Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.12.2025

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Religionsphilosophie / Philosophie de la religion

Alfred North Whitehead: **Wie entsteht Religion?** Übersetzung von H.G. Holl, Suhrkamp, Frankfurt 1985. Engl. Original: Religion in the Making (1926), Meridian Book, N.Y. 1974.

In diesem Buch gibt Whitehead eine Darstellung seiner Religionsphilosophie, die nicht bloss das Entstehen von Religion soziologisch beschreibt, sondern auch die Bedeutung der Religion für den modernen Menschen und die Krise im religiösen Denken in der Neuzeit berücksichtigt. Dieses Buch, eine Vorlesung von 1926, enthält schliesslich nichts weniger als eine rationale oder natürliche Theologie, wie sie in der Neuzeit unter dem Eindruck des wissenschaftlichen Weltbildes zunehmend verdrängt worden war. Whitehead stellt dieses Werk ausdrücklich in einen Zusammenhang mit «Wissenschaft und moderne Welt» (ebenfalls kürzlich wieder in einer deutschen Übersetzung von H.G. Holl erschienen). Die Entwicklung von Religion und die Entwicklung von Wissen haben gemeinsame Berührungspunkte. In «Wissenschaft und moderne Welt» hat Whitehead gezeigt, dass das neuzeitliche Projekt eines mechanischen Naturverständnisses durch die Entwicklung der Naturwissenschaften selbst an seine Grenzen gelangt ist. Damit ist die neuzeitliche Disjunktion zwischen Glauben und Wissen nicht einfach überwunden, eine Modifikation drängt sich jedoch in der Richtung auf, dass Fragen der Religion für das Verständnis des physischen Universums eine Rolle spielen und umgekehrt die Welt nicht wirklich verstanden werden kann ohne das Verständnis von überzeitlichen ordnenden Momenten. In Wissenschaft und Religion geht es um das Erfassen von ewigen, unveränderlichen Strukturen, die erst die wirkliche Welt in ihrem ständigen Fliessen, Werden und Vergehen verständlich machen. Die neuzeitliche Auseinandersetzung zwischen Theologie und Wissenschaft bezüglich der Thematisierung dieser stabilen Elemente in der Welt wurde für Whitehead in der Einsicht überwindbar, dass das rationale Wissen um die religiösen Zusammenhänge selbst geschichtlichen Wandlungen unterworfen ist und mit dem Wissen von allgemeinen Zusammenhängen in einer Gesellschaft in einem engen Zusammenhang steht. Im Unterschied etwa zur Mathematik, die für die neuzeitliche Wissenschaft die stabilen Elemente zur Erklärung der Welt bereitstellt, prägt die religiöse Erfahrung eine Gesellschaft in ihrem innersten Wesen. Die Fähigkeit der Addition verändert eine Gesellschaft zwar auch, sie berührt eine Gesellschaft jedoch nicht im gleichen Masse wie die religiösen Vorstellungen.

Der erste Teil dieses Buches besteht in einer Rekonstruktion verschiedener Stufen des religiösen Erlebens. Religion hat, wie das Spiel, ihren Ursprung im Ritual. In dieser primitiven Phase ist Religion wesentlich ein soziales Phänomen. Rituale, Gefühle und Mythen wirken wechselseitig aufeinander ein und bringen schliesslich Glaubenssysteme hervor. Auf einer weiteren Stufe dringt der Rationalismus in die Religion ein. Das ist die Epoche der grossen Religionen. Diese werden zu eigentlichen Weltreligionen, indem sie die Bindung an eine ethnische Gesellschaft überwinden. Sie sind nicht mehr primär ein soziales Phänomen. Religion wird mit zunehmender Rationalisierung zu einer Sache des mit sich allein gelassenen Individuums. Wenn nicht mehr eine Stammesgesellschaft den Horizont der Welt absteckt, sondern das Universum als Ganzes den Horizont für das menschliche Denken abgibt, verliert Religion die Funktion, den einzelnen in exemplarische Geschichten einer Gemeinschaft zu bergen. Religion ist dann das, was das Individuum aus seinem Solitärsein macht. Das ist eine zentrale Definition von Religion, die Whitehead mehrmals erwähnt. Religion hat ihre Wirksamkeit, indem sie dem Individuum hilft, die Spannung zwischen dem Alleinsein und dem Kosmos so auszutragen, dass es fähig wird, einen Beitrag zur Gestaltung dieses Universums zu leisten. Insofern Religion die Grundlage abgibt für eine solche Einordnung in das Ganze des Universums, ist sie zugleich auch die Rechtfertigung der je einzelnen Existenz: «Unser Charakter entwickelt sich gemäss unserem Glauben. Das ist die oberste religiöse Wahr-

heit, der sich niemand entziehen kann» (S. 14). Religion ist jedoch nur in einem beschränkten Sinne die Grundlage der Moral. Die obersten Normen sind ästhetische Normen der Harmonie im Universum. Religion und Moral dienen dem Endzweck der Realisierung einer intensiveren, reichhaltigeren Erfüllung der erfahrenden Wesen im Universum.

Damit stösst Whitehead in diesem Buch zur Thematik seines Hauptwerkes, «Process and Reality», vor und entwickelt im Rahmen einer metaphysischen Fundierung seiner Thematisierung von Religion die zentralen Gesichtspunkte, unter denen auch in «Process and Reality» von Gott die Rede ist. Der wichtigste Aspekt dabei scheint mir der zu sein, dass von Gott nur im Zusammenhang mit der Welt gesprochen werden kann und umgekehrt von der Welt nur im Zusammenhang mit Gott. Wenn vom göttlichen Moment in der Welt abstrahiert wird, haben wir eine unmögliche Welt von interpretationslosen Tatsachen. Gott leistet in der Metaphysik Whiteheads gleichsam den letzten Grund für die Vermittlung zwischen der Welt der Tatsachen und den Werten. Dieser Grund ermöglicht dem solitären Individuum, zwischen dem Wert und der Bedeutung seiner eigenen Existenz und dem Gang des Universums zu vermitteln. Mit diesen Überlegungen hat Whitehead eine Möglichkeit aufgezeigt, wie die Theologie die wertvollen Aspekte, die in der Tradition der natürlichen Theologie einerseits und in einer existentialistischen Theologie der Innerlichkeit andererseits liegen, in einem neuen Verständnis von Gott, Welt und menschlicher Seele fruchtbar machen könnte, was nicht nur für die Theologie von Bedeutung sein dürfte. Alois Rust (Zürich)

Problèmes généraux / Allgemeine Fragen

J.-Claude Piguet: **Où va la philosophie – et d'où vient-elle?** Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1985.

Wenn auch Philosophieren *immer* unter Risiko geschieht, so hat sich der Autor der vorliegenden Arbeit doch in besonderem Masse dem Risiko ausgesetzt, sei es beim Verfolgen seines Projekts in Schwierigkeiten zu geraten, sei es im Resultat Kritik zu ernten. Ein mutiges Unternehmen also, das gegenwärtig kaum seinesgleichen haben dürfte. Schon die generelle Thematisierung der Philosophie provoziert; dazu der Anspruch, einen Überblick über die zeitgenössische ‹Szene› zu geben, und die noch kühnere Herkunftsbestimmung von Philosophie in Gestalt einer Anamnese. Und: das Ganze auf verhältnismässig engem Raum ohne eine einzige Fussnote oder Anmerkung. Der Autor erklärt selbst am Schluss, dass er von Kennern bzw. Spezialisten Einwände gegen jede seiner Vorstellungen einzelner Philosophen oder Richtungen gewärtige, dass er aber auch zur ‹Subjektivität› seiner Schrift stehe.

So darf ich auch meine Stellungnahme mit ‹subjektiven› Eindrücken beginnen. Der Einstieg, den Herr Piguet nimmt, hat mich fasziniert: die Kampfansage an den Fraktionismus in der Philosophie, die Suche nach einem «dritten Weg» zwischen analytischem und dialektischem Denken. Die Bestimmung des Wegziels und damit einer «Philosophie von morgen»: globale, aber strenge, nicht-reduktionistische Erkenntnis der Realität, war für mich sofort überzeugend.

Freilich, die geographische Verteilung der Grundpositionen, des analytischen Denkens auf den angelsächsischen Westen, des dialektischen Denkens auf den Osten, des dritten Weges auf Europa, ruft nach Differenzierungen, die wiederum das klare Bild trüben würden (man denke an die bedeutende polnische Logiktradition, die starke Präsenz dialektischer Philosophie in Westeuropa, die vielfältigen Ableger europäischer Traditionen in USA). Geschichtlich gesehen scheint mir das geographische Bild am ehesten auf die Zeit um 1950 zuzutreffen (p. 131) und nur partiell auf die ganze erste Hälfte des Jahrhunderts (p. 10). Ich halte es gerade heute für eine wichtige Anregung, sich auf das Eigene europäischen Philosophierens zu besinnen (nachdem ein diesbezüglicher Impuls seit 1950 eher schwächer geworden ist) – und zwar sowohl bezüglich unserer Tradition wie bezüglich der modernen Ansätze zu einer Philosophie, die die Herausforderungen der heuti-

gen Zeit aufnimmt. J.-Cl. Piguet spricht zu Beginn des *zweiten* Teils seines Werks von der Krise, auf die «la folie de la raison» zuzusteuern scheint; ich verstehe die Plazierung dieser Bemerkung so, dass auch die Philosophie von heute tödlich bedroht ist, eine Therapie also nicht unmittelbar ansetzen kann, dass sich vielmehr eine nach psychoanalytischem Muster zu leistende anamnestische Regression aufdrängt.

Wieweit ist der «dritte Weg» schon beschritten? Meine volle Zustimmung hat die Beurteilung der Phänomenologie, sie sei die zentrale Gestalt europäischer Philosophie unseres Jahrhunderts. Der erste Teil des Buchs ist durch dieses Urteil geprägt. Nach der «europäischen» wird die «analytische», dann die «dialektische» Philosophie dargestellt. Das erste Kapitel rückt die «phänomenologische Revolution» ins Zentrum. Die Ausführungen zum Behaviorismus als Antipoden der Phänomenologie, zur Gestaltpsychologie als ihrer partiellen Vorwegnahme (mit interessanten Darlegungen zum Raumproblem) und zu Goethes Farbenlehre («Prolegomena einer zukünftigen Phänomenologie») sowie die Abschnitte über ihre Wegbereiter (James, Dilthey, Bergson) präludieren ihre eigene Vorstellung. J.-Cl. Piguet zeichnet aber nicht geschichtliche Entwicklungslinien, sondern umreisst eher idealtypisch an ‹Gestalten› die Facetten des Problems, das auf dem «dritten Weg» gelöst werden muss: weder das Sein über der Analyse der Sprache noch die Sprache über der Dialektik des Seins zu vernachlässigen. Auch die Phänomenologie (Husserls und Heideggers in «Sein und Zeit») hat, wie der Autor mit Recht feststellt, die grundlegende philosophische Bedeutung der Sprache noch nicht erfasst (ich vermisse allerdings einen Hinweis auf die phänomenologisch orientierten Forschungen Jakobsons und seiner Schule). Doch verdankt ihr die «Philosophie von morgen» ihr wahres Objekt: den Sinn.

Die Darstellung der Phänomenologie (als Methode und als Wissenschaft) fügt sich der Absicht des Buches. Es wird keine historische Deskription der «phänomenologischen Bewegung» geliefert, vielmehr ein präzises Fazit gezogen. In origineller Weise entwickelt der Verfasser die methodischen Schritte der Variation, Epoché und Reduktion; dass er dabei auf die transzendentale Wendung, die Husserl so teuer war, kein Gewicht legt, scheint mir sachlich und wirkungsgeschichtlich berechtigt.

Wenn zuletzt das von der Phänomenologie offen gelassene Problem als ein epistemologisches bezeichnet wird, dann ist hier schon der Bogen zur – den ganzen ersten Teil des Buches abschliessenden – Vorstellung des Denkens von Piaget geschlagen, in dem der Autor den bislang grössten Fortschritt zur «Philosophie von morgen» gemacht sieht.

Das Heidegger-Kapitel wirkt demgegenüber wie ein Fremdkörper. Obwohl die Bezugnahme auf den Gegensatz von skotistischem Nominalismus und kantischem Konzeptualismus einen wichtigen Aspekt der Heideggerschen Philosophie offenlegt, überzeugt es mich im ganzen nicht, weil es der kritischen Anknüpfung Heideggers an Husserl zu wenig Rechnung trägt, das interpretatorische Potential des Weltbegriffs nicht ausnutzt und Differenzen zwischen Heidegger I, II und III einführt, für die ich keine zureichende Textbasis finde. (Es sind die Wendung zum Problem der Metaphysik im Problem der Sprache und schliesslich die ‹Rückkehr› zu Hegel gemeint.) Diese Kritik darf allerdings nur als Ausdruck einer anderen Sichtweise, also als Hinweis auf eine philosophische Streitsache verstanden werden. Dasselbe gilt vom Anstoss, den ich daran nehme, dass J.-Cl. Piguet die Darstellung des dialektischen Denkens (Hegel, Marx, Adorno) von Kant und seiner doch *kritisch* gebrochenen Dialektik ihren Ausgang nehmen lässt. Ausserdem scheint mir die Auswahl der Theorieansätze, die nach der Präsentation der Phänomenologie (sowie Heideggers und Sartres) eingebracht werden, unter dem Gesichtspunkt des «dritten Weges» zu wenig explizit gemacht zu sein.

Die Vergangenheit der Philosophie wird im zweiten Teil unter den drei Themen der Erkenntnis des Absoluten (in der griechischen Philosophie), des hörenden Bezugs auf die Transzendenz (in der mittelalterlichen Philosophie) und der Beziehung von Mensch und Natur (in der modernen Philosophie) entwickelt. Diese etwa 150 Seiten umfassende Philosophiegeschichte geht mit dem Material souverän und auf erfrischendste Weise um; sie ist immer sehr anregend, auch wo sie der Kürze halber nicht belehrend sein kann, pflegt in einigen Stücken aber auch das Detail, ohne dabei an Schwung zu verlieren.

Die *methodischen* Prinzipien der Darstellung sind die folgenden: globalisierend zu verfahren, auf die Neuerungen und Umbrüche besonders aufmerksam zu sein, den impliziten Grundgedanken im expliziten doxographischen Bestand zu suchen, das einst Bedeutsame vom heute Bedeutsamen zu unterscheiden, nicht jedoch zu trennen. Das *philosophische* Prinzip besteht in der hypothesis des «besoin d'absolu» (was man wohl am besten mit «metaphysisches Bedürfnis» wiedergibt) bzw. anthropologisch der «fraîcheur» (dem *Erstaunen* von einst).

Das Kapitel über die griechische Philosophie hat seinen Leitfaden an den Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem *Absoluten* und dem *Bedürfnis* nach dem Absoluten, nämlich am Vorgang der Trennung und den Versuchen zur Aufhebung der Trennung zwischen Wirklichkeit und Denken. Der Verfasser verfolgt diese Trennung in statu nascendi bei den Vorsokratikern, insbesondere den Pythagoreern; sehr einleuchtend ist auch der Hinweis auf den eigentümlichen Umstand, dass das Lehrgedicht des Parmenides ein Prooemium hat, in dem der Weg zur (Göttin der) Wahrheit beschrieben wird. Seit Sokrates richtet sich Philosophie wieder auf das Ungetrennte. Mit dem Autor ist zu unterstreichen, dass die Bedeutung Platons nicht im dogmatischen Lehrgut, sondern in der beispielhaften *Suche* nach dem Absoluten liegt (p.201). Der Platon-Abschnitt hat in der Untersuchung zum Gottesbegriff, zu Weltseele und Demiurg, einen angesichts der Wirkungsmächtigkeit dieser Gedanken zutreffend gewählten Schwerpunkt. Aristoteles erscheint in doppelter Perspektive: als Substanzdenker einerseits, als Promotor einer spezifischen Thematisierung der Sprache, des *Redens* vom Sein anderseits. Spannend liest sich sodann die Schilderung der *alexandrinischen* Abtrennung von Wissen und Philosophie – die Philosophie bleibt gewissermassen in Athen zurück; abschliessend werden die epikuräische und die stoische Richtung beschrieben, von der letzteren insbesondere die Epistemologie gewürdigt.

Das zweite Kapitel rückt die grundlegenden Differenzen von griechischer Philosophie und Christentum ins Blickfeld, ansetzend beim Verhältnis von Erkenntnis und Liebe, also der Struktur der Beziehung aufs Absolute, fortgehend zum Synkretismus der Patristik und der Vermittlung griechischer und christlicher Weltsicht, wie sie sich das Mittelalter als Aufgabe stellt. Die Lehren von der intentio und der suppositio stehen im Zentrum des Abschnitts über die Scholastik.

Von der spätmittelalterlichen Krise der Philosophie gelangt der Verfasser, nach Hinweisen auf die erneuerte Skepsis und die Reformation, besonders das Problem der Gewissheit bei Calvin, zu Descartes, bei dem das letzte Kapitel zur «modernen» Philosophie einsetzt. Descartes' Reflexion auf den Menschen, der denkt, seine Quasi-Erfindung der ‹menschlichen Subjektivität› (p.287), unterscheiden seinen Rationalismus vom späteren und eigentlich modernen, der seinen Vorläufer in Leibniz hat (p.289). Das neuzeitliche Denken insgesamt sieht der Verfasser von der Tendenz beherrscht, aus der Philosophie eine Super-Wissenschaft und der Vernunft eine Über-Vernunft zu machen (p.275). Kants Philosophie der Bescheidung bleibt eine Ausnahme, zumal sich die Philosophie nach Kant sei es an die praktische Erkenntnis des Absoluten nach der zweiten Kritik, sei es an die Versöhnung der Idee des Absoluten mit der menschlichen Sprache nach der dritten Kritik hielt (p.335).

Die philosophisch-historische Anamnese schliesst mit dem ‹vergessenen› Kant. Auf Fichte und Schelling, aber auch Nietzsche, wird nur ganz knapp hingewiesen. Hegel ist im Abschnitt über das dialektische Denken unserer Zeit nähergestellt, Piguet bezeichnet ihn einmal als Vater der zeitgenössischen Philosophien (p.146). Mir ist aber nicht klar geworden, welchen Stellenwert das Hegelsche Denken für eine «Philosophie von morgen» hat. Wenn ich hier eine Ambivalenz beim Autor vermute, dann tue ich das ‹einfühlend›.

Bei voller Anerkennung der methodischen Kohärenz des Buchs, d.h. der gelungenen Zuordnung der Darstellung zeitgenössischer Philosophien und des philosophiegeschichtlichen Abrisses unter den Leitbegriffen Denken – Sprache – Wirklichkeit, beschäftigt mich nach der Lektüre die Frage, ob die diagnostizierte «folie de la raison» nicht zu einer noch radikaleren Problemstellung herausfordert, als sie im vorliegenden Werk zugrundegelegt wird. Diese müsste m.E. auch das metaphysische Bedürfnis («besoin d'absolu»), statt es absolut zu nennen, kritisch befragen; der Sache nach würde damit ein «anderes Denken», dessen Spuren sich wohl auch in der Geschichte der Philosophie finden liessen, thematisch.

Eine ausführlichere Beschreibung des ‹dritten Weges› findet sich in J.-Cl. Piguets Buch «La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme» von 1975. Der Autor versteht sein neues Buch als historischen Begleiter des älteren; es ist aber nicht nur das, es besitzt vielmehr in der umfassenden Weise, in der hier über unser philosophisches Tun nachgedacht und im Prozess des Philosophierens Stellung bezogen wird, sein ganz eigenes Profil. Helmut Holzhey (Zürich)

Pierre-André Stucki: **La promesse et le fouillis. Essai philosophique.** (Publications Universitaires Européennes, série XX, vol. 137.) Peter Lang, Berne/Francfort/Nancy/New York 1983.

Qui n'a fait l'expérience douloureuse de se perdre dans la multiplicité confuse des discours constituant notre «univers sémantique» comme dans un *fouillis* inextricable? Pour P.-A. Stucki cette «expérience du fouillis» (p. 8) est le point de départ d'une recherche visant à dégager un «système d'orientation» (p. 11), et cette recherche constitue la réponse du sujet à une *promesse,* «message originaire dans la trame de l'histoire personnelle, dont le ressouvenir vaudra comme norme» (p. 136).

Dans une première partie l'auteur fait l'inventaire de quelques doctrines qui pourraient donner le système d'orientation visé. Ces doctrines ne sont pas prises au hasard dans l'univers sémantique: leur enchaînement dessine un itinéraire qui, de Luther à Kierkegaard, permet de retrouver quelques moments fondamentaux de la pensée protestante dans ses affrontements à des doctrines opposées ou rivales. Malgré sa rapidité ce parcours permet d'entrevoir la richesse et la variété de cette pensée qui, outre l'affirmation luthérienne de la liberté du chrétien et la thématique du paradoxe kierkegaardien, comprend aussi l'apologétique leibnizienne et la doctrine politique de Locke. D'un autre côté il fait ressortir les apories auxquelles la conduisent le progrès de la connaissance scientifique, la critique historique des textes bibliques et l'établissement de la démocratie.

Les doctrines issues de la Réforme répondent à une promesse d'origine transcendante, donnée dans la parole de Dieu. Mais P.-A. Stucki nous invite à étendre le champ d'application de la notion de promesse au-delà de son contexte religieux pour la retrouver dans certains champs d'activité qui, avec la pensée moderne, s'affirment indépendants de toute institution religieuse: la science, la politique, l'économie. Dans chacun de ces domaines l'homme tente une aventure répondant à une promesse originelle – de vérité, de justice et de liberté, de réussite – transmise par une tradition et ouvrant une perspective sur un avenir riche de sens. Pour demeurer valides de génération en génération, ces promesses supposent des «convenances majeures», qui «structurent l'univers spirituel» et contrastent avec le «fouillis du bavardage coutumier» (p. 93–94). Recourant de nouveau à un terme d'origine biblique, dont il propose d'élargir le champ d'application, l'auteur interprète ces convenances comme des *alliances.*

La perspective philosophique et théologique ouverte par cette démarche accorde une place centrale au *dialogue.* Elle invite en effet le sujet à entrer dans l'alliance, pour recevoir et communiquer la promesse. Cette communication peut prendre différentes formes, qui se succèdent en «cascades»: a) l'instance qui communique la promesse lui reconnaît une origine transcendante et se montre subordonnée à son autorité; b) elle se pose elle-même en instance émettrice d'un «tu dois»; c) cette prétention suscite une revendication d'autonomie de la part de l'instance réceptrice, et «la thèse du droit à la liberté remplace désormais l'importance décisive (...) de la promesse, du commandement et du jugement» (p. 99); d) la promesse se dégrade en information subordonnée à la norme de l'utilité.

C'est le modèle a) que la communication devrait tendre à réaliser. Dans ce cas la promesse prend un caractère existentiel: c'est un «appel à l'existence» (p. 104) auquel répond un *aveu,* qui sera confirmé ou non par un *jugement.* Ainsi sont mis en place les trois moments fondamentaux du «dialogue existentiel» (p. 108), qui peut déboucher sur la compréhension de soi et la rencontre d'autrui, mais risque aussi de se dégrader en une série de «cascades» analogue à celle qui marque la transmission de la promesse.

Cet essai philosophique se signale par sa richesse et son originalité. L'auteur tire parti non seulement de quelques grandes doctrines historiques mais aussi de théories contemporaines – la théo-

rie de la communication de P. Watzlawick, la théorie des catastrophes de René Thom – pour développer une réflexion qui aborde sous un nouvel angle le problème, si souvent débattu dans la tradition philosophique de la Suisse romande, des rapports entre la théologie et la philosophie. Dans la ligne de l'herméneutique bultmanienne il s'efforce de respecter deux exigences communément jugées inconciliables: celle de la fidélité à l'enseignement biblique et celle de la rigueur intellectuelle.

Je terminerai en posant deux questions à P.-A. Stucki. 1) Y a-t-il un rapport organique entre le survol historique de la première partie et la théorie du dialogue mise en place dans la seconde? Même si la récurrence de certains thèmes est indéniable, il me semble que la seconde partie se suffit à elle-même dans une large mesure. Ainsi se pose le problème des rapports entre la diachronie et la synchronie, trop rapidement indiqué dans les conclusions (p. 140). 2) Les notions de promesse et d'alliance peuvent-elles prendre une extension aussi large en dehors du champ biblique sans perdre une partie essentielle de leur sens originel? L'«accès à une norme» (p. 135) peut-il sans difficulté être interprété comme la réception d'une promesse? Entre l'Ancienne ou la Nouvelle Alliance des textes bibliques d'une part, et «l'alliance scientifique» (p. 93) d'autre part, y a-t-il encore un lien suffisant pour autoriser la reprise proposée? André-Jean Voelke (Lausanne)

Etudes de Lettres. Revue de la faculté des lettres de l'Université de Lausanne. Avril-juin, 1985.

Ce numéro de la revue *Etudes de lettres* est entièrement consacré à la philosophie. Jean-Claude Piguet rend hommage à l'oeuvre et à la personne de M. Daniel Christoff qui a pris sa retraite en 1981 après avoir enseigné pendant vingt-cinq ans à l'Université de Lausanne. Puis, dans une version remaniée de sa leçon d'adieu, M. Christoff cherche à montrer qu'il existe une solidarité entre deux approches de la réalité aussi différentes que la phénoménologie et le structuralisme. Certes, ces deux approches ont des conceptions différentes de la signification («l'immanence de la signification à la structure paraît devoir faire exclure toute signification intentionnelle» [p. 18]) et de la vérité (vérité-adéquation entre deux structures pour le structuralisme, vérité-dévoilement pour la phénoménologie). Mais, au-delà de ces oppositions, une solidarité est inévitable. En effet, le signe, défini comme rapport du signifiant au signifié dans le structuralisme d'inspiration saussurienne, doit receler une structure de visée intentionnelle entre le signifiant et le signifié et exprimer la conscience comme visée de quelque chose, sinon «la signification ne serait ni de rien ni pour personne» (p. 24). Et la vérité d'adéquation suppose une vérité-dévoilement, sinon «de quoi la vérité d'adéquation serait-elle l'adéquation» hormis «d'un jeu de correspondances qui dans son développement demeurerait en lui-même?» (p. 23–24). D'un autre côté, l'expression concrète d'un vouloir-dire (appréhendée du point de vue phénoménologique) ne peut être pénétrée que par l'analyse structurelle de la langue, du discours et de la parole. Et, si le signe exprime une visée intentionnelle, «c'est à partir du système auquel appartient son signifiant» (p. 24). Une science des signifiants, à laquelle la conception phénoménologique du signe doit avoir recours, permettra de comprendre comment la vérité d'adéquation maintient présente la vérité-dévoilement dans l'expression et la communication.

Mme Marie-Jeanne Borel étudie le statut du savoir épistémologique en tant qu'il est un savoir portant sur d'autres savoirs. Le concept de savoir est une signification qui sert à évaluer et à distinguer. Ce concept fonctionne comme un Idéal autour duquel un consensus se réalise quant au sens général de cet Idéal, mais autour duquel il existe aussi des conflits «chaque fois que, dans une situation historique donnée, l'on veut faire valoir une application ou une interprétation particulière de l'Idéal» (p. 32). La réflexion critique sur le concept de savoir est une discussion raisonnée et argumentée sur l'interprétation à donner à cet Idéal dans tel ou tel contexte. Certains des arguments peuvent être des faits empruntés aux sciences humaines. Pour l'épistémologie, ces faits ont un double rôle: d'une part, ils assurent une portée concrète réelle à la discussion épistémologique, d'autre part, «ce sont des pistes ouvertes pour la recherche empirique sur nos modes de savoir» (p. 34). Mais l'épistémologue ne peut utiliser des arguments tirés de diverses disciplines sans s'interroger sur la façon dont les données empruntées sont produites. Or, pour ce faire, pour pou-

voir parler du savoir et connaître le domaine dont il parle, l'épistémologue doit se faire historien, psychologue, logicien, sémiologue, anthropologue, etc.

Pierre-André Stucki propose une relecture de Hobbes articulée sur trois points. Premièrement, l'orgueil du citoyen – sa recherche d'une bonne opinion de soi – est amputé par la soumission due au souverain; mais cet orgueil est retrouvé dans la mesure où la religion chrétienne, voulue et interprétée par le souverain, permet au citoyen de se penser comme destiné à un salut transcendant. Deuxièmement, si l'éthique est d'abord suspendue par le système des rapports de force qui s'établit en vertu de la soumission inconditionnelle du citoyen au souverain, elle est ensuite réintroduite, dans l'horizon de la société et de la politique, par la soumission du souverain à Dieu. Troisièmement, on trouve un paradoxe dans le pouvoir du souverain: le pouvoir temporel se sert du pouvoir spirituel comme d'un instrument alors qu'il lui est soumis. Enfin, Hobbes est critiqué pour n'avoir pas vu que la Toute-Puissance de Dieu recèle un paradoxe religieux (celui de la Toute-Puissance se manifestant comme impuissance) qui serait de nature à faire trembler le pouvoir du souverain. Car ce paradoxe de la Toute-Puissance divine ouvre à chaque homme la possibilité de préférer obéir à Dieu plutôt qu'aux autres hommes.

Ives Radrizzani s'attaque au problème du fondement de l'intersubjectivité chez Kant. Ce problème est celui de l'assurance de l'objectivité des autres sujets: «soit autrui est sujet et il n'entre pas dans la relation sujet-objet; soit on l'objective, mais on n'établira alors qu'une relation sujet-objet et non sujet-sujet» (p. 55). Si autrui est posé comme faisceau de phénomènes soumis aux formes a priori, il est réduit à un corps – ce qui ne constitue pas un sujet. Si autrui est considéré comme un noumène, le solipsisme devient irréfutable sur le plan théorique, car le noumène n'est qu'un concept non-contradictoire problématique qui ne peut être ni confirmé ni infirmé par l'expérience. Certes, pour penser autrui, il faut le penser comme un autre «je pense». Mais, chez Kant, il est impossible de démontrer théoriquement l'existence d'autrui sans ruiner la distinction entre les phénomènes et les noumènes. Partant, il est impossible de démontrer théoriquement que les conditions universelles de la connaissance objective s'appliquent de fait à plus d'un individu. De ce dilemme est née la tentative fichtéenne d'opérer une déduction de l'intersubjetivité, et ce à l'encontre de l'esprit du kantisme.

Mme Sylvie Bonzon étudie le *Journal* de Maine de Biran pour y repérer une pratique d'écriture qui met en oeuvre la réflexion comme présence à soi. La mise en oeuvre de la présence à soi permet à Biran d'être conduit d'une philosophie du moi comme volonté et effort à une conception de la réceptivité, de la passivité et du pouvoir d'accueil. Dans un intéressant commentaire de la *Science de la logique* de Hegel, Mme Schüssler explicite les enjeux philosophiques et les structures de l'autodéveloppement de l'Idée Absolue en tant que cette dernière est reproduction du Concept Absolu. Par la production de l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, par l'appropriation de la totalité de l'être-autre, par la réalisation progressive de la clôture du cercle de cercles dialectiques, l'Idée devient «personnalité pure» et «ce qu'il y a de plus libre» (p. 89).

Christophe Calame présente une hypothèse d'interprétation de l'ensemble des oeuvres philosophiques et critiques d'Adorno. La pensée d'Adorno serait «un antihégélianisme au sens où elle serait un historicisme logique à prédiction pessimiste» (p. 95). Le caractère pessimiste de la dialectique se situe dans le fait qu'en se reconnaissant elle-même, la pensée se retourne contre soi et devient négative. «La négativité même de la dialectique négative est négation de la dialectique de la raison» (ibid.). Mais la dialectique négative découvre l'oeuvre d'art comme étant la véritable négation de ce qu'est devenu le monde des objets et la subjectivité; l'oeuvre d'art se charge de la négation du destin dont l'individu s'est déchargé. Marie-Claire Caloz-Tschopp examine la critique faite par Castoriadis de la «raison-calcul» et les rapports qu'entretient cette critique avec la pensée «élucidation» chez lui. Jean Prod'hom discute le modèle structural ou l'hypothèse de la «victime émissaire» de René Girard, afin de dégager un lien structural – non point adventice ou contingent, mais essentiel – entre les hommes comme producteurs de connaissances et les connaissances produites. Enfin, Dominique Vernaud propose une réflexion pédagogique et philosophique sur la dissertation: sa finalité, ses normes, son évaluation et, plus particulièrement, l'apprentissage du traitement de la parole l'autrui et de la gestion des différentes instances de discours.

Sous peine de n'être que la formation d'une habileté à passer des examens, l'enseignement de la dissertation se doit d'ouvrir à une réflexion sur le langage, sur son rôle dans une discussion rationnelle et sur son efficacité. Richard Glauser (Genève)

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Philippi Cancellarii: **Summa de bono,** ad fidem codicum primum edita studio et cura Nicolai Wicki, Bernae Editiones Francke, 1985 (Corpus philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis volumen II).

1. Die *Summa de bono* Philipps des Kanzlers ist nach dem einstimmigen Urteil aller Gelehrten, die sich mit diesem Werk befasst haben, ein wichtiger Zeuge der Entwicklung der Theologie in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts. Analog zur *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre und dem *Magisterium divinale* des Wilhelm von Auvergne lässt sich aus diesem Werk zum einen der Stand der Theologie und Philosophie am Anfang der umfassenden *Aristotelesrezeption* ablesen; zum andern verweist der systematische Bau dieser Summen auf die späteren Realisierungen dieser scholastischen Literaturgattung, wie sie namentlich bei Thomas von Aquino ihre Verwirklichung erfahren hat. Diese Hinweise verdeutlichen bereits, welche Bedeutung der vorliegenden *Erstausgabe* dieses monumentalen Werkes zukommt: Sie antwortet auf ein jahrzehntelanges wissenschaftliches Desiderat.

2. Die beiden Bände beinhalten nach einer ausführlichen Einleitung (9*–136*), den kritisch edierten Text der *Summa* (1–1126). Die Edition wird durch vier Indices ergänzt (Handschriften; Bibelstellen; Autoren, Namen und Werke; Sachindex: 1150–1198). In der französisch verfassten Einleitung skizziert der Editor die Biographie des Kanzlers, der nicht mit Philippe de Grève verwechselt werden darf; er erinnert an die vielseitige Tätigkeit des Kanzlers von Notre-Dame (ab 1217) im Zusammenhang mit der aufblühenden Pariser Universität; gibt Einblick in die Werke des 1236 verstorbenen Gelehrten, der bekanntlich auch als Dichter Berühmtheit erlangt hat. Ein besonders wichtiges Problem stellt das von der bisherigen Forschung oft diskutierte Verhältnis der zweifellos authentischen Summe (vgl. 40*) zu der von P. Glorieux entdeckten Hs. 434 von Douai dar. Diese Handschrift, welche auch sechs Fragmente aus der *Summa* enthält, überliefert ebenfalls ein von Glorieux und der Forschung als *Summa Duacensis* bezeichnetes theologisches Werk, welches bis anhin nicht endgültig geklärte Bezüge zur *Summa* des Kanzlers aufweist. Der Verfasser legt eine neue – nach meiner Auffassung überzeugende – Hypothese vor, nach der die *Summa Duacensis* 1. nach dem *opus* Philipps anzusetzen ist (gegen Glorieux und die *opinio communis*); 2. die Verfasser der beiden Werke nicht identisch sind (gegen Y. Doucet). Diese Ausführungen (49*–62*) sind insofern von grösster Bedeutung, da sie die Frage der Originalität der *Summa,* welche durch die Nachweise von Wicki in entscheidender Weise unterstützt wird, direkt tangieren. Nach Wicki ist die *Summa Duacensis* die Schrift eines Kompilators, der die originelle Summe des Kanzlers, deren erster Teil mit Sicherheit 1228 abgeschlossen war (63*–66*), benützt hat (59*).

3. Vom Werk sind dreizehn Hss. erhalten (Beschreibung 29*–37*), welche der Editor vollständig kollationiert hat (67*). Zehn davon können der universitären Tradition zugeordnet werden, da sie *pecia*-Angaben enthalten; die restlichen drei Hss. gehören einer unabhängigen Tradition an. Eingehende textkritische Untersuchungen (71*–130*) führen zum Ergebnis, dass die universitäre Tradition (= φ), welche je nachdem zwei oder drei Gruppen aufweist (vgl. 94*; 101*), auf die unabhängige Tradition zurückzuführen ist (128*) und deswegen für die Erstellung des Archetyps nur von sehr geringer Bedeutung ist. Innerhalb der unabhängigen Tradition kommt der Hs. A (= Padua, Bibl. Antoniana 156) ein eindeutiger Vorrang zu, handelt es sich doch um den einzigen Zeugen einer direkt vom Archetyp abstammenden Textüberlieferung, im Vergleich zu dem alle

anderen Textzeugen einen mehr oder minder degradierten Text tradieren (vgl. das Hauptstemma 130*). Die Edition beabsichtigt eine Wiederherstellung des Archetyps, der von wenigen Ausnahmen abgesehen durch eine Wahl zwischen A und dem die gesamte übrige Tradition umfassenden Hyparchetyp Σ restituiert werden kann. Aufgrund der höheren kritischen Qualität und seiner Position im Stemma konnte deshalb der Herausgeber vor allem dem Textzeugen A folgen (vgl. 131*). Der edierte Text berücksichtigt die mittelalterliche Schreibweise mit behutsamen Normalisierungen (vgl. 132*). Im kritischen Apparat, der nicht nur die Wahl der Varianten rechtfertigen soll, sondern ebenfalls über die Abhängigkeitsverhältnisse informieren will, werden die ausgeschiedenen Lesarten von Σ, der universitären Tradition und in vielen Fällen auch von deren Untergruppen belegt. Dank einer geradezu vorbildlichen editorischen Akribie kann N. Wicki nicht nur einen ausgezeichneten Text, sondern eine Edition erstklassiger wissenschaftlicher Qualität vorlegen.

4. Die in Quaestionenform abgefasste *Summa* des Kanzlers unterscheidet sich von ähnlichen Werken, deren Aufgabe darin besteht, das Ganze eines Wissensgebiets gemäss einer systematischen Ordnung darzustellen, durch die Originalität ihrer Perspektive. Es ist die *erste* mittelalterliche Summe, welche das *Gute* als Strukturprinzip anwendet – allerdings handelt es sich eher um eine Summe der Moraltheologie als der Theologie *tout court:* Albert der Grosse und Ulrich von Strassburg werden ihr in diesem Punkte Folge leisten. In einem einführenden Teil wird das Verhältnis der sog. Transzendentalien ens, unum, verum zum Guten erörtert (5–36). Es handelt sich mit Bestimmtheit um den ersten systematischen Traktat über die Transzendentalien, die als *conditiones concomitantes esse* (26,15) oder *communissima* (4,42) bezeichnet werden. Der Kanzler definiert das *bonum,* indem er ihm eine dreifache *ratio* zuspricht: Die Ungeteiltheit des Aktes von der Potenz (*indivisio actus a potentia* 7,34–35) ist das grundlegende Moment dieser Begriffsbestimmung, aus dem sich die beiden sekundären Aspekte *(bonum est communicativum alicuius esse; bonum quod desideratur ab omnibus)* ergeben und welches die Unterscheidung des Guten von dem mit ihm konvertiblen Seienden, Wahren und Einen bedingt. Mehrere Aspekte dieses Transzendentalientraktats sind von grosser philosophie-historischer Relevanz: Der Kanzler versteht die Transzendentalien als absolut erste Begriffe: *Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fit resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem* (30,11–12; vgl. auch 4). Weiterhin lehrt der Kanzler die Konvertibilität der Transzendentalien, aber ihre begriffliche Verschiedenheit: *licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens* (8,61–62). Dies versteht er in der Weise, dass die Transzendentalien *verum, unum, bonum* zum Seienden keinen positiven Seinsbestand hinzufügen, sondern lediglich eine Relation (bonum) oder eine Negation zum Ausdruck bringen. Dieses Faktum wird überdies dadurch verdeutlicht, dass alle drei Transzendentalien negativ umschrieben werden (verum dicitur habens *in*divisionem esse et eius quod est, 17,25–26; unum non ponit super ens nisi *in*divisionem, 27,24; vgl. die Definition des Guten supra). Es liegt auf der Hand, in welch entscheidender Weise diese Ansätze spätere Interpretationen der Transzendentalien, beispielsweise Thomas, De veritate, I,1, vorbereitet und beeinflusst haben. Gemäss der Einteilung des Guten, das nach den Arten des Aktes unterschieden werden muss in *bonum nature, bonum in genere* und *bonum gratie* (vgl. 31), lässt sich der Aufbau des Werkes begreifen: Im ersten Teil (bonum nature, 37–323) wird die *ontologische* Güte der geschaffenen rein geistigen Engel (57–111), rein körperlichen (112–155) und mit Geist und Körper ausgestatteten Wesen (menschliche Seele, 155–297) erforscht. Nach der Abhandlung des *bonum in genere* (327–352) wird das *moralisch* Gute abgehandelt, vor allem im sehr umfangreichen Abschnitt über das *bonum gratie* (353–1126), welcher nicht nur die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (561–743), sondern auch die Kardinaltugenden (744–1068) ausführlich bespricht und analysiert. Schon diese knappe Inhaltsübersicht zeigt, wie bedeutsame Materialien das vorliegende Werk einerseits für die Geschichte der Transzendentalienlehre und Ontologie und andererseits für die Historie der Ethik enthält.

5. Wie der Editor in der Einleitung (45*) bemerkt, räumt Philipp der philosophischen Argumentation und damit den philosophischen Quellen viel Raum ein. Von besonderem Interesse ist

zweifelsohne die bei Philipp feststellbare Aristotelesrezeption, die eine eingehende Untersuchung verdiente. Während gewisse Passagen kein besonders intensives und genaues Studium der Texte vermuten lassen (z.B. die Diskussion der Ewigkeit der Welt 47–51), beweisen andere das Gegenteil, so z.B. gewisse Teile der Analyse der Tapferkeit (804–813), die eine direkte Auseinandersetzung mit dem Text voraussetzen. Insgesamt kann man feststellen, dass die *Ethik* des Stagiriten im Denken des Kanzlers eine besonders wichtige Rolle spielt, obschon auch die *libri naturales* ihm nicht unbekannt sind, wie wörtliche Zitate nicht nur aus der *Physik* und den naturphilosophischen Schriften, sondern auch aus der *Metaphysik* bezeugen. Die beiläufig vorgetragene Hypothese des Herausgebers, Avicenna habe den Kanzler in das Denken des Aristoteles eingeführt (47*), bedürfte m.E. einer genaueren Prüfung, zumal eben dieser Punkt für die Deutung der Aristotelesrezeption im frühen 13. Jahrhundert nicht ohne Relevanz sein dürfte und Ibn Sina nur ein einziges Mal wörtlich zitiert wird.

6. Die vorliegende Rezension konnte nur auf einige wenige Aspekte dieser bedeutsamen Publikation hinweisen. Sie wird zweifelsohne wegen ihrer hervorragenden Qualität und einzigartigen Zuverlässigkeit von der gelehrten Welt angemessen gewürdigt werden. Der zukünftigen Erforschung der Theologie und Philosophie des frühen 13. Jahrhunderts stellt sie ein unverzichtbares Dokument zur Verfügung. Das Studium und die Interpretation dieses Werkes wird bestätigen, was der Philosophiehistoriker stets neu lernen muss: Die grossen philosophischen Entwürfe und Ideen entstehen nicht aus dem Nichts; sie haben ihre Geschichte, deren Erforschung auf vermeintlich sekundäre Figuren keineswegs verzichten darf; sonst läuft sie Gefahr, jene Vereinfachungen und Irrtümer zu verewigen, die in fast allen Handbüchern der mittelalterlichen Philosophie zu lesen sind und das Bild dieser Epoche prägen. Ruedi Imbach (Fribourg)

Maine de Biran: **Discours à la société médicale de Bergerac.** (Oeuvres, t. VI.) Vrin, Paris 1984.

Les textes compris dans ce volume, édité par F. Azouvi, reproduisent une série de discours que Biran a prononcés entre 1807 et 1810, à la Société médicale de Bergerac, dont il était l'un des fondateurs. Le but de cette société était le suivant: «La société s'occupe essentiellement de tous les objets qui ont un rapport plus ou moins direct avec l'art de guérir; la physique, la chimie, l'histoire naturelle, l'agriculture, l'étude de l'homme intellectuel et moral considéré dans ses rapports avec l'homme physique entrent également dans le plan de ses travaux» (136). C'est, bien sûr, le dernier objet qui sera développé dans les discours du philosophe de Bergerac, dont trois sont particulièrement étendus (il s'agit d'ailleurs de développements écrits à partir des discours prononcés) et importants. Ce sont: le «Mémoire sur les perceptions obscures ou sur les impressions générales affectives et les sympathies en particulier», les «Observations sur les divisions organiques du cerveau» et les «Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme».

Ces textes datent de l'époque où Biran élabore sa philosophie du moi et de la conscience, c'est-à-dire de la période où il rédige les trois mémoires qui seront couronnés (*Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Paris], *De l'aperception immédiate* [Berlin] et *Rapports du physique et du moral de l'homme* [Copenhague]), qui se terminera en 1812, avec la rédaction de l'*Essai sur les fondements de la psychologie.* Ils sont donc écrits dans le même esprit, c'est-à-dire qu'ils ont pour but de fonder et d'éclairer des distinctions essentielles de la psychologie biranienne: celles du sujet et de l'objet, du conscient et de l'inconscient, de l'activité et de la passivité. Mais à la différence des grands ouvrages, ils présentent ces distinctions lors de l'examen de problèmes particuliers, liés au cadre que s'est donné la société médicale, c'est-à-dire de problèmes touchant la physiologie (en ce sens, c'est du *Mémoire de Copenhague* [*Oeuvres,* t. VI, Vrin, Paris 1984] qu'ils sont le plus proche).

«La nature humaine, sous quelque face qu'on la considère, ne peut se manifester pleinement qu'à celui qui possède le système entier des connaissances physiologiques et médicales» (10). C'est l'adverbe ‹pleinement› qui est important: la connaissance de la physiologie est une condition nécessaire de la connaissance de l'homme, mais ce n'en est pas une condition suffisante: il faut encore la psychologie, que Biran nomme aussi métaphysique et que M. Henry a comparé à la phé-

noménologie, car l'homme est un être double, comme Bichat l'a bien vu en distinguant en lui une vie organique et une vie animale, dont les principes physiologiques résident respectivement dans les ganglions nerveux et dans le cerveau. Biran élabore cette distinction dans un sens plus psychologique en opposant les affections, liées à l'état des organes, et le domaine de la volonté consciente, qualifiée d'hyperorganique, en ce qu'elle est indépendante, sinon dans son exercice, du moins dans sa nature, des états des organes (des critères de cette distinction sont notamment donnés p.19–21).

Comme notre philosophe s'adresse à des médecins, ce sont surtout les phénomènes liés aux affections qui sont étudiés. Celles-ci sont caractérisées par l'inconscience et la passivité; elles ne sont donc observables que «de l'extérieur», c'est-à-dire par l'examen du comportement des êtres qui les éprouvent. Il faut noter cependant que la conscience y a un certain accès, dans la mesure où les affections règnent rarement seules et s'allient en général à des représentations, la réciproque étant aussi la règle: «Les perceptions claires, représentatives des objets extérieurs, que Locke a nommées *idées simples* de *sensation,* ne sont point réellement simples, mais bien composées de deux parties, dont l'une représente sans affecter, pendant que l'autre affecte sans représenter» (13).

Il y a deux espèces d'affections: celles qui sont produites par l'action physique des corps sur les organes des sens (affections extérieures) et celles qui naissent «spontanément et à chaque instant du jeu de la vie et des diverses fonctions organiques» (27–28) (affections intérieures). Biran examine particulièrement ces dernières et montre qu'elles déterminent le sentiment immédiat de l'existence, c'est-à-dire le bien-être et le mal-être de l'individu: «A certaines dispositions naturelles ou accidentelles, mais toujours inhérentes au système organique et inséparables de son mode de vie particulier, correspondent immédiatement telles affections simples et fondamentales d'hilarité ou de tristesse, de courage ou de timidité, de crainte ou d'intrépidité, de force ou de faiblesse, etc.; [...] ces affections simples et primitives déterminent aussi immédiatement la manière dont chaque individu sent son existence, et par suite les rapports directs de sympathie ou d'antipathie qu'il soutient avec les êtres et les choses; de là tels penchants ou tels appétits instinctifs» (105). Bref, l'affectivité – cette fois au sens contemporain du mot – a son origine dans la vie organique; l'inconscient dont parle Biran est donc d'abord un inconscient organique; et il empêche à tout jamais une connaissance complète de nous-mêmes et des autres comme êtres humains, c'est-à-dire mixtes: «De là vient l'impossibilité où chacun se trouve de *connaître* à fond ce qu'est un de ses semblables comme vivant et sentant et de manifester ce qu'il [est] lui-même» (29 note).

A partir de là, Biran va étudier certains phénomènes où l'affection joue un rôle important: la vie foetale, le sommeil et les rêves, la folie, la sympathie (identification affective). Il ne s'agit pas seulement, pour lui, d'appliquer ses principes psychologiques, mais encore d'accéder plus profondément aux mécanismes de la vie organique, en observant ce qui se passe dans des situations où l'être humain est régi par les affections. Ces phénoménes ont une condition essentielle commune: la suspension de la volonté, de la vie consciente; d'où, par exemple, un rapprochement particulièrement intéressant entre les rêves et la folie, surtout si l'on sait que Freud avait lu les *Nouvelles considérations:* «Les différentes sortes de délire momentané ou de vésanies, d'aliénation mentale permanente, viennent se ranger naturellement sous les mêmes titres de divisions que les songes, puisqu'ils se rapportent à des causes et à des conditions organiques ou cérébrales qui agissent respectivement d'une manière absolument semblables pour opprimer ou suspendre l'action régulière de la volonté et de la pensée, produire ainsi les phénomènes correspondants du sommeil, des songes, du délire, le désaccord des sensations, l'absence du jugement, l'abolition ou la mort du *moi*» (107). Certes, Biran parle de causes organiques et non psychiques – au sens contemporain du terme –; il a donc une conception des rêves et de la folie tout autre que celle qu'a la psychanalyse; mais il est quand même intéressant de noter le parallélisme qu'il fait entre ces phénomènes «inconscients», de même d'ailleurs sa mention du «retour des images liées à des affections primitives» (101) de l'enfance. Il reste d'ailleurs que des conceptions «physiologistes» de la folie ont encore cours, et que le débat, auquel Biran a apporté sa contribution, n'est pas encore tranché.

Notre philosophe pense aussi que sa théorie permet d'expliquer toute une série de phénomènes

mystérieux, pour lesquels la *vox populi* crie souvent au miracle: «Nous sommes tous plus ou moins comme le peuple ignorant, qui ne s'étonne point en voyant tomber une pierre, et se moque du philosophe qui en recherche la cause pendant qu'il est saisi, et crie au miracle en voyant pour la première fois le fer tendre vers l'aimant» (115). Biran s'attache notamment à «faire disparaître le merveilleux» (113) des phénomènes de prémonition, des visions et du somnambulisme.

Les discours abordent encore un autre problème important: celui du siège de l'âme, de son organe, où Biran s'attaque particulièrement à la physiologie et à la phrénologie de Gall, qui avaient été, peu auparavant, en vogue. Ce problème se pose en quelque sorte naturellement à la psychologie biranienne, dans la mesure où le moi et les phénomènes organiques ont des attributs opposés: conscience et activité d'une part, inconscience et passivité de l'autre. D'où la question: dans quel sens et dans quelle mesure peut-on parler d'un siège du moi et de l'âme (ces deux derniers termes sont, dans cette oeuvre, en général synonyme, étant donné que, du point de vue de la physiologie – dont Biran est ici assez proche – la distinction du moi et de l'âme n'est pas pertinente)? La réponse donnée repose en partie sur l'opposition cartésienne de l'étendu et de l'inétendu: au sens strict, on ne peut parler de siège de l'âme, car celle-ci n'est pas localisable et est indivisible; c'est pourquoi «la manière dont une organisation quelconque, toujours conçue ou imaginée comme étendue, divisible et composée, peut être liée à un sujet pensant, à un *moi* réflexif, essentiellement un et simple, sera la pierre éternelle d'achoppement de toutes les philosophies, et si elles tentent de l'expliquer, c'est parce qu'elles n'ont pas su déduire de la nature même de nos facultés ou de nos moyens de connaître, le principe ou la raison de l'hétérogénéité absolue des deux espèces d'idées primitives essentiellement opposées sous lesquelles il nous est permis de concevoir, d'une part le sujet pensant et ses opérations, d'autre part les organes matériels, leur jeu et les objets auxquels ils s'appliquent» (54). Ce que Biran nie en fait, dans ce passage d'un ton péremptoire, ce n'est pas l'existence de toute relation entre l'âme et les organes (le cerveau particulièrement), comme il le précise plus loin, mais toute relation de réduction, toute attribution de catégories valables pour l'organisme à l'âme: «Mais quelle espèce de liaison, de rapport de causalité, de ressemblance ou d'analogie peut-on concevoir entre des phénomènes d'une nature aussi différente et pris dans deux points de vue aussi essentiellement opposés que le sont les fonctions physiologiques attribuées à diverses parties de l'organe cérébral, le mouvement, par exemple l'ébranlement réel ou supposé produit dans un centre du système nerveux, et telle modification sensible, tel acte intellectuel ou moral qui est censé en résulter dans la conscience? Car, si l'on prétendait ici faire un rapprochement contradictoire et absurde dans l'expression même qui le consacre, en comparant la pensée à une sécrétion organique, nous demanderions à voir ou à pouvoir nous représenter à l'aide de quelqu'un de nos sens externes, le produit matériel d'une telle sécrétion. Qu'on nous montre comment l'impression reçue se transforme en perception, souvenir, image, jugement, de même qu'on nous montre physiologiquement la pâte alimentaire successivement transformée en chyle, en sang, et en différentes humeurs secrétoires, qui restent toujours accessibles aux sens dans leurs diverses métamorphoses» (57). C'est à une telle «erreur de catégorie», pour parler comme Ryle, que Gall et bien d'autres – Cabanis notamment, visé dans ce passage – se sont livrés, en concluant de la division des organes à une division parallèle des facultés; mais celles-ci ne sont pas des parties du moi ou de l'âme, ce «ne sont que des états, des formes diverses, sous lesquelles cet être [le moi] [...] s'aperçoit lui-même existant, agissant ou pensant, sans division aucune» (151). Si bien, et c'est une conséquence que notre philosophe souligne, lorsque le moi est éclipsé dans la folie par exemple, cela n'a plus de sens de parler de mémoire, d'imagination, ... ou, si on le fait, il faut bien se rendre compte que ces termes de facultés sont alors purement équivoques.

Il resterait à se demander si la théorie de Biran est encore, de nos jours, compatible avec les découvertes de la neuro-physiologie du cerveau, et notamment avec les enseignements que l'on a pu tirer du comportement d'individus ayant eu le cerveau divisé (cf. notamment Thomas Nagel, *Brain Bissection and the Unity of Consciousness,* Synthese, no 22, 1971). Il faudrait cependant se garder de conclure trop hâtivement contre Biran car, comme celui-ci le souligne déjà, la physiologie n'est pas expérimentalement neutre, mais s'appuie sur une métaphysique implicite (cf. 64).

Nous aimerions terminer par une remarque générale concernant le statut de l'objectivité chez Biran, ce qui permettra aussi d'éclairer certains aspects de notre compte-rendu. C'est là un point central de la doctrine du philosophe de Bergerac: le sujet s'oppose à l'objet, opposition qui prend, dans les *Discours,* la forme de celle du moi et des organes. L'objectivité dont il s'agit ici est donc une objectivité organique, physiologique, d'où, justement, la juridiction de la physiologie. Or, à partir de 1813, quand Biran thématisera la distinction du moi et de l'âme, il les opposera aussi comme un sujet et un objet, mais il s'agira cette fois d'un tout autre type d'objet, puisque la connaissance scientifique ne pourra rien en dire. Cela montre que, pour Biran, le sujet est entouré d'objets, dont les espèces sont aussi hétérogènes les unes des autres qu'elles le sont par rapport au sujet – même si ce n'est pas sous le même point de vue – et donc que la juridiction de la psychologie ne s'étend qu'à la sphère de la subjectivité (qui comprend le sujet et ses relations aux objets), non au-delà. Si bien que si nous avons pu parler, plus haut, de conception cartésienne en ce qui concerne l'opposition biranienne du moi et des organes, il faut bien voir que le cartésianisme de notre philosophe ne concerne que quelques points précis, et que sa conception de la pluralité des méthodes d'investigation l'oppose à Descartes, comme d'ailleurs à Condillac.

Bernard Baertschi (Genève)

Philosophie des 20. Jahrhunderts / Philosophie au 20e siècle

Hannah Arendt: **Vom Leben des Geistes.** Band 1: Das Denken. Band 2: Das Wollen. Piper, München und Zürich 1979.

Hannah Arendt ist am 4. Dezember 1975 gestorben, einige Tage nachdem sie den zweiten Teil ihres ursprünglich dreiteilig angelegten Werkes «Vom Leben des Geistes» beendet hatte. «Das Denken» ist Thema des ersten Bandes, «das Wollen» dasjenige des zweiten, dem von der Herausgeberin, Mary McCarthy, einige Auszüge aus den Vorlesungen Hannah Arendts zur Analyse der Urteilskraft im Rahmen von Kants politischer Philosophie beigefügt wurden, um so wenigstens eine gewisse Vorstellung über den Gehalt des dritten Teils zu vermitteln.

Die beiden Bände stellen Arendts Vermächtnis aus reifster Zeit dar. «Mitten in ihren vielfältigen Lehr- und Vortragsverpflichtungen, ihrer Mitwirkung in verschiedenen Diskussionsrunden und Beratungsgremien», so schreibt Mary McCarthy im editorischen Nachwort, «blieb sie vertieft in ‹Vom Leben des Geistes›, als würde sie mit dessen Vollendung nicht so sehr eine Verpflichtung erfüllen – das klänge zu lastend – als einen Vertrag erfüllen, den sie geschlossen hatte. Alle Wege, auch die nebensächlichsten, auf die sie durch Zufall oder Absicht in ihrer täglichen und beruflichen Existenz geführt wurde, führten dahin zurück» (II, 227). Das Ergebnis ist ein ungemein lebendiges Philosophieren, das den Leser in selten gewordener Weise berührt. Das «Leben des Geistes» wird gewissermassen doppelt sichtbar: durch das, worüber Arendt schreibt und dadurch, wie sie schreibt – wobei der Autorin die ursprüngliche Form der Vorlesung sehr entgegenkam. Sie hielt sie teils im Rahmen der «Gifford Lectures» an der Universität von Aberdeen, teils im Zusammenhang mit ihrer Lehrtätigkeit an der New School for Social Research in New York.

Hannah Arendt versteht sich nicht als «Philosoph» und will auch nicht «zu denen gezählt werden, die Kant nicht ohne Ironie die ‹Denker von Gewerbe› nannte» (I, 13). Wenn sie dennoch das Thema «Geist» nicht den sogenannten Spezialisten überlässt, so aus zwei Gründen. Einmal war sie anwesend beim Eichmann-Prozess in Jerusalem – ein Ereignis, das sie veranlasste, ihre den konventionellen philosophischen und theologischen Auffassungen über das Böse entgegenlaufende These von der «Banalität des Bösen» aufzustellen: «Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?» (I, 15).

Zum andern entfachte der Widerspruch zwischen den aus praktischer Erfahrung erwachsenden moralischen Fragen und den aus kontemplativer Sicht erfolgenden Antworten Arendts Zweifel am Verhältnis zwischen «vita activa» und «vita contemplativa». Dieser Zweifel klingt wie ein Grundakkord immer wieder an.

Ausgangspunkt für den Aufbau des Werks ist Arendts Bestimmung der Aktivitäten des Geistes: «Denken, Wollen und Urteilen sind die drei grundlegenden geistigen Tätigkeiten; sie lassen sich nicht auseinander ableiten, und obzwar sie gewisse gemeinsame Eigenschaften haben, lassen sie sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen» (I, 75).

«Denken» im Sinne Arendts lässt sich nur verstehen unter der Voraussetzung von Kants Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft. Auch Arendt geht davon aus, «dass sich das Denken und die Vernunft mit etwas anderem beschäftigt als der Verstand. (...) *Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe*» (I, 25). Denken in diesem Sinne lässt sich in metaphorischer Ausdrucksweise als ein nicht weiter begründbares «Gefühl des Lebendigseins» (I, 193) beschreiben: «*Ohne den Lebenshauch ist der menschliche Körper ein Leichnam; ohne das Denken ist der menschliche Geist tot*» (I, 128). Daraus folgt, «dass alle Fragen über das Ziel oder den Zweck des Denkens so unbeantwortbar sind wie Fragen über das Ziel oder den Zweck des Lebens» (I, 193). Arendt verzichtet so auf eine metaphysische Sinndeutung des vernunftbegabten Lebewesens Mensch, um stattdessen der Frage nachzugehen, worin sich dieses Gefühl des Lebendigseins im Denken, seine Sinnsuche, manifestiert. Und diese Rückverbindung philosophischer Überlegungen mit den Erscheinungen auch des alltäglichen Lebens ist es, die das Philosophieren Arendts so lebendig macht.

Das Leben des Geistes in der alltäglichen Welt der Erscheinungen zeigt sich zunächst einmal am Ungenügen, das der Mensch an den blossen Erscheinungen empfindet und deren Sinn er beständig sucht: «Würden die Menschen jemals das Sinnstreben, das wir Denken nennen, verlieren und keine unbeantwortbaren Fragen mehr stellen, so wäre es mehr als wahrscheinlich, dass sie nicht nur jene Gedankendinge nicht mehr herstellen könnten, die wir Kunstwerke nennen, sondern auch die Fähigkeit verlören, all die beantwortbaren Fragen zu stellen, auf denen jede Zivilisation beruht. In diesem Sinne ist die Vernunft die apriorische Bedingung des Verstandes und der Erkenntnis» (I, 71) – damit also auch der wissenschaftlichen Wahrheitssuche, denn der Verstand ist im wissenschaftlichen Prozess «Mittel zu einem Zweck», der sich ergibt «aus einer Entscheidung darüber, was sich zu wissen lohnt, und diese Entscheidung kann keine wissenschaftliche sein» (I, 63).

Freilich wird das Denken vom Ich in merkwürdig schillernder Art erfahren – zuweilen ebenso als Zweifel an der Wirklichkeit wie als «metaphysischer Trugschluss» etwa in der Zwei-Welten-Theorie. Dies setzt voraus, dass der Bezug des Menschen zur Welt gebrochen ist. Denken entsteht «aus der Desintegration der Wirklichkeit und der entsprechenden *Entzweiung* von Mensch und Welt, woraus sich das Bedürfnis nach einer anderen, harmonischeren und sinnvolleren Welt ergibt» (I, 154).

Denkend sind wir nicht an einem raumzeitlich bestimmbaren Ort, sondern «überall»; aus der Sicht der alltäglichen Erscheinungswelt «ist das Überall des denkenden Ichs (...) ein *Nirgends*» (I, 196). Die Nahtstelle zur Wirklichkeit ist zwar das denkende Subjekt, aber dieses löst sich, sofern es denkt, zugleich von den Bedingungen des Erscheinungshaften: Das denkende Ich «ist alterslos und nirgends» (I, 202). So ist das Denken auch ein Geschäft, dem ich mich *allein* zu stellen habe, es ist «das besondere Kennzeichen des Lebens des Geistes, dass man allein ist und mit sich selbst verkehrt» (I, 80). Aus diesem Rückzug von der Welt lässt sich schliesslich auch verstehen, warum das Denken etwa in Platons «Phaidon» als Vorwegnahme des Todes aufgefasst wurde, wie überhaupt eine Affinität das Verhältnis von Tod und Philosophie kennzeichnet (I, 89).

Wird hieraus verständlich, warum es das Eichmann-Phänomen gibt? Warum es nicht selbstverständlich ist, zu denken? Die Antworten auf die Frage, was uns zum Denken bringt, warum der Mensch zu dieser Leistung des Rückzugs von der Welt fähig ist, sind unterschiedlich. Arendt interpretiert insbesondere Zeugnisse aus der vorphilosophischen Zeit, von Sokrates, von Plato, und von den römischen Denkern. Ihre Frage zielt dabei weder auf die Ursache des Denkens noch auf

seinen Zweck. Die Autorin setzt vielmehr voraus, dass es ein «Bedürfnis» (I, 75, 130) zum Denken gibt und dass dieses Bedürfnis auf unterschiedliche Weise erfahren und erfüllt, beziehungsweise in der Philosophiegeschichte reflektiert wird – berühmtestes Zeugnis ist wohl Platons Auffassung vom Staunen als dem Anfang des philosophierenden Denkens. Quintessenz der Überlegungen Arendts ist die Tatsache, dass Denken ein anspruchsvolles Geschäft ist, das sich nicht von selbst ergibt; Fehlen des Denkens ist «eine durchaus normale Erfahrung im Alltagsleben, wo wir kaum die Zeit, geschweige denn die Neigung haben, *innezuhalten* und nachzudenken» (I, 14). Eichmann – um hier wiederum das Ausgangsbeispiel anzuführen – war gerade durch die Abwesenheit jeglicher Denkarbeit zu charakterisieren, durch etwas «rein Negatives: nicht Dummheit, sondern *Gedankenlosigkeit*. (...) Klischees, gängige Redensarten, konventionelle, standardisierte Ausdrucks- und Verhaltensweisen haben die gesellschaftlich anerkannte Funktion, gegen die Wirklichkeit abzuschirmen, gegen den Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihres Bestehens an unsere denkende Zuwendung stellen. Wollte man diesen Anspruch ständig erfüllen, so wäre man bald erschöpft; Eichmann unterschied sich von uns anderen lediglich darin, dass er überhaupt keinen solchen Anspruch kannte» (I, 14). Denken heisst also praktisch: «jedesmal, wenn man in seinem Leben auf eine Schwierigkeit stösst, muss man neu überlegen» (I, 176).

Arendt fasst die wichtigsten Bestimmungen ihres Begriffes vom Denken in drei Aussagen zusammen: «Erstens: Das Denken ist stets ausser der Ordnung, es unterbricht alle gewöhnlichen Tätigkeiten und wird durch sie unterbrochen. (...) Zweitens: Die authentischen Erfahrungen des denkenden Ichs äussern sich auf vielfältige Weise. (...) Drittens: Diese merkwürdigen Verhältnisse ergeben sich aus dem Rückzug, der allen Geistestätigkeiten eigen ist» (I, 193ff.).

Der zweite Band ist dem Wollen gewidmet. Die Herausgeberin berichtet, dass dieser Teil für Hannah Arendt der schwierigste gewesen sei (II, 229). Die Schwierigkeiten bestehen zunächst einfach darin, «dass bei keinem anderen Vermögen des Geistes schon seine Existenz von so vielen hervorragenden Philosophen so nachdrücklich bezweifelt und widerlegt worden ist» (II, 10). Zweitens gilt für den Willen, dass er entweder ein Organ freier Spontaneität ist, «das alle Kausalketten der Motivation durchbricht, die ihn binden würden, oder er ist nichts als eine Illusion» – woraus folgt, dass man das Wollen nicht behandeln kann, «ohne auf das Problem der Freiheit einzugehen» (I, 209). Schliesslich stellt sich auch die Schwierigkeit, dass sich das Wollen nur im Bereich der Erscheinungen bestätigen lässt – als Handlung. Arendt knüpft hier an ihr Buch über die «vita activa» an. «So gesehen, ist das tätige Leben ‹mühselig›, das betrachtende dagegen die reine Ruhe» (I, 16).

Arendt durchdringt die Überlagerungen, die das Problem des Wollens im Verlaufe der Geschichte mit philosophischen Argumenten erfahren hat, auf jene ursprünglichen Erfahrungen hin, die dem Menschen seinen Willen entdeckten: «das Vermögen des Willens war der griechischen Antike unbekannt und wurde aufgrund von Erfahrungen entdeckt, über die es bis zum ersten christlichen Jahrhundert so gut wie keine Zeugnisse gibt» (II, 9). Die griechische «proairesis» (Aristoteles) kann zwar als Vorläufer des Willens angesehen werden, als jene Wahlfreiheit, die etwas Vorgegebenes aufgrund von Begehren und zweckhafter Überlegung wählt, aber der freie Wille, das Vermögen, eigene Ziele zu setzen, die nicht kausal oder motivational vorgegeben sind, diese Freiheit im Sinne von Kants praktischer Vernunft (II, 61), wurde «in ihrer ganzen Komplexität zuerst von Paulus entdeckt» (II, 21). Erst die Ablösung des zyklischen Zeitbegriffs der Griechen durch den an das Schöpfungsdogma gebundenen linearen Zeitbegriff des Christentums, verbunden mit der Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, brachte das Problem der zureichenden Bestimmung eines Vermögens mit sich, das erscheinungsmässig unbestimmt ist und Neues in der geschaffenen Welt der Erscheinungen veranlassen kann.

Es ist freilich erstaunlich, dass es Jahrhunderte christlichen Philosophierens bedurfte bis zur Anerkennung des freien Willens. Dieser Prozess ist gebunden an die Entdeckung der Innerlichkeit des Menschen überhaupt. Arendt lehnt es ausdrücklich ab, hierfür äussere Erfahrungen beizuziehen. «Die Erfahrungen, die für den Willen von Bedeutung sind, haben die Menschen nicht nur mit, sondern auch *in* sich selbst» (II, 62). Paulus beschreibt im Römerbrief jene von Arendt als

Schlüsselstelle angeführte innere Erfahrung des «Ich-will-und-ich-kann-*nicht*» (II, 71). Freiheit wird dann als Problemstellung und damit gleichzeitig der Wille als autonomes Vermögen entdeckt, «wenn die Menschen das Zusammenfallen des Du-sollst und des Ich-kann zu bezweifeln beginnen, wenn sich die Frage erhebt: *Steht alles, was nur mich betrifft, auch in meiner Macht?*» (II, 62). Zunächst aber brachte diese Entdeckung eine Fülle von Ungereimtheiten, denen sich die Denker mit unterschiedlicher Intention näherten. Arendt gibt eine eindringliche Analyse der Gewichtung des ohnmächtigen Willens bei Paulus einerseits und der Allmacht, die das Wollen in der Interpretation des Stoikers Epiktet andererseits erfährt, bis schliesslich der Wille bei Augustin, den Arendt den «ersten Philosophen des Willens» (II, 82) nennt, zum Prinzip der Individualität, der «Person» wird (II, 106): «Die Freiheit der Spontaneität ist fester Bestandteil der menschlichen Existenz. Ihr geistiges Organ ist der Wille» (II, 107).

Mit der Entdeckung des geistigen Vermögens war freilich das Problem seines Verhältnisses zum Denken gesetzt. Arendt zeigt das Ringen der mittelalterlichen Philosophie um seine zureichende Bestimmung am Beispiel des Vorranges des Verstandes in der Interpretation von Thomas von Aquin und umgekehrt des Willens in der Philosophie des Duns Scotus, um schliesslich in einem Ausblick auf Neuzeit und Moderne – und unter betonter Einklammerung der «Regenbogenbrücke der Begriffe» des deutschen Idealismus – die Aporien aufzuzeigen, in die die Leugnung des Willens bei Nietzsche und bei Heidegger geriet: Bei ihnen «war es gerade die Konfrontation mit dem Willen als einem menschlichen Vermögen und nicht einer ontologischen Kategorie, die sie zunächst veranlasste, dieses Vermögen zu leugnen, und *dann* eine Wendung zu machen und ihr Vertrauen in diese geisterhafte Heimstätte personifizierter Begriffe zu setzen, die so offensichtlich vom wollenden Ich ‹gebaut› und ausgeschmückt war» (II, 150). Hier wird noch einmal deutlich, in welchem Zwiespalt sich Arendt gegenüber Denkern und Philosophen befindet, welche die Rückbeziehung ihrer Aussagen auf das Alltäglich-Praktische schuldig bleiben. Arendt mutet uns zu, dass das mit dem Wollen notwendigerweise einhergehende Problem der Freiheit nicht anders denn praktisch zu lösen ist. Theoretisch stellt sich die Freiheit als Abgrund für das Denken dar. Um zu wollen, muss sich zwar der Geist «vom unmittelbaren Begehren zurückziehen» (I, 82), aber in diesem Rückzug liegt wiederum jene für das Denken charakteristische Ungesichertheit – zugespitzt lässt sich sagen: gewolltes Handeln ist immer kontingent oder es ist nicht gewollt. Dies passt den professionellen Denkern, Philosophen wie Wissenschaftern, nicht, «sie wollen nicht den Preis der Kontingenz für das fragwürdige Gut der Spontaneität bezahlen, der Fähigkeit, zu tun, was auch ungetan bleiben könnte» (II, 189). Und nur die Analyse der Urteilskraft, also der dritten geistigen Aktivität nach Arendt, schliesst die mögliche paradoxe Kapitulation vor der Freiheit aus. Wenn man mit Arendt ein Augustinisches Argument dahingehend radikalisieren will, «wir seien zur Freiheit *verurteilt,* indem wir geboren seien, ob wir nun die Freiheit lieben oder ihre Willkür verabscheuen, ob sie uns ‹passt› oder wir uns lieber ihrer furchtbaren Verantwortung entziehen, indem wir uns einer Form des Fatalismus zuwenden», so lässt sich dieser «tote Punkt, wenn es einer ist, (...) einzig mittels eines weiteren geistigen Vermögens überwinden, nicht weniger geheimnisvoll als das Vermögen zum Beginnen: der Urteilskraft, deren Analyse uns mindestens lehren könnte, was es mit unserem Gefallen und Missfallen auf sich hat» (II, 207). Arendt starb, bevor sie uns diese Analyse geben konnte.

Ihr Anspruch an uns alle bleibt bestehen: die selbst von Kant vertretene These vom «schlechten Herzen» als einer Ursache der Dummheit stimmt nicht. «Gedankenlosigkeit ist nicht Dummheit; sie findet sich auch bei hochintelligenten Menschen, und ihre Ursache ist nicht ein schlechtes Herz; wahrscheinlich kann umgekehrt Schlechtigkeit durch Gedankenlosigkeit entstehen. Auf jeden Fall kann man die Frage nicht mehr den ‹Spezialisten› überlassen, als wäre das Denken, wie die höhere Mathematik, das Monopol einer Spezialdisziplin» (I, 23). Max Herzog (Zürich)

Hannah Arendt/Karl Jaspers: **Briefwechsel 1928–1969.** Hg. von Lotte Köhler und Hans Saner. Piper, München und Zürich 1985.

Man ist gewöhnt, gewisse Briefwechsel als Exempel für geistige Begegnung bedeutender Menschen, Männerfreundschaft, Geschwisterliebe, tiefe Zuneigung, Leidenschaft und dgl. mehr anzuführen, weil sie sowohl durch Inhalt wie auch die Beziehung der Briefpartner zueinander aus den vielen anderen Korrespondenzen herausragen. Zu diesen Exempeln gesellt sich nun ein neues: der Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Karl Jaspers, der einen Zeitraum von 43 Jahren umfasst, wobei allerdings während der Naziherrschaft eine grössere Pause eintrat. Diese Korrespondenz kann gleich für zwei Dinge als Exempel angeführt werden: Erstens dafür, dass ein Meister-Schüler-Verhältnis nicht abbrechen muss, weil, wie Nietzsche einmal sagte, der Schüler eines Tages selber zum Meister wird, und zweitens für einen Gedankenaustausch zwischen Mann und Frau auf höchstem geistigem Niveau, wo es keinen Überlegenen gibt. Darüber hinaus ist dieser Briefwechsel ein Musterbeispiel für gegenseitigen Takt. Selten schreibt einer der Briefpartner, ohne eine Antwort auf den vorigen Brief erhalten zu haben, und jeder geht in seiner Erwiderung auf die Probleme des eingetroffenen Briefes ein. Keiner der Beteiligten, zu denen auch Gertrud Jaspers, die Frau des Philosophen, und Heinrich Blücher, Hannah Arendts Mann aus zweiter Ehe, gehörten, fällt auch nur ein einziges Mal aus der Rolle. Hannah Arendt behandelt Jaspers auch nach dem Übergang zum Du als ihren geistigen Vater, dessen Wort sie immer ernst nimmt, auch wenn sie anderer Meinung ist. Sie tritt ihm nie zu nahe, obwohl sich beide über alles mögen. Ein kleiner Fehltritt, ein zufälliges Überschreiten gesetzter Grenzen wäre ja denkbar gewesen. Jaspers tut seinerseits alles, damit es nicht versehentlich zu einem Missverständnis mit Heinrich Blücher kommt, den er relativ spät persönlich kennenlernte (1961). Wir erleben hier Jaspers wohl zum ersten Mal als den Werbenden. Blücher verhält sich sehr zurückhaltend, aber seine wenigen Antwortbriefe, die im vorliegenden Band abgedruckt sind, stellen Meisterstücke der Briefkunst dar. Er erweist sich hier als ein tiefer Denker und zugleich bescheidener Mensch, von dem man gern mehr gelesen hätte. Leider hatte er sich darauf versteift, nur zu lehren und nicht zu schreiben, als wollte er ein moderner Sokrates werden. So nannte man ihn auch, und wenn man Hannah Arendts enthusiastische Worte über Sokrates liest, so weiss der Eingeweihte, dass sie hier im Grunde genommen an «Monsieur» denkt, wie sie ihren Mann zu nennen pflegte. Ich weiss nicht, ob es in den USA Schüler gibt, die wie Plato seine Ideen aufnotiert und weiterentwickelt haben. Hoffentlich. In einem Brief an Jaspers schreibt Hannah Arendt, dass Blüchers Schüler beschlossen hätten, dessen Vorlesungen auf Tonband aufzunehmen und abzuschreiben, aber wir erfahren nicht, ob dies in die Tat umgesetzt worden ist. In den Anmerkungen zu den Briefen wird jedenfalls keine Schrift von Blücher verzeichnet.

Die Lektüre des Briefwechsels ist in vieler Hinsicht ein Erlebnis. Jaspers empfindet Hannah Arendt als die politisch Erfahrenere. Man merkt, wie er von ihr lernt und wie er von ihr angesteckt wird, mehr denn je über Fragen der Demokratie, Öffentlichkeit und politischen Freiheit zu reflektieren. Und immer häufiger sehnt er sich nach ihren Besuchen in Basel, wo sie kräftig miteinander stritten, ohne sich zu überwerfen. Der sogenannte Eisklotz aus dem Norden, Jaspers, entpuppt sich hier als ein warmherziger Mensch.

Für denjenigen, der Hannah Arendts Schriften genauer kennt, ist es dagegen eine Überraschung zu lesen, dass diese Frau die Öffentlichkeit scheute, dass sie sich freut, endlich wieder zu Hause bei «Monsieur» zu sein. Von ihrer Lehrtätigkeit in Berkeley schreibt sie 1955, dass sie diese längere Zeit nicht aushalten könne, «weil es für mich nahezu unerträglich ist, mich dauernd in einer öffentlichen Welt zu bewegen, in der ich ‹jemand› bin, wie auf dem Präsentierteller. Das kann ich einfach nicht» (295). Man meint hier das «Urerlebnis» für ihre eindrucksvolle Theorie in «Vita activa» zu erkennen, dass der öffentliche Raum ohne den privaten undenkbar sei. Nachdem man unter Seinesgleichen war, in aller Offenheit die die ganze Gemeinschaft angehenden Probleme diskutiert und gewisse Beschlüsse gefasst hat, brauche man die Ruhe und häusliche Zurückgezogenheit, denn man könne sich nicht ständig auf einem Platz bzw. in einem Versammlungsraum bewegen, wo man für alle sichtbar ist. Und wer hätte erwartet, dass Hannah Arendt mit Schrecken die Reaktion auf ihr Eichmannbuch wahrnimmt. Nach Lektüre dieses Berichtes hatte man sich eine streitlustige, couragierte Frau vorgestellt.

Der Eichmannprozess spielt in diesem Briefwechsel natürlich eine grosse Rolle. Jaspers sagte sofort voraus, dass Hannah Arendt Unannehmlichkeiten haben werde. Er riet ihr vorsichtig ab, über dieses Ereignis zu berichten, was aber erfolglos blieb. So schaltet er sich von Anfang an aktiv, ja energisch in die Beurteilung dieses Prozesses ein, was sicher dazu beigetragen hat, dass Hannah Arendt auf die grundlegenden Fragen, die sie in ihrem Buch berührt, so klare und einsichtige Antworten zu geben versucht. Ihr zweiter Berater war selbstverständlich der immer im Hintergrund agierende Heinrich Blücher. All das tut aber der Grösse dieser Frau keinen Abbruch, denn man merkt deutlich, dass sie für jede Formulierung am Ende selber einsteht. Sie lässt sich gern anregen, übernimmt von den anderen Gedanken oder gar Formulierungen, aber sie schreibt nichts, wovon sie nicht überzeugt ist.

Das beste Beispiel hierfür sind die Briefe, die das Rahelbuch betreffen. Jaspers kritisierte Hannah Arendts «Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik» in einem sehr ausführlichen Brief, worauf sie, ohne eingeschüchtert zu sein, ihre Gedanken vorträgt, die z. T. den Auffassungen des Meisters widersprechen. Ein anderes Beispiel wäre die Diskussion um das Juden- und Deutschtum, in der Jaspers Ideen nachhängt, die ihm lange Zeit das Verständnis der Judenproblematik versperrten. Ich glaube, erst durch die Lektüre des ersten Bandes der «Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft», der vom Antisemitismus als Ideologie handelt, hat Jaspers wirklich begriffen, worum es Hannah Arendt ging, wenn sie, die von Haus aus mit jüdischer Tradition nur wenig zu tun hatte, das Jude-Sein so betonte und Jaspers' Unterstreichung des Deutschen so kühl gegenüber stand. Ich habe den Eindruck, dass sich Jaspers immer mehr ihre «Bodenlosigkeit» zu eigen macht, die er, ausserhalb Deutschlands (in Basel) lebend, nachzuempfinden sucht. Am Ende sagt er seiner jüdischen Frau Gertrud nicht mehr, er sei Deutschland, so wie er es während der Nazizeit getan hatte, um sie an diesem Land nicht völlig verzweifeln zu lassen; aber gleichzeitig war es seine tiefe Überzeugung, Deutschland zu vertreten.

Im Briefwechsel fehlt erwartungsgemäss nicht eine Diskussion über den Begriff des Widerstandes, den Hannah Arendt anders fasst, als es im allgemeinen die Deutschen tun. Jaspers ist sehr schnell mit Hannah Arendt einverstanden, dass man im Grunde genommen nur dort von Widerstand sprechen kann, wo dieser sichtbar geleistet worden ist, wo er sich in eine Tat umgesetzt hat. Innerer Widerstand, anders denken ist noch kein wirklicher Widerstand. Jaspers führt zu Recht an, dass auch eine Konspiration von Gegnern des Regimes noch nicht als Widerstand bezeichnet werden kann, wenn diese «Geheimgesellschaft» nichts tut, was an die Öffentlichkeit dringt. Was echter Widerstand ist, hat uns Hannah Arendt am besten am Beispiel der Dänen demonstriert, die den grössten Teil der in Dänemark lebenden Juden haben retten können. «Diese Geschichte», schreibt sie in ihrem Eichmannbuch, «möchte man als Pflichtlektüre allen Studenten der politischen Wissenschaft empfehlen, die etwas darüber erfahren wollen, welch ungeheure Macht in gewaltloser Aktion und im Widerstand gegen einen an Gewaltmitteln vielfach überlegenen Gegner liegt».

Zum Bedauern beider Briefpartner hat das Eichmannbuch in den deutschen Medien wenig Widerhall gefunden. Es wurde nicht zum Anlass einer Selbstbesinnung der Deutschen über ihre Vergangenheit genommen.

Relativ spät eignet sich Jaspers Hannah Arendts Räteidee an. Er begegnet ihr zum ersten Mal in ihrem Aufsatz über die ungarische Revolution von 1956. Er reagiert mit Zurückhaltung. Gänzlich überzeugt von ihr ist er erst 1963 nach der Lektüre des Revolutionsbuches. Wir finden diese Idee in seinen Schriften wieder, wenn er beispielsweise von Mitbestimmung und Demokratie spricht. Für den Jaspersforscher wäre es überhaupt interessant zu verfolgen, wie die politisch-philosophische Diskussion mit der ehemaligen Schülerin in seinem Denken Spuren hinterlässt. Das Gleiche trifft natürlich auch auf die Arendtforschung zu. Ein Buch über den Einfluss des Philosophen auf Hannah Arendts Ideen könnte neues Licht auf das Werk dieser bedeutenden Frau werfen.

In einer Rezension ist es nicht möglich, die vielen Probleme, die in diesem Briefwechsel diskutiert werden, auch nur anzudeuten. Man kann nicht einmal auf die zahlreichen treffenden Bemerkungen, die hier gemacht werden, verweisen. Als Kostprobe sei jedoch Jaspers' ausgezeichnetes

Urteil über den «Spiegel» angeführt, das er in Verbindung mit der Spiegelaffäre fällte: «... er hat keine Gesinnung, keine politische Konzeption, keine Linie und keine Ziele. Er entspringt den Aggressionsbedürfnissen, den Enthüllungs- und Sensationsbedürfnissen der Masse, in die die Minister selber eingeschlossen sind. Der Geist ist nihilistisch im Gewande vorausgesetzter ‹moralischer› Selbstverständlichkeiten. Er ‹enthüllt› beliebig politisch relevante und andere Dinge. ... Aber ich würde nicht sagen, dass ihm das Geldverdienen die Hauptsache wäre ... Es ist eine Weise der Lebensfreude, Ruhm zu ernten durch universales Anklagen, Lächerlichmachen, Infragestellen, selber ständig zu fühlen in solchen Verneinungen» (530).

Mit grossem Interesse liest man auch die vielen Einzelbeobachtungen Hannah Arendts, etwa die über die Studentenunruhen in Amerika: «Eben komme ich von einer Studenten-Protestversammlung gegen unsere Politik in Vietnam, mit mehreren Kollegen. Alles ausserordentlich vernünftig und unfanatisch. So überfüllt, dass man kaum durchkam. Niemand schrie, niemand hielt Reden, und das in einer Art Massenversammlung. Wirkliche Diskussion und auch Information. Sehr angenehm» (629). An anderer Stelle bemerkt sie, dass sich die Studenten erst dann in einen Mob verwandeln, wenn die Polizei gerufen wird, weswegen man alles täte, um die Polizei nicht herbeizuholen.

Dass der Briefwechsel auch viele böse Bemerkungen über bekannte verstorbene und noch lebende Persönlichkeiten, insbesondere diejenigen, die in der Nazizeit keine reine Weste anhatten (etwa Heidegger, Benno von Wiese, aber auch Adorno oder Holthusen), enthält, hat sich sogar bis Warschau herumgesprochen. Beide Briefpartner hatten eine scharfe Zunge, was wohl ein Charakteristikum für alle Intellektuellen ist. Diese Bemerkungen beweisen aber auch, dass es sich für diejenigen, die sich im Alter oder in der Nachwelt einen guten Ruf bewahren wollen, nicht lohnt, Moden mitzumachen und vor allem sich auf verbrecherische Regimes auch nur für einen Augenblick einzulassen, nur weil ein kleiner Vorteil damit verbunden ist.

Zum Schluss sei den Herausgebern Lotte Köhler und Hans Saner für ihre unerhörte Arbeit bei der Kommentierung der Briefe gedankt. Die Anmerkungen umfassen immerhin über 100 kleingedruckte Seiten. Ohne ihre aufopferungsvolle Arbeit und ihre intime Kenntnis des Werkes und Lebens dieser beiden Denker hätten wir nicht eine so vorbildliche Edition vorgelegt bekommen.

Es bleibt die melancholische Reflexion, dass heute im Zeitalter des Telefons wahrscheinlich nicht mehr solche Briefe und noch in dieser Zahl geschrieben werden, dass wir es beim Belanglosen belassen. Die Nachwelt wird keine Einsicht mehr in unser persönliches Leben, in die Entstehung unserer Ideen erhalten, höchstens da, wo die Briefpartner praktisch vom internationalen Telefonnetz ausgeschlossen sind.

Karol Sauerland (Warschau)

La filosofia italiana del dopoguerra

Norberto Bobbio [et al.]: **La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere.** Atti del convegno di Anacapri. Guida editori, Napoli 1982 (= CF).

A. Bausola [et al.]: **La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi.** Laterza, Roma-Bari 1985 (= FID).

E'tempo di bilanci per la filosofia italiana del dopoguerra? Così sembrerebbe almeno a giudicare dai titoli di un paio di volumi collettanei che raccolgono una messe di contributi dedicati ai principali settori della ricerca ed alle più significative correnti di pensiero che si sono manifestate in Italia dal 1945 in poi. I volumi offrono al lettore un'informazione ampia e solitamente corretta degli sviluppi più recenti della filosofia italiana; a tratti l'esposizione panoramica non impedisce all'autore del resoconto di proporre un'interpretazione originale di quegli svolgimenti. Occorre tuttavia chiedersi se la posizione che sembrerebbe trasparire dai titoli di questi due volumi sia in sè legittima. La convinzione che sia giunto il momento di un rendiconto per la filosofia italiana del

secondo dopoguerra non può essere accolta infatti senza riserve. Pare dunque opportuno che alcune questioni preliminari siano esaminate e che ad esse sia trovata soluzione adeguata.

Un problema generale che occorre doverosamente discutere prima di entrare nel merito di questi contributi riguarda la validità della periodizzazione adottata. Qual è il significato di queste date? Anche il termine *ad quem,* sia esso il 1980 o il 1985, potrebbe non essere il frutto di una mera scelta di comodo. La sua adozione, se non fosse dettata da un criterio puramente convenzionale, implicherebbe infatti una più o meno esplicita interpretazione complessiva del più recente passato filosofico italiano, quasi che sullo scorcio di questi ultimi anni si fosse prodotto nella cultura italiana una frattura: come se un ciclo si fosse definitivamente concluso e qualcosa di nuovo stia iniziando. Di primo acchito sembrerebbe questa l'interpretazione adottata tanto ad Anacapri quanto per la raccolta laterziana. In realtà, poi, i contributi di questi due volumi compiono una radicale riduzione del significato che è lecito attribuire alla proposta periodizzazione.

Cominciamo con il termine *a quo*. Eugenio Garin - facendo propria[1] un'osservazione svolta da Norberto Bobbio al convegno di Anacapri[2] - chiarisce che il riferimento al 1945 sottintende un parallelismo - che è però tutto da discutere - tra il corso degli eventi politici (la fine della dittatura fascista) e la storia delle idee (la fine della stagione dell'idealismo crociano e gentiliano). Il difetto più macroscopico di questa presunta corrispondenza è presto detto: essa non vede la differenza tra gli idealisti, li appiattisce in una sola posizione, per giunta quella di chi fu compromesso con il fascismo e complice di quel regime. Si continuerebbe a dar credito all'operazione che molti compirono nell'immediato dopoguerra: quella, ad esempio, di Ludovico Geymonat che volle emblematicamente licenziare dai torchi i suoi *Studi per un nuovo razionalismo* con la data del 25 aprile 1945[3], a voler dire che alla liberazione del territorio italiano dovesse far seguito un rinnovamento sostanziale della cultura in generale e di quella filosofica in particolare. Che poi le due cose non potessero marciare l'una a fianco dell'altra senza difficoltà dimostrò l'esperienza che toccò allo stesso Geymonat. Qualche anno fa egli confessò infatti con un certo imbarazzo che *«tra il '47 e il '48, la borghesia torinese pensava addirittura che esistessero due fratelli Geymonat, uno che si occupava di filosofia, di metodologia, di filosofia della scienza e un altro che faceva il politico e l'amministratore del Comune, e non è stato molto semplice dimostrare che in realtà quei due fratelli erano la stessa persona»*[4] circostanza, sia detto tra parentesi, che non dimostra tanto l'ignoranza o la stupidità della borghesia torinese, quanto piuttosto l'evidente contraddizione tra l'impegno politico comunista (allora certamente illiberale) e una ricerca filosofica nell'alveo del neopositivismo che Giulio Preti andava proprio allora bandendo come *«la filosofia della libertà»*[5].

Se ci fu rottura dello schieramento idealistico, essa si era verificata ben prima della caduta del fascismo, quando con il Concordato da una parte si saldò un'alleanza duratura tra l'attualismo gentiliano e alcuni versanti della cultura cattolica italiana; dall'altra più marcata si fece l'opposizione crociana alla dittatura. A Croce, in particolare, non è più lecito attribuire una deliberata volontà di chiusura verso le nuove forme del pensiero che si manifestavano qua e là, in Europa e altrove, nella prima metà del secolo. La cultura italiana soffrì allora di isolamento ma non fu Croce che operò come *ufficiale di dogana*[6] pronto a bloccare alla frontiera di Chiasso le idee nuove. E' vero il contrario. Una ricerca estesa ed accurata sui rapporti tra Benedetto Croce ed il suo editore, Giovanni Laterza di Bari, mostra infatti l'arbitrarietà di taluni stereotipi[7]. Se Laterza, talvolta, fu impedito di pubblicare alcune importanti opere di autori stranieri fu perchè troppo onerose si rivelarono le spese di traduzione oppure perchè scarsa sembrava la richiesta del pubblico italiano. Salvo qualche caso, Croce non fu di ostacolo.

D'altra parte quel che seguì al 1945 non fu soltanto antidealistico. Le riflessioni che Gramsci aveva condotto nel carcere fascista e che furono pubblicate in edizione postuma tra il 1948 ed il 1951, influenzando profondamente la cultura italiana del dopoguerra, trovavano nello storicismo crociano un loro presupposto insostituibile e con quel pensiero mostravano affinità importanti, malgrado che Gramsci volesse venire con esso ad *«una resa dei conti»* e proponesse la redazione di un *Anti-Croce*[8]. La stessa filosofia crociana ebbe maggior fortuna proprio nel dopoguerra: ad essa sembrava che si potesse assegnare il compito di garantire il legame con la cultura italiana che precedette il ventennio. Croce, che aveva rappresentato una sorta di opposizione

legale al fascismo, mantenne una posizione influente sulla filosofia italiana ben oltre il 1945, malgrado che alcuni critici settari vedessero nell'idealismo italiano, e non solo in quello gentiliano, una posizione ideologica *«unitaria e simmetrica al fascismo»*[9].

La persistenza della filosofia idealistica nel secondo dopoguerra ci porta a discutere il termine *ad quem*.

Se c'è una data che segna una svolta per le sorti dell'idealismo italiano, essa non fu quella della pubblicazione dei *Quaderni* di Gramsci, nè il 1980. Semmai una svolta ci fu nel 1968. Dietro quella data i significati si sommano, nel bene e nel male. Da quel momento prese vigore in Italia una ventata antintellettualistica - e, vorremmo dire, se il termine non fosse ritenuto dai più ormai desueto, irrazionalistica. Ogni filosofia della ragione venne travolta, perciò anche il pensiero di Croce. Scrive Garin: *«L'agonia del cosiddetto ‹idealismo italiano› non è stata davvero breve, e si è avviata a conclusione solo quando sono entrati in crisi mortale anche tutti gli altri-ismi coinvolti nella medesima lotta, interlocutori dello stesso discorso: non solo spiritualismi, esistenzialismi, fenomenologie e marxismi vecchi e nuovi, ma anche paleo e neopositivismi, e scientismi»*[10]. Il 1968 con la sua cultura profondamente *«antiscientifica e antindustralistica»* sembrò veramente chiudere un periodo[11].

Se fa discutere la periodizzazione, non si rimane meno perplessi di fronte alla possibilità di individuare uno specifico carattere della cultura filosofica italiana. C'è un tratto originale e/o unitario della filosofia italiana del dopoguerra? E' difficile pensare a qualcosa del genere. Semmai se ne deve rilevare la disponibilità - a tratti forse eccessiva - verso la contemporanea produzione straniera: una tale disponibilità che ci fa credere che i filosofi italiani ritenessero loro primo dovere di recarsi in *«gita a Chiasso»*[12] e si affrettassero a varcare l'orizzonte nazionale ogni qual volta se ne offrisse loro l'occasione. Le filosofie d'importazione sono un po' la caratteristica di questi quarant'anni: se da un lato ciò può essere ritenuto segno di curiosità, dall'altro la propensione alla combinazione di forme di pensiero altrimenti inconciliabili ha dato luogo ad una lunga serie di profili filosofici eclettici, tanto ingegnosi quanto scarsamente coerenti e teoreticamente deboli. Connubi filosofici difficili e altrove impossibili proliferarono così un po' in tutti i settori della ricerca. Frequenti furono le *«trasfigurazioni»:* del neopositivismo (Preti), dell'esistenzialismo (Abbagnano)[13].

Questo impulso esterofilo, che ha dato i suoi frutti più saporiti con l'innesto di autori stranieri sul tronco di preesistenti correnti di pensiero italiano - si pensi alla fortuna di cui godette John Dewey durante la breve stagione neoilluministica[14] e alla venerazione di cui è oggetto la filosofia oracolare di Martin Heidegger in questi anni di *«pensiero debole»*[15] - può forse essere indicato quale costante della ricerca filosofica italiana di questo dopoguerra.

Quasi mai però i risultati hanno soddisfatto le attese. Alcuni programmi filosofici hanno avuto vita effimera; le comunità di pensiero che attorno ad essi si raccoglievano si sono disperse quando dalla cospirazione contro i vecchi sistemi filosofici *(pars destruens)* si doveva procedere alla fase costruttiva della ricerca *(pars costruens)*[16]. Anche i programmi più promettenti - ad esempio il rinnovato razionalismo illuministico che faceva propri gli orizzonti teoretici aperti della ragione banfiana - alla resa dei conti apparvero sterili. Si sarebbe tentati, a questo punto, di condividere il giudizio severo e sconsolato di Norberto Bobbio che, nel bel mezzo dei furori ideologici sessantotteschi, confessava amaramente: *«Non mi nascondo che il bilancio della nostra generazione è stato disastroso ... Per chi è stato condannato dal tribunale della storia, il quale ha l'ufficio non già di far vincere il giusto ma di dare l'aureola del giusto a chi vince, non resta altro tribunale cui appellarsi che quello della coscienza. di fronte al quale non basta, per farsi assolvere, l'essere rimasti fedeli a certi ideali. Occorre anche aver bene appreso quanto sia difficile e ingannevole, e talora inutile, il mestiere di uomini liberi.»*[17]

Il giudizio è forse troppo severo. Pur ammettendo che dopo il 1968 si è aperta una nuova stagione per le filosofie della crisi, non è men vero che le correnti razionalistiche e analitiche che furono protagoniste sfortunate della scena filosofica italiana dell'immediato dopoguerra non demordono e proseguono la loro continua ricerca di buona lena, con una più matura e disincantata consapevolezza dei problemi che si pongono nel dibattito filosofico.

Marcello Ostinelli (Losone)

Note

1 Cfr. FID, p.5.
2 Cfr. CF, p.301.
3 L.Geymonat, Studi per un nuovo razionalismo, Torino 1945.
4 Id., Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica. A cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, Milano 1979, p.59.
5 G.Preti, Saggi filosofici. Vol.I: Empirismo logico, epistemologia e logica, Firenze 1976, p.131.
6 Si veda il colloquio con E.Garin pubblicato su L'Espresso del 10 marzo 1985.
7 D.Coli, Croce, Laterza e la cultura europea, Bologna 1983.
8 A.Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Torino 1966[8], p.200. Cfr. Id., Quaderni del carcere. A cura di V.Gerratana, Torino 1975, p.1234.
9 E.Garin, FID, p.24. Tra i settari si dovrà contare anche Antonio Banfi.
10 Id., p.27.
11 Cfr. G.Bedeschi, FID, p.243.
12 Si tratta di un modo di dire usato per la prima volta da Alberto Arbasino.
13 Per la trasfigurazione del neopositivismo italiano cfr. M.Pera, FID, pp.98–131; per quella dell'esistenzialismo di Nicola Abbagnano cfr. V.Verra, FID, pp.373–374.
14 Per la fortuna di John Dewey nell'immediato dopoguerra è particolarmente significativo il saggio di Nicola Abbagnano, Verso il nuovo illuminismo: John Dewey, in: Rivista di filosofia, XXXIX (1948), pp.313–325.
15 Si veda in particolare l'ultima produzione di Gianni Vattimo, ad esempio: Dialettica, differenza, pensiero debole, in: Il pensiero debole, a cura di G.Vattimo e P.A.Rovatti, Milano 1983, pp.12–28; Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Milano 1984[2]; La fine della modernità, Milano 1985.
16 Particolarmente significativa è l'esperienza del neopositivismo su cui riferisce M.Pera, FID, p.93ss.
17 N.Bobbio, Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo, Torino 1971, p.XI.

Wissenschaftstheorie / Théorie de la science

Nancy J. Nersessian: **Faraday to Einstein: Constructing Meaning in Scientific Theories.** Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984.

Le projet de l'auteur est d'elaborer une nouvelle conception de la signification des termes scientifiques, parce qu'elle juge que toutes les théories qui ont été proposées jusqu'ici donnent une vision erronée de ce qu'est la science et de son fonctionnement. Cela, on le voit si on parcourt l'histoire de ces théories, ce qui est fait dans la première partie du livre.

Pour les positivistes, la signification d'un énoncé est sa méthode de vérification, ce qui veut dire que les énoncés des sciences expérimentales acquièrent leur sens par l'intermédiaire de l'observation, d'où la thèse du double langage: théorique *(T)* et d'observation *(LO)*. Cette thèse, indispensable pour que la conception positiviste de la signification fonctionne, s'est cependant rapidement trouvée en défaut, lorsqu'on s'est aperçu que *LO* était imprégné de théorie *(theory-laden)*. Cela a poussé Carnap a raffiner l'analyse et l'a amené à distinguer ce qui est théorique de ce qui est conceptuel, *LO* pouvant alors être dit conceptuel, mais non théorique. Ce raffinement s'est néanmoins révélé insuffisant, ce que, notamment, les critiques de Quine ont mis en évidence, si bien que la conception positiviste a été abandonnée au profit de celle que l'auteur nomme du «réseau» *(«network» view)*, et qu'on désigne généralement du nom de *holisme:* la signification des énoncés n'est plus déterminée par l'observation, mais par leur place et leur fonction dans la

théorie à laquelle ils appartiennent, si bien qu'une modification de la théorie implique un changement de signification des énoncés touchés par cette modification, même s'ils appartiennent à *LO*. Quine ne tire cependant pas toutes les conséquences de sa position; il faudra attendre Feyerabend pour cela, par la thèse de l'incommensurabilité des théories. Or, pour l'auteur, cette thèse mène à une impasse, car elle implique que les énoncés ou les concepts de deux théories incommensurables auront une signification radicalement autre; par exemple, la masse dans la mécanique classique et dans la physique relativiste n'auront aucun contenu commun et, comme c'est le sens qui détermine la référence (thèse qui remonte à Frege), il faudra aussi dire que deux théories incommensurables ne parlent pas de la même chose: Newton et Einstein s'occupent de la masse, mais ils ne se réfèrent pas à la même chose!

Pour remédier à cette situation, Kripke et Putnam ont proposé des procédures afin de briser le lien qui enchaîne la référence à la signification. Elles permettent de dire que des termes ou des énoncés qui n'ont pas le même sens, parce qu'ils appartiennent à des théories incommensurables, peuvent toutefois se référer à la même chose. Seulement, cela n'entame en rien l'incommensurabilité au niveau de la signification, et c'est principalement pour cette raison que l'auteur rejette cette tentative, qui souffre du même défaut fondamental que toutes les conceptions de la signification des énoncés scientifiques qui ont été élaborées depuis Frege: le point de vue linguistique. Pour l'auteur, au contraire, on ne doit pas aborder l'étude de la science à partir de théories sur le langage en général – le tournant linguistique, dit-elle, a éloigné la philosophie des sciences de l'étude de son sujet: la science (27) –, mais à partir de l'histoire et de la pratique des sciences. Cela pourrait paraître, à première vue, assez peu révolutionnaire: ne l'entendons-nous pas de plus en plus depuis Kuhn? mais ce n'est pas le cas, car ce qui a surtout été fait, c'est une *critique* des théories de la signification à partie de considérations tirées de l'histoire et de la pratique, et non la *construction* d'une telle théorie. Il est en effet intéressant de noter, et ici nous abondons dans le sens de l'auteur, que Feyerabend qui, depuis peu, parle constamment d'histoire et de pratique, a élaboré sa thèse de l'incommensurabilité à partir d'arguments purement philosophiques (sémantiques), et que c'est seulement après coup qu'il a cherché des exemples pour l'étayer.

Mettant ses principes en application, l'auteur étudie ensuite la notion de *champ* telle qu'elle s'est formée et a évolué depuis Faraday. Si elle a choisi cette notion, c'est parce qu'elle est fondamentale pour la physique, et elle l'examine chez quatre scientifiques qui ont fortement marqué l'histoire de cette notion: Faraday, Maxwell, Lorentz et Einstein. Faraday proposa sa conception des lignes de force (le terme ‹champ› n'apparaîtra qu'avec Kelvin), car il n'était pas satisfait de l'explication de la transmission de l'électricité et du magnétisme par l'action à distance; Maxwell fit du champ un état de l'éther (alors que Faraday préférait le concevoir comme une entité substantielle), ce qu'accepta encore Lorentz, qui dépouilla cependant l'éther de toute propriété mécanique sauf une: le repos absolu. Quant à Einstein, il élimina l'éther, et le champ devint avec lui une propriété de l'espace lui-même. L'auteur développe longuement cette étude historique, qui forme la seconde et plus longue partie de son livre; notre résumé succinct suffit toutefois pour souligner ce qu'elle en retient: le concept de champ a changé au cours de l'histoire, mais de manière à ce que toutes les formulations qui en ont été données restent comparables entre elles, car toutes répondent à un même problème: comment concevoir la transmission continue et progressive des forces électriques et magnétiques à travers l'espace (154–155)? Bref, on observe à la fois un changement de signification et une commensurabilité.

Cette conclusion rejoint celle de ce qu'on pourrait appeler «le bon sens scientifique»: les théories changent, mais elles sont en continuité. Ce qui par contre va bien au-delà de ce bon sens, c'est la conception de la signification que l'auteur en tire; elle remarque d'abord que les sémantiques classiques ont toutes les mêmes préjugés: la signification est rigide, dans le sens où elle est toujours considérée comme un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes de la définition. Par exemple, la signification de ‹champ› est un ensemble de telles conditions, qui permettent de déterminer univoquement et une fois pour toutes ce qu'est un champ; c'est pourquoi, si on change la définition, on ne parlera plus de la même chose. Or, un tel préjugé conduit tout droit à l'incommensurabilité, laquelle est démentie par l'analyse historique effectuée par l'auteur. La solution qu'elle

propose alors, appuyée sur certaines thèses de la psychologie cognitive (Fodor), est de considérer la signification comme un ensemble de ressemblances auquel participent de manière variable, mais selon des critères déterminés, ses différentes «incarnations» historiques. Ces critères tiennent compte essentiellement du statut ontologique, de la fonction, de la structure mathématique et du pouvoir causal des différents candidats prétendant être subsumés sous la même signification. On comprend ainsi qu'on puisse parler de variations (historiques) de la signification, sans qu'il s'agisse d'une autre signification: celle-ci n'est plus rigide.

Cela devrait suffire pour mettre en évidence la nouveauté et l'intérêt des considérations développées par l'auteur. Elles s'inscrivent d'ailleurs dans le cadre d'une conception très répandue dans la littérature philosophique, mais rarement véritablement appliquée: le rejet de la philosophie (classique ou sémantique) de sa position de discipline centrale et suprême. En effet, mettre la pratique scientifique au premier plan, l'utiliser pour construire une théorie de la signification, c'est contester *dans les faits* les prérogatives de la philosophie (ou de la sémantique *post* tournant linguistique), ce que ni Quine, ni Feyerabend n'ont réalisé, nonobstant leurs intentions.

Il faut bien voir, cependant, que la position de l'auteur ne s'impose pas d'elle-même, et qu'elle ne saurait être considérée comme une réfutation de la conception adverse; en effet, on pourrait toujours arguer que la pratique des sciences et la conception qu'on se fait de leur histoire sont imprégnées de théorie, donc qu'on ne saurait partir d'elles pour construire une théorie de la signification, ce qui aurait pour effet de réinstaller la sémantique dans sa place centrale. Il reste néanmoins que si l'on ne peut trancher entre ces deux conceptions au niveau de leurs principes, il n'est pas impossible d'évaluer leurs mérites respectifs au niveau des conséquences; et ici, l'option défendue dans l'ouvrage dont nous venons de rendre compte nous paraît meilleure en tous cas que le holisme, dans la mesure du moins où elle permet d'éviter l'écueil de l'incommensurabilité, c'est-à-dire d'une thèse qui ruine toute discussion comparative sur le contenu et la vérité des théories scientifiques qui ont marqué notre histoire.

Bernard Baertschi (Genève)

Les droits de l'homme

E. Fuchs et P.-A. Stucki: **Au nom de l'autre.** Labor et Fides, Genève 1985.

Cet «Essai sur le fondement des droits de l'homme» propose une réflexion historique, philosophique et théologique sur la parole de justice, sur son sens pour l'homme et la société humaine, sur sa force éthique. La justice est présentée comme une exigence adressée à l'homme qu'il rencontre sous la forme d'une parole de devoir mais aussi d'espérance et de confiance. La parole de justice appelle l'homme dans sa vie et à la vie avec les autres; la justice est, en effet, un mode de relation aux autres, tant au niveau interpersonnel que dans les rapports sociaux, politiques et économiques. Une telle perspective sur la justice lie la compréhension de soi de l'individu à sa relation personnelle à autrui de même qu'à sa relation sociale à l'histoire humaine. De l'existence à l'histoire, les droits de l'homme sont une expression de la parole de justice, expression historiquement relative pour une exigence absolue.

La pensée des droits de l'homme a une histoire qui trouve l'une de ses origines principales dans la Réforme, et c'est ainsi que la partie historique de l'ouvrage débute avec une présentation de la doctrine calvinienne de la Providence, pour se poursuivre par une étude des doctrines de Hobbes, Spinoza et Locke; enfin, c'est la doctrine kantienne qui est considérée. L'intérêt de ces développements historiques réside dans une lecture où la discontinuité des conceptions apparaît dans sa relation avec la continuité de la réflexion par rapport à la parole de justice. Cette réflexion trace dans l'histoire de la pensée occidentale plusieurs traditions dont les inspirations majeures restent encore, et fondamentalement, présentes dans les alternatives contemporaines des débats éthiques et politiques.

La lecture des déclarations des droits de l'homme fait apparaître la dimension originaire du droit à la liberté conçu dans un esprit de fraternité. Pourtant, ce droit ne va pas de soi et les auteurs accordent une importance déterminante à sa justification théologique, affirmant ainsi que les droits de l'homme sont l'expression de la loi de Dieu. La référence divine présente dans les déclarations des droits de l'homme, disparue dans celle de l'O. N. U. de 1948, n'est pas à considérer avec légèreté. Elle signifie que l'homme se place dans une situation d'obéissance reconnaissant ces droits comme sacrés et inaliénables. La dignité humaine est une valeur qui découle de cette attitude d'obéissance où l'homme refuse de s'ériger en maître de la liberté et de la justice pour les accepter comme des exigences éthiques fondamentales dont l'origine est transcendante. Une fois cette transcendance supprimée, c'est l'attitude même de l'homme qui s'en trouve modifiée et son rapport à la justice prend une autre signification, celle d'une maîtrise acquise ou à conquérir. L'appel au respect des droits de l'homme se fait ainsi à la manière d'un réveil des bonnes volontés humaines ou, alors, dans le cadre d'un calcul utilitaire où les droits de l'homme sont un idéal à propos duquel il est suffisant d'aboutir à un compromis le meilleur possible.

La réflexion théologique, qui s'attache à interpréter le témoignage biblique, considère la Loi comme une révélation dont la triple fonction est politique, dénonciative et didactique. Il faut entendre par là, tout d'abord, que la loi est un don de Dieu qui garantit la vie et les relations humaines dans le respect de la particularité et de la solidarité. Ensuite, la fonction dénonciative de la loi fait d'elle un lien positif, puisqu'il signifie la nécessaire reconnaissance de l'autre, et non une protection de chacun contre chacun, une sorte de menace permanente mettant en garde contre une transgression des limites assignées à chacun; la loi exprime la possibilité de la confiance entre les hommes, elle n'est pas un instrument de pouvoir, une couverture à la violence. La loi suppose, enfin, un acte de confiance, un engagement de respect qui prend appui dans l'amour, délivré qu'il est du souci d'être trompé ou de celui de préserver son intérêt à tout prix.

Les droits de l'homme ont valeur de loi morale en ce qu'ils concernent la personne dans sa relation à autrui qui ne se limite pas à l'accomplissement d'une série d'actes épuisant ce qui doit être fait pour l'autre. Cette loi morale n'est pas un catalogue de commandements; elle est un principe d'orientation de soi qui rend nécessaire à l'acceptation d'autrui celle de soi-même. Il s'agit là du double commandement d'amour du Christ qui place la question éthique au sein de la personne et non dans la conformité de ses actes. Cette question n'est pas du ressort de la volonté sociale ou du pouvoir politique; elle définit la personne dans son irréductibilité en même temps que sa rencontre avec un absolu qui la rend individualité justement. De là découle la responsabilité de chacun dans l'application des droits de l'homme, une responsabilité portée par l'espérance d'une transformation du monde. Les échecs historiques rencontrés dans l'application de ces droits enseignent la souffrance consécutive à leur violation, de même que les dangers qui les menacent; ces échecs sont aussi fertiles à l'épanouissement du cynisme et du légalisme qui sont tous deux des formes de disqualification de la Loi. La confiance en l'homme vient d'une certitude plus fondamentale, celle qu'il est une créature de Dieu, aimé de Lui et, absolument, digne de respect.

L'engagement pour les droits de l'homme est aussi l'engagement d'apprendre à les penser, et ainsi de dire leur valeur en dépit des découragements qu'inspirent les trahisons et les mépris dont ils sont si souvent l'objet. Plus précisément, les droits de l'homme sont inséparables de la démocratie qui est un système politique fondé sur le droit de chacun à la liberté autant que sur l'éthique de la communication. La démocratie n'est pas un système de gestion des conflits sociaux, même si elle la rend possible; elle est d'abord et avant tout un exercice de la puissance dans le respect inconditionnel des normes de justice définies par les droits de l'homme, et ce respect est aussi l'affaire de chacun quelle que soit sa position sociale: la justice est une exigence.

Encore un mot de la forme et de l'esprit de l'ouvrage. En appendice se trouve une systématisation des arguments en présence dans la discussion sur les droits de l'homme, ce qui permet non seulement une saisie synthétique de la problématique de la justice dans ses différentes dimensions mais, également, une approche de la question par d'autres voies. Ressortent ainsi clairement les points de bifurcation menant à telle ou telle prise de position, de même qu'apparaissent des liens de cohérence ou d'incompatibilité entre des affirmations qui n'ont pourtant, à première vue,

aucun rapport. Une telle systématisation permet de faire un état de la question en même temps qu'elle constitue une étape importante de la réflexion. A cet appendice sont jointes plusieurs déclarations des droits de l'homme, anciennes et contemporaines; elles reflètent l'histoire mais aussi l'universalité du problème.

Quant à l'esprit de l'ouvrage, une citation l'exprime: «Le droit de chacun à la liberté, foyer originaire des Droits de l'homme, est pour nous évident et sacré. La volonté de l'abolir ou de l'aliéner est évidemment injuste, évidemment scandaleuse. Mais sommes-nous capables d'expliquer, de façon satisfaisante, en quel sens et pourquoi nous le tenons pour sacré? Telle est la question, en forme de redoutable défi, qui a motivé la mise en oeuvre de ce livre. Nous n'étions pas trop de deux pour nous atteler à la tâche, et nous aurions besoin d'aide si l'entreprise doit se poursuivre.»

F. Rochat

Psychotherapie

Walter A. Schelling: **Lebensgeschichte und Dialog in der Psychotherapie.** Tiefenpsychologie, Anthropologie und Hermeneutik im Gespräch. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985.

Tiefenpsychologie, Anthropologie und Hermeneutik werden und wurden gern getrennt behandelt. W. A. Schelling legt mit seinem neuen Buch einen Beitrag vor, der die drei Disziplinen miteinander ins Gespräch zu bringen versucht. Im Ausgang von P. Ricoeur versucht er insbesondere, Lebensgeschichte und psychotherapeutische Dialogsituation hermeneutisch zu beleuchten. Leitende Einsichten sind dabei u.a. die mannigfache Deutungsrelativität der Lebensgeschichte, der Aussagen des Patienten im psychotherapeutischen Gespräch und insbesondere auch die des Unbewussten, das Gegenstand einer Hermeneutik ist, die das eigene Bewusstsein nicht allein leisten könnte. Schliesslich exemplifiziert das Buch am Beispiel der biographisch-erlebnispsychologischen Dimension in der Herzinfarktforschung die Relevanz des Vorverständnisses und fordert im Gegenzug zu demjenigen einer bloss physischen Risikofaktorentheorie: «Es ist dringend notwendig, die biographisch-erlebnispsychologische Dimension in die Herzinfarktforschung zu integrieren» (S. 135). Die Bedeutung dieser erlebnispsychologischen Dimension wird auch schön am Beispiel der Herzneurose dargelegt. Die Schrift ist reichhaltig mit der neueren und neuesten Fachliteratur dokumentiert, wendet sich aber auch an weitere interessierte Kreise.

Rafael Ferber (Zürich)