiten wie Cesare Beccaria und Pietro Verri sowie weniger bekannte nord- und mittelitalienische Autoren schon seit langem Gegenstand der Aufklärungsforschung sind – davon liefern die wichtigen Arbeiten von Franco Venturi und Carlo Capra ein hinreichendes Zeugnis¹ –, ist eine Untersuchung ihrer Werke unter einem spezifisch philosophischen und philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt bisher unterblieben. Diese Unterlassung als Defizit zu erweisen, setzt sich Rother's Untersuchung zum Ziel. Durch „eine philosophisch geleitete Lektüre und Analyse“ zahlreicher Beiträge von Autoren wie Cosimo Amidei, Cesare Beccaria, Gian Rinaldo Carli, Carlo Denina, Sebastiano Franci, Alfonso Longo, Pompeo Neri, Agostino Paradisi, Carlo Antonio Pilati, Dalmazzo Francesco Vasco, Giambattista Vasco, Alessandro und Pietro Verri soll der nord- und mittelitalienischen Aufklärung ein „komplexes philosophisches Profil“ (14) mit eigener „Tragweite und Dignität“ (345) nachgewiesen werden, das in manchen Fällen – wie bei Beccaria und P. Verri – auf ein philosophisches System ausgerichtete philosophische Ansprüche sichtbar werden läßt.

Den Mittelpunkt dieses Profils bildet für Rother der Begriff des Glücks, der als zentraler Bezugspunkt der den einzelnen Themenbereichen gewidmeten Ka-

¹ Vgl. vor allem VENTURI, Franco: *Settecento riformatore*. Bde. I–V. Torino: Einaudi 1969–1990; DERS. (Hg.): *Illuministi italiani*. Bd. III: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*. Milano/Napoli: Ricciardi 1958; CAPRA, Carlo: *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*. Bologna: il Mulino 2002; DERS. (Hg.): *Pietro Verri e il suo tempo*. 2 Bde. Bologna: Cisalpino 1999.

piteln figuriert. Die These, er bilde „das philosophische Leitmotiv des nord- und mittelitalienischen Aufklärungsdenkens“ (14) dient deshalb auch als heuristisches Prinzip für den Aufbau der Untersuchung. Nach einer *Einleitung*, die „Zielsetzung und Aufriss der Arbeit“ präsentiert, Anmerkungen zum Forschungsstand sowie zum historischen Hintergrund anbringt (13–26), erörtert Rother im *ersten Kapitel* zunächst das „philosophische Selbstverständnis der nord- und mittelitalienischen Aufklärungsphilosophie“ (27–62). Im zweiten Kapitel („Anthropologische Grundlagen der praktischen Philosophie“, 63–107) wird daraufhin der Glücksbegriff (*felicità*) als systematischer Grundbegriff bei Beccaria und Pietro Verri eingeführt. Die Kapitel *drei bis sieben* sind der Reihe nach den Leistungen der nord- und mittelitalienischen Aufklärern in den Bereichen der Moralphilosophie, der politischen Philosophie, Religionsphilosophie, Strafrechtsphilosophie und der politischen Ökonomie gewidmet, und dem Nachweis der jeweiligen zentralen Stellung des Glücksbegriffs.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor den prominenten Gestalten Cesare Beccarias und Pietro Verris, bei denen der utilitaristisch geprägte Glücksbegriff nicht nur in zentraler Stellung figuriert, sondern als letzter Bezugspunkt eines zu errichtenden philosophischen Systems erscheint, dem alle Disziplinen der praktischen Philosophie unterzuordnen sind, und als solcher theoretisch in Verris Theorie von Vergnügen und Schmerz und in Beccarias Konzeption einer einheitlichen *scienza dell'uomo* verankert ist.

Das Streben nach Vergnügen und die Vermeidung des Schmerzes bilden die Grundlage der in den *Meditazioni sulla felicità* (1763), im *Discorso sulla felicità* (1763/1781) und im *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773) von Pietro Verri in Anlehnung an Maupertuis entwickelten Anthropologie, indem sie einerseits konstitutiv für die Leidenschaften sind, andererseits auch die menschlichen Handlungen bestimmen. Während körperliche Empfindungen unmittelbar einsetzen, ist für Verri die Wirkung der von ihnen zu unterscheidenden moralischen Empfindungen kulturell und vernunftvermittelt: Sie treten ein als Antworten auf unsere Befürchtungen und Hoffnungen. In beiden Fällen besteht das Vergnügen in einem plötzlichen, raschen Aufhören von Schmerz (91). Der Schmerzzustand ist hiermit primär gegenüber dem Zustand des Vergnügens; er stellt gewissermassen die Bedingung der Möglichkeit des Vergnügens dar und bezeichnet zugleich eine Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins. Verris pessimistische Folgerung aus diesem Umstand, dass „die Summe der Vergnügen die der Schmerzen niemals übersteigen“ (96) könne, gilt aber nicht für die moralischen Schmerzen, gegen die ein lindernder Eingriff der Vernunft vielfach möglich sei. Wie Rother überzeugend zeigt, können Verris Beiträge auf den Gebieten der Ästhetik, Moralphilosophie, Politik, Strafrechtsphilosophie, politischer Ökonomie und Religionsphilosophie als Versuche angesehen werden, diese Eingriffe der Vernunft konkret darzustellen und zu begründen. Im ästhetischen Bereich schlagen sich diese Bemühungen in einer „Ästhetik der Schmerzkultivierung“ nieder, die den Sinn schöner Künste in der Bekämpfung des moralischen Schmerzes sieht und zugleich eine bewusste Pflege des Schmerzes zur Ermögli-

chung der schönen Künste vorschreibt. In Verris auf dem Begriff der Eigenliebe gegründeter eudämonistischer Moral ist der rechte Gebrauch der Vernunft in zweifacher Weise auf die Verminderung des Unglücks angesetzt, einerseits als Strategie der Wunschverminderung, andererseits als Erweiterung der erforderlichen Mittel, um vorhandene Wünsche zu erfüllen (123). Tugendhaft ist hier derjenige, der ein ausgeprägtes Interesse daran hat, den anderen Gutes zu tun und sich für sie nützlich zu erweisen (131). Auf politischer Ebene entspricht dieser Konzeption Verris kontraktualistischer Utilitarismus, demzufolge die *felicità pubblica*, das grösstmögliche Glück bei grösstmöglicher Gleichheit, Ziel des Gesellschaftsvertrags ist (132). Der mit der Erreichung dieses Ziels beauftragte aufgeklärte Herrscher hat dabei auf die *opinione pubblica* zu hören und kann im Sinne eines „aktiven Despotismus“ handeln, um die von der Zielsetzung erforderte Ordnung wieder herzustellen (179f.). Während sich von den Argumenten, die Verri gegen die Folter ins Feld führt (*Osservazioni sulla tortura*, 1770–1777), zumindest diejenigen, die in ihr ein untaugliches Mittel zur Wahrheitsfindung sehen, einem utilitaristischen Ansatz zuordnen lassen (unnütze Schmerzzufügungen sind zu vermeiden), ist der systematische Zusammenhang zwischen Verri politischer Ökonomie (*Meditazioni sulla economia politica*, 1771) und dessen Lehre vom Glück eindeutig. Einerseits ist der Gegenstand der politischen Ökonomie die *felicità pubblica* (307), andererseits ist die Utilität das Kriterium politisch-ökonomischer Dignität (321), was Verri zu einer moralisch negativen Einschätzung des Luxus als künstlichem Bedürfnis (304, 335f.) veranlasst. Schliesslich sind auch Verris Gedanken zur Religion in seinen utilitaristischen Glücksdiskurs eingebettet: Die Ausübung der Religion als Bewunderung der göttlichen Schöpfung einerseits, als Ehrung Gottes durch Ausübung der Tugend andererseits ist insofern vernünftig, als dadurch zur Beruhigung des Gewissens – und somit zur Schmerzverminderung – beigetragen wird (192ff.).

Eine grundsätzliche Bedeutung erhält der Glücksbegriff in Cesare Beccarias programmatischen Bemerkungen über eine aufzustellende Wissenschaft vom Menschen (*scienza dell'uomo*). Das Streben nach Glück (*l'amore della felicità*) und der Friede auf politischer Ebene bilden hier das „universale Prinzip“, das die Einheit der verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft vom Menschen bzw. praktischen Philosophie – Moral, Politik und Ästhetik – bilden soll, indem „die als *scienza dell'uomo* verstandene Philosophie in letzter Konsequenz als Wissen vom Glück und von den Mitteln und Wegen, dieses zu verwirklichen“ (78) zu deuten ist. Obwohl Beccarias Bemühungen um eine einheitliche Systematik weniger ausgeprägt sind als bei Verri, kann auch bei ihm ein enger Zusammenhang zwischen dem Glücksbegriff und den Beiträgen zu den einzelnen Themenbereichen aufgewiesen werden, wie Rother zeigt.

Wie Verri vertritt auch Beccaria den Gedanken eines Primats der Schmerzvermeidung, die dem Lustgewinn systematisch vorgeordnet und ursprüngliches Motiv und Triebfeder des menschlichen Handelns sowie der Entwicklung der menschlichen Gattung ist (79f.). Auf diesem Primat und der damit verbundenen Theorie der Leidenschaften gründet zunächst Beccarias Theorie der schönen

Künste (*Ricerche intorno alla natura dello stile*, 1770), durch die wir lernen, „unsere Aufmerksamkeit auf die Ideen als angenehme bzw. unangenehme zu richten“ (81), und seine Theorie der Kulturentstehung, in der der Bedürfnisbegriff eine zentrale Stellung einnimmt (85). Er bildet aber geradezu den Kern seiner Moral- und Politikauffassung (*Dei delitti e delle pene*, 1764; *Elementi di economia pubblica*, 1769–1771), die im Glück des Einzelnen bzw. im sozialen Nutzen und im Frieden unter den Völkern den Zweck moralischen, politischen und ökonomischen Handelns sieht und die durch Gesellschaftsvertrag begründete Souveränität des Staates als „öffentliches Depositum“ bestimmt (152) – es wird dem Staat nur so wenig Freiheit übertragen, wie für die allgemeine Freiheitssicherung notwendig ist, da das Glück desto grösser ist, „je geringer der Anteil an geopferter Freiheit ist“ (153). Obwohl Beccarias Gedanken zur Religion eher Marginalien zu seinen moralphilosophischen und rechtstheoretischen Überlegungen darstellen, ist auch in ihnen der Zusammenhang mit dem Glücksthema von zentraler Bedeutung. Ziel der göttlichen Offenbarung und des natürlichen Gesetzes ist nämlich nicht nur das Glück des Menschen im Jenseits, sondern schon in dieser Welt, wenn auch der Status beider im Verfahren politischer und moralischer Normenbegründung nicht eindeutig ist (202f.). Zu Recht gibt Rother Beccarias Strafrechtsdiskurs in dessen Hauptwerk *Dei delitti e delle pene* eine besondere Aufmerksamkeit. Nicht nur handelt es sich hier um den bekanntesten und wichtigsten italienischen Beitrag zur europäischen Aufklärung; es ist auch der Text, in welchem Beccarias philosophisch-utilitaristische Verpflichtung am deutlichsten wird. Insofern für Beccaria „die Rechtmässigkeit des positiven Rechts wie auch realer politischer Macht [...] einzig und allein in ihrer Konformität mit der utilitaristischen Glücksmaxime“ (237) gründen, ist hier auch der generalpräventive Legitimitätsrahmen für das Strafrecht gegeben. Weil sich das Recht zu strafen aus dem an der Sicherung der Freiheit und des allgemeinen Interesses gebundenen Gesellschaftsvertrag herleitet, sind Strafen, die für den Zweck der Verbrechensprävention unzureichend oder unverhältnismässig sind, ungerecht. Beccarias bekannte und von Rother kritisch analysierte Argumentationen gegen die Rechtmässigkeit der Todesstrafe (Unableitbarkeit aus dem Gesellschaftsvertrag, da das Leben nicht Teil des übertragenen „öffentlichen Depositums“ ist) und der Folter (sie ist kein zuverlässiges Mittel zur Wahrheitsfindung) sind in diesem Rahmen anzusiedeln.

Neben P. Verri und C. Beccaria haben zahlreiche weitere, z.T. heute fast unbekannte Autoren den nord- und mittelitalienischen Aufklärungsdiskurs mitgestaltet, deren philosophische Argumente und Ansätze – wenngleich ohne einen vergleichbaren systematischen Anspruch – dem gemeinsamen Hintergrund der Glücksmaximierung verpflichtet sind. Unter ihnen stechen einige bemerkenswerte Beiträge hervor, wie Cosimo Amideis *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti* (1768), Gian Rinaldo Carlis *Elementi morali* (1752), Sebastiano Francis *Della difesa delle donne* (1764/65), in dem ein für die Zeit sehr fortschrittlicher Gleichberechtigungsgedanke vertreten wird, Agostino Paradisi erst 1942 unter falschem Namen publizierte ökonomische Vorlesungen *Istituzioni economico politiche* (1772–1775), Carlo Antonio Pilatis *L'esistenza della legge naturale* (1764), Dalmaz-

zo Francesco Vascos *Suite du „Contract Social“*, eine Schrift, die zugleich als Verfassungsentwurf für ein unabhängiges Korsika konzipiert ist, und Alessandro Veris zahlreiche Aufsätze für die Zeitschrift *Il Caffè*. Aus ihnen geht ein gemeinsames Selbstverständnis hervor, nicht nur Gelegenheitsarbeiten mit punktueller reformatorischer Wirkung sein zu wollen, sondern Beiträge, die sich mit philosophischen Argumenten für Verbreitung und Vergrößerung des menschlichen Glücks einsetzen. Nachgewiesen zu haben, dass sie insgesamt einen originellen nord- und mittelitalienischen Diskussionszusammenhang mit eigener philosophischer Dignität, Radikalität und Vielseitigkeit bilden, muss als das Hauptverdienst dieser sorgfältigen und gut dokumentierten Untersuchung angesehen werden.

ALESSANDRO LAZZARI

HAAZ, Ignace: *Nietzsche et la métaphore cognitive* (= Epistémologie et philosophie des sciences). Paris: L'Harmattan 2006. 293 p. ISBN 2-296-00014-2.

Das hier rezensierte Buch ist in drei Kapitel geteilt. Nach einer kurzen Vorrede, in der verschiedene Aspekte einer Theorie der Metapher ohne direkte Bezugnahme auf Nietzsche dargelegt wird, weist der Autor einleitend auf die Unzulänglichkeit der so genannten Interaktionstheorie für ein Verständnis der Metapher in Nietzsches Werk hin. Um letztere These zu belegen, widmet sich Ignace Haaz anschließend einer sorgfältigen Rekonstruktion der vielschichtigen Dialoge Nietzsches mit seinen Quellen. Der Autor befasst sich mit dieser historisch-kritischen Aufgabe im ersten und in einem Teil des zweiten Kapitels. Im letzten Abschnitt des zweiten Kapitels legt Ignace Haaz den Kern seiner systematischen Betrachtung des Themas dar. Das dritte Kapitel geht schließlich der Frage nach, unter welchen Bedingungen die Entstehung innovativer Metaphern erklärt werden könnte.

Bei der Rekonstruktion des historischen Hintergrundes bezieht sich der Autor auf fünf verschiedene Auseinandersetzungen mit der Problematik der Sprache im Lauf der Geschichte der Philosophie: die klassische Tradition von Platon und Aristoteles, deren Begriffe Nietzsche sich in seinem Umgang mit der Rhetorik angeeignet hat; die These Schopenhauers über das metaphysische Primat der Musik als allgemeine Sprache, die bekanntlich für die gesamte Perspektive der *Geburt der Tragödie* eine entscheidende Rolle spielt; die Tradition der deutschen Philologie und ihr Vorzug der Sprache als *énérgiea* gegenüber der Sprache als *érgon*; der Versuch einer Erklärung unserer sprachlichen Fähigkeiten durch die Evolutionsbiologie; und schließlich das Programm Lichtenbergs einer Philosophie als Berichtigung des Sprachgebrauchs. Zwar wird vom Autor kein Anspruch auf neue Entdeckungen im Bereich der Quellenforschung erhoben; er benutzt aber mit großer Sicherheit und theoretischer Kreativität das Repertoire von Texten, die von der jüngsten Sekundärliteratur als entscheidende Quellen für die sprachlichen Reflexionen Nietzsches festgelegt wurden.

Was diese historisch-kritische Betrachtung betrifft, sind die folgenden Thesen erwähnenswert:

Haaz argumentiert für die These einer zweifachen Wende in Nietzsches Werk. Zunächst habe Nietzsche insofern eine Art platonische Wende vollzogen, als er im Anschluss an Schopenhauer von der These ausging, der zufolge die Musik als allgemeine Sprache eine unmittelbare Manifestation des Wesens der Welt als Wille ermögliche. Dieser These liegt eine platonische Wende zugrunde, indem sie wesentlich durch die Annahme eines Hiatus zwischen den Ideen und ihren bildlichen Ausdrücken motiviert ist. Mit der Verabschiedung der Artisten-Metaphysik und der daran anschließenden rhetorischen Wende wird zwar der Musik ihr metaphysischer Vorrang entzogen; jedoch ist Nietzsche weiterhin davon überzeugt, dass die musikalischen Elemente der Sprache im Gegensatz zu den begrifflichen ihre affektive Dimension bewahren und dazu beitragen, diese zum Ausdruck zu bringen. Obwohl Nietzsche die Hypothese vom Ursprung der Sprache aus den Gefühlen als eine betrachtet, die über keine endgültige Evidenz verfügt, werden doch vom Autor überzeugende Argumente vorgebracht, die den Schluss stützen, dass in Nietzsches Augen der Rhythmus, die Tonalität und die weiteren musikalischen Elemente der Tonsprache auf unseren Gefühlen beruhen und insofern von ihm lebenslang, d.h. selbst nach seiner Distanzierung von Schopenhauer, als eine Art privilegierter Zugang zur Welt und zu den anderen Menschen behandelt wurden. Trotz der unleugbaren Originalität der These Haaz' mag es wohl sein, dass den Lesern eine werkgenetisch differenziertere Betrachtung zu Nietzsches Begriff des Gefühls fehlen wird, da dieser Begriff im Lauf seines Werks verschiedene Veränderungen erfahren hat. Das Ziel dieser Argumentation besteht allerdings vornehmlich darin, ihre Schlussfolgerungen als Prämisse eines Arguments gegen die übliche negative oder vorwiegend aporetische Antwort auf die traditionelle Frage nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis bei Nietzsche zu benutzen und die Konzeption einer rhetorisch inspirierten Philosophie jenseits der bloßen Konfrontation der Meinungen innerhalb einer republikanischen Redekunst zu entwickeln. Eine andere Prämisse zu diesem Argument liefert die historisch-kritische Interpretation Ignace Haaz' über die Bedeutung, die Nietzsches Begegnung mit dem Werk Lichtenbergs für seine eigene Auffassung der Aufgabe der Philosophie hatte. Bei seiner Lektüre Lichtenbergs, so lautet die These von Haaz, hat sich Nietzsche mit zwei konkurrierenden philosophischen Richtungen im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Realismus vertraut gemacht:

1) Einerseits eröffnet diese Lektüre die Möglichkeit einer Bestimmung der Aufgabe der Philosophie als einer konzeptuellen Berichtigung der Sprache, wie sie im Alltagsleben gebraucht wird. Diese Tendenz bedeutet in gewissem Sinne eine Umkehrung der von Eduard von Hartmann signalisierten Richtung, die die philosophische Spekulation als eine durch grammatikalische Formen gesteuerte intellektuelle Tätigkeit sieht, und verstärkt die empiristische Tendenz, die schon durch einige Elemente der Erkenntnistheorie Schopenhauers erweckt worden sein musste. Es gilt als eine unbestrittene Tatsache, dass das Verhältnis Nietz-

ches zur empiristischen Tradition zumindest von einem quellenkritischen Gesichtspunkt aus ein unberechtigt vernachlässigtes Thema ist. Auch wenn der Versuch des Autors, diese empiristische Tendenz in der Nähe eines Konzeptualismus à la Locke anzusiedeln, einigen Lesern unbefriedigend erscheinen mag – nicht zuletzt weil die Erkenntnistheorie Nietzsches weniger zwischen Realismus und Konzeptualismus als zwischen positivistischem Fiktionalismus und naturalistischem Skeptizismus geschwankt zu haben scheint –, wird niemand dem Autor das Verdienst absprechen, das Thema zutage gebracht zu haben. Es mag auch sein, dass die Position Nietzsches zum Empirismus mindestens ebenso stark durch seine Lektüre von F. A. Lange und Afrikan Spir wie durch die Lektüre Lichtenbergs bestimmt wurde;

2) Andererseits hat Nietzsche dem Werk Lichtenbergs ein radikalisiertes Modell der Kritik an der Philosophie des Subjekts entnommen, das als eine idealistische Strategie gegen den Realismus zum Solipzismus tendiert. Während die zweite Tendenz die übliche Lesart untermauert, der zufolge Nietzsche durch seine These des radikalen Phänomenalismus der innerlichen Erfahrung, seine Kritik an die Figur des Selbstbewusstseins und seine unzweideutige Ablehnung der introspektiven Methode als einer der entschiedensten Gegner des Mythos der Innerlichkeit gilt, ist der Autor der Auffassung, dass die erste Tendenz als ein Gegengewicht zu dieser Lesart interpretiert werden dürfte, indem sie Nietzsche die theoretischen Grundlagen bot, um seiner Semantik einen positiven Gehalt zu verleihen.

Das innovative Element, das Nietzsche ab *Wahrheit und Lüge* in die Spekulation über den Ursprung der Sprache einbringt, als ein solches zu interpretieren, das in gewissem Sinne bestimmte Merkmale der kognitiven Wissenschaften vorweggenommen hat, ist die argumentative Hauptaufgabe, die Ignace Haaz sich für seine systematische Behandlung des Themas der Metaphorizität vorgenommen hat. Es geht ihm nicht darum, zu zeigen, dass zwischen Nietzsches Philosophie und der so genannten kognitiven Wende eine historische Verbindung besteht. Der Autor vertritt hierbei keine historische These. Sein Anspruch ist lediglich, einerseits zu zeigen, dass bestimmte empirische Ergebnisse der Kognitionswissenschaften eine von Nietzsche selber nicht detaillierte Intuition über den menschlichen Fundamentaltrieb zur Metapherbildung bestätigen, und andererseits zu argumentieren, dass die Hypothese Nietzsches einer originellen, wesentlich durch endogene Faktoren bestimmten Übertragungstätigkeit des Geistes eine philosophische Einsicht in das immer stark kontroverse Problem der Erklärungslücke anbieten könnte, die zwischen der Perspektive der Ersten und der Dritten Person im Rahmen der Philosophie des Bewusstseins besteht.

Ein Plädoyer für die starke Version der Kognitivitätsthese der Metapher muss nicht nur die heuristische Rolle und die Suggestionskraft von Metaphern hervorheben, sondern auch der Metapher eine sozusagen konstitutive Rolle innerhalb unserer kognitiven Tätigkeiten zuweisen und diesen Anspruch irgendwie und irgendwo begründen. Für die Begründung der Kognitivitätsthese, wie sie im Kontext dieses Buches aufgefasst wird, ist es darüber hinaus notwendig zu

zeigen, dass sich eine Ausdehnung der metaphorischen Prozesse auf nichtsprachliche Phänomene bzw. auf Wahrnehmungsprozesse rechtfertigen lässt.

Das Argument Haaz' für die Kognitivitätstheorie der Metapher besteht aus zwei Prämissen. Die eine entnimmt er aus der Definition der Metapher im Rahmen der Interaktionstheorie, die andere aus den empirischen Ergebnissen der Kognitionspsychologie. Die erste Prämisse setzt voraus, dass die von Aristoteles eingeführte weiter gefasste Definition der Metapher als Bewegung durch die Definition der Metapher als Interaktion zwischen einem Bildspenderbereich und einem Bildempfängerbereich zumindest teilweise beibehalten wird, so dass die Übertragungstheorie, der zufolge ein dynamisch aufgefasster Übertragungsmechanismus von einem semantischen Bereich zu einem anderen das Wesen metaphorischer Prozesse als sprachliche Phänomene ausmacht, eine Brücke zwischen der klassisch-rhetorischen und der modernen Auffassung der Metapher schlägt und uns den Weg zu einer Ausdehnung derselben auf nichtsprachliche Bereiche bahnt.

Die zweite Prämisse beruht auf den empirischen Ergebnissen der Kognitionspsychologie, die gezeigt haben, dass zwischen unseren verschiedenen Sinnesorganen eine leicht ausgeprägte Synästhesie besteht, die als eine Exemplifizierung dieser Übertragungstätigkeit des menschlichen Geistes beschrieben werden kann. Es gäbe zwischen den verschiedenen Sinnesorganen metaphorische Übertragungen, die auf eine analogische, wesentlich unbewusste Denkart hinweisen, die nicht sprachlicher Natur ist. Ein erheblicher Einwand gegen diese Argumentation wäre die These Piagets, der zufolge die analogische Denkart bei Kindern die Beherrschung formaler, sprachlich bestimmter Operationen der Klassifizierung und Kategorisierung voraussetzt. Der Einwand sei allerdings durch jüngste Ergebnisse der empirischen Forschungen aufgehoben. Kinder, die noch nicht die formalen Operationen beherrschen, sind dennoch bereits fähig, Analogien zu bilden, unter der Bedingung, dass sie die Elemente der entsprechenden Analogien im Voraus kennen. Der metaphorische Prozess im Kontext der Wahrnehmung wird also als eine transkategorial analogische Bewegung beschrieben, mit deren Hilfe unsere phänomenale Welt Stück für Stück aufgebaut wird.

Es muss nun die Frage gestellt werden, ob wir durch einen solchen Begriff der Metapher als analogische Bewegung zwischen verschiedenen Sinnesorganen einen Begriff annehmen würden, der mehr Ungenauigkeiten mit sich brächte, als durch seine Beschreibungs- und Erklärungsleistungen kompensiert werden könnten. Es geht letztlich um eine Frage, die nur anhand von pragmatischen Kriterien zu entscheiden ist. Eine positive Antwort auf diese Frage würde allerdings bedeuten, innerhalb der philosophischen Debatte über den Begriff der Metapher gerade jenes Metaphernverbot gelten zu lassen, das im Rahmen der Wissenschaften schon lange außer Kraft ist.

Die andere von Haaz im Zusammenhang mit seiner systematischen Betrachtungsweise vorgetragene These ist von philosophisch anspruchsvollerer Natur. Es geht ihm darum, zu zeigen, dass Nietzsche durch die Annahme eines metaphorischen Prozesses in der Wahrnehmung das Bestehen anerkannt hat, zum einen

einer neurophysiologischen Komponente (der Nervenreiz), die eine kausale Verknüpfung zwischen neuronalen und mentalen Zuständen impliziert, und zum anderen der Übertragungstätigkeit des Geistes anlässlich des Überganges von Nervenreiz zum Bild und danach zum Laut, deren Tätigkeit auf einen interpretativen Prozess hinweist, der wiederum ein intentionales Vokabular sowie die Erste-Person-Perspektive erfordert, um restlos beschrieben werden zu können.

Die berühmte Debatte über die Erklärungslücke zwischen den beiden Perspektiven, bzw. der Ersten- und Dritten-Person-Perspektive kann auf zweifache Weise geführt werden: 1) entweder als die erkenntnistheoretische Frage, wie physikalisches Vokabular mit Mentalem oder Intentionalem zu versöhnen ist; 2) oder als die ontologische Frage, was primär ist: das Physikalische oder das Mentale, und wie das Verhältnis zwischen beiden zu charakterisieren ist. Die These von Ignace Haaz lässt sich so rekonstruieren: Eine starke Version der Kognitivitätsthese der Metapher, so wie sie im Konstruktivismus im Rahmen der Kognitionspsychologie vertreten wird, setzt eine Art von Urvernunft voraus, so dass der Kognitivist gezwungen ist, auf der ontologischen Ebene eine Entscheidung über die Problematik der Erklärungslücke zu treffen. Dieser Schluss führt uns zu der These des Panpsychismus als einer Voraussetzung der Kognitivitätsthese der Metapher im Rahmen der gegenwärtigen Studien zurück. Es handelt sich tatsächlich um ein sehr wichtiges Thema, das die Aufmerksamkeit der Nietzscheforscher verdient. Das Thema wird allerdings von Haaz philosophiegeschichtlich nicht ausführlich behandelt, abgesehen von seinem Hinweis darauf, dass diese Position im 19. Jh. sowohl von Schopenhauer als auch von Eduard von Hartmann vertreten wurde. Einmal mehr ist somit das Verdienst dieses Buches auch darin zu sehen, die Aufmerksamkeit der Leser auf ein schon lange vernachlässigtes Thema zu lenken.

Besonders originell klingt die Antwort dieser Studie auf die Frage, durch welche Mechanismen innovative Metaphern zur Welt gebracht werden. Die übliche Antwort auf diese Frage besteht vor allem darin, den Mechanismus hinter der Herstellung innovativer Metaphern als eine Abweichung von den semantischen Regeln zu beschreiben, die durch die Fähigkeit gesteuert wird, Ähnlichkeiten wahrzunehmen, wo die meisten Menschen noch keine vermuten. Das Problem besteht nur darin zu erklären, warum bestimmte auf Ähnlichkeiten beruhende Prädikationen theoretisch produktiver und sinnstiftend sind, während die meisten über keine Innovationskraft verfügen. Das heisst: wie ist eine innovative Überschreitung der Regeln zu denken? Höchstwahrscheinlich nicht durch andere Regeln, egal welcher Natur sie sein mögen.

Dem Autor zufolge sind die günstigsten Bedingungen, unter welchen innovative Metaphern hervorgebracht werden, in einer melancholischen Stimmung zu sehen, zumindest im Hinblick auf den Fall Nietzsches. Die melancholische Stimmung steht in enger Verbindung zu der Askese in ihrem positiven Sinn als philosophische Übung der Einsamkeit. Die einsame Lebensweise des Philosophen birgt zwar ihre eigenen Risiken, ist aber dennoch in Nietzsches Augen die

unentbehrliche existenzielle Voraussetzung dafür, neue Perspektiven im Feld der Werte eröffnen und die alten besser umkehren zu können. Es geht natürlich nicht nur darum, von den semantischen oder pragmatischen Regeln der Sprache, seien sie einmal vollständig spezifizierbar oder nicht, abzuweichen, sondern darum, durch eine ununterbrochene Bereitschaft, existenzielle Bedingungen zu variieren, sogar über unsere eigene Tugenden Herr zu werden, weil auch Metaphern sterben oder in Überzeugungen degenerieren können.

Ignace Haaz lädt uns mit seinem neuen Buch über Nietzsche ein, über das Werk Nietzsches in einem konstruktiven Sinne weiter nachzudenken. Die Metapher ist vielleicht nur ein willkommener Vorwand, diese Aufgabe immer wieder kritisch wahrnehmen zu können, ohne dabei Angst vor der Sprache haben zu müssen.

ROGÉRIO LOPES

WIMMER, Reiner: *Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht* (= Studien zur theologischen Ethik 111). Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.: Academic Press/Herder 2005. 336 S. ISBN 3-451-28952-0.

Ein gutes Buch ist ein solches, das zum Nachdenken einlädt. Dies ist hier der Fall. Der Verfasser des vorliegenden Bandes – Professor für praktische Philosophie an der Universität Tübingen – legt eine Reihe von Einzelstudien vor, die zum Teil noch unveröffentlicht waren. Sie sind in lebenspraktischer Absicht geschrieben. Weil es unmöglich ist, einen Sammelband angemessen zu besprechen, seien einige Gesichtspunkte ausgewählt, in der Hoffnung, leitende Anliegen des Ganzen zu treffen.

Dem Leser sei geraten, sich an die Reihenfolge der Beiträge zu halten. Gleich zu Beginn von Teil A: Systematische, problembezogene Abhandlungen, werden in Kap. 1 einige biographische Verstehenshilfen geliefert, die nach Art einer Negativfolie dienen: der Versuch, Transzendenz kategorial-gegenständlich zu begreifen und Begründbarkeit des Glaubens an Gottes Dasein mit Beweisbarkeit gleichzusetzen. Er gehöre nach wie vor zu den dogmatischen Grundüberzeugungen der katholischen Kirche und der meisten ihrer Theologen (14). Therapie einer rationalistisch-objektivistischen Metaphysik ist angesagt. Ständige Verwiesenheit auf I. Kant und L. Wittgenstein begleitet diesen Versuch. Eine Vielzahl einschlägiger Autoren, auch katholischer Provenienz, lagert sich um diesen harten Kern.

Gott – so die These – ist kein gegenständliches Gegenüber. Um ihn zu hören muss man selbst der Angeredete sein: Von der Oberflächengrammatik zur Tiefengrammatik des Sprechens (Wittgenstein)! Im Sinne der Sprechakttheorie wird die Ebene der beschreibenden Sprache überstiegen auf die Ebene nicht-konstativer Sprechhandlungen hin. Sie steht nicht unter Sinnlosigkeitsverdacht; das Anrennen gegen die Grenzen unserer Sprache ist nicht bedeutungslos, sondern weist auf das Unsagbare hin (32). Es geht um Personen, um die Welt, das Leben

im Ganzen, um Gott selbst, und nur partiell um Fakten im üblichen Sinn. Die religiöse Lebens- und Praxisform als solche ist einer Begründung oder Rechtfertigung weder bedürftig noch fähig (40). Sie weist sich durch Übervernünftigkeit aus.

Der große Rahmen für die folgenden Überlegungen ist somit gesteckt. Der Verfasser entscheidet sich für den internen Weg der anselmischen *fides quaerens intellectum*. Selbstoffenbarung aus dem Innengrund des Menschen als göttliche erfahren und wahrnehmen gelingt nur im Glauben (54). Der Glaubensakt selbst wird selbstreflexiv gedacht. Konsequenterweise wird Position bezogen gegen ein objektivistisch-rationalistisches Selbstmissverständnis der religiösen Lebensform. Kritik an einer Lebensform ist nur über eine Lebensform möglich. Nur unter dieser Bedingung lassen sich Bekehrungen von der einen zur anderen Seite denken. Kosmologische oder rein anthropologische Begründungen greifen zu kurz. Immer ist es Gott selbst, der die Annahme seiner Selbstoffenbarung im Menschen, deren Inhalt er selbst ist, bewirkt. Vor diesem Hintergrund kann eine kritische Anfrage an die ständig drohende Instrumentalisierung der Religion erfolgen, so über die Kontrolle des äußeren Verhaltens als untrüglicher Widerschein der inneren Gesinnung. Da der Glaube noumenal ist, also auf der Ebene der Denkungsart liegt, ist er enttäuschungs- und verzweiflungsresistent. Ein Wissen von ihm kann es nicht geben, es ist dem Menschen weder möglich noch moralisch zuträglich. Eine Zuspitzung erfolgt im Kap. 6: Gott vor Gericht. Eine theoretische Behandlung der Theodizeefrage erweist sich als Holzweg, der aus einer intellektualistischen Einstellung zu unseren Lebensproblemen entsteht.

In Teil B werden interpretatorische, werkbezogene Abhandlungen vorgelegt. Den Auftakt bildet eine Untersuchung zu Anselms *Proslogion*. Der Verfasser legt eine lebensformbezogene Analyse religiösen Sprechens und Handelns als Alternative zum Hauptstrom der traditionellen *Proslogion*-Auslegung vor. Sie ist imstande, die rationalistisch spekulative Auffassung zu unterfangen, denn sie wird – ganz im Duktus des vom Verfasser gewählten Ansatzes – dem verantworteten Umgang mit dem Wort Gott ungleich angemessener gerecht. Es bedeutet die wirkliche Aneignung der spezifischen performativen Gestalt des *Proslogion*, nämlich seiner Gebetsform, und ist eine Antwort auf die Grundintuition, die das anselmische Argument inspirierte, nämlich dass die religiöse Lebensform als solche einer Begründung oder Rechtfertigung weder bedürftig noch fähig ist. Von Gott kann es nur eine Erfahrung im analogen Sinne geben, im Kontext einer Erfahrung der Welt in ihrer Ganzheit (167). Die Frage nach Gott drückt eine Einstellung zu allen Erklärungen aus. Nichts im Leben ändert sich, sondern das Leben selbst (Wittgenstein). Dieses fasst sich in der Dialektik von Finden und Suchen Gottes zusammen.

Besonderer Beachtung wert sind die Überlegungen zu Kants kritischer Religionsphilosophie (Kapitel 8): Der Preis für die Autonomie der praktischen Vernunft ist die funktionale Abhängigkeit vom moralischen Interesse an einer moralischen Welt. In diesem Rahmen wird der Unterschied von Denkungs- und Sinnesart, von der Revolution ersterer als Revision der Grundentscheidung oder

moralischen Gesinnung, und der Reform letzterer, also des empirischen Charakters des Menschen, herausgearbeitet. Erstere unterliegt keinen Bedingungen außer denen der noumenalen Freiheit selber, also auch keinen zeitlichen; letztere hingegen geschieht allmählich. Bedeutsam das Verständnis von göttlicher Mitwirkung: Bei der Revolution der Denkungsart ist eine göttliche Mitwirkung ausgeschlossen, sie bezieht sich nur auf jene Bereiche menschlicher Wirklichkeit, die sich seiner freien Verfügung (noch) entzieht. Der entscheidende Einwand Kants gegen die christliche Auffassung, der böse Mensch bedürfe der Erlösung durch Gott, beruht auf dem begrifflichen Widerspruch, das, was der Mensch nur durch sich selbst und seine eigene Entscheidung sein könne, dem Wirken eines anderen zuzuschreiben (190). Der Verfasser fügt im letzten Abschnitt Überlegungen an, die den Untertitel tragen: Über Kant und die Vernunft hinaus: der moralische Skandal der Liebe Gottes! Gottes Verzeihung ist, umgekehrt zur Vergebung unter Menschen, Vorbedingung für die Möglichkeit der Umkehr. Sie scheint im Widerspruch zur Logik menschlicher Vernunftmoral. Das Faktum der Freiheit zur Entscheidung ist Erweis der übervernünftigen und bedingungslosen Liebe Gottes.

Achtsamer Lektüre wert sind die eingehenden Analysen zum Verständnis von Kants Religionsphilosophie im *Opus postumum* (Kapitel 9). Der Verfasser vertritt die Meinung, Kant habe es unterlassen, die behauptete Notwendigkeit einer transzendentalen Theologie in praktisch-moralischer Hinsicht einsichtig zu machen. Er ist nicht mehr der Meinung, Kant habe gegen Ende seines Lebens über die Alternative im Fundierungsverhältnis von transzendentaler Theologie und Anthropologie hinausgeblickt, wenn er vereinzelt Wendungen benutzt, die an das Argument Anselms von Canterbury erinnern.

Der Band versammelt in sich höchst anspruchsvolle und dicht geschriebene Reflexionen. Er richtet sich in erster Linie an den Religionsphilosophen. Der Moraltheologe wird an den Einfluss Karl Rahners auf seine Disziplin denken. Wird in ihren Reihen die vom Verfasser kritisierte objektivistische Position eigentlich vertreten? Er wird dabei auch an Hermeneutik, Geschichtlichkeit und kritischen Realismus erinnert. Und er muss sich fragen, wie die Einstellung zum Ganzen der Welt konkrete Festlegungen erlaubt, ja, fordert, weil sie sich sonst in Unwirksamkeit verflüchtigen würde. Das müsste dann auch für den Brückenschlag von der Denkungsart zur Sinnesart gelten. Der Umgang mit der Theorie von der Grundentscheidung ist davon betroffen. Den Moraltheologen wird ebenfalls die lebensformbezogene Interpretation des anselmischen Arguments zum selbstkritischen Nachdenken anregen. Sie verstellt ja nicht universale Kommunikation. Kurz, der Band stimuliert zu einem sorgsamem, den Bedingungen der Gegenwart entsprechenden Umgang mit dem Wort Gott in moraltheologischen Fundierungsfragen.

BAUDET, Jean C.: *Mathématique et Vérité. Une philosophie du nombre* (= Ouverture Philosophique. Collection dirigée par Bruno Péquignot, Dominique Chateau et Agnès Lontrade). Paris: L'Harmattan 2005, 186 p. ISBN 2-7475-8059-8.

Une fois par an au moins, le philosophe universitaire est informé par courrier électronique de la parution d'un nouveau livre de «l'Historien des sciences et philosophe», Jean Baudet. (Dernièrement: *De l'outil à la machine*, 2003; *De la machine au système*, 2004; *Penser la matière*, 2004; *Penser le vivant*, 2005; tous chez Vuibert, Paris.) J'aimerais, à l'exemple de *Mathématique et Vérité*, élucider l'utilité des œuvres d'un auteur qui actuellement travaille «à la publication d'une *Histoire de la pensée scientifique* en plusieurs volumes». Dans cet ouvrage volumineux, Jean Baudet vise à développer «son épistémologie à partir de l'histoire» tout en essayant d'évaluer le savoir et de dénoncer les illusions (186).

Mathématique et Vérité s'adresse moins à ceux qui s'intéressent à la vérité. Le titre «Réflexions sur l'objet de la Mathématique, basées sur l'histoire de la dernière» refléterait plus adéquatement le contenu de l'ouvrage. Le volume n'est clairement pas une œuvre à usage scientifique – il n'y a ni bibliographie, ni index. Il arrive de temps à autre que les indications bibliographiques de la littérature utilisée apparaissent dans le texte et dans les 23 notes de bas de page, mais elles ne sont jamais précises. Le livre est publié chez L'Harmattan, dans une collection qui aspire à ne pas confondre la philosophie «avec une discipline académique», qui se veut donc ouverte aux philosophes «professionnels» et «non-professionnels» et à tous ceux qui sont habités «par la passion de penser» (4). Or, de nos jours, la revendication des contacts entre science et cité ainsi que la popularité des cafés philosophiques pose la question de savoir comment le transfert des questionnements et des savoirs entre le monde académique et la société entière peut être intensifié. C'est un défi urgent à relever si l'on veut faire face aux attaques économistes et anti-intellectuelles, sauver la recherche fondamentale et préserver la liberté de la recherche en général, y compris la pensée sans but d'application immédiate ou d'utilité pratique. La question se pose donc de savoir si le livre de Baudet atteste d'une bonne vulgarisation du savoir dit universitaire et s'il incite la lectrice et le lecteur à s'engager dans une enquête philosophique de manière recommandable.

Dans son *Introduction* (7), l'auteur annonce écartier toute technicité, qu'elle soit mathématicienne ou «philosophale», et il précise que c'est «ni aux historiens, ni aux mathématiciens, ni aux philosophes que ce petit livre s'adresse. Il est destiné à celui que les intellectuels allemands appellent le *Selbstdenker*, celui qui est capable de penser par lui-même, quitte à philosopher à coups de marteau [...]. Il nous a semblé que ce qui peut se dire peut se dire en français, et qu'il faut – comme disait l'Autre – taire ce que l'on ne peut pas dire: 'darüber muss man schweigen'. Bref, point n'est besoin de déjà savoir pour lire ce livre.» Ce passage semble truffé d'incohérences. Mais peut-être n'est-ce là qu'une plaisanterie de Baudet visant à confronter le lecteur à la citation dans une autre langue après avoir annoncé dans la même phrase qu'il se bornera à s'exprimer en français?

Peut-être l'absence de référence n'est-elle qu'une stratégie pédagogique de l'universitaire Baudet pour faire découvrir *l'Autre* au lecteur ignorant? Mais où est l'intérêt pour le lecteur philosophiquement naïf d'entendre parler d'un *penser à coups de marteau* sans connaître le contexte ou l'origine de cette pensée? Mais supposons, pour être bienveillant dans l'interprétation, que les lecteurs ciblés disposent tous d'une formation philosophique qui implique la compétence d'identifier Heidegger et Wittgenstein, ainsi que les significations contextuelles de leurs énoncés évoqués. Dans ce cas, l'auteur présuppose donc que le lecteur francophone non-universitaire dispose de ce savoir philosophique qui est nécessaire pour comprendre le livre. L'impression d'incohérence que donne *l'Introduction* se confirme au cours de la lecture. L'auteur a la tendance manifeste de faire exactement ce qu'il annonce vouloir éviter.

Le volume présente essentiellement l'histoire de la mathématique de Thalès à nos jours, en suivant plusieurs fils conducteurs. Mais Baudet commence tout d'abord par présenter son «projet d'évaluation» (9–13). Le chapitre se structure à partir de deux intertitres, «La mathématique est un ensemble de textes» et «Le mathématicien était un homme comme les autres», qui expriment déjà clairement la conviction anti-platonicienne que l'auteur cherche à défendre. Cette tentative conduit Baudet vers la fin du livre à reconnaître être «quelque peu déçu de n'avoir pas trouvé un fondement plus métaphysique, plus 'élevé', que cette idée presque grossière que la vérité de la mathématique se trouve dans la résistance de la matière, que s'est parce qu'il faut quatre pieds pour faire une chaise que le nombre quatre 'existe' et qu'il est 'vrai' que deux et deux font quatre.» (141) L'idée de Baudet est évidente: au fond, il y a toujours «l'intérêt matériel, économique, *technique*. La technique précède la science. C'est aussi vrai en mathématique.» (19) C'est, souligne Baudet, la *technique* qui doit donc être à la base de la mathématique et qui devrait servir «pour évaluer le discours mathématicien» (169). Baudet propose un matérialisme pragmatiste, ou plus précisément un anti-idéalisme technologiste.

L'auteur commence toujours par des observations concrètes. Pour répondre à la question de ce qu'est la mathématique, l'auteur prend son départ avec la considération de l'ensemble des textes qui sont censés composer la mathématique – en examinant les manières dont les livres sont regroupés dans les bibliothèques et dans les librairies. «Toute enquête philosophique doit commencer par prendre en compte un ensemble de textes» (10). Cette constatation qu'il appelle «truisme», est de nouveau loin d'être évidente. Ne devrait-on pas plutôt commencer une enquête philosophique par un questionnement bien précis plutôt que par un corpus historiquement contingent de textes? Le livre abonde en proclamations superficielles et demi-vérités de la sorte. Il ne donne au lecteur, qu'il soit universitaire ou non, ni les pistes exactes pour une lecture ultérieure, ni les éléments en vue d'approfondir une réflexion autonome.

Le défaut majeur de la position développée dans ce livre est certainement celui du rapport entre les abondantes observations «sociologiques» et «psychologiques» et le domaine de l'ontologique. L'auteur comprend cette relation comme

un *passage* «de la sociologie à l'ontologie», le parcours épistémologique étant exactement ceci: «De la société qui l'entoure – avec ses librairies et ses bibliothèques – vers l'être [...]» en essayant de retrouver «cette fameuse vérité qui est bien l'objet de la recherche épistémologique» (11). En comparaison à d'autres «essais» qui pourraient s'arrêter à d'autres dates et qui aboutiraient peut-être à d'autres conclusions (12), Baudet s'applique à ce que son essai se tienne «à l'abri de deux risques: le bavardage et le dogmatisme». Or, Baudet n'admet pas de validité des théories mathématiques qui serait indépendante des circonstances pragmatiques de la découverte ou de la création de ces théories. Peut-être un tel réductionnisme ne devrait pas être appelé «dogmatique», mais seulement préfiguré, ou mieux encore, clairement annoncé? De toute manière, le dogme est évident. Mais les positions contraires sont présentées et discutées, parfois ridiculisées.

Quant à l'autre risque, il faudrait peut-être se méfier de juger trop vite et bien distinguer le bavardage de l'explication des «vérités historiques» par le biais de l'imagination? Baudet en fait une méthode qui escamote même l'art herméneutique de la lecture des écrits: «Comment atteindre les pensées d'un homme sinon par l'imagination? Même si les mathématiciens avaient décrit par quels cheminements de pensée ils sont arrivés à leur découverte, nous ne serions pas sûrs de pouvoir nous y fier» (17). Donc il vaut mieux se fier aux imaginations de Baudet, par exemple sur le géomètre «Thalès, peut-être en 580 avant notre ère, et sans doute à la fin d'une belle journée d'été, quand la lumière crépusculaire lui permet encore de dessiner des figures dans le sable de son jardin où il se laisse paresseusement traverser par toutes sortes d'idées» (18). L'auteur rencontre des difficultés à expliquer pourquoi – et si vraiment – Thalès a découvert le théorème des parallèles, «mais qu'importe». Après cinq pages de digressions sur la découverte de l'art de compter, sur «l'idée aussi que ce qui est gravé est vrai» et sur la notion que la compétence intellectuelle nécessaire pour dire que «deux et deux font quatre» égale à celle qui consiste à dire que «le nez est au milieu du visage» (21), il constate que c'est certainement Thalès qui a opéré «le premier le passage du savoir commun au savoir 'scientifique' dans le domaine des dessins sur le sable» (23). Puis il nous explique «ce qui apparaît immédiatement à Thalès, ce qui s'impose à son esprit»: le théorème des parallèles.

Un autre fil conducteur majeur est la question de ce qu'est «*le mathématique*», c'est-à-dire, l'objet de la mathématique. Cette entité oscille entre les grandeurs physiques, que le nombre ou la figure géométrique exprime de manière équivalente chez les Grecs, et le nombre ou la figure eux-mêmes. En liaison avec cette question, le troisième thème récurrent sera l'infini.

Ces questions sont reprises dans l'exposition de l'histoire de la mathématique qu'inaugurent Thalès et Pythagore. Malgré les faiblesses du livre, il est passionnant de suivre son développement que l'auteur nous relate de manière assez structurée: l'invention, par Diophante (III^e siècle de notre ère), de *l'équation* et de *l'inconnue* qu'il appelle *arithme*; l'établissement du système décimal et du Zéro par les Indiens en 628 (Brahmagupta); leur transmission par les Arabes –

auxquels on doit le terme d'*algèbre* – à l'Occident où ce système arrive seulement en 1202 (Fibonacci; 52f.); la discussion de l'acceptation des chiffres négatifs et du Zéro comme nombres; l'invention de la racine carrée (Rudolff, vers 1550) et des nombres sophistiques (Bombelli, 1572); puis la géométrie analytique de Descartes qui réduit les figures géométriques et en général, les courbes aux nombres ou équations (*Géométrie*, 1637). A ce point de l'histoire, Baudet insert un *Résumé de l'Histoire de la Philosophie* qui la décrit comme processus de rationalisation. Après la naissance du rationalisme par Thalès, sa première reconstruction aurait été effectuée par Platon, sa deuxième par Descartes. Aristote abandonna l'existence des idées, mais sa logique «est en somme l'abrégé du rationalisme» (73). Pourtant, le rationalisme est toujours accompagné par le problème de l'infini et un certain mysticisme («Pythagore, Platon, et surtout plus tard les néoplatoniciens») inspiré par l'idée de la raison du monde qui est supérieure à la nôtre et à laquelle nous devrions nous soumettre.

Après Descartes, qui unifie la mathématique en réduisant la géométrie à l'algèbre, la mathématique se développe très vite au XVIII^e siècle par la prise en compte de l'infini qui mène à l'analyse infinitésimale, composée des calculs différentiel et intégral. Vers 1830, elle aussi sera réduite à l'arithmétique (Cauchy). Ces succès encouragent les approches mathématiques et la volonté de l'axiomatiser. La logique encore aristotélicienne est aussi soumise à la rigueur mathématique et en représentant les énoncés par des lettres et en traitant les connecteurs propositionnels comme opérateurs arithmétiques, Boole développe la logique mathématique, l'algèbre booléenne. Pourtant, le XIX^e siècle connaîtra aussi *La Crise des fondements*. D'abord la géométrie euclidienne avec son postulat des parallèles est mise en cause (Lobatchevski, Riemann). Selon Baudet, cette crise est résolue par la distinction entre vérité formelle et vérité matérielle. La géométrie euclidienne est à l'instar des autres géométries non-euclidiennes, vraie formellement, c'est-à-dire comme théorie mathématique. Mais seule une géométrie est vraie matériellement, c'est-à-dire comme science physique. Baudet en conclut que la mathématique est une poésie rigoureuse (98).

La vraie crise des fondements n'arrive que vers la fin du XIX^e siècle. Après les succès de la réduction de la géométrie et de l'analyse infinitésimale à l'algèbre, de tous les nombres aux nombres entiers (Cantor, Dedekind, vers 1885) et de toute l'arithmétique à quelques axiomes (Péano; axiome du successeur), il s'avère que toute la mathématique se base essentiellement sur la logique (Frege). Avec leurs *Principia mathematica* de 1910, Russell et Whitehead tentent de réécrire toute la mathématique «à partir des seules règles de la logique». Pourtant, au lieu d'arriver à une axiomatisation consistante et complète, on trouve des paradoxes autour du concept d'ensemble, ce qui ébranlera «la confiance dans la certitude mathématique» (172). Baudet y voit un signe du retour de l'irrationalisme exemplifié par Bergson, Heidegger, Jung et autres. Pour la plupart du XX^e siècle, la mathématique, mais aussi la phénoménologie «qui va dominer toute la pensée philosophique du XX^e siècle (du moins en Allemagne et puis en France)», trouvent leur origine dans la question «qu'est-ce qu'un nom-

bre?» (114f.). Baudet distingue parmi les réponses le formalisme (Hilbert, Bourbaki) – une idéologie qui ignore sa réfutation par le théorème d'incomplétude de Gödel (117f.) –, l'intuitionnisme ou constructivisme (Couturat, Poincaré, Brouwer) et le platonisme (Cantor, Frege, Whitehead, Russell) qui «revient toujours à une attitude religieuse» (173). La présentation de l'état actuel du questionnement des fondements manque de structuration systématique et se perd dans les multiples réponses des *Philosophes Américains* (Kleene, Church, Shapiro, Kline, Putnam, Kitcher et maintes autres) auxquels Baudet reproche de ne pas se baser «sur l'existence de mathématiques appliquées» (sauf Reuben Hersh), «bien que rédigés au pays des *computers*» (168). Le dernier chapitre, intitulé *Qu'est-ce qu'un objet?*, résume le tout. S'inspirant de l'analyse phénoménologique de Sartre, Baudet en arrive à la conclusion suivante: la question de savoir si les objets mathématiques sont réels ou mentaux est une question intéressante, mais elle n'est pas *la* question épistémologique qui est «de savoir ce que l'homme peut dire des choses, et surtout ce qu'il peut en faire. Ceci nous amène à la technique. [...] C'est par l'efficacité de la technique que le discours mathématique se révèle cohérent et fiable.» (178)

Pour répondre aux questions formulées initialement, le livre semble trop difficile pour le lecteur non-instruit auquel s'adresse Baudet. L'auteur ne lui présente pas les discussions et les différentes positions actuelles méta-mathématiques d'une façon bien structurée. L'argumentation est souvent anecdotique et fantaisiste. Une «épistémologie» simpliste et réductionniste sous-tend la présentation. Au lieu d'expliquer et d'illustrer les méthodes d'enquête qui aident à s'approcher de la vérité – ou au moins à éviter de s'en éloigner –, il cherche à transmettre son propre dogme teinté d'anti-académisme et d'anti-intellectualisme. Ceci n'est pas un livre – ou plus précisément, l'approche de l'auteur n'est pas une qui contribue à établir des ponts durables entre la pensée scientifique et les lecteurs non-scientifiques.

MICHAEL GRONEBERG