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

Band: 58 (2011)

Heft: 1

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendues

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: 13.07.2025

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

REZENSIONSARTIKEL

DRAGOS CALMA

Eloge de la Babel apprivoisée

En 2008, Peter von Moos a édité les Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche « Société et communication individuelle avant la modernité » (SCI)[1] ; un impressionnant ouvrage de 765 pages, contenant 34 contributions (si l'on compte aussi l'*Epilog* de P. von Moos, p. 687–712) écrites en français et en allemand (sauf l'article d'Ursula Schaefer qui est anglais). Il est dédié à la mémoire d'Arno Borst (1925–2007).

Le choix des deux langues constitue, comme le dit l'éditeur dans son *Introduction* en français (différente de celle en allemand), une manière d'éviter d'une part « la liberté du choix de la langue sous la présomption généreuse d'un auditoire parfaitement plurilingue, de l'autre, la réduction de tous les propos au niveau plat du standard monolingue d'un 'globish' ou 'pidgin English' » (p. 43). L'éditeur revient sur la question d'une prétendue langue scientifique unique à laquelle la communauté des chercheurs aurait tendance à adhérer, en réminiscence du latin de la « République des lettres », avec une très belle citation de Schopenhauer (reproduite aussi en français !), dans l'*Epilog* (p. 711, n. 80). La nécessité du multilinguisme ou de la Babel apprivoisée dans les sciences dites humanistes, afin d'anticiper le péril du monolinguisme des sciences exactes, devrait se poser, à mon avis, avec plus d'insistance. Il est nécessaire de réfléchir à la manière dont nous sommes prêts à sacrifier pour un anglais souvent bizarre la diversité de l'héritage linguistique et intellectuel afin que des enseignants fatigués de tout traduire à des étudiants paresseux puissent nous citer, et nous faire connaître dans le monde des universités riches. Vu l'atmosphère des colloques internationaux, il faudrait bientôt envisager un programme de récompense pour des chercheurs selon, par exemple, les catégories suivantes : les italiens qui écrivent dans leur langue, les français qui parlent l'anglais, les allemands qui lisent le français, les anglais ou les américains qui connaissent une langue étrangère et surtout des prix spéciaux pour ceux qui ont l'intention d'apprendre l'italien ou l'allemand. La remarque agressive de J. Trabant, citée par P. von Moos p. 4, n. 29, nous semble néanmoins justifiée :

[1] MOOS, Peter von (Hg.): *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.–16. Jahrhundert) = Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe–XVIe siècle).* Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche « Société et communication individuelle avant la modernité » (SCI). Höhnscheid (Kassel) 16.11–19.11.2006. Berlin : LIT Verlag 2008. 765 S. ISBN 978-3-03735-175-8.

« l'apprentissage unilatéral d'une seule langue comme langue secondaire dans le monde entier et le monologuisme de ceux qui la possèdent déjà (comme langue maternelle) sont une injustice criante et une bêtise monstrueuse ». La Babel apprivoisée est nécessaire pour relativiser la prétendue supériorité philosophique et poétique des uns et des autres.

Ces réflexions et bien d'autres sont proposées aux lecteurs par l'ouvrage de Peter von Moos à travers des analyses poussées des textes antiques, médiévaux, modernes et contemporains. Il est divisé en six sections thématiques : I. *Problèmes de méthodologie*, II. *Babel et Pentecôte : Aspects de la pensée linguistique médiévale*, III. *Le latin et les vernaculaires romans*, IV. *Différences et identités linguistiques*, V. *Problèmes linguistiques des prédicateurs et missionnaires*, VI. *Norme et crise de la communication orale*. Il est évident qu'une discussion véritable, soit-elle aussi brève que possible, de chacun des articles serait au-delà des limites de nos compétences ; un rapide aperçu des points généraux des contributions est alors plus souhaitable et certainement plus honnête.

Dans la première partie, *Problèmes de méthode*, l'article « Über Gattungen mündlicher Kommunikation » (p. 67–90) de Thomas Luckmann décrit les formes élémentaires des actions communicatives, surtout la structure et la fonction de son type fondamental, l'action immédiate et réciproque qui est normalement la communication orale. Bernard Laks souligne dans « *Variatio Omnibus* : notes sur le changement et la variation linguistiques » (p. 91–122) que les langues dans leur diversité ne sont pas des systèmes clos stables, parfaitement délimités ; il considère également que distinguer les langues comme des objets sociocognitifs ouverts, instables et variables conduit à repenser la question des usages. Alois Hahn, « Warum Sprache in der Luhmannschen Systemtheorie ein Medium und kein System ist », p. 123–138, utilise le mot *medium* (selon le modèle de Luhmann) en opposition au terme *forme* afin de montrer que les *media* sont porteurs de sens et ne peuvent pas être considérés comme des « systèmes » parce qu'ils n'ont pas une opération spécifique. Wulf Oesterreicher traite dans « Zur Archäologie sprachlicher Kommunikation. Methodologische Überlegungen und Arbeit an Fallbeispielen », p. 137–160, des phénomènes communicatifs que l'on peut situer entre les pôles désigné métaphoriquement par 'de Babel à Pentecôte' ; le but est de montrer qu'une archéologie de la communication verbale, qui s'essaie à reconstruire l'événement communicatif d'origine sous-tendant la réalité linguistique des textes, nous mène nécessairement à d'autres horizons sémiotiques, à d'autres types de production de sens. Dans la cinquième contribution de cette section, « Hagiographie et questions linguistiques », p. 161–180, Monique Goullet s'intéresse à l'oralité seconde, postérieure à la rédaction du texte hagiographique ; l'oralité première, avant la constitution du texte, est du type littéraire et comme toute littérature, l'hagiographie fabrique une oralité feinte. La question linguistique se pose à de nouveaux frais avec la présence de frères prêcheurs dans des parties du monde très éloignées des berceaux de la latinité.

La seconde partie, *Babel et Pentecôte : Aspects de la pensée linguistique médiévale*, s'ouvre par la belle contribution d'Irène Rosier-Catach et Ruedi

Imbach, « La tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante », p. 183–204, au sujet de l'épisode de la construction de la Tour de Babel dans le chapitre VII du premier livre du *De vulgari eloquentia* ; la source de l'interprétation que Dante reprend à propos de cet n'a pas encore été identifiée, mais les auteurs soulignent que le contexte où apparaît cette lecture dans le *De vulgari* est entièrement bâti sur le rapport entre l'un et le multiple. L'originalité de la position de Dante est soulignée par une comparaison avec d'autres commentaires médiévaux sur Babel et la Pentecôte (notamment ceux de Pierre de Jean Olivi et Thomas d'Aquin). En parlant toujours du *De vulgari eloquentia*, J. Trabant s'intéresse dans « *Excellentissimi, dignissima, in cantionibus*. Über Dantes Welt-Sprache der Poesie », p. 205–222, au livre II de l'ouvrage de Dante qui aurait été toujours négligé par les commentateurs ; or, selon J. Trabant, la lecture du livre II permet de comprendre sous une nouvelle lumière le livre I et notamment la finalité poétique du traité qui consiste dans la recherche d'une langue pour la poésie. La formule *initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt* d'Isidore de Séville est discutée par Alberto Várvaro dans « *La tua loquela ti fa manifest :* langues et identités dans la littérature médiévale », p. 223–236 ; l'intérêt principal est de souligner la conscience que les médiévaux avaient de la diversité linguistique, malgré la rareté de ce thème dans la littérature secondaire. Souvent elle n'est mise en scène que pour des buts humoristiques – on remarquera entre autres que dès 1180 on se moquait à Paris du vocabulaire et de la prononciation des gens de Pontoise, dans la banlieue parisienne (p. 224). Silvana Vecchio essaie de donner une structure générale aux diverses interprétations de l'épisode de Pentecôte dans l'article « *Dispertitae linguae :* le récit de la Pentecôte entre exégèse et prédication », (p. 237–252) ; elle précise d'abord les deux moments du récit (1 : le Saint-Esprit se manifeste sous forme de langues de feu qui se pose sur les têtes des apôtres et 2 : ils commencent immédiatement à parler des langues différentes). Interprétées par les Pères de l'Eglise comme diverses grâces données par le Saint Esprit, les langues de feu deviennent au XIIe et au XIIIe siècles le symbole du multilinguisme sur le plan de la mission de parole des prédicateurs. Raymond Lulle est étudié dans l'article de Roger Friedlein (« Modellierung von Kommunikation in der Theorie und textuellen Praxis der Religionsdisputation (Ramon Llull : *Libre de contemplació*, cap. 187) », p. 253–266 ; si la critique s'est jusqu'à présent intéressé aux connaissances linguistiques de Lulle, R. Friedlein traite dans sa contribution de la place que la langue occupe dans son œuvre ; il souligne le caractère marginal de la réflexion de Lulle sur ce problème et précise qu'elle repose sur la physiologie des sens, dont l'élément essentiel est formé par le sixième sens, l'*affatus*.

La troisième section majeure du livre a comme titre *Le latin et les vernaculaires romans* et contient exclusivement des contributions en français. Michel Banniard propose dans son article « Du latin des illettrés au roman des lettrés. La question des niveaux de langue en France (VIIIe–XIIe siècle) », p. 269–286, une relecture des binômes latin – vernaculaire, langue écrite – langue parlée etc. à partir de la théorie diglossique (terme emprunté à Ferguson). Il montre ainsi que ces clivages se sont opérés au sein d'un

continuum langagier et culturel ; l'analyse consiste dans une double réévaluation, l'une linguistique, l'autre sociolinguistique, dont le second point de vue est privilégié. Cette même question revient, sous d'autres aspects, dans l'article de Peter Koch, « Le latin – langue diglossique ? », p. 287–316, qui veut esquisser un modèle prototypique des « phases et charnières » de l'histoire d'une langue dans le but de reconstituer les grandes étapes de l'histoire de la langue latine. Il discute notamment les positions de Banniard et Lüdi. Marc van Uytfanghe aborde dans l'article « Quelques observations sur la communication linguistique dans la Romania du IXe siècle », p. 317–338, le problème de la latinophonie et de la romanophonie. Il précise qu'en Italie et dans la péninsule Ibérique la conscience de la dichotomie latin/ roman n'est pas vraiment développée au IXe siècle, tandis qu'en Gaule les témoignages sont plutôt contradictoires et font apparaître, avec des variabilités, un passage graduel de la diglossie interne du latin vers le bilinguisme latin-roman. Comme une continuation de cette réflexion, Anne Grondeux aborde le thème suivant : « La notion de langue maternelle et son apparition au Moyen Âge », p. 339–356 ; elle pose la question du sujet de la signification de l'expression 'langue maternelle' (la langue que l'on tient de sa mère) puisque cette dénomination n'est pas attestée avant le XIIe siècle. Antérieurement, la langue première est qualifiée de diverses manières : *sermo patrius, lingua propria, nativa, sua, patria*. Elle relève dans sa contribution plusieurs formules contraires, et indique les auteurs et les textes qui répandent cette dénomination et les réflexions qu'elle suppose. Cédric Giraud repose la question de la langue dans le contexte scolaire, « *Per verba magistri*. La langue des maîtres théologiens au premier XIIe siècle », p. 357–374, en étudiant son cher Anselme de Laon, ainsi que Pierre Abélard et Gilbert de La Porée ; il s'intéresse au problème de la diffusion de la parole du maître lors des cours et les difficultés que ce geste implique : la parole est parfois volontairement cryptée, mal comprise ou déformée par les adversaires – l'enjeu est majeure tant pour l'Eglise que pour la carrière des participants (Abélard critique Anselme de Laon et propose son propre cours, geste lourd de conséquences). L'Eglise veut surtout avoir le contrôle sur ce moyen de transmission de la vérité. La fixation par écrit des mots du maître creuse un autre écart entre la parole exprimée et la transmission du savoir qui va déterminer l'enseignement universitaire. Dans une notule intitulée « L'espace ludique du latin et l'ambivalence de ses clôtures langagières. Une causerie », p. 375–376, Jan Batany signale que le latin incompris (par les laïques) peut avoir des vertus magiques ou comiques. Pascale Bourgain discute les « Fonctions du bilinguisme en poésie », p. 379–398 ; elle aborde notamment deux cas de figure : (1) quelques mots de vernaculaire apparaissent dans la poésie latine (notamment des apostrophes, interjections, souhaits stéréotypés, vocatifs) et (2) les langues sont enlacées, sans aucune régularité, ce qui amène à admettre des liens syntaxiques cohérents entre des mots de langue différente.

La quatrième partie de ce volume est intitulée *Différences et identités linguistiques* ; la première contribution appartient à Michael Richter, « Kreuzzugspredigt mit Giraldus Cambrensis », p. 401–408. Giraldus Cambrensis (1146–1223) écrit son *Itinerarium Kambriae* peu après 1188 où il

présente la situation linguistique du Pays de Galles ; il précise qu'il avait prêché en latin et en français. Par cet article Michael Richter essaie de ressusciter, à juste titre, l'intérêt des historiens anglais ou gallois pour ce texte et pour son auteur. Dans l'article « Parler français : les enjeux linguistiques des négociations entre Français et Anglais à la fin du Moyen Âge », p. 409–430, Serge Lusignan montre que, selon les traités rédigés, les négociations entre la France et l'Angleterre se poursuivaient durant les deux premiers tiers du XIVe siècle en français ; chacun écrivait ses documents dans son français propre : l'anglo-français pour les Anglais et le français de Paris pour les Français. Vers la fin du XIVe siècle les Anglais deviennent, par peur d'être trompés, de plus en plus réticents aux échanges en français et le premier refus s'exprima en 1405 ; les Anglais font recours au latin en 1418 qui devient la langue pour toute négociation ultérieure. Ursula Schaefer continue l'analyse de S. Lusignan en apportant des précisions importantes et en éclaircissant des aspects historiques intéressantes ; sa contribution est plutôt une réponse qu'un article proprement dit « Language and 'National' Identity : The Case of French and the English in the Fourteenth and Fifteenth Century. (A Discussion with Serge Lusignan) », p. 431–446. La troisième contribution de cette section appartient à Oliver Auge : « Hansesprache versus Hochdeutsch – Zu Verständigungsproblemen und Identitätsbildung durch Sprache anhand des Sprachwechsels norddeutscher Fürsten und ihrer Kanzelein ab 1500 : Die Beispiele Mecklenburg und Pommern », p. 447–476. Il s'intéresse au moyen de communication écrite dans la région du moyen allemand. Kay Peter Jankrift change de région et s'intéresse à l'Espagne dans l'article : « Rechtsgeschäfte, Handelsalltag und die übersetzte Stimme des Herrn. Dolmetscher im Zeitalter der Kreuzzüge », p. 477–484 ; il pose la question de l'importance de la communication en langues étrangères dans le contexte du plurilinguisme dans ces zones de contact interculturel. Les récits d'Ibn Battuta (XIVe s.) et du rabbin Binyamin Bar Yona de Tudela (XIIe s.), donnés à la fin de l'article, permettent de voir les perspectives musulmanes et juives sur les langues étrangères en Espagne. Thomas Haye change les perspectives et les régions en traitant du rapport entre l'Occident et le Byzance, entre le latin et le grec : « West-östliche Kommunikation. Latein und Griechisch als Medien der Verständigung zwischen Abendland und Byzanz », p. 485–498 ; la séparation fondamentale entre le latin et le grec n'a pas été surmontée au Moyen Age à l'exception de minces contacts philosophiques et littéraires. Dans l'empire de Byzance le latin n'est pas mieux connu que le grec en Occident ; les divergences théologiques et politiques sont les raisons principales de cette scission culturelle et linguistique.

Dans la cinquième section on traite les *Problèmes linguistiques des prédicateurs et missionnaires*. Franco Morenzoni écrit sur « Les prédicateurs et leurs langues à la fin du Moyen Âge », p. 501–518 ; il relativise la thèse d'Albert Lecoy de la Marche en précisant que les textes normatifs et les *Artes predicandi* n'abordent que de manière épisodiques le problème de la langue dans laquelle il fallait prêcher aux fidèles. Le traité de Jacques de Saraponte consacre quelques développements à ce thème en précisant que l'on peut mélanger latin et langue vulgaire dans le même sermon. D'autres prédi-

cateurs (Giovanni Dominici, Vicent Ferrier et Bernardin de Sienne) prêchent dans une langue qui combine différents idiomes vernaculaires. Carla Casagrande analyse, dans l'article « *Sermo affectuosus*. Passion et éloquence chrétienne », p. 519–532, la nature, l'origine et la valeur du lien entre émotions et prédication, notamment dans les manuels de prédication du XIIIe siècle. Ces textes encouragent une prédication capable de provoquer la haine, l'amour, la douleur, l'espoir, la crainte ou la terreur. Parfois on y trouve des indications sur le style et le contenu ainsi que sur le ton de la voix, l'expression du visage et les gestes. La prédication chez les frères mendiants est discutée par John Tolan dans « Porter la bonne parole auprès de Babel : les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIIIe–XIVe siècle », p. 533–548. Il insiste sur la différence d'attitude des deux ordres envers les infidèles : les franciscains en raison d'une « ignorance béate » insultaient les musulmans, ce qui leur a valu la peine de mort, tandis que les dominicains voulaient, grâce à un « projet d'enseignement linguistique », combattre les musulmans de l'intérieur de leur tradition. Enfin, J. Tolan discute le cas de Raymond Lulle qui critique le programme des dominicains et son rôle lors du concile de Vienne. Adriano Prosperi dans « 'Comme des enfants'. Problèmes de communication dans les missions au XVIe siècle », p. 549–564 part d'une belle expression de François Xavier, missionnaire jésuite, qui écrit de Japon : « nous sommes ici comme les enfants, car nous ne connaissons pas leur langue ». Il montre que ce sont les jésuites qui ont commencé à réfléchir aux différents rapports entre langues et cultures au sujet des peuples du Nouveau Monde.

La dernière section est dédiée au sujet : *Norme et crise de la communication orale*. Rüdiger Schnell dans « Vom Nicht- und Missverstehen im Mittelalter. Zu Hindernissen sprachlicher und nicht-sprachlicher Interaktion », p. 567–590, explique les conditions favorables et défavorables de la communication verbale et non-verbale. L'objet d'étude est constitué surtout par la *Chanson des Nibelungen* et certaines attitudes de Sigfried par rapport au langage du corps et au langage parlé. Renate Lachmann présente la « culture du silence » en Russie qui est fondée sur l'hésychasme (qui signifie immobilité, repos, calme, silence) de la religion orthodoxe. Son article, « Schweigen und Reden in der altrussischen Kultur », p. 591–610, attire, d'une manière salutaire, l'intérêt vers une tradition trop souvent étudiée dans les cercles restreints des spécialistes de son domaine. L'article montre comment le silence des orthodoxes se fonde sur un parler intérieur, une répétition permanente de la « Prière de Jésus » ou la « Prière du Cœur ». L'article de Werner Röcke, « Verfehlte Kommunikation. Konsens und Verwirrung in Heinrich Wittenwilers 'Ring' und im 'Lalenbuch' », p. 611–626, explore les conditions nécessaires pour et les conséquences d'un mode social de communication qui adhère strictement à la logique du consensus ; il prend comme objet d'analyse le *Ring* (début du XVe siècle) de Heinrich Wittenwiller et le *Lalenbuch* (1597). Malgré la révolte de l'éditeur contre la mode du monolinguisme, le volume est complété selon les exigences de la mode scientifique ; voici les titres des trois *gendre studies* : Doris Ruhe, « Wie sollen Frauen sprechen ? Zur Regulierung weiblichen Sprechverhal-

tens in Erziehungsschriften des französischen Mittelalters », p. 627–648, Danielle Bohler, « Babel et parole normée chez Christine de Pizan », p. 649–664, Gerhard Jaritz, « Gender, Gesprächsbarrieren und visueller Befund », p. 665–686. Doris Ruhe s'intéresse au traités sur l'éducation des femmes en langue vulgaire en France ; elle note un « clivage presque infranchissable entre la *taciturnitas* recommandée dans les textes de provenance religieuse et les normes liées au comportement aisé en société exprimées par les textes en langue occitane. La contribution met en évidence l'effort de Christine de Pizan d'enseigner aux princesses et à toutes les femmes l'usage convenable de la femme. Danielle Bohler approfondie un autre aspect de l'œuvre de Christine de Pizan, notamment son interprétation de l'épisode Babel : le défi d'orgueil (c'est-à-dire le mauvais usage de la langue) est puni d'une rupture de communication ; la parole émise en vain devient un chaos de signifiants et de signifiés. Gerhard Jaritz se concentre sur le langage des images et sur les stéréotypes concernant le rapport entre divers genres : le bon ou le mauvais usage de la parole dans diverses situations et les potins féminins.

SVEN K. KNEBEL

Albert zweisprachig[1]

Im Zuge der seit zwei Jahrzehnten schwungvollen Editionstätigkeit zu Albert von Sachsen († 1390) ist eine empfindliche Lücke in der Sicherung der Quellengrundlagen der Philosophie des 14. Jhs. jetzt geschlossen. Alberts *Logica* gab es bisher nur als photomechanischen Nachdruck der Ausgabe von P.A. Sanudo (1522), jetzt liegt die kritische Ausgabe vor. Die Edition beruht auf dem Kodex Paris, BNF, FL 14715, den der philologische Vorbericht als einen Textzeugen der vor 1356 entstandenen ersten Auflage identifiziert. Die Sichtung der überlieferten Handschriften, der Herausgeber zählt deren 36, läßt nämlich auf eine gegen 1360 entstandene erweiterte Auflage schließen. Die ausgewählte Handschrift ist mit bis zu zehn weiteren Textzeugen verglichen, zweien davon ständig (Leipzig UB 1367 und Pommersfelden 236).

Um den gewaltigen Fortschritt zu würdigen, den die neue Ausgabe darstellt, lege man nur einmal den sechsten Traktat neben seine bisherige Fassung. Bergers Edition ist philologisch tadellos. Das bezieht sich nicht nur auf die Textkonstitution im engeren Sinn, auf die unsägliche Akribie des (typographisch geschickt untergebrachten) Lesartenapparats (schätzungsweise 25–30'000), sondern auch auf die durchdachte Interpunktion und die Druckfehlerfreiheit.[2] Das ist keine Kleinigkeit bei einer Textsorte, bei welcher es auf jede Kleinigkeit ankommt. Weil der gesunde Menschenverstand in dieser Textsorte etwas zu oft vor den Kopf gestoßen wird,[3] als daß er kritisch maßgeblich sein könnte, hat der Herausgeber hier gerade auch vor etwa erfolgten Verschlimmbesserungen auf der Hut sein müssen (xliv). Für mediävistische Mätzchen (‚loyca', ‚ydemptitas' usw.) blieb da keine Zeit (xcix). Über den geistigen Rang dieser philologischen Meisterleistung ist dadurch entschieden, daß in der Scholastik die Logik bekanntlich der Maßstab für die Philosophie war. „Iners enim est omnis philosophia, quae ad logicam non disponitur."[4]

Außer der *Logica* hat Albert noch eine Reihe anderer logischer Werke verfaßt, darunter eine Sammlung von 254 Sophismata.[5] Die aristotelische Wissenschaftslehre, zu der es von ihm Quästionen gibt, bleibt in der *Logica* unberücksichtigt. Bei dieser handelt es sich um ein regelrechtes Lehrbuch

[1] ALBERT VON SACHSEN: *Logik. Lateinisch-Deutsch*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Harald Berger. (= Philosophische Bibliothek 611). Hamburg: Felix Meiner 2010. Geb. 115+1363 S. ISBN 978-3-7873-1958-9.

[2] An störenden Fehlern ist dem Rezensenten nicht mehr aufgefallen, als daß die Kapitelzählung im Referat der Einleitung gelegentlich (xlviii ff.) nicht mit der des Texts übereinstimmt.

[3] „Nec est inconveniens in ista arte [sc. obligatoria], aliquem negare se esse hominem" (1312).

[4] IOANNES SARESBERIENSIS: *Metalogicus II*, 6. PL 199, 862.

[5] Vgl. das Werkverzeichnis BERGER, H.: *Albert von Sachsen*, in: WACHINGER, B. (Hg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon Bd. 11, Fasz. 1. Berlin: de Gruyter 2000, 39–56.

der formalen Logik auf dem Stand der Mitte des 14. Jhs. (xvii), um das wohlgeordnete Arsenal all dessen, was zur Kultur des drohend erhobenen *Non sequitur!* gehört. Nach Anlage und Machart, auch im Geist, in dem es sein Stoffgebiet behandelt, ist Ockhams *Summa Logicae* das leuchtende Vorbild, nur daß Albert seine *Logica* in der hohen Kunst der Obligatorik gipfeln läßt. Es ist der Typ Logik, dem als Endzweck eine Art Schachspiel vorschwebt. Diese Logik schult den künftigen Juristen, sich in dem Labyrinth der Sprechakte siegreich zu behaupten.

Es wäre falsch, scholastische Traktate für immer so perfekt durchstrukturiert zu halten wie diesen Klassiker der sprachanalytischen Philosophie. Bei all seinem „Faible für Regellisten" (xviii) haben diese übrigens „doch eher einen rhapsodischen Charakter" (lviii). Aber noch verläuft sich die Logik nicht in Kasuistik. Erst recht ist sie noch weit davon entfernt, auf jene Paragraphenreiterei heruntergekommen zu sein, mit deren Reprint die III. Abteilung der von Jean Ecole herausgegebenen *Gesammelten Werke* Christian Wolffs bis vor einigen Jahren die Bibliotheken beutelte und die Fachwelt anödete. Bei Albert ist die Logik selber argumentativ vorgetragen, für ihn ist Didaktik auch nicht alles. Während die Distinktion in der scholastischen Disputation immer eine Hauptsache war, und auch Ockham äquivokationskritisch empfohlen hatte „propositio est distinguenda", hält Albert dagegen: „Nulla propositio est distinguenda!" (960) – es sei denn („nisi hoc fiat propter addiscentes") aus didaktischen Rücksichten. Das relativiert diese nicht nur, es macht die Logik überhaupt trocken, metaphysikfrei. In manchem Kapitel endet der nominalistische Soupçon gegen Metaphysik zugegeben in Sterilität. Zur *suppositio confusa tantum* („Ein Auto ist notwendig, um Auto zu fahren, d.h. dies Auto oder dies Auto oder dies Auto"), die in der Entwicklung des Begriffs der aleatorischen Wahrscheinlichkeit Epoche gemacht hat,[6] ist Albert (316–334) offensichtlich nichts Vernünftiges eingefallen. Wieviel Funken hatte dagegen nicht Walter Burley aus diesem Kapitel geschlagen![7]

Albert hat die *Metaphysik* nicht kommentiert, und er hält sich etwas darauf zugute, als Logiker linguistisch besser beschlagen zu sein als viele Fachgenossen (1050). Die Arbeitsteilung zwischen Logik und Metaphysik wird von ihm aber respektiert (156, 200, 232, 564). Metaphysisch gar nicht ohne ist das Thema Selbstbezüglichkeit. Auf der einen Seite ermöglicht es Albert sein konzeptualistischer Begriff der ‚Relation' (xxxvii), den Fall „A = A" ganz unkompliziert der kategorialen Relation zu subsumieren („omne ens est sibi ipsi idem", 208). Auf der anderen Seite akzeptiert der Ockhamist nicht die Wahrheit des Satzes „chimaera est chimaera" (56). Daß jeder Satz eo ipso, wie er in seinem Insolubilientraktat behauptet, einen Wahrheitsanspruch erhebt – „Omnis propositio mundi significat se esse veram" (1104) –, ist seinerzeit deswegen auf Widerspruch gestoßen, weil man dann anneh-

6 Vgl. KNEBEL, S.K.: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner 2000, 345–80.

7 GUALTERIUS BURLAEUS: *Super Aristotelis libros de Physica auscultatione lucidissima commentaria*. Venedig: 1609, 16A–C (gegen Ockham).

men müßte, daß Sätze unmittelbar in sich reflektiert sind.[8] Bis ins 17. Jh. hat diese Ansicht auch Anhänger gehabt,[9] vielleicht sogar in Kenntnis der Quelle, denn gerade Alberts Insolubilientraktat stand in der damaligen Jesuitenscholastik in hohem Ansehen.[10]

Die doktrinalen Abweichungen von Ockham dürfen hier außer Betracht bleiben. Über die wichtigste, Alberts Schwanken, ob Dinge oder Sachverhalte als *truthmaker* fungieren (xxii), unterrichtet ein sehr lesenswerter Aufsatz des Herausgebers selber.[11] Man müßte sehen, ob die kombinatorische Ermittlung der „Wahrheitsmöglichkeiten", an die wir durch Wittgensteins Wahrheitstafel gewöhnt sind, auf Albert zurückgeht. Oder hätte Albert, wenn er habituell mit der Zahl der *truthmakers* (*causae veritatis*, 442ff., 1108) rechnet, dieses Lehrstück schon aus der Oxforder Tradition gehabt? Die Regel lautet: „A propositione habente plures causas veritatis ad propositionem habentem pauciores non valet consequentia" (628).

Auch abgesehen von der Formulierung der Konsequenzregeln erinnert diese *Logica* den heutigen Leser daran, wie energisch einst die Logik darauf bestanden hat, daß sie es ist, die in begrifflicher Form die allgemeinen Gesichtspunkte definiert, unter welchen sich an philosophischen Argumenten Kritik üben läßt. Davon fehlt uns heute, immer schnell beim Griff zum philosophischen Wörterbuch, inzwischen nahezu jeder Begriff. Dabei hat es von den einschlägigen Distinktionen offensichtlich nur ein Bruchteil in die Nomenklatur der nationalsprachlichen philosophischen Wörterbücher geschafft. Man sage nicht, die Sophismata-Literatur, deren Subtilität die Entstehungsbedingung dieser *Logica* war, hätte das Mittelalter nicht überlebt. Dank *Google Books* wissen wir inzwischen, daß die Literatur zur Systematisierung der Sophismata in ihren Ausläufern bis in die Wörterbuchära hineinragt und sich, bis zuletzt, auch keineswegs museal verstanden hat.[12]

Die umfangreiche Einleitung des Herausgebers verbindet mit dem eindrucksvollen philologischen Vorbericht eine gute Einführung in den Text. Hinweise zur Wirkungsgeschichte werden freilich nicht auch noch gegeben. Bei den Anmerkungen handelt es sich mehr um solche zu der Übersetzung

8 „[...] sequitur falsitas cuiusdam opinionis famosae, quae ponit, quod omnis propositio significat se esse veram. Unde quod hoc sit falsum, patet primo, quia si sic, sequeretur, quod omnis propositio haberet reflexionem supra se [...]" PETRUS DE ALYACO: *Conceptus et Insolubilia*, (Paris) s.a. b6va.

9 „[...] omnis enunciatio importat assensum sui ipsius, hoc est, particulam illam ‚verum est': quidquid enim enuncio, censeor affirmare, quod verum sit: v.g. cum dico ‚homo est animal', perinde est, atque si dicerem ‚verum est, hominem esse animal'. Hinc omnis propositio suo modo est affirmativa, cum de se ipsa affirmet, quod vera sit [...]" HONORATUS FABRI SJ.: *Tractatus de homine* lib. 7 prop. 60 § 2, Paris: 1666, 112b/13a.

10 IOANNES BAPTISTA DE BENEDICTIS SJ.: *Philosophia peripatetica: Logica*. Neapel: 1687–92, t.1, 582.

11 BERGER, H.: *Über Entstehen und Vergehen der Sachverhaltsontologie im Spätmittelalter*, in: LEIBOLD, G./LÖFFLER, W. (Hgg.): *Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1999, 208–21.

12 Vgl. z.B. DIDACUS DE QUADROS SJ.: *Palaestra scholastica lib. III tr. 2 De sophismatis recentioribus*. Madrid: 1722, 335–99, der schon ein ähnliches Werk seines Lehrers Juan de Ulloa verarbeitet.

und zur weiter zurückliegenden Schultradition. Der Apparat verifiziert nur ausdrückliche Verweise, nicht die stillschweigenden Entlehnungen, speziell aus Ockhams *Summa Logicae*. *Historisch*-kritisch will die Ausgabe nicht sein. Eine Kapitelkonkordanz sorgt dafür, daß der Kontakt zur bisherigen Textgrundlage der Forschung nicht abreißt. Das Inhaltsverzeichnis ist ausführlich, dagegen geben das Personenregister und das Stellenregister für die Erschließung dieser Textmasse wenig her. Mit Querverweisen ist der Herausgeber in seinem Anmerkungsteil etwas sparsam. Da es kein Sachregister gibt, wären sie hilfreich gewesen. Die wichtige Distinktion ‚disjunkt' / ‚disjunktiv', deren Okkurrenzen an späterer Stelle (555, 635) man bei Albert und in der Übersetzung gleichermaßen leicht überliest, hätte einen Querverweis auf das Kapitel, wo man sie eingeführt findet (II, 3), verdient.

Wie beschränkt der Nutzen auch der besten unserer philosophischen Wörterbücher ist, wird durch die vom Herausgeber mitgelieferte Übersetzung eher ungewollt bestätigt. Nicht, daß die Übersetzung nicht treu wäre; sie ist es. Die Beobachtung, daß Stellen, die im Original schwerverständlich sind, in der Übersetzung geradezu obskur werden (757, die erste Regel), setzt der Dankbarkeit trotzdem Grenzen. Die Übersetzung ist die schwache Seite dieser sonst rundum gelungenen Ausgabe. Auch an einer zweisprachigen Ausgabe läßt sich darüber nicht hinwegsehen. Für manchen Leser ist das kein ganz gleichgültiger Umstand. Es geht nicht um Mäkelei, sondern um die Fragwürdigkeit der heroischen Anstrengung, 650 Seiten hochtechnischem Text mit einer Übersetzung zu kommen.

Der Grundfehler dieser Übersetzung ist die Ängstlichkeit. Treue wird mit Wörtlichkeit verwechselt. Dieser Irrtum verleitet prompt zu abwegigen Eindeutschungen. Die beiden Rollen in der dialektischen Ausgangssituation, nämlich Respondent und Opponent, als ‚Antworter' und ‚Vorbringer' (1091) dem Leser näherbringen zu wollen, ist obsolet, nachdem schon der einschlägige Wörterbuchartikel auf eine Übersetzung verzichtet hat.[13] Die ‚insolubilia' mit den ‚Unlösbaren' wiederzugeben, ist nicht nur ungeschickt, weil die Rede von ‚Paradoxien' oder ‚Antinomien' bis heute gang und gäbe ist. Albert selber distanziert sich, schon mit der Tradition, von dem Wortsinn der ‚insolubilia'. „Sie heißen nicht deshalb ‚Unlösbare', weil sie gar nicht gelöst werden könnten, sondern weil es schwierig ist, sie zu lösen" (1101). Der ‚terminus incomplexus' als ‚unverknüpfter Term' (91) legt zumindest das Mißverständnis nahe, der Gegenbegriff wäre der ‚verknüpfte Term'. Tatsächlich ist der ‚terminus incomplexus' aber dem Term entgegengesetzt, der in der Verknüpfung mehrerer Terme besteht, z.B. dem Satz. Was immer der ‚terminus obliquus' (669) auch ist, ihn mit ‚der schiefe Term' zu übersetzen, erinnert zu sehr an etwas in Pisa, als daß es damit seine Richtigkeit haben kann. Die ‚regula inconstans' ist gerade keine ‚schwankende Regel' (863), sondern, wie der Übersetzer auch weiß, auf ihre Weise nicht weniger ‚fest' als die ‚regula constans'. Die gute alte ‚petitio principii' ist in der Kombination (953, 1089) aus irreführender wörtlicher Übersetzung (‚Bitte um den

[13] *Obligatoria, Ars*, in: RITTER, J./GRÜNDER, K./GABRIEL, G (Hgg.): *Historisches Wörterbuch für Philosophie*. Bd. 6. Basel: Schwabe 1971–2004, 1065–1072.

Grund') und nachgereichter Erläuterung (‚Erschleichung des Beweisgrundes') kaum wiederzuerkennen. Der Leser hat nichts davon, daß ihm die *suppositio confusa tantum* in dieser Form erspart bleibt. Durch die Wahl keiner Wortstellung ist in der Übersetzung (263) das Mißverständnis fernzuhalten, das ‚tantum' wäre pejorativ gemeint. Eine vermeidbare Äquivokation läßt sich die Übersetzung zuschulden kommen, wenn sie die systematisch eminent wichtige Distinktion ‚actus signatus / actus exercitus' mit ‚bezeichneter Akt / vollzogener Akt' verdeutscht (115, 1009-15, 1134) und Alberts eigene Erklärung des ‚actus signatus' („Propositio illa dicitur de actu signato, in qua ponitur hoc verbum *significat* [...]") durch „ein solcher Satz ‚in Form eines bezeichneten Aktes', in dem das Verb ‚bezeichnet' [...] vorkommt" wiedergibt. Ein Schuljargon, der hat vermittelt werden sollen, hat nun einmal eine Robustheit, der nicht damit gedient ist, daß die Übersetzung sich an den sprachlichen Ausdruck klammert. Das philosophische Vokabular ist, bei aller Subtilität, keine Mimose, sondern, wenn schon, etwas „wie Blumen auf den Wiesen".[14]

Dabei hat der Übersetzer an dem Sinn der Eindeutschung offensichtlich selber seine Zweifel. Zahllos sind die Belege dafür, daß er nicht die Illusion hegt, der Technizität des Vokabulars ließe sich ausweichen. Für ‚suppositum' setzt er beherzt ‚Umfangselement' (431), für ‚suppositio' ‚Supposition' (247), für ‚modus' ‚Modalausdruck' (445), für ‚(propositio) de inesse' ‚assertorisch' (771). In der Einleitung bewegt er sich überhaupt viel ungezwungener und wirft seine eigenen Eindeutschungen weg. Aber eben um eine grundsätzliche Entscheidung, wie er es mit dem Hauptproblem aufzunehmen gedenkt, hat er sich gedrückt: mit der Tatsache, daß die Sprache dieses Texts selber eine großartige Kulturerrungenschaft ist. Der Herausgeber möchte an den verdienten Erfolg von Alberts Lehrbuch im Mittelalter (xviii) wieder anknüpfen. Die Kehrseite dieser Überzeugung vom bleibenden Bildungswert des Texts ist ein mangelndes Verhältnis zu seiner Positivität. Wenn so etwas überhaupt übersetzbar ist – und prinzipiell wird es das schon sein: Logik ist nicht Lyrik –, dann jedenfalls nicht so. Läßt man von der Terminologie besser die Finger? Sucht man den Anschluß an die deutsche Übersetzungstradition? Wofür man sich auch entscheidet, im konkreten Fall hätte es abweichende Lösungen nahegelegt. Das Wort ‚compossibilis' mit ‚vereinbar' wiederzugeben (469, 887, 1095, 1277), ist nicht falsch, trotzdem wäre ‚kompossibel' besser gewesen, nicht nur, weil es dem Kontext knapper ansitzt, sondern auch, weil der Leser aus seiner Leibnizlektüre im Ohr hat, daß die ‚Vereinbarkeit' gerade auch außerhalb des Herrschaftsbereichs des Satzes vom Widerspruch ein Problem sein kann. Ebenso ist ‚Unterscheidung' für ‚distinctio' (961) nicht falsch, da aber ‚distinctio' scholastisch der Gegenbegriff sowohl zu ‚identitas' als auch ‚confusio' ist, würde der hier gemeinten zweiten Bedeutung die Beibehaltung des Fremdworts ‚Distinktion' besser angestanden haben.

[14] KÖPPEN, F.H.: *Der Begriffgarten*, in: DERS.: *Philosophie der Philosophie*. Hamburg-Gotha: Perthes 1840, 99.

Unabhängig davon, ob die den ‚Bologna-Prozeß' flankierende Zuversicht, die im Philosophiestudium fehlenden Lateinkenntnisse ließen sich durch forciertes Übersetzen ausgleichen, nicht eine Illusion ist, hat speziell die Philosophiedidaktik des deutschsprachigen Raums wenig Grund zu so viel Optimismus. Man darf am Sinn von Übersetzungen solcher Texte ins Deutsche zweifeln. Verglichen mit der nüchternen Eingemeindung, die man an Übersetzungen ins Englische immer wieder bewundert, ist das Deutsche für die Texte aus der aristotelischen Tradition keine gute Zielsprache. Selbst die soliden Lösungen der Vergangenheit sitzen bei uns irgendwie nicht. Warum ‚destructio' mit ‚Zerstörung' (949) oder ‚Vernichtung' (1097) übersetzen, wo wir für den, hier doch gemeinten, immateriellen Anwendungsfall das respektable Wort ‚Aufhebung' haben? Warum für ‚oratio' ‚Ausdrucksfolge' (37), wo jeder Quintaner munter ‚Rede' sagt, und wo die ‚partes orationis' unvermeidlich die ‚Redeteile' sind?

Besonders auffällig ist das gebrochene Verhältnis zur Konvention an der Übersetzung der vielen Bildungen auf der Basis von ‚dicere'. Das ‚dictum propositionis' (‚Ausgesagtes, das einem Satz entspricht', 993) ist doch einfach (li) der Daß-Satz, lateinisch der AcI. Das famose ‚dictum de omni (bzw. de nullo)' wird als ‚Aussage über jedes (bzw. über keines)' (783) geradezu unkenntlich. Die Genusverschiedenheit rechtfertigt es nicht, ‚contradictoria' mit ‚kontradiktorischer Satz' und ‚contradictorium' mit ‚kontradiktorischer Gegensatz' zu übersetzen (997/99). Manchmal (739) schwankt die Übersetzung für ‚contradictorium' sogar zwischen ‚kontradiktorischer Gegensatz' und ‚kontradiktorischer Widerspruch'. Dabei ist es doch nur die altera pars contradictionis, also ‚p' bzw. ‚nicht-p'. Auf Deutsch: ‚kontradiktorisches Gegenteil'. Der Ausdruck ‚kontradiktorischer Gegensatz' wäre statt dessen für ‚contradictio' zu reservieren gewesen, denn daß ‚contradictio' auf keinen Fall immer ‚Widerspruch' (319, 325, 671) ist, geht aus Alberts Erklärung hervor: „Fit contradictio, quando negatio praeponitur toti propositioni" (324).

Die Übersetzungsvorschläge, die in der Rezeptionszeit der lateinischen Philosophie, zwischen dem 16. und dem frühen 19. Jh., konkurrierten und die zu jedem einzelnen lateinischen Lemma längst hätten thesauriert werden müssen, finden sich allerdings nirgends gesammelt. Diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, ist, während bei uns mit öffentlichen Mitteln Wortfrequenzstatistiken zu Nachschriften der Kantvorlesungen gefördert werden, einem japanischen Team überlassen geblieben und diesem hierzulande auch kaum gedankt worden.[15] Daher die Impotenz unserer philosophischen Wörter-

[15] ASO, Ken/KUROSAKI, Masao/OTABE, Tanehisa/YAMAUCHI, Shiro (Hgg.): *Onomasticon philosophicum latinoteutonicum et teutonicolatinum*. Tokio: Tetsugaku-Shobo 1989. Schätzungsweise 15'000 lateinische Lemmata aus 31 Autoren hauptsächlich des 18. Jahrhunderts. Aus dem Vorwort (ebd. vi): „Die deutsche Philosophie bis zum 18. Jh. stand bekannterweise noch immer unter beträchtlichem Einfluß der neuzeitlichen Scholastik. In dieser Situation versuchten deutsche Philosophen und Akademiker mit großer Mühe und Not Termini aus dem Lateinischen zu gewinnen und so die Muttersprache philosophisch zu normieren [...]. Wie unsicher und unbestimmt deutsche Termini damals gleichwohl blieben, sehen wir schon daran, daß sie [...] manchmal sogar von ein und derselben Person, je nach Kontext, unterschiedlich übersetzt und gebraucht wurden. Genaue Kennt-

bücher. Weil man bei der Erstellung ihrer Nomenklatur den Konnex mit der lateinischen Tradition allenfalls rückwärts im Auge hat, fehlt ihnen jede normierende Wirkung.

Was immer es an der vorliegenden Übersetzung jedoch auch auszusetzen gibt, die Übersetzungsanstrengung ist der Vollendung, in der hier der lateinische Text geboten wird, unzweifelhaft zugutegekommen. Schon darum hat sie sich gelohnt.

Die analphabetischen Künste sind die völkerverbindenden. Wenn man die Titel der ‚Projekte' mustert, in die in unseren Geisteswissenschaften der aus dem Bologna-Prozeß hervorgehende Nachwuchs gepreßt wird, um sich im Kampf um die Einwerbung von Drittmitteln behaupten zu lernen, hat man den Eindruck, auch die gelehrte Welt streckt sich nach dieser Decke. Bild, Visualisierung, Körper – alles ist voll davon. Allein, es gibt ihn noch, den stillen Gelehrten, der, unbekümmert um soziale Prioritätenlisten, einsam seine Bahn zieht und alles an die berühmte eine Konjektur setzt. Am Ende, wenn die Welt der Projekteforschung sich in ihren interdisziplinären Tagungsbänden häuslich eingerichtet hat, legt er in aller Bescheidenheit ein Werk vor, das jedenfalls die alphabetische Kultur verändert. In der Person des Herausgebers die rare Kombination aus logischem Scharfsinn, mediävistischer Gelehrsamkeit und philologischer Gründlichkeit hat uns ein Buch beschert, bei dem der Verlag durch Format und Dünndruck dafür gesorgt hat, daß es nach der Klassikerausgabe aussieht, die es auch ist.

Replik H. Bergers auf Sven K. Knebels Rezension*

Die Arbeit an meiner Albert-Ausgabe war wahrlich aufwendig, die Arbeit an einer Rezension einer solchen Ausgabe ist es in ihrer Gattung aber nicht minder. Ich bin dem Rezensenten deshalb für seine Mühewaltung zu Dank verpflichtet, außerdem haben mir seine gelehrten Anmerkungen und Verweise Genuss und Gewinn gebracht.

Der erste Teil der Besprechung ist positiv ausgefallen, deshalb nur ein paar kurze Bemerkungen dazu: Was des Nominalisten Albert Beteuerungen anbelangt, in der Logik keine metaphysischen Fragen entscheiden zu wollen, so ist das zu jener Zeit nicht selten und findet sich z.B. auch beim vom Rezensenten mit Recht hochgeschätzten Realisten Walter Burley; es geht wohl auf den berühmten Anfang der *Isagoge* Porphyrs zurück (vgl. etwa des

nisse der ursprünglichen lateinischen Terminologie sind also nachgerade unentbehrlich [...] Darüber hinaus können wir hier auch nicht außer acht lassen, daß diese lateinischen Termini damals eine gemeinsame Basis der ganzen europäischen Philosophie darstellten. Wegen des historischen Abstandes und auch gerade wegen der semantischen Änderungen, die einzelne Termini inzwischen erlebt haben, ist es hier wieder unentbehrlich, uns ständig auf diesen Mutterboden zurückzubesinnen."

* Anmerkung der Redaktion: Auch wenn die FZPhTh üblicherweise keine Antwort auf Rezensionen akzeptiert, ist die Redaktion im vorliegenden Fall jedoch der Ansicht, dass die Replik dem besprochenen Werk zugute kommt.

genannten BURLEY *Super artem veterem*, Venedig 1497, Nachdr. Frankfurt 1967, Bl. 2va, und dess. *De puritate*, ed. BOEHNER, S. 8, Z. 8f.). De facto ist natürlich v.a. die Diskussion um die Deutung der personalen im Verhältnis zur einfachen Supposition, eine Diskussion im Rahmen von Semantik und Ontologie gemäß heutigen Begriffen, kaum metaphysik- bzw. ontologiefrei zu halten – „non enim ponenda est talis natura communis" sagt etwa der Logiker Albert lapidar auf S. 248, die Argumente Ockhams glaubte er nicht mehr wiederholen zu müssen.

Auf die interessante Zusammenstellung der Sätze auf S. 208 und 56 wäre gemäß Albert u.v.a. einfach zu erwidern: Eine Chimäre ist kein *ens*, hat deshalb nicht einmal die Eigenschaft der Selbstidentität. Der Kritik des Kardinals d'Ailly an der *opinio famosa* kann ich nicht beipflichten. Gemäß Alberts Theorie besagt der Behauptungssatz „Schnee ist weiß" in expliziter Form ‚Schnee ist weiß' ist wahr", und dieser explizite Satz sagt etwas über einen Satz aus, welcher etwas über Schnee aussagt, – es liegt also keine Selbstbezüglichkeit vor, schon gar keine vitiöse.

Ein Sachregister wäre ohne Frage wünschenswert gewesen, musste aber aufgrund des übergroßen Umfangs entfallen. Auch Hinweise zur Wirkungsgeschichte, Belege impliziter Zitate (solche scheinen übrigens kaum mehr üblich zu sein, vgl. etwa die Edition von Buridans *Summulae*) sowie ein noch umfangreicherer und eingehenderer Anmerkungsteil waren aus demselben Grund nicht möglich. Das ist keine Ausrede, die Zahlen – 1478 Seiten – sprechen für sich. Ich bin dem Verlag dankbar für die feine Bewältigung dieser Masse.

Der zweite, längere Teil der Besprechung betrifft meine Übersetzung und ist sehr kritisch ausgefallen. Vorweg: Der Rezensent hat keinen einzigen Übersetzungs*fehler* moniert – das ist nicht selbstverständlich, ich könnte etliche Stellen aus Übersetzungen namhafter Gelehrter anführen, die definitiv *falsch* sind. Vielmehr schilt er meinen Versuch, einen Teil der lateinischen Fachterminologie einzudeutschen. Die Grundsatzentscheidung, die lateinische Fachterminologie einfach *in toto* zu übernehmen, wollte ich aber bewusst nicht treffen. (Hätte ich das getan, hätte nicht zu Unrecht kritisiert werden können, dass ich mir die Sache gar leicht gemacht habe...). In einer bloßen Übersetzung wäre das eine erwägenswerte Option gewesen, in einer Bilingue mit vis-à-vis Text meiner Meinung nach nicht. Die Ausgangsüberlegung meines Konzepts war: Der mittelalterliche Hörer und Leser hatte gewiss die konkreten Bedeutungen der Fachterminologie im Ohr – das wollte ich, so gut und soweit es eben geht, in der Übersetzung erhalten. Etwa „Vorbringer" (*opponens*, eig. Entgegensetzer, vgl. auch meine Anmerkung 161 und 197): Das ist eben der Akteur im Obligationendisput, der seinem Gegenüber Sätze mit den rituellen Eingangsworten „pono, propono tibi istam" usw. vorlegt („Vorleger" wäre aber nicht gut gewesen, wegen der Assoziation mit einem Teppich...). „Opponent" hätte der nicht-fachkundige Leser hingegen leicht missverstehen können als reagierende Rolle im Disput. „Vorbringer (von Sätzen)" kommt mir also durchaus vertretbar vor, und gar bei „Antworter" für „respondens", den reagierenden Akteur, sehe ich überhaupt kein Problem. Vgl. übrigens Hajo KEFFER: *De obligationibus*, Leiden 2001, S. 39f.,

zu den Ursprüngen dieser Terminologie („Fragender" und „Antwortender" bei Aristoteles).

Zur Übersetzung der Regel auf S. 757: Logisch komplexe Materien lassen sich nicht in das bezaubernde Gewand etwa von Rilkes *Cornet* kleiden. Die anschließenden Beispiele Alberts sollten für das Verständnis hinreichend hilfreich sein. Ich hätte gerne einen besseren Vorschlag gehört!

„Insolubile" heißt nun einmal „Unlösbares" – ich habe es in der Vorrede (S. 3) unübersetzt gelassen, im Tr. VI/1 hingegen wörtlich übersetzt, weil Albert den Term ohnehin gleich erklärt (vgl. auch meine Einleitung, S. LXI). Alberts knappe Erklärung spricht übrigens meines Erachtens nicht gegen, sondern für meine Entscheidung zur wörtlichen Übersetzung. „Paradoxie" oder „Antinomie" wären Anachronismen ohne Not gewesen.

„Unverknüpfter Term" (wie sonst übersetzen?!) *ist* der Gegenbegriff zu „verknüpfter Term", nur dass die Verknüpfung verschiedener Art sein kann, nämlich ohne („weißer Mensch") oder mit Verb bzw. Kopula, dann liegt ein Satz vor („Ein Mensch ist weiß"); vgl. S. 49! – „Terminus rectus vs. obliquus": Schon ein gerade aus der Lateinschule kommender 14jähriger Hörer Alberts hatte ganz sicher die grammatische *und* die alltägliche Bedeutung „gerade vs. schief" präsent. Dass „schiefer Term" mit „schiefer Turm" fast zusammenfällt, dafür kann ich nun wirklich nichts; ist aber eine lustige Beobachtung. Außerdem habe ich die Sache in den Anmerkungen 10 und 117 (wo die Kürze des Ausdrucks als Motiv für die wörtliche Übersetzung angegeben wird) erläutert. Zu „regula constans vs. inconstans": Albert erklärt diese Begriffe ja auf S. 863 und hätte gleich „regula affirmativa vs. negativa" sagen können, wenn er (oder die vorgängige Tradition) gewollt hätte; warum also päpstlicher als der Papst sein und die blumige Terminologie unterdrücken? Auch „vereinbar" für „compossibilis" ist im Kontext auf S. 469 z.B. und zusammen mit Anmerkung 77 meines Erachtens kaum misszuverstehen. Ich würde den Term auch bei Leibniz genauso übersetzen: Die Individualbegriffe Cäsars den Rubikon überschreitend und Cäsars den Rubikon nicht überschreitend sind in sich widerspruchsfrei bzw. möglich, aber nicht in ein und derselben möglichen Welt vereinbar – eben je für sich möglich, aber nicht „zusammenmöglich".

„Actus signatus vs. exercitus": Wieder frage ich, wie sonst übersetzen? Wo habe ich mir hier eine Äquivokation zuschulden kommen lassen? Albert verwendet diese Begriffe auf zwei Weisen, indem er sie einerseits (wie üblich) auf Prädikationen bezieht, anderseits auch auf Sätze. Aber das habe ich in Anmerkung 110 meines Erachtens hinreichend klargemacht. Die beiden Verwendungsweisen zu identifizieren, wäre in der Tat ein grobes Missverständnis, das mir aber keineswegs vorzuwerfen ist.

„Distinctio": Ein Hauptgeschäft des scholastischen wie des heutigen Analytikers ist es, Bedeutungsunterscheidungen vorzunehmen. Welchen Vorzug hier der lateinische vor dem deutschen Ausdruck haben soll, ist mir nicht ersichtlich. Die Gegenbegriffe zu „identitas" und „confusio" sind meines Wissens eher „diversitas" und „determinatio" bzw. „discretio". Eine Unterscheidung im hier relevanten Sinn soll die Verschiedenheit der Bedeutungen eines identischen Ausdrucks festmachen – *satis clarum est*!

„Petitio principii": Dieser lateinische Fachterm ist in der Tat so eingebürgert, dass man ihn auch hätte unübersetzt lassen können. Allerdings, wenn das englische „begging the question" akzeptiert wird, kann auch mein deutsches „Bitte um den Grund" nicht ganz daneben sein, zumal ja in Klammern die gängige Eindeutschung „Erschleichung des Beweisgrundes" beigegeben ist. Siehe ferner Otfried HÖFFEs *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, s.v. „ex archês aiteisthai": Erbitten dessen, was am Anfang steht.

Das neutrale „Aufhebung" statt des handfesten „Zerstörung" oder „Vernichtung" ist ein guter Vorschlag, aber im Lichte der Partie S. 128/130 musste geradezu so übersetzt werden; außerdem habe ich meistens die logische Bedeutung in Klammern hinzugesetzt. Ganz zu schweigen davon, dass der Lateiner selber natürlich auch neutrale Terme zur Verfügung gehabt hätte, wenn ihm diese als angemessener erschienen wären.

Ich kann hier nicht alle Monita einzeln besprechen, würde aber auch die übrigen auf ähnliche Weise abwehren wie die vorangehenden. Inkonsequent ist der Rezensent übrigens, wenn er mir einerseits Wörtlichkeit vorwirft und anderseits bemängelt, dass ich „oratio" mit „Ausdrucksfolge" statt mit „Rede" übersetze (vgl. z.B. auch meine Anmerkung 24). Die fallweise Wörtlichkeit meiner Übersetzung ist meines Erachtens gerade durch den Zusammenhang von Einleitung, Edition und Übersetzung sowie Anmerkungen gerechtfertigt. Ich kenne zweisprachige Ausgaben, wo die Einleitung den Text paraphrasiert, die Übersetzung den Text paraphrasiert und die Anmerkungen den Text paraphrasieren. Eine derartige Redundanz wird man mir nicht vorhalten können.

Meine Edition, und der lateinische Text in seiner „Positivität" war mir natürlich am wichtigsten, wurde vom Rezensenten für gut befunden, *deo gratias*. Die Übersetzung erforderte Entscheidungen, und solche sind immer diskutierbar; oft sind es aber bloße Geschmacksfragen. Jedenfalls bin ich nicht davon überzeugt, mein Ausgangskonzept und meine einzelnen Entscheidungen grundsätzlich revidieren zu müssen.

HARALD BERGER

SALA, Giovanni B.: *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre*. Darmstadt: WBG 2009. 386 S. ISBN 978-3-534-22079-3.

Mit *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre* legt der 1930 geborene G.B. Sala SJ (Hochschule für Philosophie, München) ein in zweierlei Hinsicht sehr persönliches Buch vor. Einerseits dokumentiert es die lebenslange Auseinandersetzung des Verfassers mit dem Denken des im deutschen Sprachraum weiterhin unterrezipierten kanadischen Philosophen und Theologen Bernard J.F. Lonergan[1], dessen Schüler Sala in Rom war; andererseits lädt es zur persönlichen Verifizierung eben dieses Denkens, sozusagen zum „erkenntnistheoretischen Selbstversuch" ein. Dies ist ein Buch nicht nur zum Lesen, sondern zum Üben!

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht dabei der allgemein bekannte und nachvollziehbare Verstehensakt in seiner doppelten Ausprägung: in der Erfahrung (direktes Verstehen) wird ein Intelligibles erfasst, das aber noch im Urteilsakt (reflektierendes Verstehen) kritisch als korrekt zu verifizieren ist. Dabei gilt: „Erst in der Antwort auf die zweite Frage, im Urteil, gelangen wir zur Erkenntnis des Objekts, das uns die Erfahrung geliefert hat, *als einer Wirklichkeit*" (11). Das Bild der Erkenntnis als einer Art „Anschauung" erweist sich dabei als unzulänglich. Es handelt sich hier um eine empirische Methode im weiteren Sinne: während die positivistisch-naturwissenschaftliche Erkenntnislehre die Daten der äusseren (sinnlichen) Erfahrung zur Grundlage nimmt, richtet sich die introspektive Methode auf die innere Erfahrung (Bewusstseinsdaten), also auf den Erkenntnisprozess, der bewusst stattfindet. Damit können auch geistige Handlungen thematisiert werden wie: Fragen, Nachfragen, Verstehen, das Verstandene in einem Begriff ausdrücken, den Begriff überprüfen, ob er den Daten der Erfahrung entspricht, und schliesslich, wenn diese Entsprechung festgestellt worden ist: die Bejahung im Urteil (ja, es ist so). Somit gelingt es der Introspektion die inneren Normen frei zu legen, welche unserem Erkennen und Denken zugrunde liegen.

Eine Untersuchung über das menschliche Verstehen wird sinnvollerweise die Geschichte der Erkenntnistheorie berücksichtigen, nur schon um zu vermeiden, dass Denkansätze übersehen werden, die bereits diskutiert worden sind. Sala verweist selektiv auf Paralellen. Sein Augenmerk gilt nicht der Philosophiegeschichte. Er widmet aber Kant besondere Aufmerksamkeit, hängen doch s.E. die heute vertretenen philosophischen Positionen hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis „weitgehend von Kant ab [...], wenn auch in einer modifizierten Form, die ihre kantische Herkunft nicht direkt deutlich macht" (14). Andererseits gilt, dass die menschliche Erkenntnis in

[1] Im Vordergrund steht dabei dessen Hauptwerk *Insight. A Study of Human Understanding* (London: 1957 – die fünfte Edition ist als Band III der *Collected Works* bei der University of Toronto Press: Toronto Ont. 1992 erschienen).

der im vorliegenden Buch analysierten Struktur der „Haupteinteilung der KrV entspricht, auch wenn die jeweilige Auffassung von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, bzw. Erfahrung, Begriff und Urteil weit auseinanderliegt" (14). Der Traktat steht dabei in der Tradition der aristotelisch-thomistischen Tradition, berücksichtigt aber den modernen Kontext, in welchem sich die Erkenntnisse (und damit das Erkannte) enorm ausgeweitet haben.

Die zur Anwendung kommende Methode ist jene der Introspektion, und damit einer Reflexion über den ganzen menschlichen Erkenntnisprozess einschliesslich der Theologie. Insofern die menschlichen Erkenntnishandlungen bewusst sind, ergibt sich die Möglichkeit einer verifizierbaren Erkenntnislehre. Zwar hat die menschliche Erkenntnistätigkeit normalerweise nicht sich selbst zum Objekt. Der üblicherweise stattfindende Vollzug der erkenntnismässigen Dynamik, die *direkte* Erkenntnis, richtet sich nicht auf sich selbst, sondern *intentional* auf ein Objekt. Dasselbe gilt für die Sinne, die keiner Reflexion fähig sind. Dieselbe Dynamik kann sich infolge ihrer Uneingeschränktheit aber auch auf sich selbst richten und „damit sich selbst zum Objekt des eigenen Intendierens machen" (19). Dies ist deshalb möglich, weil die Erkenntnistätigkeit des Geistes bewusst ist, was soviel heisst, wie dass das handelnde Subjekt in diesen Tätigkeiten und durch sie sich „seiner selbst als Subjekt präsent ist, sich selbst und seine eigene Tätigkeit erfährt" (19). Zudem: „Wenn nun unsere Erkenntnistätigkeit in all ihren Phasen bewusst ist, so vermögen wir unsere kognitive Dynamik auf die Daten dieser inneren Erfahrung, d.h. auf die einzelnen Handlungen zu richten und von der Erfahrung her über die Einsicht und die Begriffsbildung zum entsprechenden Urteil zu gelangen. Damit haben wir den objektivierten Erkenntnisprozess in seinen verschiedenen Momenten nicht nur verstanden, sondern auch als Wirklichkeit erkannt" (19). Es wird so möglich sein, nicht nur die einzelnen Handlungen zu verstehen, welche die Erkenntnis der Wirklichkeit ausmachen, sondern auch die diesen Handlungen innewohnenden Gesetze und Normen, und letztlich die Beziehungen, in welchen diese Handlungen untereinander stehen. Diese Erkenntnislehre ist verifizierbar in der innern Erfahrung, insofern jede Behauptung über die menschliche Erkenntnis in ihren Bestandteilen und Normen auf Bewusstseinsdaten zurückgeführt werden kann. Dies trifft aber auch auf die Objekte der Erkenntnishandlungen zu: „das Pendant einer verifizierbaren Erkenntnislehre [ist] eine ebenfalls verifizierbare Seinslehre" (20).

Die vorgeschlagene Untersuchung ist „transzendental" in vierfacher Weise. Einerseits im Sinne der Scholastik, wonach das *ens* transzendent aufgefasst wird, also als all-umfassend, denn ausserhalb des *ens* liegt nichts. Sie kann auch wegen der angegangenen Thematik transzendental genannt werden, indem die (gesamte) menschliche Erkennntis überhaupt untersucht wird. Drittens ist sie mit Kants in *KrV, B 25* vorgeschlagener Definition der transzendentalen Erkennis verwandt, wonach diese erklären soll, wie die Erkenntnis von Gegenständen *a priori* möglich wird, mit anderen Worten, was im Subjekt angelegt ist, was „vor der Erfahrung" eben diese ermöglicht – die zwei Formen *a priori* der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und die zwölf Kategorien des Verstandes: „Diese [die Kategorien] werden von Kant vor-

wiegend [...] als objekthafte Komponenten der zu erkennenden Objekte aufgefasst, als Bestandteile also, die vom Subjekt stammen und in diesem Sinne *a priori* sind und die der *a posteriori* durch die sinnliche Erfahrung gewonnenen Komponente des zu erkennenden Objekts als ein ‚Zusatz' (*KrV B1*) hinzugefügt werden. Damit ist klar, dass das auf diese Weise erkannte Objekt in seinem formalen (erkennbaren) Bestandteil vom Subjekt selbst mitkonstitutiert wird, welches deshalb als ‚Urheber der Erfahrung' gilt (KrV B 127). Demnach wird das Objekt als eine Erscheinung, d.h. in einem auf das Subjekt bezogenen Realitätswert erkannt" (21).

In Salas Sichtweise bleibt Kants transzendentale Untersuchung „auf halbem Wege zum Subjekt" stehen. Sie geht vom Objekt der Newtonschen Physik aus. Weil dieses Merkmale aufweist, welche nach Kant nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen können (Allgemeinheit und Notwendigkeit), müssen diese im erkennenden Menschen vorhanden sein, welcher sie in „die Natur hineinlegt" (*KrV B XIV*). Sie müssen in diesem vorhanden sein, weil das bekannte Objekt – wie in regressiver Analyse gezeigt werden soll – dies verlangt. Salas Untersuchung ist der Kants ähnlich: sie ist transzendental in dem Sinne, dass sie nach den Bedingungen der Erkenntnis des Objekts als Sein im Subjekt sucht. Der Unterschied zu Kant besteht aber darin, dass diese Bedingungen nicht objekthafte Komponenten der zu erkennenden Wirklichkeit selbst sind, sondern die menschliche Intelligenz und Rationalität. Damit sind „die Bedingungen in uns, die uns ermöglichen die Wirklichkeit zu erkennen, [...] nichts anderes als die Operativität unseres Erkenntnisstrebens, nämlich seine Intelligenz auf der Suche nach dem Intelligiblen und seine Rationalität auf der Suche nach dem Wahren, um durch das Wahre zur Erkenntnis des Seins zu gelangen". Salas Vorgehensweise ist demnach im Gegensatz zu Kants *Objektstheorie* eine *Subjekterhellung*. Er distanziert sich damit eindeutig von Kant und der kantischen Tradition, welche davon ausgeht, dass die transzendental-apriorische Methode der *KrV* „rein begrifflich, logisch analysiert, nicht psychologisch" (Vaihinger). Der so genannte „Psychologismus" wurde vor allem auch von den Neukantianern als Methode ausgeschlossen, weil jedes apriorische und normative Element des Erkennens der psychologischen Analyse verschlossen bleibe (Cohen).

Die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis wird in zwei (durch Exkurse illustrierten) Teilen vorgelegt, wobei der erste Teil die Intentionalität zum Inhalt hat, welche den Erkenntnisprozess trägt, der wiederum in drei Phasen einzuteilen ist: Erfahrung, Einsicht/Begriff, und Urteil. Der zweite Teil diskutiert, wie sich diese Struktur in verschiedenen Bereichen menschlicher Erkenntnis (Alltagserkenntnis und „gesunder Menschenverstand", Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften, Metaphysik und transzendente Erkenntnis) auswirkt. Nachdem der Gegenstand der Untersuchung die *ganze* menschliche Erkenntnis ist, kommt nicht eine lineare, sondern eine spiralförmige Vorgehensweise zur Anwendung, welche die verschiedenen Ebenen menschlichen Erkennens voraussetzt und auf sie vor- und rückverweist.

Professor Sala hat mit *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis* ein überaus anregendes Buch vorgelegt, welches das Denken B.J.F. Lonergans in

seiner historischen und systematischen Bedeutung nun auch dem deutschen Leser zugänglich macht. Es ist dies ein Buch, welches die mit sich selbst geduldige Leserschaft mit Gewinn lesen, anwenden, und wieder lesen wird.

PHILIPP FLURI

PUNTEL, Lorenz B.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (= Philosophische Untersuchungen 26). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 444 S. ISBN: 978-3-16-150146-3.

Angesichts gegenwärtiger Äußerungen zur Gottesfrage erscheint die streng theoretische wie theoretisch strenge Untersuchung des bekannten Münchener Philosophen als eine ebenso fundamentale wie herausfordernde Besinnung. Ihr Anliegen besteht nicht darin, praktisch plausibilisierend oder vollständig ausbuchstabierend den Gottesbegriff vorzuführen, sondern überhaupt den philosophischen Rahmen einer möglichen Theorie von Gott zu klären. Vor dem Hintergrund seines im Jahr 2006 vorgelegten und auf dem Boden der analytischen Philosophie argumentierenden *opus magnum Struktur und Sein* vertritt Puntel in *Sein und Gott* die Leitthese: Der Gottesbegriff ist allein aufgrund einer umfassenden Theorie des Seins angemessen erfassbar und bezeichnet das absolut notwendige, geistige und personale Sein, welches das zufällige Sein frei einbegreift. Dies schließt eine Absage an Ansätze ein, die den Gottesbegriff ohne umfassende Klärung des Verhältnisses von Sein und Gott als verständlich voraussetzen. Und dies schließt eine Absage an Ansätze ein, die einen Vorrang der Differenz im Verhältnis von Sein und Gott vertreten. Die Auseinandersetzungen mit entsprechenden Positionen gliedern weithin die Studie, die in ihrer erfrischenden Klarheit und in ihrer durchsichtigen Strukturiertheit gut lesbar ist. Register erschliessen zudem die zahlreichen Verweise innerhalb der Studie. Angesichts der detaillierten Textauslegungen anderer Positionen und der argumentativen Differenziertheit können im Folgenden lediglich die Leitgedanken dargestellt werden.

Das erste Kapitel (9–65) bietet kritische Auseinandersetzungen mit den Entwürfen von Blaise Pascal, Hans Küng, Alvin Plantinga, Thomas von Aquin, Robert Spaemann, Richard Swinburne, Ludwig Wittgenstein und Thomas Nagel. Sie werden zusammen unter dem Titel „Inadäquate Ansätze" behandelt. Denn diese Ansätze klären nach Puntel entweder unzureichend die Voraussetzungen einer Rede von Gott oder nehmen einseitig in isolierten Weltaspekten ihren Ausgangspunkt – oder begehen beide Fehler. In jedem Fall wird der Gottesbegriff in seiner elementaren Universalität verfehlt und verfällt einer unangemessenen Funktionalisierung.

Das zweite Kapitel (67–143) stellt eine intensive Auseinandersetzung mit Heidegger dar. Zwar erneuert Heidegger nach Puntel die Frage nach dem Sein angesichts ihrer zweitausendjährigen Geschichte durchaus nachdrücklich, verfehlt sie aber in seiner Antwort ebenso nachdrücklich: Heidegger legt nicht allein auf entstellende Weise die christliche Metaphysik aus,

sondern endet mit seiner Spätphilosophie in einem konfusen „Denken", das mit einer rational rechenschaftsfähigen Philosophie wenig gemein hat.

Bei dem dritten Kapitel (146–291) handelt es sich meines Erachtens um den wichtigsten Teil der Untersuchung, insofern es Puntels eigenen Ansatz einer struktural-systematischen Metaphysik behandelt. Zentral für diese Metaphysik ist die Einsicht, dass sich jede theoretische Aussage auf einen Theorierahmen bezieht, insofern sie letztlich allein im Zusammenhang einer bestimmten Begrifflichkeit, Sprache, Logik und aller ihrer maßgeblichen Implikationen eindeutig wird. Als struktural-systematisch kann eine Philosophie dann gelten, wenn sie auf die Vollständigkeit und den erwiesenen Zusammenhang dessen zielt, was differenziert und geordnet auszudrücken ist. Die partikulare Perspektive des erkennenden Subjekts ist dabei für eine – ihren Namen verdienende – philosophische Theorie überflüssig, wenn sie im Sinn einer objektiven Perspektive verstanden wird. Die Ausarbeitung der differenzierten und geordneten Zusammenhänge des Gegebenen überhaupt führt von einzelnen Dingen zu immer größeren Zusammenhängen und gipfelt in der Einsicht des Zusammenhangs aller Zusammenhänge. Letzteres ist das Sein selbst, jenseits dessen nichts mehr thematisierbar ist. Das heißt auch: Das Sein als der Zusammenhang aller Zusammenhänge ist geistig zugänglich und sprachlich erschlossen. Des Weiteren ist eine absolut notwendige Dimension des Seins anzunehmen. Andernfalls wäre nämlich das Sein als solches und im Ganzen zufällig, so dass das absolute Nichts möglich wäre. Dies aber ist unmöglich. Denn aus dem absoluten Nichts kann das gegebene Sein nicht hervorgegangen sein. Also ist nicht alles zufällig – und insofern eine Dimension absolut notwendigen Seins anzunehmen. Diese Dimension ist angesichts der Dimension des kontingenten Seins ferner als geistig zu bestimmen. Andernfalls wäre das kontingente Sein in Gestalt des menschlichen Geistes von einem nicht-geistig verfassten Sein abhängig. Dies aber ist wenig plausibel. Damit ist letztlich auch gesagt: Das absolute Sein ist als Schöpfer des kontingenten Seins zu begreifen, so dass Puntel zu einer philosophischen Würdigung des Schöpfergedankens kommt. Demnach ist das kontingente Sein vollständig von dem absoluten Sein abhängig. Freilich sind von diesem Schöpfungsgedanken falsche Vorstellungen der Kausalität fernzuhalten. Die Schöpfung ist vielmehr die freie Selbstunterscheidung des absoluten Seins, so dass die Schöpfung des kontingenten Seins im absoluten Sein stattfindet. Die Transzendenz des absoluten Seins als Differenz zu dem kontingenten Sein ist daher relativ.

Letztere Einsicht kann als Kompass für eine Orientierung im vierten Kapitel (294–426) dienen, das sich mit den postmodernen, alteritätsfreundlichen und religionsaffinen Philosophien von Émmanuel Lévinas und Jean-Luc Marion auseinandersetzt. Sie reden nach Puntel einem Denken der Differenz das Wort, das eine Transzendenz beziehungsweise Alterität Gottes jenseits des Seins behauptet. Dies ist jedoch, so Puntel, nicht denkbar: Die Trennung Gottes vom Sein unterläuft grundsätzlich die Möglichkeit, die beschworene Transzendenz überhaupt noch im Denken erreichen zu können. Was nämlich ganz anders ist, kann überhaupt nicht gedacht werden. Und wenn versucht wird, das ganz Andere in der Trennung vom Sein zu ver-

stehen, dann kann dieses Andere deswegen nicht absolut sein. Würde nämlich das Absolute das Sein ausschließen, dann wäre das Sein für das Absolute die Grenze, so dass das Absolute offenkundig nicht wahrhaft absolut wäre. Was dann bleibt, so Puntel, ist der Gedanke Gottes als einer abstrakten Subjektivität, die man mit religiös scheinbar anschlussfähigen Bezeichnungen wie Liebe versehen kann. Dabei trifft diese Kritik Puntels insbesondere Jean-Luc Marions Ansatz. Als dessen geschichtliche Quelle macht Puntel im Anschluss an Verweise von Jean-Luc Marion insbesondere die Spätphilosophie Schellings aus.

Insgesamt dürfte die Studie in ihrem prinzipiellen Anspruch und mit ihren textnahen Auslegungen ein großes Echo und entsprechende Nachfragen auslösen. Zu diesen Nachfragen könnten folgende Fragen gehören, die meines Erachtens letztlich zu der Frage nach dem Praxisbezug einer Theorie des Absoluten führen: Inwiefern ist *methodologisch* die Aufhebung der subjektiven Perspektive in eine Theorie des absoluten Seins möglich? Inwiefern kann *systematisch* in streng theoretischer Hinsicht ein absolutes Sein etabliert werden, das asymmetrisch eine Dimension des Zufälligen in sich trägt? Und inwiefern ist *philosophiegeschichtlich* Schellings freiheitstheoretische Spätphilosophie einem Vorrang der Differenz verpflichtet, wenn im Absoluten das Sein der Welt frei inbegriffen ist – und dies rational in der Praxis und umfassend in einer Systematik verständlich sein soll?

Wie immer man diese Fragen im Gespräch mit *Sein und Gott* und auch mit *Struktur und Sein* beantwortet: Puntel legt mit *Sein und Gott* zweifellos eine gewichtige Studie vor, die in der Gottesfrage für mehr Klarheit sorgt. So artikuliert Puntels pointierte Studie angesichts postmoderner Versuche und zeitgeistiger Anfragen argumentativ streng, exegetisch begründet und methodologisch vorbildlich eine klassische Antwort, an der man sich künftig wird orientieren müssen – zumindest um des eigenen Problembewusstseins willen.

MALTE DOMINIK KRÜGER

ROSSINI, Manuel: *Karl Löwith. La questione antropologica. Analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*. Roma: Armando 2009. 175 p. ISBN 978-88-6081-475-3.

Con il suo libro Rossini propone una coerente, complessiva e ben strutturata ricostruzione del pensiero di Löwith. Il filo conduttore è quello dell'antropologia filosofia, alla luce della quale viene letto il percorso filosofico di Löwith. In questa prospettiva è interessante notare che la particolare ed originale posizione löwithiana è tale per cui lo svolgersi del suo pensiero, dagli esordi fino ai testi postumi, costituisce esso stesso il farsi di un'antropologia per molti aspetti originale. Löwith non si limita, infatti, a prendere posizione rispetto ai suoi autori di riferimento, ma cerca di porre tale questione su basi diverse. Questo aspetto è messo bene in evidenza da Rossini, attento a scandirne le tappe, a partire da una prima fase storicista fino a giungere alla posizione della questione della cosmologia, nella quale

Löwith indaga la "e" speculativa che costituisce la relazione tra uomo *e* mondo.

Rossini non si limita ad esporre l'evoluzione del pensiero di Löwith, ma tutte le volte che si presenta un nodo filosofico importante ci si sofferma, lo discute in maniera sempre precisa e puntuale. Il testo soppesa il suo pensiero mettendo sulla bilancia aspetti positivi e negativi, spunti filosofici da sviluppare e punti che lasciano perplesso il lettore, in una cornice critica che fornisce utilissimi strumenti per affrontare la riflessione di Löwith, sviluppata in un continuo e serrato confronto con tutti quei filosofi con cui egli si è confrontato.

Il primo capitolo presenta la periodizzazione del percorso filosofico di Löwith che egli stesso in una lettera ad Heidegger del 1927 definisce "antropologico". A partire da una prospettiva storicista egli mette insieme, passo dopo passo, tutti gli elementi che porteranno la sua riflessione verso una posizione antropologica del tutto particolare, caratterizzata dal recupero dell'aspetto *naturale* dell'uomo e dall'accentuazione del ruolo del *mondo* in una prospettiva *relazionale* mondo-uomo.

Sin da qui l'autore mette in evidenza che la filosofia di Löwith presenta delle invarianti significative. Innanzitutto il suo pensiero mantiene sempre una forte caratterizzazione dialogica, per cui il riconoscimento dell'altro assume un ruolo decisivo, discostandosi in questo dall'analitica esistenziale del suo maestro, Heidegger.

Un secondo aspetto fondamentale riguarda sempre il crescente riferimento alla naturalità dell'uomo, alla sua fisicità, al biologico, che conduce Löwith ad approfondire la costitutiva ambiguità dell'uomo, in quanto ad un tempo "animale" e "razionale".

Su queste basi Löwith ricostruisce il rapporto che l'uomo intrattiene col mondo, un rapporto che egli intende ripensare nella sua radicalità, senza mettere in gioco alcun terzo elemento, sia esso il dio cristiano o l'essere.

In questa direzione, va letta la progressiva accentuazione dei temi naturalistici, così come la posizione centrale affidata al mondo, figlia della presa di distanza da ogni tipo di soggettivismo forte, moderno e contemporaneo.

Sono proprio questi gli aspetti che Rossini mette subito in chiaro e che costituiscono il punto d'arrivo del suo libro.

Il secondo ed il terzo capitolo sono dedicati a quegli autori che per Löwith sono stati, a titolo diverso dei punti di riferimento. Rossini tratta, nel secondo capitolo di quei filosofi da cui Löwith inizia il suo itinerario di ricerca e che rappresentano lo *status questionis* della filosofia tedesca, e non solo, del primo novecento. Confrontandosi in particolar modo con Weber, Jünger, Schmitt e Heidegger, Löwith cerca di andare al di là delle antropologie decisioniste, interpretandole come risposta alla situazione di decadenza dei valori borghesi. L'autore riassume molto bene la posizione di Löwith quando afferma: "Ad una lettura di questi autori scompare una vera considerazione "antropologica": non è più necessario interrogarsi sul significato e sull'essere dell'uomo, sull'uomo *in quanto tale*, poiché è più urgente rivolgersi filosoficamente ai mutamenti rivoluzionari della modernità, i

quali, investendo e travolgendo l'uomo, lo cancellano come *soggetto* per reificarlo come *oggetto* tra gli altri, rendendolo *utilizzabile* (75)".

Proprio per ovviare all'effettiva scomparsa della questione antropologica dalla filosofia di questi pensatori, Löwith propone il recupero del "sostrato *naturale* dell'uomo (76)". Egli, non solo prende le distanze da loro, ma anche dalla storicità di fondo della loro riflessione, orientandosi verso un pensiero pre-cristiano. Rossini mette subito in chiaro che la mossa löwithiana non è un nostalgico ritorno ad un passato o ad un'origine ormai lontana. Per ora basti accennare che egli pone tale origine verso il futuro come un compito. Questo capitolo, al di là della sua funzione, fornisce un chiaro ed interessante spaccato di alcuni aspetti fondamentali del pensiero tedesco di primo novecento.

Esposta la posizione di Löwith rispetto ai filosofi da cui parte la sua ricerca e posta la necessità di un recupero della sfera *naturale* dell'uomo necessaria per una inedita riproposizione del problema dell'uomo, l'autore si sofferma, nel terzo capitolo, su Nietzsche e Kierkegaard, i pensatori sul cui solco si colloca l'antropologia di Löwith. Qui vengono esposti in modo molto puntuale e preciso gli elementi di continuità tra Löwith ed i suoi "precursori", così come quelli di distanza.

Il problema che i filosofi, discussi nel secondo capitolo, non riescono a superare è quello del nichilismo e, a differenza di Nietzsche e Kierkegaard, in essi non è ravvisabile alcun interessante tentativo di un'antropologia che non sia confinata in un orizzonte che sostanzialmente annulla la questione dell'uomo in quanto tale. Il valore aggiunto di Nietzsche e Kierkegaard è cercare di declinare il binomio *Leben-Existenz*. Tra i due, inutile sottolinearlo, Löwith sente più vicina la prospettiva naturalistica nietzscheana, tuttavia di entrambi vengono criticati gli esiti filosofici: "il *salto nella fede* di Kierkegaard in un cristianesimo originario noncurante di tutta la tradizione e cultura occidentale fino a noi trasmessa e l'ambigua dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale* di Nietzsche [...] sono delle esagerazioni e degli estremismi teorici, delle forme di fede arbitrarie che non rappresentano né un tentativo di fuoriuscita dal nichilismo né una definizione idonea dell'uomo (82–83)". Tra le critiche che Löwith muove a Nietzsche e a Kierkegaard mi pare importante far riferimento al fatto che, come sottolinea Rossini, le loro "concezioni antropologiche si basano su di un presupposto storico relativo all'*epoca*, quindi, inadatto per una comprensione ontologica dell'uomo che intende definirlo e comprenderlo per *come è in sé*, oltre il tempo e la storia (83)". Rossini prende spunto da tale critica per approfondire il problema filosofico di fondo, introducendo la critica che Strauss muove a Löwith. Essa si incentra sulla ricerca löwithiana dell'incondizionatezza. In questo senso, Strauss obietta che anche il suo interrogare è anche condizionato storecamente. Löwith risponde sostenendo che all'esigenza di un ritorno all'ideale intuitivo della *physis* della grecia classica, è possibile situare l'originarietà dell'uomo e la sua naturalità, nel futuro, come qualcosa sempre da compiere, data la mutevolezza della natura umana. Di qui, Rossini sottolinea molto chiaramente come in questa fase "intermedia" la naturalità sia comunque

ancora mediata storicamente e che le coloriture più fortemente "biologiche" si trovano ancora sullo sfondo del pensiero di Löwith.

Nel percorso svolto sin qui, l'autore ha messo perspicuamente in evidenza tutti gli elementi che vanno a costituire la base per l'ultima fase del pensiero löwithiano, tema del quarto capitolo.

Com'è noto, l'ultima fase dell'antropologia di Löwith non è esposta organicamente in un testo intorno al quale poter ricostruire il suo pensiero. Per questo motivo, nell'ultimo capitolo Rossini, con la sua consueta chiarezza e perizia critica, cerca di comporre un quadro coerente. E', invece, nella "*Conclusione*" che l'autore tira le somme delle idee filosofiche di Löwith, soffermandosi sulle perplessità, sulle questioni non risolte o non adeguatamente discusse, così come sulle conquiste della sua riflessione.

Löwith è un filosofo che ha approfondito molto la conoscenza della storia della filosofia, in modo da mettere in luce tutti gli aspetti che rappresentano dei vincoli che non permettono al pensiero contemporaneo di uscire dai suoi limiti. Questo tipo di attività filosofica permette anche e soprattutto di rivalutare concetti ed idee che sono stati messi da parte, ma che possono essere produttivamente attualizzati. In questo Rossini, nel momento in cui si trova ad affrontare l'ultima antropologia di Löwith, passa in rassegna i momenti fondamentali che hanno segnato la degenerazione del concetto di mondo, tanto caro a Löwith.

Il rapporto uomo-mondo, attraverso il cristianesimo e la filosofia soggettivistica moderna (cartesiano-kantiana), viene completamente snaturato in quanto il mondo viene da un lato inserito in una prospettiva creazionista e dall'altro posto dal soggetto come oggetto (*Gegenstand*). In questo modo si perde completamente la dimensione empirica e naturale del mondo. Il recupero di un siffatto mondo permette a Löwith di recuperare il rapporto uomo-mondo in cui l'uomo non abbia un valore predominante. In questo senso, Rossini sottolinea la *biunivocità* di un tale rapporto, il che significa, filosoficamente, porre fortemente l'accento sulla *relazionalità*, sul fatto che essa non deve essere più pensata a partire in una sola direzione, venendo così svuotata. In tal senso, "il cosmo è un *Alter* e non un semplice *Gegenstand* (98)": esso "*vive*".

L'altro termine del rapporto, a questo punto, *mondo*-uomo viene approfondito da Löwith sottolineando la costitutiva ambiguità dell'esser uomo in quanto animale razionale ed il fatto che l'uomo non sia definibile una volta per tutte. In questo senso, la domanda sull'uomo va posta dal mondo e nel mondo, tenendo assieme la componente culturale e quella naturale. Quella dell'uomo resta in Löwith una problematica aperta, data la mutevolezza che lo caratterizza, qualcosa sempre da raggiungere, ma che non per questo può prescindere dal rapporto col mondo.

All'interno di questi parametri l'autore definisce la posizione particolare di Löwith rispetto all'antropologia della prima metà del '900, sottolineando puntualmente gli elementi di similarità e quelli di distanza soprattutto con Plessner, Gehlen e Scheler.

Dopo aver compiutamente esposto le esigenze che spingono Löwith a porre l'accento sulla cosmologia, Rossini si sofferma a spiegare su quale linea

va collocato il recupero del mondo e del rapporto mondo-uomo: Spinoza. "Il *Deus sive natura* spinoziano [...] è il primo passaggio dal trinomio Dio-uomo-mondo al binomio uomo-mondo (116–117)". Con Spinoza la riflessione torna ad incentrarsi sul mondo e sulla natura intesi non come oggetti, ma come qualcosa di vivente, attivo e spontaneo, attualizzando così i temi della grecia classica. E' infatti in un tale quadro che è possibile ricollocare l'uomo nel mondo e riscoprirne la naturalità e il suo costitutivo essere in *relazione* col mondo. A mio modo di vedere, Rossini attraverso il concetto di mondo fa vedere come in Löwith emerga con piena forza il concetto *irriducibile* ed *ineliminabile* di relazionalità che caratterizza sia il suo pensiero sia l'uscita dallo storicismo. Löwith afferma: "Mondo e mondo umano non si identificano l'uno con l'altro. Il mondo fisico si può pensare senza una relazione essenziale col l'esserci umano, ma nessun uomo è pensabile senza mondo (127)". Il cosmo si trova sempre e comunque al di là dell'uomo ed è ciò in cui si può declinare la *Menschenfrage*.

Il recupero del concetto di mondo non vuol dire riproporre astrattamente qualcosa di passato, ma porre la questione antropologica da una prospettiva concreta e spostarla verso il futuro come compito per il pensiero.

Pur non essendoci una completa ed univoca esposizione dell'ultimo pensiero di Löwith, Rossini mette insieme gli elementi presenti nel tardo Löwith cercando di comporli verso un'antropologia. Una tale operazione si distingue, secondo me, per la coerenza e la forza attraverso la quale vengono messi insieme i vari elementi. A questo si aggiunge l'acume critico, pronto a denunciare tutti quei luoghi in cui il pensiero di Löwith mostra delle debolezze. Nella *Conclusione*, infatti, Rossini sottolinea proprio tutto ciò. Accanto ad essi vengono individuati e ribaditi con grande chiarezza tutti quei punti che costituiscono la "strada praticabile" aperta dalla riflessione di Löwith sulla quale è possibile e produttivo incamminarsi.

A mio modo di vedere, il modo di tematizzare i nuclei filosofici di fondo che Rossini estrae affrontando il pensiero di Löwith, soprattutto nell'ultimo capitolo e nella *Conclusione*, è molto interessante perché s'inserisce in un dibattito che, anche al di là dell'antropologia, investe altri settori della filosofia e della scienza. Faccio riferimento, in particolare, al concetto di relazione e al recupero del concetti di mondo e di naturalità. Una relazione mondo-uomo in cui quest'ultimo non è più il termine principale è un'idea che si sta facendo largo e che si discute sempre più anche in filosofia della scienza, in biologia e in fisica. Inoltre, il concetto di relazione come un'interazione che si costituisce nel suo stesso *atto*, che non è predeterminabile a priori, ma che è sempre rivolta al futuro è un'idea estremamente interessante da sviluppare. In questo senso, possono essere sviluppato produttivamente quanto Rossini mette in luce del pensiero di Löwith, anche al di là della sua particolare "strada praticabile".

ANGELO MARINUCCI

NEDERMAN, Cary J.: *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2009. 375 S. ISBN: 978-0-8132-1581-5.

In monographischem Gewande kommt diese Aufsatzsammlung des US-amerikanischen Politologen Cary Joseph Nederman daher. Zwischen zwei Buchdeckel werden zwanzig mehr oder minder stark überarbeitete Aufsätze gepreßt, wovon zwei bislang unveröffentlicht waren. Der Überarbeitungsgrad wird, leider, nicht kenntlich gemacht.

Der Buchtitel wird präzisiert durch einen nicht weniger unpräzisen Untertitel, in dem ein (methodisches) Problem aufgebaut wird, dessen Lösung nicht einmal ansatzweise versucht, aber mit viel Aufwand dargestellt wird. Es handelt sich um die Frage, ob es denn eine Scheide zwischen Mittelalter und Neuzeit gab. Für den neuzeitlichen Teil rückblicken sollen hier vier Theoretiker des krisengeschüttelten englischen XVII. Jahrhunderts und Hegel. Die Engländer focussieren auf den auch anderweitig im Band behandelten Henry de Bracton, bei Hegel geht es um dessen Darstellung der mittelalterlichen *Vor*-Staatlichkeit. Nicht der Diskussion würdig befunden wird die Frage, ob überhaupt eine derart markante Scheidelinie existiert, welcher Gestalt sie wäre, wie sie sich darstellt...

Gegliedert ist das Werk in fünf Großkapitel: I. Historiographies of the Early European Tradition: Continuity and Change (3–60); II. Dissenting Voices and the Limits of Power (61–138); III. Republican Self-Governance and Universal Empire (139–198); IV. The Virtues of Necessity: Economic Principles of Politics (199–258); V. Modern Receptions of Medieval Ideas (259–342).

Die methodischen Probleme Nedermans sind hausgemacht. Um auf den Buchtitel zurückzukommen: Einerseits werden Studien "along the Medieval/Modern Divide" angekündigt, andererseits wird zum Einen eine scharfe Trennlinie, wie sie beispielsweise der Brite Quentin Skinner postuliert, dissimulierend abgelehnt (cf. I.2), zum Anderen wird ebensowenig die Gegenthese von John Neville Figgis (dessen „Nachfolger" von Nederman mit dem Epitheton „Neo-Figgisites" benamt werden und zur Ehre eines ganzen Kapitels kommen [cf. I.3]) vertreten. Welcher Ansicht er nun anhängt? Das Buch schweigt dazu weitgehend. In I.4 gibt es Andeutungen dazu, wenn er etwa (in einem Originalbeitrag) auf Alexander Passerin d'Entrèves und dessen Mittelweg verweist.

Große Fragen beschäftigen Nederman, der für deren Beantwortung oftmals auch die breiter ausgetretenen Pfade verläßt und Texte höchst unterschiedlicher Bedeutung wie auch Bekanntheit *be-*, sie aber nicht *aus*leuchtet. Dies geschieht allerdings ohne auf die Situierung der Texte einzugehen, kein Gedanke wird an die *causa scribendi* eines Textes verwandt, Forschung im Schnellkochtopf – doch ohne Zugabe des Wassers und der Gewürze und unter verkürzter Kochdauer, Methode im Vakuum, oftmals ohne Berücksichtigung der Forschung, mit wenig passenden Konzepten. Erinnert sei hier nur an den problematischen Umgang mit Marsilius von Padua – hier wird

Nederman sich nicht einig, ob er der von Frank Godthardt aufgestellten These, Marsilius sei nicht aus Paris geflohen[2] oder der *communis opinio* folgen will, die mit guten Gründen an der Flucht Marsilius an den Hof Kaiser Ludwigs festhält; beide Versionen werden an unterschiedlicher Stelle präsentiert, ohne daß erkennbar wäre, welcher Nederman zuneigt.

Problematischer als diese großen Kleinigkeiten ist der Umgang mit Quellen und Literatur. Obgleich ein immenses Kompendium an Autoren vorliegt, ist es – zumindest in Europa – wohl eher schwierig bis unmöglich, die Angaben Nedermans zu prüfen. Zitiert wird in aller Regel nach englischen Übersetzungen (die gegebenenfalls auch von Nederman „modifiziert" werden); die rar gesäten lateinischen Zitate sind oftmals durch Fehler entstellt. Es wird weder ein in sich schlüssiges noch ein sinnstiftendes Bild geboten, punktuell bietet Nederman allerdings viel Stoff zum Nachdenken. Mehrarbeit der Forschung ist aber selbst an diesen Stellen notwendig, da keine Diskussion der nur sehr selektiv wahrgenommenen Literatur erfolgt und durch fehlende Verweise auf die kritischen Editionen bei Quellenzitaten unnötig viel Zeit in die Suche investiert werden muß. Trotz aller Mängel und Bedenken wird das Buch die Forschung anregen (gerade auch durch die Verweise auf weniger stark im Allgemeinbewußtsein verankerte Autoren), auch wenn es ihr nicht leicht gemacht wird. Zur Größe steht das Buch sich selbst im Wege.

Abgerundet wird der Band durch eine Auswahlbibliographie und einen selektiven Index (Begriffe, Namen).

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES

TALIAFERRO, Charles/MEISTER, Chad (Hgg.): *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 2010. 266 S. ISBN 978-0-521-73037-2.

Die Religionsphilosophie erfreut sich im anglophonen Raum seit einigen Jahrzehnten stetig wachsender Beliebtheit. Die einstige Reserve – zumal im Umfeld des logischen Positivismus – ist weithin einer allgemeinen Aufgeschlossenheit für das Phänomen des Religiösen gewichen. Am Anfang dieser rezenten Hinwendung zum Religiösen stand die Beschäftigung mit dem Theismus und dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft im Vordergrund. In zunehmendem Maße wurden aber auch Themenkreise spezifischer religiöser Traditionen in den Blick genommen. Besondere Aufmerksamkeit hat dabei das Christentum erfahren. Und so gibt es kaum ein Thema der christlichen Theologie, das im religionsphilosophischen Diskurs zurzeit nicht bedacht würde.

Dieser rasch an Bedeutung gewinnenden Teildisziplin der Religionsphilosophie, oftmals als philosophische Theologie (*philosophical theology*) oder analytische Theologie (*analytical theology*) bezeichnet, ist der vorliegende

[2] Cf. hierzu JOHANNES, Klaus-Frédéric: *Neuerscheinungen zur spätmittelalterlichen politischen Theorie*. Teil I, in: Pensiero Politico Medievale VI (2008) 25–48, hier 29 seq.

Sammelband gewidmet. Er beschränkt sich auf die philosophische Theologie christlicher Provenienz.

Das Werk ist zweigeteilt: Gegenstand des ersten Teiles bildet die christliche Gotteslehre im Sinne der antiken *theologia*. Die *oikonomia*, das Verhältnis Gottes zur Welt, wird im darauffolgenden zweiten Teil behandelt. Doch nun etwas mehr ins Detail.

Der schlicht mit „God" überschriebene erste Teil (1–91) liest sich streckenweise wie eine moderne Einführung in den Schultraktat *De Deo Uno et Trino* und umfasst sechs Beiträge.

Nach einem gerafften dogmengeschichtlichen Überblick zur Trinitätslehre und der Vorstellung profilierter Neuansätze aus Theologie (K. Rahner, K. Barth, J. Moltmann) und Philosophie (C. Plantinga Jr., B. Leftow) durch Ronald J. Feenstra (3–14) wird der Leser sogleich in *medias res* der systematischen Reflexion geführt.

Den Reigen eröffnet Brian Leftow, der die Gründe für und wider die Annahme diskutiert, dass Gott notwendig existiert (15–30). Im Anschluss daran verteidigt Brian Davies die Lehre von der Einfachheit Gottes, wie er sie bei Thomas von Aquin vollendet entfaltet vorfindet, gegenüber altbekannten und neueren Einwänden (31–45). Der Trias von Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Gottes geht William J. Wainwright in seinem Beitrag nach (46–65). Er wirft dabei interessante Fragen auf: Welchen Einschränkungen (logischen, moralischen) unterliegt ein allmächtiges Wesen? Weiß Gott, wie sich Schmerz und Schuld anfühlen? Und wie lässt sich Gottes Allgegenwart deuten und verstehen?

Primär ideengeschichtlich geht John E. Hare sodann das Verhältnis zwischen Gott und Moral im Christentum an (66–80). Er bietet einen soliden historischen Überblick über zentrale Stationen und Wegmarken dieses Verhältnisses, ausgehend von der griechischen Philosophie (Stichwort Euthyphron-Dilemma) und der Hl. Schrift, über das Mittelalter bis zur Moderne.

Streng systematisch sind die Überlegungen von William Hasker zur göttlichen Vorsehung angelegt (81–91). Als das Kernmoment der klassischen Vorsehungslehre identifiziert er die Überzeugung, „that time is governed by eternity" (81). Es muss daher zunächst einmal der Ewigkeitsbegriff geklärt werden. Gottes Ewigkeit kann zum einen bedeuten, dass Gott außerhalb der Zeit existiert (*timeless*), zum anderen, dass er immerwährend ist (*everlasting*). Beide Deutungen sehen sich mit kritischen Anfragen konfrontiert, die Hasker detailliert diskutiert. In einem zweiten Schritt skizziert er anhand von vier Variablen die Grundelemente, die es in jeder Vorsehungslehre zu beachten gibt: Welche Absichten leiten Gott (*divine intentions*)? Was vermag Gott davon umzusetzen (*divine powers*)? Wie umfassend ist Gottes Wissen (*divine knowledge*) zu veranschlagen? Und wie verhält sich dies alles zur Freiheit des Menschen (*human freedom*)? (86)

Der zweite Teil des Bandes – God in relation to creation (93–251) – setzt sich aus zehn Beiträgen zusammen. Den Auftakt bildet die Verteidigung der altkirchlichen Christologie gegenüber dem Vorwurf, logisch widersprüchlich zu sein, durch Katherin A. Rogers (95–107). Zur lebhaft geführten Debatte um die Denkmöglichkeit eines Gottmenschen steuert Rogers mit ihrer *video-*

game analogy einen konstruktiven und eigenständigen Beitrag bei (102–107), der es verdient, diskutiert zu werden.

In seinem glänzend geschriebenen Beitrag macht Stephen T. Davis mit der aktuellen angelsächsischen Auferstehungsdebatte vertraut (108–123). Diese thematisiert neben der Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu Christi auch Möglichkeit und Denkbarkeit der allgemeinen Auferstehung. Zunächst stellt Davis die vier wichtigsten zeitgenössischen Theorien über die Auferstehung Jesu vor (*bodily resuscitation, bodily transformation, spiritual resurrection, reductive resurrection theories*) (109). Informativ fällt auch die Darstellung der verschiedenen religionsphilosophischen Modelle aus, die allgemeine Auferstehung zu denken, die von dualistischen Ansätzen bis zum sog. christlichen Materialismus reichen.

Mit den Stärken und Schwächen der klassischen Deutungsmuster des Erlösungswerkes Christi setzt sich Gordon Graham auseinander (124–135). Akribisch stellt er traditionelle soteriologische Motive, allen voran die Lesart des Kreuzesgeschehens als Lösegeld, Opfer, Satisfaktionsleistung und moralisches Vorbild auf den Prüfstand.

Etwas schwächer als die bisherigen Artikel fällt der Beitrag von Paul K. Moser über das christliche Sünden- und Erlösungsverständnis aus (136–151). Anregend gestalten sich jedoch seine Überlegungen zu einer religiösen Erkenntnislehre, welche das Phänomen der Bekehrung als bislang sträflich vernachlässigten Erkenntnisgrund (*evidence*) für die Existenz Gottes stark macht (148).

Eine ebenso knappe wie fundierte Übersicht zur ausufernden angelsächsischen Theodizee-Debatte bietet Chad Meister, einer der Mitherausgeber des Bandes (152–169). Auf wenigen Seiten skizziert Meister die zentralen Problemstellungen (*the logical argument, the evidential argument from evil*) und diskutiert wichtige Lösungsansätze (*skeptical theism, free will defence, soul-making theodicy, higher good thesis* etc.).

Auf religionsphilosophisches Neuland wagt sich William J. Abraham mit einigen ekklesiologischen Überlegungen vor (170–182). Seine Gedanken zum Begriff „Kirche" sowie zum Wesen der Autorität in Theologie und Kirche fördern für theologisch geschulte Leser kaum neue Erkenntnisse zu Tage. Sie sind aber ein deutlicher Beleg dafür, dass sich Philosophen mehr und mehr des klassischen Themenkanons der systematischen Theologie annehmen.

Dies verdeutlicht auch der anschließende Beitrag von Charles Taliaferro, dem zweiten Herausgeber des Bandes, der sich religiösen Riten widmet (183–200). Taliaferro legt zunächst die Gründe dar, weswegen die religiöse Praxis religionsphilosophisch kaum bedacht wurde. Im Anschluss daran zeigt er anhand mehrerer Beispiele aus dem Bereich der Ästhetik, der Sprachphilosophie, der interkulturellen Studien etc. auf, weshalb dieses Manko schnellstens behoben gehört.

Ein klassisches Sujet bearbeiten Thomas D. Sullivan und Sandra Menssen, die der Funktion des Wunders als Glaubwürdigkeitsargument nachgehen (201–215).

Mit zum Besten, was bislang zum Gebet von Religionsphilosophen geschrieben wurde, zählt der Beitrag von Harriet Harris (216–237). In meister-

hafter Prägnanz versteht Harris es, die aktuellen Anfragen an das Gebet im Allgemeinen und an das Bittgebet im Besonderen darzustellen und kritisch zu würdigen.

Äußerst informativ ist auch der letzte Beitrag des Bandes, in dem sich Jerry Walls mit einem Spezialproblem der Theodizee-Problematik, der Theodizee der Hölle (*theodicy of hell*) befasst (238–251). Dass man die Auffassung einer ewigen Hölle nach wie vor intellektuell redlich vertreten kann, zeigt Walls mit Richard Swinburne und Jonathan Kvanvig auf, die auf die Willensfreiheit des Menschen verweisen, die auch Gott zu respektieren habe. Sind die freien Entscheidungen des Menschen jedoch unhintergehbar, so wird die von einigen renommierten Vordenkern der philosophischen Theologie wie Marilyn McCord Adams favorisierte Allerlösungslehre hoch problematisch, wie Walls schlüssig darlegt.

Abschließend bleibt zu vermerken: Der Sammelband stellt eine sehr gelungene Einführung in einen Teilbereich der Philosophie dar, der nicht nur im angelsächsischen Raum stetig an Bedeutung gewinnen dürfte. Den Herausgebern ist es gelungen, eine Riege namhafter Autoren für ihr Projekt zu gewinnen, die kompetent und anregend Einblicke in das *work in progress* der philosophischen Theologie gewähren. Die Beiträge zeichnen sich durch eine einfache, präzise und um Verständlichkeit bemühte Sprache aus. Das Bemühen um eine saubere, nachvollziehbare Argumentation kommt der Leserfreundlichkeit des Bandes sehr zugute. Da die Autoren ihre Argumente offen legen und auf hohem intellektuellem Niveau entfalten, entwickelt das Buch, dessen Ziel es ist, zentrale christliche Lehrgehalte zu verteidigen, keine billige Apologetik. Indem die Beiträge auf die logische Konsistenz und Kohärenz christlicher Glaubensüberzeugungen abzielen, laden sie sowohl Theologen als auch Kritiker des Christentums ein, in einen konstruktiven Dialog mit christlichen Philosophen einzutreten. Die Strenge der Gedankenführung, welche die Autoren des Bandes an den Tag legen, kann sich insbesondere auf die systematisch-theologische Reflexion und ihre argumentativen Standards fruchtbar auswirken. Dass die Theologie das Reflexionsniveau der zeitgenössischen Philosophie nicht unterschreiten darf, macht der Band mehr als deutlich. Andernfalls läuft die Theologie Gefahr, dass ihr die Philosophie das Kerngeschäft streitig macht. Denn die Grundüberzeugung der allmählich an Profil gewinnenden philosophischen Theologie lautet ebenso schlicht wie provokant: „No topic in Christian theology should be off limits to philosophical investigation" (170).

CHRISTOPH J. AMOR

Philosophie et Théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II. Sous la dir. de Philippe CAPELLE-DUMONT, volume dirigé par Olivier BOULNOIS. Cerf : Paris 2009. 474 p. ISBN 978-2-204-08861-9.

Cet ouvrage constitue le deuxième tome d'une anthologie « consacrée aux relations historiques entre la philosophie et la théologie » (I) et a pour but

de « réunir les principaux textes médiévaux qui ont théorisé, parfois voulu régler la relation entre ces deux ordres de savoir et de sagesse » (I).

Se proposer un tel objectif semble courant pour la période étudiée, puisque c'est précisément celle du règne de la célèbre sentence « *philosophia, ancilla theologiae* », et même peut-être assez peu novateur au vu du travail offert par les deux célèbres ouvrages de M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*[3] et *La théologie comme science au XIIIe siècle*[4], œuvres faisant référence dans l'histoire de la pensée médiévale.

Le volume dirigé par O. Boulnois dément toutefois une telle affirmation et propose une approche réellement novatrice de cette thématique en offrant des informations qui, tout en reprenant les éléments historiographiques les plus connus, les approfondissent et les montrent sous un nouveau jour en les mêlant à des résultats de recherches plus récents. Le public ici visé peut aussi faire partie des innovations de cet ouvrage.

Ce livre s'adresse en effet particulièrement bien au public que l'on pourrait dire « néophyte » sur ces problématiques. Le fait que tous les textes soient traduits en français et que l'on ne trouve guère de trace de latin ouvre les réflexions à un lecteur qui ne serait pas forcément familier avec la langue scolastique.

Le spécialiste de ces questions n'est pas pour autant laissé de reste puisque, se présentant sous la forme d'une anthologie de textes, ce recueil cherche à présenter un éventail de textes parfois peu connus, afin de proposer de nouvelles pistes de réflexion. De même, il aborde la question des rapports entre la philosophie et la théologie avec de nouveaux regards puisqu'il propose des études de cette question dans des ères géographiques où l'on ne les étudie que peu habituellement, avec un chapitre sur Byzance (C.G. Conticello et V. Kontouma-Conticello, 43–61) et un sur la philosophie islamique (R. Brague, 63–74), ou encore dans un panorama chronologique plus vaste que celui développé dans ce champ de recherche puisque les études vont ici du IXe siècle (avec les articles de B. Goebel sur Jean Scot Erigène et la culture carolingienne, 89–103) au XVe siècle (P. Nouzille, 417–437 et O. Boulnois, 439–458). Enfin, le livre ne se présente pas seulement comme un ouvrage d'histoire de la philosophie ou comme un catalogue de textes sur les relations entre philosophie et théologie au Moyen Âge, mais comme une véritable réflexion philosophique sur les concepts épistémiques essentiels et sur leur genèse : les problèmes du savoir, de la croyance, de la connaissance sont au cœur de l'ouvrage.

Le volume s'ouvre par une rapide présentation du volume par le directeur de l'entreprise éditoriale, P. Capelle-Dumont (I–V), et une longue introduction (9–41) de O. Boulnois, directeur du volume sur la période médiévale, dans laquelle il cherche à mettre à mal l'adage « la philosophie est la servante de la théologie » en montrant que la période historique qui fonde

3 CHENU, Marie-Dominique : *La Théologie au douzième siècle*. 3e éd. Paris : Vrin 1976.

4 CHENU, Marie-Dominique : *La Théologie comme science au XIIIe siècle*. 3e éd. Paris : Vrin 1969.

effectivement la théologie comme discipline et science autonome est en même temps celle qui invente l'enseignement universitaire de la philosophie.

Il se compose ensuite de vingt quatre chapitres d'environ une dizaine de pages chacun. Ils sont constitués d'une présentation des enjeux conceptuels de la période étudiée et des textes qui seront ensuite proposés dans une traduction française puis d'une bibliographie permettant de poursuivre la réflexion amorcée et de l'approfondir. Les présentations précédant les textes servent essentiellement à remettre ceux-ci dans leur contexte puisque c'est avant tout eux que l'on veut laisser parler.

Les chapitres sont répartis à la fois géographiquement (Byzance, Monde islamique et Moyen Âge occidental) et chronologiquement en laissant toutefois la place à quelques incursions thématiques plus transversales comme celles sur l'exégèse et la théologie (G. Dahan, 75–88), sur l'idéal philosophique (lié à l'averroïsme entre autres) (J.-B. Brenet, 239–254) ou sur la théologie et la philosophie politique (J.-B. Brenet, 389–399).

Ce volume se démarque aussi par les auteurs qu'il aborde : si l'on est assez habitué à lire, au sujet des relations entre philosophie et théologie, des chapitres sur Anselme, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Bonaventure, Thomas d'Aquin ou encore Albert le Grand, il est en général plus rare de trouver dans ce type d'ouvrage des réflexions sur les contemporains de Anselme souvent éclipsés par ce dernier (Bérenger de Tour, Lanfranc de Pavie, Pierre Damien) (B. Goebel, 105–121) ou des personnages tels que Boèce de Dacie, Siger de Brabant (O. Boulnois, 255–276), Bacon, Lulle (O. Boulnois, 327–349), Dante ou encore Pétrarque (R. Imbach et I. Fouche, 401–416). Les auteurs que l'on peut juger plus classiques ne sont toutefois pas laissés de côté et bénéficient d'une nouvelle approche en étant abordés plus du point de vue de la génétique conceptuelle que d'une approche historique traditionnelle (B. Goebel, 123–138 pour saint Anselme, J. Marenbon, 139–150 pour Abélard, P. Nouzille, 151–162 pour les cisterciens, O. Boulnois, 193–214 pour les auteurs autour de Pierre Lombard et Alexandre de Halès, O. Boulnois, 215–238 et 277–293 pour Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, S.F. Brown, 311–326 pour Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol, O. Boulnois, 351–368 pour Duns Scot et 369–388 pour Guillaume d'Ockham). De même, font leur apparition dans ce type d'ouvrage des auteurs moins souvent étudiés, mais dont les différents travaux de recherche récents montrent tout l'intérêt qu'il y a à leur porter. Est ainsi lancée une invitation à poursuivre les travaux de recherche dans cette direction. C'est en effet le cas, par exemple, des Victorins (D. Poirel, 163–177), des grammairiens du XIIe siècle (L. Valente, 177–192) d'auteurs plus tardifs du XIVe comme Grégoire de Rimini, Holcot ou Pierre d'Ailly (O. Boulnois, 439–458) ou encore de nouveaux types de textes comme les règlements universitaires (L. Bianchi, 296–309). De plus, le fait que chaque article soit traité par un spécialiste de la question ou de l'auteur concerné (quinze personnes ont ainsi collaboré à ce volume) permet d'assurer à la fois la grande scientificité de l'ouvrage et une certaine actualité puisque ce sont en général les auteurs de travaux récents et importants sur un sujet qui le traitent dans ce volume.

Cet ouvrage parvient donc bien à ses objectifs de clarification, problématisation et actualisation des questions sur les rapports entre philosophie et théologie au Moyen Âge et offre ainsi une synthèse à la fois claire, précise et simple des enjeux de ces questions, des différentes réponses proposées et des évolutions historiques du questionnement. Il est de plus appréciable d'avoir accès à de nouveaux textes dans une traduction aisée.

Ce volume est donc très efficace et semble bien s'adresser aussi à un public étudiant ou à toute personne intéressée par ces questions et souhaitant acquérir un regard synthétique des positions médiévales sur ces questions.

On peut cependant noter qu'il est vraiment dommageable qu'en se proposant de tels objectifs et en y parvenant bien, ce livre, de par son prix élevé, ne puisse pas véritablement toucher le public qu'il vise.

ANNE-SOPHIE ROBIN FABRE

KAMBOUCHNER, Denis : *Descartes et la philosophie morale*. Paris : Hermann 2008. 370 p. ISBN 978-2-7056-6792-4.

Descartes et la philosophie morale rassemble une série de onze travaux (8 articles publiés et 3 communications) menés entre 1998 et 2008 par Denis Kambouchner, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris I-Sorbonne et éminent spécialiste de la pensée de Descartes. On doit à l'auteur des publications pionnières (notamment son commentaire sur les *Passions de l'âme*) qui ont concouru à revoir la thèse influente de Gilbert Ryle reprise plus récemment par Antonio R. Damasio, selon laquelle Descartes serait avant tout un métaphysicien dualiste, dont la théorie de l'esprit serait incapable de rendre compte de manière convaincante de l'interaction entre le corps et l'esprit.

Un des grands mérites du *Descartes* de Kambouchner est de préserver le caractère non systématique des réflexions morales de Descartes, et ainsi de proposer au lecteur des pistes de réflexion, sans lui imposer une interprétation définitive de la morale de Descartes. Dès l'Introduction, l'auteur souligne le principe d'interprétation au fondement de sa lecture de la philosophie morale de Descartes: « [...] 'la morale de Descartes' ne sera pas prise ici précisément elle-même comme une donnée, autrement dit comme une réalisation intellectuelle dont la structure et les limites seraient nettes; il s'agira plutôt du nom d'un *problème* à explorer dans ses diverses dimensions » (8). L'auteur insiste à raison sur la difficulté de répondre de manière idoine à la question du statut, du contenu, de la cohérence et de la portée des réflexions morales dispersées dans l'œuvre cartésienne. En effet, les textes cartésiens consacrés à la morale sont d'une part peu nombreux et éparpillés dans l'ensemble du corpus. Ils se trouvent dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, dans les *Passions de l'âme*, et dans la correspondance de Descartes (en particulier dans ses échanges épistoliers avec Christine de Suède, Elisabeth de Bohème et Chanut). D'autre part, ces textes relèvent plus de

l'ébauche que d'une véritable théorie morale aboutie. A titre d'exemple, on peut évoquer la question du rapport entre la morale « par provision » annoncée dans le *Discours* et la « plus haute et plus parfaite » morale de la Lettre-préface et la morale « définitive » thématisée dans les lettres de Descartes avec ses correspondants précités, et dans le traité des *Passions de l'âme* (cette question est traitée au chapitre X, « La perfection de la morale », 311–338).

Dans le chapitre premier, «Liberté et structure de l'âme» (25–75), l'auteur aborde la question complexe de l'unité de la doctrine cartésienne de la liberté de la volonté telle qu'elle se pose dans les *Méditations* et dans les lettres au Père Mesland. L'auteur endosse la position de Geneviève Rodis-lewis en montrant que la position de Descartes à l'égard de la liberté d'indifférence n'est pas discordante (cf. interprétation de Gilson), mais est un « *approfondissement* ou un *développement* de la pensée cartésienne » (36). La question de la détermination de la volonté et des enjeux moraux n'est pas tranchée, mais problématisée. L'auteur conclut son essai en citant l'article 53 de la première partie des *Principes*: « [...] ainsi l'imagination, le sentiment ou la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement, et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste. » La question largement débattue dans la recherche cartésienne récente est de savoir si la volonté est implicitement contenue ou non dans la formule énigmatique « et ita de reliquis » (74).

Dans le deuxième chapitre, « Les passions comme 'sens intérieur' » (77–114), l'auteur rend compte de l'originalité de la conception cartésienne des passions: celles-ci sont causées par le corps, mais elles se rapportent à l'âme. Aussi constituent-elles l'évidence de l'union entre les deux substances, ou dans les termes de l'auteur, « *le premier factum de notre humanité* » (112).

Le troisième chapitre, « La subjectivité cartésienne de l'amour » (115–147) éclaircit le paradoxe de Descartes comme penseur de l'amour à partir des articles des *Passions*, et surtout des lettres de Descartes à Chanut (1er février et 6 juin 1647). La thèse de Jean-Luc Marion, selon laquelle « l'ego cartésien réduit toute altérité possible, sauf celle de Dieu » (119) fait l'objet d'une discussion critique. L'auteur objecte, à raison, me semble-t-il, que l'interprétation de Marion reconstruit « un concept de l'amour intégralement métaphysique (déterminé par la 'primauté' de l'ego et de l'empire de la représentation) » (142). Dans son argumentaire, Kambouchner montre que le lieu propre de l'amour « est dans la théorie de l'homme » (142).

Le chapitre cinq « La loi morale vue par Descartes » (171–197) montre de manière convaincante que la notion de loi morale universelle à laquelle il faudrait obéir est étrangère à la réflexion cartésienne. Au lieu d'une législation universelle abstraite, Descartes propose une perfection de soi (voir à ce titre le chapitre X, 311–338) par la régulation des passions en prenant en compte la diversité des âmes. Ainsi ceux dont les âmes sont *nobles et fortes* n'ont pas besoin de loi, « parce qu'ils n'ont pas besoin de se commander quelque chose à eux-mêmes pour obtenir d'eux-mêmes quoi que ce soit. [...]

Quant aux seconds [les âmes *faibles et basses*] [...] la représentation d'une loi sera en eux inopérante, soit qu'ils doivent se sentir incapables d'y obéir, soit qu'ils n'aient véritablement de cesse de faire loi par eux-mêmes en commandant à tout et à tous » (195–196).

Le chapitre suivant, « Une métaphysique sans mal » (199–224) aborde la conception cartésienne du mal métaphysique. Même s'il est incontestable que Descartes développe une théodicée dans la *Quatrième Méditation*, l'origine du mal apparaît peu dans son œuvre. Sans doute la raison est celle que Kambouchner invoque: « [...] la leçon de Descartes est qu'elles [les questions dont le mal est l'objet] sont déjà ou d'emblée des questions de trop, non seulement inutiles et vaines, mais inconvenantes et dangereuses, car nourrie d'une 'admiration' fascinée qui n'a pas sa place dans la philosophie » (224).

Le septième chapitre pose la question de la pensée politique de Descartes (« Une politique des passions », 225–251). L'auteur du *Discours* n'a pas élaboré de théorie politique au sens strict du terme. A la différence de Hobbes et de Spinoza, Descartes semble adopter une réserve de type pascalien. Néanmoins, sa réflexion sur les passions, en particulier sur la générosité pose les fondements d'une anthropologie politique et dont la continuation « fait sans doute partie des tâches que Descartes a laissée à ses 'neveux' » (251).

Le chapitre suivant interroge la position cartésienne à la religion chrétienne (« 'Nous, chrétiens...' : Le problème de la foi », 253–290). L'auteur fait état de cette question en rappelant que « le Dieu de Descartes reste d'apparence assez peu trinitaire, et du reste au fond très peu personnel » (289). La distinction entre la puissance de la raison pour la connaissance de Dieu et celle de la grâce pour le salut de l'âme (cf. Descartes à Mersenne, mars 1642) est constitutive de la pensée religieuse de Descartes.

Dans le neuvième chapitre intitulé, « Morale des Lettres et morale des *Passions* » (291–309), l'auteur s'interroge sur les raisons possibles qui ont conduit Descartes à évoquer certains aspects dans ses lettres (par exemple les notions de souverain bien et d'amour de Dieu) et à les taire dans son traité, et inversement (par exemple, la vertu de la générosité; voir aussi le chapitre quatre qui lui est consacré, 149–169). L'auteur invoque entre autres la différence de genre entre le traité public et les lettres semi-privées tout en maintenant que Descartes suit une intention fondamentale dans ses écrits, « celle de dessiner une certaine disposition intérieure » (308).

Le chapitre qui clôt le recueil (XI) est consacré à la question de l'humanisme cartésien, « L'humanisme cartésien : un mythe philosophique ?» (339–360). L'humanisme de Descartes a donné lieu à des positions différentes, sinon opposées dans le débat français au XXème siècle (cf. Léon Brunschvicg et Lévi-Strauss). Il n'est du reste pas étonnant de constater une divergence de points de vue sur la question, tant le terme d'humanisme revêt des sens et connotations fort différents selon les références culturelles et historiques et l'utilisation idéologique que l'on veut parfois en faire. L'auteur reprend et nuance les réflexions d'Henri Gouhier, selon lequel l'humanisme cartésien équivaudrait à un « humanisme sans érudition ». Si Descartes affirme « qu'un homme honnête n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin que

le suisse ou le bas-breton » (*La Recherche de la vérité*, AT X 503, cité 344), il n'implique pas nécessairement que la lecture des *libri primarii* soit secondaire (348).

Descartes et la philosophie morale est exemplaire en ce qu'il pose admirablement les problèmes qu'une lecture attentive des textes cartésiens afférents à la morale suscite pour l'intelligence de la pensée cartésienne et au-delà de celle-ci : Ce livre interroge les fondements mêmes de la philosophie morale. On peut seulement regretter que la question de la félicité ne fasse pas l'objet d'un chapitre entier. Les conditions de la « béatitude naturelle » constituent une véritable difficulté d'interprétation.

L'ouvrage contient un *index nominum*. Il est dommage que l'ensemble des références bibliographiques ne soit pas répertorié dans une bibliographie globale.

ISABELLE WIENAND