Buchbesprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **47 (1988)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Histoire de la philosophie / Geschichte der Philosophie

Jeanne Croissant: **Etudes de philosophie ancienne.** Cahiers de philosophie ancienne No 4, Ousia, Bruxelles 1986.

Après avoir enseigné longtemps la philosophie ancienne à l'Université libre de Bruxelles, Mme Jeanne Croissant rassemble dans ce recueil quatorze études écrites entre 1937 et 1984. Dans un ouvrage mémorable consacré aux Sophistes, son maître Eugène Dupréel avait remis en valeur ces penseurs décriés, et l'un de ces textes revient sur l'interprétation dupréelienne de Protagoras pour en faire ressortir les lignes de force. Les autres contributions proposent un parcours varié des Ioniens à Sextus Empiricus. Contraint d'opérer un choix, je renoncerai à parler ici d'une étude sur la conception du continu au Ve siécle, de trois études sur Aristote (théorie de la définition, dialectique, classification des sciences et place de la *Rhétorique*) et de quelques pages écrites pour le bimillénaire de Lucrèce.

Un article de 1944, «Matière et changement dans la physique ionienne», s'arrête longuement à la pensée d'Anaximandre. En analysant le processus de séparation conduisant à l'existence différenciée de contraires à partir de l'*apeiron,* il nous invite à discerner chez le Milésien les premiers linéaments d'une conception mécaniste et quantitative de la matière où s'annonce déjà une véritable physique. Cette interprétation méritait d'être reprise dans ce recueil, car elle repose sur un examen très serré des sources. Pourtant elle paraît vieillie, et dans les dernières pages du livre l'A. note elle-même qu'en faisant d'Anaximandre un physicien elle n'avait pas suffisamment «problématisé» la conception aristotélicienne des origines de la philosophie (p. 381).

Un texte inédit de 1948 propose une interprétation solide et originale des rapports entre la Vérité et l'Opinion dans le poème de Parménide. Ces pages – destinées à un ouvrage demeuré inachevé sur le continu et le discontinu dans la philosophie grecque du Ve siècle – attirent l'attention sur l'apparent paradoxe de l'esprit éléatique qui pose à la fois la continuité de l'Etre et la discontinuité du monde physique reconnu par l'Opinion. L'A. soutient que nous avons affaire à une pensée intégrant en une démarche unique l'ontologie et la démarche logique qui la fonde. En montrant que «l'acte même de penser» implique «l'affirmation d'existence» (p. 86), cette démarche fait apparaître le «point de rencontre de la pensée et de l'être» (p. 78). Puis elle recourt aux principes d'identité et de non-contradiction pour déduire «de l'existence prise comme détermination fondamentale (. . .) l'ensemble des déterminations de l'être» (p. 86). Ainsi «Parménide n'est parti de l'existence que pour déboucher aussitôt dans l'essence» (p. 59). A cette interprétation de l'*Alètheia* se trouve liée une interprétation de la *Doxa* dont l'essentiel se trouvait déjà esquissé dans un bref texte de 1937: «En ramenant la diversité infinie des apparences à deux contraires irréductibles et immuables, les mortels appliquent dans les limites du pluralisme le principe d'identité (. . .)» (p. 53). Mais ce dualisme, «voulant rendre compte du multiple, reste dans l'arbitraire d'une pensée purement conventionnaliste» (p. 56).

Trois études tournent autour des problèmes moraux à l'époque hellénistique (sur l'évolution de l'idée de bonheur, la morale de Carnéade, la moralité dans un texte de Cicéron). Elles montrent l'émergence d'une définition de la moralité irréductible à «la conception originelle de la *vertu* comme excellence naturelle» (p. 7). Il convient de signaler tout particulièrement le texte sur

Carnéade: c'est une réhabilitation remarquable – et à mon avis convaincante – d'une pensée qui a généralement donné lieu à des jugements sévères. Selon l'A. la mise en lumière du conflit entre la nature et la moralité, du divorce entre le bonheur et la vertu, et «l'appréciation réaliste des mobiles humains» vont de pair chez Carnéade avec «une vue singulièrement nette des caractères propres de la moralité (. . .), une délimitation précise de l'honnête, une perception de la conscience morale dégagée de toute équivoque» (p. 271). Ecartant toute possibilité d'une «définition objective du Bien moral» pour ne conserver que le «criterium tout formel du probable», Carnéade manifeste une «réserve» conforme aux exigences de la moralité: «L'indétermination objective du Bien moral ouvre carrière à la liberté créatrice de l'homme» (p. 273).

L'une des formules d'implication mentionnées par Sextus Empiricus met à rude épreuve la perspicacité des interprètes: «Ceux qui fondent leur jugement sur l'*emphasis* disent que le *sunnèmenon* (= proposition conditionnelle) est vrai lorsque le conséquent est contenu en puissance dans l'antécédent» (*Hypot.* II, 112). Une étude éclaire cette formule en la rapprochant d'un texte de Galien qui recourt au terme *emphasis* pour caractériser la présence virtuelle d'une cause cachée dans un effet observé où elle se reflète comme dans un miroir. Cette relation «se coule dans la forme d'une proposition hypothétique» (p. 335), mais elle se situe «dans le cadre peut-être plus médical que philosophique d'une sémeiotique heuristique» (p. 339). L'emploi d'*emphasis* pourrait s'expliquer par l'usage rhétorique où ce terme (en latin *significatio*) désigne une «figure de pensée» (p. 315) permettant de faire entendre par ce que l'on dit autre chose encore que ce que l'on dit.

On trouve dans ce recueil plusieurs réflexions sur les problèmes d'interprétation posés par l'histoire de la philosophie. C'est ainsi que l'étude sur Parménide met en garde contre la tendance à découvrir dans une pensée antérieure une confusion qui n'apparaît comme telle qu'à un stade ultérieur, lorsque la manière de poser les problèmes a changé (p. 84). Avertissement d'autant plus utile que l'analyse de la pensée d'Anaximandre évoquait sans précaution suffisante «la confusion fatale d'une pensée rationnelle à ses débuts» (p. 44). Le dernier texte envisage quelques problèmes rencontrés dans l'étude des présocratiques. Partant du fait que dans ce cas les lacunes de notre information font obstacle à l'interprétation interne et nous contraignent à une «mise en relation synchronique ou diachronique» (p. 378), l'A. formule certaines exigences de méthode: «problématiser radicalement» la vision aristotélicienne de l'histoire de la philosophie, «se dégager du préjugé rationaliste» pour tenter d'apprécier ce qui relève du mythe et ce qui relève de la philosophie dans ces «pensées d'entre-deux» (p. 381–382). L'article se termine par quelques réflexions sur l'intérêt et les limites d'une approche visant à établir un «Vocabulaire historique des concepts philosophiques» (p. 384). En prenant l'exemple des termes *logos* et *alètheia,* l'A. nous invite à «voir la pensée philosophique forgeant progressivement son langage à partir des créations de sens déposées par l'esprit grec dans sa langue» (p. 384). Mais elle prend ses distances à l'égard de la tendance heideggerienne à faire de la langue grecque «le véhicule d'une intuition même préontologique du *Dasein* en général» (p. 392).

A une époque où se multiplient dans tous les domaines de la recherche – et malheureusement aussi en histoire de la philosophie – les «pavés» dont la masse décourage d'emblée le lecteur le mieux disposé, on salue avec joie la publication de ces études claires, concises et néanmoins fondées sur une érudition solide. André-Jean Voelke (Lausanne)

Daniel Christoff, Pierre Javet, André-Jean Voelke, Gabriel Ph. Widmer: **La Philosophie dans la Haute Ecole de Lausanne 1542–1955.** Etudes et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne. Université de Lausanne, 1987.

C'est à l'occasion du 450ème anniversaire de l'Université de Lausanne que paraît cet ouvrage, avec d'autres publications consacrées à divers aspects de l'histoire de cette Université.

La première partie de l'ouvrage, écrite par M. Daniel Christoff, retrace l'histoire de

l'enseignement de la philosophie à Lausanne du 16ème siècle jusqu'en 1925, à la mort du professeur Maurice Millioud.

Dans la seconde partie du livre, Gabriel Widmer, André Voelke et Pierre Javet, anciens élèves, respectivement, d'Arnold Reymond, d'Henri Miéville et de Pierre Thévenaz, nous décrivent la personnalité et l'œuvre de leurs maîtres.

Cet ouvrage est important, non seulement par la richesse de l'information sur tant de maîtres, de doctrines et de luttes d'idées, d'abord parce qu'il nous fait nous interroger sur la nature de la philosophie. Il serait trop simple de dire que cette histoire nous conduit d'une philosophie à peine distincte des «arts libéraux» – dont la logique et l'arithmétique – et qui n'était qu'une préparation à la Théologie, jusqu'à la philosophie des Lumières, à Kant, à Hegel et à cette philosophie romande d'hier et d'aujourd'hui qui est une constante interrogation sur la liberté, la raison et la foi. Car il n'y a pas évolution linéaire de l'humanisme de la Renaissance, par la dialectique de Ramus, le rationalisme cartésien jusqu'à nous, et il serait trop simple de voir là l'émancipation progressive de la philosophie du service de la foi chrétienne. Certes, la figure de Jean-Pierre de Crousaz, nommé titulaire de la chaire de philosophie en 1700, nous montre la philosophie s'écartant des vaines disputes – «la dispute dispose à un esprit de chicane dont on ne revient presque jamais» (p. 42) – et s'ouvrant, prudemment, à la raison. Mais dans la pensée, au siècle suivant, de Charles Secrétan, puis des trois maîtres évoqués par leurs élèves, c'est à une dialectique incessante que l'on assiste entre la liberté de pensée invoquée contre toute forme de dogmatisme étroit et la reconnaissance d'une origine spirituelle de la pensée humaine dans la foi chrétienne. On ne peut ici résumer, en décrivant par exemple les polémiques sur la philosophie de Hegel, dont l'Esprit absolu n'était pas du goût de tous à Lausanne, mais où Secrétan écrivait: «La Révolution française et la philosophie allemande, voilà le grand fait du monde corporel et du monde spirituel de notre siècle.» (p. 64).

Il faudrait parler d'Arnold Reymond, du dynamisme généreux de Pierre Thévenaz, pour qui la philosophie est vécue ou n'est pas. Mais je voudrais simplement parler d'Henri-Louis Miéville, «animé d'une intransigeante passion de la vérité» (p. 119) et qui se fait partout le défenseur de la personne humaine, mais d'une personne qui se réalise en visant au delà de soi. Cette visée, «c'est la vraie liberté, la grande sécurité» (p. 123). Et en regardant sa photographie (l'ouvrage est illustré) l'on se sent proche de cet homme de foi et de bonté, de force et de douceur.

Comment terminer ce bref aperçu sans dire que la modestie a empêché Daniel Christoff de consentir à ce qu'on parle de lui dans ce livre? Succédant à Pierre Thévenaz, Daniel Christoff s'est attaché, à travers et par son immense savoir, à toujours préserver, comme le font deux mains jointes – la Cathédrale de Rodin – la singularité, ce qui, dans le temps, échappe à la fixation conceptuelle, et qui est manque, appel, idée toujours inadéquate, de l'être, valeur, absence, altérité. C'est peut-être encore la richesse de son esprit, le souci extrême de l'autre, de l'écoute, d'une forme d'exactitude, qui lui a dicté de s'absenter de ce livre. Jean-Pierre Leyvraz (Genève)

Wolfgang H. Schrader: **Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung.** Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume. Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984.

Dass sich moralische Urteile im Unterschied zu ästhetischen durch eine grössere Unkorrigierbarkeit auszeichnen, ist ein bekanntes Phänomen. Ebenso, dass sie sich nicht als Schlussfolgerungen von Axiomen, sondern unmittelbar einstellen. Ein Erklärungsmodell für beides bildet die Annahme eines moral sense, wie er von A. Shaftesbury eingeführt, B. Mandeville bestritten, F. Hutcheson und J. Butler weiterentwickelt und von D. Hume aufgegeben worden ist. Es ist ein Verdienst W. H. Schraders sich dieses insbesondere in der deutschen Philosophiehistorie vernachlässigten Themas im Rahmen einer Monographie angenommen zu haben. Das sorgfältig gearbeitete Werk gliedert sich in fünf Kapitel, die sich je mit den erwähnten Autoren befassen. In

der Einleitung hebt der Verfasser mit Recht hervor, dass es sich bei der moral-sense-Theorie nicht nur um eine Theorie handelt, die ein principium diiudicationis zur Verfügung stellt, mittels dessen wir Motive, Charaktereigenschaften und Handlungen eines Menschen beurteilen. Es geht vielmehr um eine Theorie, die sowohl das Phänomen sittlicher Einsicht bestimmen will als auch die Voraussetzungen, unter denen diese Einsicht handlungsmotivierende Kraft gewinnt.

Die Untersuchung beginnt mit Shaftesbury, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, zu erforschen, «how far Virtue alone could go» (2), denn auch der Atheist kann ohne Religion moralisch sein. Zu dieser moralischen Urteilsbildung seien bei Shaftesbury zwei Komponenten nötig, sowohl emotionale als auch rationale, deren Mischungsverhältnis aber adäquat zu erklären Shaftesbury nicht gelungen sei (13). Angeregt durch den stoischen Terminus der *prolēpseis,* werden von ihm dazu Ausdrücke wie «natural ideas», «preconceptions» und «presensations» eingeführt. Dabei legt er sich nicht auf eingeborene Ideen fest, sondern nur auf etwas, was unsere moralische Urteilsbildung vorreflexiv bzw. instinktiv bestimmt. Die Leistung des reflected sense besteht dann darin, dieses «Wissen» zu objektivieren. Dieser reflected sense wird «moral sense», aber auch «moral taste» genannt. Sch. lässt uns allerdings nicht im unklaren darüber, dass Shaftesbury den moral sense nicht genügend durchgeklärt hat. Das freilich mag die andere Seite von dessen Ablehnung eines philosophischen Systems sein: «The most ingenious way of becoming foolish is by a system.» (35)

Gegenüber Shaftesbury will Mandeville in seiner «Fable of the Bees» aufzeigen, dass keineswegs «the good and amiable Qualities of Man», sondern die Laster notwendige Voraussetzung aller grösseren Gemeinschaftsbildung und von deren Wohltaten sind. Nicht von Natur aus, sondern nur durch Selbstverleugnung sei der Mensch tugendhaft. Die Meinung dagegen, dass Menschen ohne Selbstaufopferung tugendhaft sein können, öffne die Tür der Hypokrisie und führe nicht nur zur Täuschung anderer, sondern auch von uns selbst. Die Theorie des Earl of Shaftesbury wird dabei nicht nur als inkonsistent mit der täglichen Erfahrung ausgewiesen, sondern auch als das Produkt einer durch günstige Lebensumstände entstandenen Selbsttäuschung des Grafen psychologisch decouvriert. Mandeville geht dabei vom Naturgesetz der Selbsterhaltung aus, dem die Selbstliebe bzw. ein instinktives self-liking entspricht, «by which every Individual values itself above its real Worth» (47). Aus dieser so verstandenen Selbsterhaltung wird nun ebenfalls die Genese der Tugend zu erklären versucht. Dass es nützlich sei, die natürlichen Neigungen zu missbilligen und fremdes Wohl dem eigenen vorzuziehen, wird nur dann überzeugen, wenn für den «trouble of self-denial» ein Äquivalent angeboten wird. Da aus Knappheitsgründen keine «realen Belohnungen» bestehen, können nur imaginäre offeriert werden, nämlich Lob und Tadel, die deshalb eine so grosse Wirkung hätten, weil wir bei aller Selbstüberschätzung doch wieder von einem Misstrauen gegen uns erfüllt seien, weshalb wir uns nach der Anerkennung durch andere umschauen. Dieses Bedürfnis nach Anerkennung mache sich der Gesetzgeber zunutze, indem er durch Lob das Selbstwertgefühl dessen steigere, der seinen Begierden widerstehe. Mandevilles Paradox «Private Vices, Publick Benefits» wird dann von Sch. vor allem dadurch verständlich zu machen versucht, dass er die «Private Vices» nicht allein als moralische Übel, sondern auch als die natürlichen unserer Bedürftigkeit deutet. Die öffentlichen Wohltaten, die aus der Abhilfe gegenüber diesen Bedürftigkeiten entstünden, seien dann nach dem Wunsch der Allgemeinheit «Wealth and Power, Glory and Worldly Greatness to live in Ease, in Affluence and Splendour at Home, and to be fear'd, courted and esteem'd Abroad» (70). Leider geht Sch., von einer Fussnote (S. 62, Anm. 46) abgesehen, nicht en détail auf die Frage ein, inwiefern Mandevilles Paradox schon das Laissez-faire-Prinzip der Wirtschaftstheorie von A. Smith begründet und antizipiert.

F. Hutcheson versteht seine Schrift «An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue» (1725) als den Versuch einer Verteidigung der Thesen Shaftesburys gegen dessen Gegner Mandeville. Gegenüber den Thesen Mandevilles, das menschliche Verhalten sei ursprünglich und

wesentlich durch Selbstliebe bestimmt und moralische Tugenden seien nichts anderes als «the Political Offspring which Flattery begot upon Pride» (73), behauptet Hutcheson die ursprüngliche Gegebenheit moralischer Affekte und versucht ein principium diiudicationis in einem moral sense zu reaktivieren. Dies gelingt ihm allerdings nur, indem er den moral sense als eine okkulte Qualität einführt, welche die unbekannte Ursache unserer manifesten moralischen Urteilsbildung sei (77–81). Dieser moral sense sei universal und uniform. Gebilligt würde jene Handlung als die beste, welche der Ausdruck eines allgemeinen Wohlwollens sei und das grösste Glück aller befördere; die utilitaristische Zweckbestimmung moralischen Tuns hat also ihre Wurzeln in der moral-sense-Theorie. Interessant ist, dass es schon Hutcheson nicht nur bei solchen qualitativen Erwägungen bewenden lässt, sondern eine Art von mathematischem Kalkül auf die Moralität anwendet, dessen Parameter die Zahl der durch eine wohlwollende Handlung betroffenen Adressaten einerseits und andererseits die Bedingungen sind, unter denen der Handelnde selber steht. Das durch Selbstliebe motivierte Handeln wird dabei keineswegs als unmoralisch verurteilt, sondern gebilligt. Das führt dann zu der von A. Smith formulierten ökonomischen Theorie der unsichtbaren Hand und damit auch zu einer «Ausdifferenzierung der Ökonomie aus der praktischen Philosophie» (101).

Im Unterschied zu diesen Autoren ist das Werk J. Butlers nicht in einem unmittelbaren Sinne durch Shaftesbury beeinflusst. Gleichwohl vertreten die Predigten Butlers eine Position, die in die Nähe derjenigen Shaftesburys gelangt. In Auslegung einer Stelle aus dem Römerbrief, wonach das Werk des Gesetzes auch in die Herzen der Heiden geschrieben ist, «indem auch ihr Gewissen dies bezeugt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen» (Röm 2, 15), wird das Gewissen als jener unmittelbare Sinn für das Gute oder Böse detegiert. Dieser moral sense aber wird gleichzeitig mit einer moral reason und diese mit einer divine reason identifiziert: moral sense, moral reason und divine reason koinzidieren so im Gewissen. Denn das Phänomen unmittelbarer moralischer Einsicht bedarf aller drei Momente. Bei Butler schliessen sich dabei reasonable self-love und moralisches Verhalten keineswegs aus. Beide Prinzipien würden vielmehr vollkommen zusammenfallen (118).

Wie für F. Hutcheson und J. Butler gilt auch für D. Hume: «The end of all moral speculations is to teach us our duty» (125). Doch unterscheidet Hume klar zwischen dem Morallehrer, der die normative Seite der Moral im Sinne praktischer Anweisung übernimmt, und dem Ethiker, der sich um Darstellung und Begründung einer Theorie der Moralität bemüht. Zuerst legt Sch. dar, inwiefern D. Hume den Begriff eines Selbst als Fiktion aufdeckt und damit eine Hutcheson und Butler gemeinsame Grundvoraussetzung verlässt. Ausführlich behandelt er dann Humes Affektenlehre, insbesondere dessen Theorie von Stolz und Demut, Liebe und Hass, um dann auf dessen Ethik und Rechtslehre zuzusteuern. Wie Hutcheson behauptet Hume, dass moralische Fragen Angelegenheiten «(of) the Feelings of our internal Tastes and Sentiments» (169) seien. Im Gegensatz zu Hutcheson wird dabei die moral-sense-Theorie beigezogen, um gegen Autoren wie Clarke und Wollaston den Beweis zu erbringen, dass unsere moralischen Unterscheidungen nicht von unserer Vernunft abgeleitet seien. Gibt es aber keine praktische *Vernunft,* so stellt sich die Frage, wodurch sich moral *sentiments* auszeichnen, um von anderen Gefühlen unterschieden werden zu können. Dazu gibt Hume die vorsichtige Antwort, dass «the impressions arising from virtue, ... agreeable, and that proceeding from vice ... uneasy» (179) genannt werden. Um jedoch diese angenehmen oder unangenehmen Gefühle aus ihrer Partikularität herauszuheben, sei es nötig, auf gewisse allgemeine und stabile Gesichtspunkte zurückzugreifen, was in concreto auf nichts anderes als auf eine gewisse Unparteilichkeit herauslaufe. Diese Abstandnahme gründe in sympathy, die auch die Wurzel der natürlichen Tugenden wie z. B. der Klugheit, des Mutes sowie der künstlichen Tugend der Gerechtigkeit sei.

Mit dem konsequenten Versuch Humes, die Ethik auf eine empirische Basis zu stellen, kommt die Diskussion um die moral-sense-Theorie zu ihrem Ende. Hume erklärt zwar, dass der moral

sense ein «principle inherent in the soul» (193) sei, aber dieser Sinn keine dem menschlichen Geist ursprünglich zukommende Qualität habe, sondern «by an extensive sympathy with mankind» (193) zu erklären sei. Die Annahme eines moral sense erscheint nur deshalb als plausible Hypothese, weil infolge von sympathy die Gefühle moralischer Billigung oder Missbilligung *«natürlicherweise»* (193) in uns entstehen. Der moral sense erweist sich so nicht als etwas Ursprüngliches in uns, sondern als ein Derivat unserer moralischen Sozialisation.

Ob und inwiefern sich die zur moral-sense-Theorie Anlass gebenden Phänomene der relativen Unkorrigierbarkeit und Unmittelbarkeit moralischer Urteile als Produkte dieser Sozialisation aufweisen lassen, wird von Sch. nicht mehr explizit gemacht. Das sorgfältig und sauber gearbeitete Buch beschränkt sich auf eine historische Studie, ohne die historischen Problemlösungsvorschläge auf aktuelle ethische Begründungsversuche auszudehnen oder gar eigens Rekonstruktionsversuche zu unternehmen. Das mag im Sinne einer zwar gerade im deutschen Sprachbereich noch nicht verfestigten Arbeitsteilung zwischen Philosophiehistorie und systematischer Philosophie richtig sein. Es darf aber gehofft werden, dass der Autor das interessante, wichtige und aktuelle Thema seiner Habilitationsschrift auch systematisch weiter verfolgt.

Rafael Ferber (Sachseln)

Xavier Tilliette: **L'Absolu et la philosophie.** Essais sur Schelling, PUF, Paris 1987.

Cet ouvrage est un recueil d'articles et de conférences sur Schelling, publiés ou prononcés entre 1969 et 1986. L'auteur est, on le sait, l'un des meilleurs spécialistes francophones du philosophe idéaliste, et dans ce livre, il jette toute une série de regards intéressants sur sa pensée. Souvent l'unité de tels ouvrages est absente, ou reconstruite artificiellement; mais ce n'est pas le cas ici, malgré la difficulté intrinsèque du sujet, Schelling, on le sait, ayant souvent changé de philosophie, ou du moins modifié des points de doctrine importants: les articles sont autant de chapitres groupés en trois parties, autour de trois thèmes – *Commencements, Confrontations* et *Achèvements* –, de telle manière que, quoique chacun garde son autonomie, le lecteur a le sentiment de progresser presque linéairement.

Bien que l'auteur estime que la dernière philosophie de Schelling soit la plus importante, il consacre d'abord trois chapitres aux *Commencements,* où il examine certaines notions centrales, telles que l'Absolu, la liberté et l'intuition intellectuelle, montre l'influence de Herder dans l'élaboration du concept de nature – et sur ce point il est très intéressant de noter la manière radicalement différente dont la philosophie allemande et la pensée française ont utilisé les découvertes des sciences du vivant: naturalisme mystique d'un côté, naturalisme matérialiste et athée de l'autre –, et reprend la question fort débattue de l'attribution de l'*Ältestes Systemprogramm* à Schelling ou à Hegel. L'auteur donne aussi une traduction de ce texte important – en ce qu'il est le premier manifeste idéaliste.

Dans la deuxième partie du livre, on peut suivre les relations entre Schelling et Hegel, de Iéna à la mort de celui-ci. L'auteur montre que, alors même qu'ils semblaient en accord, la pensée respective des deux philosophes contenait déjà les éléments de leur rupture, et il examine de manière détaillée les critiques schellingiennes reprochant à Hegel de confondre le conceptuel et le réel, ainsi que d'adapter à la logique une méthode dont la fécondité ne peut se révéler que dans la philosophie de la nature. Mais Hegel n'est pas seul en cause dans les *Confrontations,* et l'auteur souligne la parenté de la pensée de Schelling avec le néo-platonisme de Plotin, que le philosophe allemand avait découvert avec enthousiasme, même s'il devait s'en distancer par la suite.

Avec les *Achèvements,* nous nous trouvons dans le cadre de la dernière philosophie de Schelling, marquée plus qu'auparavant par la métaphysique, «c'est-à-dire la question de l'Absolu» (156) et le dépassement des apories kantiennes. La philosophie ne saurait donc se restreindre à l'usage de l'entendement, car «sans quelque chose de ‹démonique› la philosophie est morte» (158). Dans ce cadre, l'auteur examine les critiques dirigées par Schelling contre

l'argument ontologique, montrant qu'il le rejette dans sa forme classique, mais non sous une forme modifiée. Il étudie aussi l'articulation entre la philosophie négative, qui «tire son nom des systèmes malfamés de la nécessité», et la philosophie positive, «héritière du grand empirisme» (185), déjà impliquées dans l'examen de l'argument ontologique, et qui soulève de nombreuses difficultés, dont l'auteur, après Schulz et Marquet, essaie de prendre la mesure. La doctrine des puissances est une clef da la dernière philosophie de Schelling – il paraît que le penseur allemand «suait à grosses gouttes» en l'enseignant, ce qui explique que «les lecteurs d'aujourd'hui transpirent à leur tour» (231); c'est que cette doctrine est complexe et difficile –; c'est pourquoi un chapitre lui est consacré, d'autant qu'elle s'ouvre sur la conception de Dieu, objet du dernier chapitre de l'ouvrage, dans la mesure où elle est liée à des préoccupations historiques, héritées de Herder et de Lessing. D'où une théologie de l'histoire, doublée d'une Christologie, qui s'oppose à celles de Hegel et de F. Schlegel et n'a pas été sans impact sur certains théologiens, personnalistes notamment. Certes, Schelling n'a pas toujours su éviter «de rationaliser les contenus de foi», bien qu'il fût «averti du péril hégélien» (253), mais l'auteur n'en pense pas moins que la fécondité de cette doctrine est loin d'être épuisée.

Ce jugement ne se limite pas à la théologie de l'histoire, preuve en est «le regain des études schellingiennes» (5), et le R. P. Tilliette ne se fait pas faute de le souligner à chaque occasion, depuis les thèmes développés dans la première philosophie, qui intéressent actuellement beaucoup les historiens de l'idéalisme allemand – les *Commencements* –, jusqu'aux doctrines de la philosophie tardive, qui, on l'a dit, gardent la préférence de l'auteur; mais ce n'est pas seulement aux contenus qu'il faut être attentif, car, confesse l'auteur: «Une longue familiarité avec Schelling m'a montré que ses meilleures réalisations avaient la valeur d'appels, et d'ailleurs s'achèvent souvent par un appel» (25), et de citer le mot de Gabriel Marcel, que le philosophe allemand reste «un compagnon exaltant».

Bernard Baertschi (Genéve)

Ch. Jermann (Hg.), **Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie.** Spekulation und Erfahrung Abt. 2, Bd. 5, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Die vorliegende Aufsatzsammlung zu Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts», die primär ein Gemeinschaftswerk von V. Hösle und Ch. Jermann ist, hat zwei Intentionen: Sie will zum einen «Hegels Rechtsphilosophie in ihren logischen Strukturen durchsichtig machen» (10) und zum andern deren «erstaunliche Aktualität» (ebd.) verdeutlichen. Es geht also nicht bloss um einen Kommentar zu den einzeln diskutierten Kapiteln der Hegelschen Rechtsphilosophie. Wie Hösle in seinem Beitrag zur «Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System» meint, ist eine normative praktische Philosophie gefordert. Diese hängt nach Hösle von der Möglichkeit einer *Letztbegründung* von Normen ab. Eine solche Letztbegründung sei mithin, soll Philosophie als Wissenschaft auftreten können, notwendig. «Das heisst aber: Philosophie ist möglich; denn die Möglichkeit von Philosophie als Wissenschaft und die Möglichkeit von Letztbegründung sind ein und dasselbe» (21). Dies ist der Horizont, innerhalb dessen die Autoren die Rechtsphilosophie Hegels auf ihren Anspruch und ihre Leistung hin überprüfen. Diese Überprüfung verliert sich häufig im Detail, ohne wirklich das aufzuklären, was sie sich aufzuklären vorgenommen hat: den systematischen Zusammenhang der Bestimmungen des Rechtsbegriffs.

Das Problem der Letztbegründung wird, wie Hösle meint, nicht von aussen an Hegel herangetragen. Die Letztbegründung sei «der logische Kern des deutschen Idealismus, insbesondere der dialektischen Methode Hegels» (21). Diese Begründung sei nur innerhalb einer Logik der Intersubjektivität zu leisten. Fichte und Hegel hätten den Rahmen der Subjektivitätsphilosophie jedoch nicht überschritten. Mit «dem nachhegelschen Gedanken der Transzendentalität der Intersubjektivität (ist) ein neues Prinzip in die Philosophiegeschichte eingetreten – ein Prinzip, das für jeden Versuch einer Neubegründung der praktischen Philosophie von ausserordentlichem

Interesse sein muss» (41). Da Hegel dieses Prinzip noch nicht gesehen habe, fehle seiner theoretischen wie praktischen Philosophie ein eigentliches Fundament. Auch in der Philosophie des Rechts seien Intersubjektivitätsstrukturen nur ansatzweise (im Kapitel «Die Sittlichkeit») thematisch. Schon M. Theunissen hat von der in der Rechtsphilosophie Hegels verdrängten Intersubjektivität gesprochen[1]. Diese These wird von den «Grundlinien» aber nicht bestätigt. Vielmehr schreibt Hegel im § 71: «Das Dasein ist . . . als Dasein des *Willens* . . . nur *für den Willen* einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Dasein* hat.» Es scheint daher fruchtbarer zu sein, die Hegelsche Rechtsphilosophie als eine Darstellung differenter Intersubjektivitätsverhältnisse zu lesen. Sie ist nicht durch das Prinzip der Intersubjektivität zu ergänzen, weil in ihr nichts anderes als Intersubjektivitätsverhältnisse thematisch sind.

Trotz seiner Kritik an Hegels angeblicher Insistenz auf dem Subjektivitätsprinzip ist Hösle der Meinung, dass «mit Hegels Freiheitsbegriff . . . eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung dafür gegeben ist, die intersubjektiven Institutionen als wahre Befreiung des Subjekts zu denken» (65).

In dem Aufsatz «Die Moralität» vertritt Ch. Jermann die Ansicht, dass Hegels Versuch, Sittlichkeit als Wahrheit der Moralität zu begreifen, gescheitert ist. Dies darum, weil «das subjektive Moment», das die Moralität zur Geltung bringt, «letztlich . . . als nichtig zur Darstellung kommt» (129). Jermann schlägt zur Rettung des Moralitäts-Kapitels vor, «einen Abschnitt positiver inhaltlicher Zweckbestimmungen» (143) hinzuzufügen. Die Frage, ob Hegel das subjektive Moment in der Sittlichkeit wirklich aufzuheben vermag, ist von zentraler Bedeutung. Es ist jedoch fraglich, ob Hegels Aufhebungsversuch als misslungen bezeichnet werden kann. Denn die staatlichen Institutionen der «Polizei» und «Korporation» sind als «moralische» Institutionen anzusehen. Ihr Ziel ist es nämlich, das Recht des subjektiven Willens zu schützen und zu verwirklichen. Insofern werden bei Hegel die sozialstaatlichen Massnahmen nicht, wie Jermann glaubt, allein einer reinen Moralität, d. i. der privaten Fürsorge überantwortet. Die Aufgaben von Polizei und Korporation sind sozialstaatlicher Art.

Zurecht stellt Jermann selbst fest, dass man «in der sozialen Marktwirtschaft . . . diejenige Wirtschaftsform erkennen (muss), die dem Geist der Hegelschen Rechtsphilosophie am angemessensten ist« (180). Hösle zeigt in seinen Ausführungen zum Hegelschen Staatsbegriff, dass Hegel den Staat weder als Einrichtung für das einzelne Interesse noch als ein Machtgebilde auffasst. Und mit Recht weist Hösle auf den inkonsequenten Aufbau des Kapitels über die innere Verfassung hin. Hegels Begründung der Monarchie wird Hösle zufolge durch eine im Unterschied zur Angabe im § 273 veränderte Anordnung der Momente ermöglicht. Hegel beginnt im § 275 mit dem Moment der Einzelheit (mit der fürstlichen Gewalt), «das nicht mehr über die Allgemeinheit vermittelt zu werden braucht» (201). Ganz ohne Vermittlung mit der Allgemeinheit wird die fürstliche Gewalt jedoch von Hegel nicht dargestellt. Sie ist nach Hegel an das Ganze der Verfassung und der Gesetze – wenn auch nicht rechtlich, so doch zumindest moralisch – gebunden (vgl. dazu § 303). Zudem setzt der Monarch eine feste Konstitution der Institutionen voraus. «Die Garantien . . . der fürstlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freiheit usf., sind Sicherungen durch *Institutionen*» (§ 286).

Hösle kritisiert auch Hegels Ansicht, der Staat müsse ein einzelnes sein. Dieses Staatsverständnis beruht nach Hösle «auf groben Begriffsfehlern und ist mit dem mit dem inneren Staatsrecht erreichten Niveau nicht verträglich« (221). Dabei werden aber die Argumente Hegels nicht genügend in Erwägung gezogen. Nach Hegel folgt die Einzelheit des Staates aus dessen Begriff. Denn als freie Einheit muss der Staat von anderem unterschieden sein (vgl. § 321 ff.).

1 M. Theunissen, Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: Hegels Philosophie des Rechts, hg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982.

K. Seelman thematisiert das Verhältnis von Hegels Strafrechtsphilosophie und der Strafrechtsphilosophie der Aufklärung. Er ist der Meinung – und darin sieht er das Weiterführende der Hegelschen Strafrechtskonzeption –, dass nach Hegel der Verbrecher durch die Bestrafung einen «Anerkennungsverlust» erleidet. «Der Verbrecher wird durch sie in die Gesellschaft integriert» (235). Hegel versteht die Strafe in der Tat als Entzug von Anerkennung. Dieser Anerkennungsentzug dient nach Hegel jedoch nicht der Besserung (und auch nicht der Abschreckung) des Verbrechers; das «Aufheben des Verbrechens ist . . . *Wiedervergeltung*» (§ 101). Den Abschluss des Bandes bildet ein Aufsatz von M. Hartwig zur «Krise der deutschen Staatslehre und Rückbesinnung auf Hegel in der Weimarer Zeit». Dabei wird vor allem der Staatsbegriff von H. Heller positiv hervorgehoben. Hartwig schlägt vor, Hellers Staatsverständnis durch das Hegelsche zu ergänzen, um eine neue, «idealistische Staatslehre» (275) zu entwickeln. Was damit gemeint ist, bleibt unklar.

Peter Schaber (Zürich)

Moderne Probleme / Problèmes modernes

Michele di Francesco: **Parlare di Oggetti.** Teorie del senso e del riferimento. Unicopli, Milano 1986.

Dans ce livre de 315 pages, riche d'une bibliographie de 50 pages, Di Francesco aborde le problème de la référence d'un point de vue qu'il qualifie lui-même de «philo-kripkéen révisioniste», c'est-à-dire qu'en acceptant le noyau de la théorie kripkéenne il en aborde les thèses dans une perspective philosophique plus continentale liée à certaines thématiques d'origine kantienne. Il consacre cependant bon nombre de pages à l'exposition critique de la théorie descriptiviste de la référence, à savoir la conception suivant laquelle le paradigme de la référence est la satisfaction par le désignatum des critères qualitatifs au moyen desquels on l'identifie. Chaque expression référentielle n'est telle qu'en vertu d'un sens qui l'accompagne et le référent est l'objet désigné par la description. Cette conception est critiquée par la théorie causale de la référence ou théorie de la référence directe. Cette nouvelle théorie, qui soutient que le nom entretient un rapport direct avec son objet, est née aux débuts des années 70 avec Kripke et Putnam et elle est liée au développement de la logique modale, particulièrement à la sémantique des mondes possibles. Un nom est un désignateur rigide et de ce fait il désigne le même objet dans tous les mondes possibles, ou, si l'on préfère, dans toutes les situations contrefactuelles imaginables. On opère ainsi une nette distinction entre les noms et les descriptions définies, désormais assimilées aux stéréotypes, à savoir les idées conventionelles, souvent contenues dans les dictionnaires, qui généralement sont associées aux noms, et qui comme telles peuvent facilement changer d'un monde possible à un autre, d'une situation contrefactuelle à l'autre. Ainsi, un nom ne peut pas être le synonyme d'un certain ensemble de descriptions définies. A cet argument modal en faveur de la nouvelle théorie, il faut ajouter un argument épistémique suivant lequel, après un baptême initial, le nom est transmis de bouche à oreille, formant ainsi une chaîne causale (sociale) en vertu de laquelle il est lié à son porteur.

Après avoir exposé dans les détails ces deux positions, apparemment antithétiques, Di Francesco, en prenant sérieusement en considération les objections cognitivistes proposées par Searle, Dummett et Bonomi, et en récupérant certaines idées de Strawson, propose pour ainsi dire une synthèse. Dans un premier temps, il formule avec clarté la distinction entre référence *pure* et référence *directe*, c'est-à-dire entre une position en gros assimilable à l'atomisme de Russell,

suivant lequel on tombe inévitablement dans le solipsisme, puisqu' en proclamant le primat des sense data, le référent ne peut qu'être privé; et une position qui nie que la référence soit a-conceptuelle. La théorie de la référence directe, développée par Di Francesco n'exclut pas la médiation d'un point de vue, d'un concept, tout en proclamant l'indépendance de l'objet par rapport aux propriétées au moyen desquelles on le définit. Il y a donc un élément de réalisme – réalisme empirique et non métaphysique – qui garantit, d'une part, l'indépendance de l'objet et, d'autre part, le fait que ce dernier nous est toujours donné à l'intérieur de certaines modalités cognitives. L'individuation présuppose en définitive notre appartenance à un monde spatio-temporel qui nous entoure, de même qu'à une communauté socio-linguistique. L'objet ou référent est un objet réel, externe, placé dans un contexte spatio-temporel auquel nous aussi nous participons. De ce fait, le désignatum n'est pas assimilable à une perspective, à une description ou stéréotype au moyen duquel on l'identifierait: il transcende le point de vue. Il est le point unitaire d'une infinité d'actes possibles de perception.En proclamant la transcendance de l'objet, c'est-à-dire le fait qu'il n'est pas assimilable à un certain point de vue ou connaissance, Di Francesco proclame du même coup que l'objet est public et il rejette ainsi la fameuse thèse de l'incommensurabilité des théories, avec les aberrations antirationalistes qui souvent en découlent.

Du point de vue épistémologique, Di Francesco soulève ainsi, en discutant certaines thèses de Dummett, la question de la possibilité de la compréhension et de la signification, à savoir s'il est desormais possible de concilier la théorie cognitiviste du sens en présence d'une composante inéliminable d'indexicalité dans la référence. Eros Corazza

Guy Schibler: **Le regard contre le réel.** Iderive, Lausanne 1987.

L'auteur nous donne dans ce livre un essai philosophique sur le cinéma pornographique, sans doute un des seuls qui ait été écrit. Il s'agit, comme nous venons de le dire, d'un essai *philosophique,* et cela veut dire autre chose qu'un essai *moral,* comme nous allons le voir par une exposition rapide de quelques thèmes importants qu'il recèle.

La nature du genre pornographique est appréhendée par l'auteur à partir de deux modèles, «deux genres théoriques majeurs» (13), qui sont appelés le *genre de l'Un* et le *genre de l'Autre*, le premier consistant à expliquer les objets à partir d'un principe unique, le second à déclarer toute explication impossible «et à faire de toute chose la trace, l'indice d'un mystérieux ailleurs». Or la pornographie est en rupture avec chacun de ces deux modèles: le récit pornographique s'accommode fort bien de l'incohérence et prétend révéler tous les secrets du corps. Elle se met donc, d'une certaine manière, en rupture avec le *sens*. Pourquoi? Parce qu'elle prétend retrouver le réel.

Cela, paradoxalement, elle le fait par l'image, qui est un manque d'être; d'autant que l'image pornographique n'est pas, comme les autres images, au service du réel: elle veut s'y substituer, permettant ainsi le retrait narcissique du spectateur. Par là, elle manque le réel et y substitue un réel pornographique, immédiat, cru et impersonnel (20): le réel devient *«corps sexuel, anonyme, conçu comme machine à jouir, et excluant tout ce qui n'est pas lui»* (21).

Approfondissant ensuite cette première présentation, l'auteur situe la pornographie par rapport au spectacle en faisant appel à la notion heideggerienne d'é-loignement et aux analyses de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible;* cela l'amène à distinguer plusieurs types de ‹visible› et à caractériser le gros plan cinématographique, dont les films sacrifiant à ce genre font un grand usage, paradoxalement comme un éloignement: «on voit *en face de* et plus *dans*» (33). Le regard est, bien sûr, essentiel dans le cinéma; seulement, le regard pornographique est différent, c'est un regard voyeur, faisant écho à l'exhibitionisme de la projection – exhibitionisme qui, contrairement à ce qu'on dit souvent, n'est pas caractéristique des films de fiction. Ce regard est lié à la relation très particulière qu'entretient le genre étudié avec le réel: «L'opération propre à la pornographie consiste à travestir le réel en le restituant sous la forme d'un réel-vu, d'un réel-montré» (38), d'où l'inexpressivité de l'œil des acteurs dans ces films: il ne doit pas gêner la

maîtrise du regard du spectateur – l'auteur illustre ce point en recourant aux analyses sartriennes du regard.

Tout cela montre que, contrairement à ce qu'on dit habituellement, il y a bien une mise en scène dans les films pornographiques; il y en a donc une esthétique, celle *«de la vision optimale»* (40).

Vision et réel-vu, voilà les deux pôles entre lesquels le «porno» se meut. On le remarque aussi dans son désir de «faire vrai», lorsque, par exemple, il ne retient de la sexualité que la jouissance visible, la tronquant par là, manquant donc encore une fois le «vrai» réel. L'auteur étoffe encore son propos en comparant la pornographie à la prostitution, les deux ayant pour point commun qu'on y achète «le sexe avec annulation de l'autre» (53), en convoquant certains thèmes psychanalytiques pour rendre compte de l'attitude du spectateur-consommateur de porno, ou en étudiant les rapports qui existent entre l'érotisme, l'amour et la pornographie. Pour mettre ces derniers en lumière, l'auteur les appréhende à partir de la notion de désir, conçu comme «l'épreuve d'un manque»; amour et pornographie se révoltant contre ce manque, l'un parce qu'il est «un désir de désirer autrement que sur le mode du manque» et l'autre «un désir de ne pas désirer»; l'érotisme, lui, le cultivant.

Pour préciser encore le sens et la fonction de la pornographie, l'auteur la situe par rapport au dualisme de l'âme et du corps: l'âme, c'est, surtout dans la tradition mystique, le lieu du secret; de ce point de vue, le porno en est la négation, puisque, on l'a vu, il tend à tout exhiber, si bien qu'on peut dire de lui qu'il «institue le règne du pur corps, prolonge en l'inversant le dualisme de l'âme et du corps» (68), ce qui n'est pas étonnant, puisque la vision pornographique est du type de la vision cartésienne: vision de surface. Des textes de Jean de la Croix, de Kierkegaard et de Jankélévitch soulignent cette opposition. Le secret et le dévoilement; cela engage l'auteur à analyser cette dualité en termes d'être et d'apparence et à caractériser par là la pudeur et ses multiples oppositions à la pornographie.

La dernière partie de cet ouvrage est consacrée à l'étude de l'effet que les films pornographiques exercent sur le spectateur; cet effet est triple: de choc (première image), de rafale (par la répétition des images-choc) et de bain (par la répétition des images analogues). L'effet de choc se diversifie selon les cinq figures de la nouveauté, de l'obscénité, de l'instinct, de l'animalité et de la gerbe; celui de rafale selon la répétition, l'hyperbole et l'orgie; et celui de bain selon la souillure, la mort du sublime, la lourdeur et la laideur – la bonne pornographie, nous dit l'auteur, est «celle qui se nourrit à la source du laid» (117) –, si bien que le genre étudié n'apparaît pas tant du côté du mal et de la transgression que du côté «de ce que Bataille appelle l'affaissement ou la déchéance» (112).

En conclusion, l'auteur reprend les points forts de son analyse, qui tendent à montrer le travail de négation effectué par la pornographie: «négation du réel, de l'altérité, de la subjectivité, mais aussi de l'imaginaire, de la fiction, du fantasme, du désir» (118–119), négation dont ce compte-rendu a souligné quelques-uns des aspects, sans prétendre, bien entendu, en rendre la richesse et la subtilité. Dès lors, si l'on voulait comparer la pornographie à une figure mythologique, c'est à Priape qu'il faudrait penser et non à Baubô. Cela indique que, malgré une attitude non moralisante, l'auteur n'a jamais perdu de vue la morale, c'est-à-dire, dans ce contexte, «la simple maxime qui affirme la supériorité du réel sur ce qui l'imite imaginairement» (123), d'autant que, même sur le plan de l'imagination, la pornographie occupe «celle de la lanterne rouge» (121). Mais il s'agit moins de la combattre que de la mettre à sa place, car «après tout, elle permet peut-être à l'homme de se figurer avec calme ce qu'il peut y avoir de médiocre en lui. Encore une fois, les antiques ont eu le génie d'avoir su intégrer Priape à leur panthéon . . . et d'en avoir fait le dernier des dieux.» (124)

Comme on le voit, il s'agit d'une étude à la fois fouillée et intellectuellement sophistiquée du cinéma pornographique. L'auteur se demande d'ailleurs si sa «démarche ne relève [. . .] pas de la

sursophistication théorique» (98), si «plutôt que [d'être] le lieu d'un échange relativement complexe entre réel et imaginaire, [la pornographie] serait simplement la stimulation brute d'un *instinct*» (99). Mais il n'a pas de peine à montrer que ce n'est pas le cas, puisqu'il n'existe pas chez l'homme d'instinct isolé, de «zone de pure nature» – pas plus que de zone de pure animalité –, si bien que «la pornographie joue sur le fantasme d'un en deçà du fantasme, sur le fantasme d'un retour à l'instinct». Comme il n'y a pas de pure nature en l'homme, il est nécessaire d'interpréter toutes ses activités, donc d'utiliser des grilles conceptuelles pour saisir ce phénomène humain qu'est la pornographie; on a vu que l'auteur convoque à cet effet essentiellement la psychanalyse (Lacan) et les philosophes français contemporains – Lévinas, Jankélévitch, Derrida, Barthes –, dont il conjugue les concepts avec la littérature cinématographique sur le genre qu'il examine. Cela donne un éclairage particulier, on l'aura remarqué, mais intéressant en ce qu'il permet d'attirer l'attention sur de nombreux aspects de la pornographie qui, même pour un esprit attentif, passent aisément inaperçus.

Bernard Baertschi (Genéve)

Religionsphilosophie / Philosophie de la religion

Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.): **Religion des Bürgers.** Zivilreligion in Amerika und Europa. Chr. Kaiser Verlag, München 1986.

In den letzten Jahren ist aus verschiedenen Gründen die Religion wieder Gegenstand der Diskussion geworden. In die Reihe der Veröffentlichungen zu diesem Thema gehört auch die von H. Kleger und A. Müller herausgegebene Aufsatzsammlung. Diese dokumentiert die neu entstandene Aufmerksamkeit, die der Religion in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung nicht nur von Theologen, sondern vor allem von Soziologen und politischen Philosophen entgegengebracht wird. Deren Interesse gilt denn auch nicht in erster Linie der Religion, sondern der modernen Gesellschaft, genauer der liberal verfassten modernen Gesellschaft. «Wir sprechen dann von ‹Religion des Bürgers›, wenn die kulturellen Erhaltungsbedingungen liberaler Staaten und der individuellen Freiheit an Religion gebunden werden, wie immer diese im einzelnen verstanden wird» (Kleger/Müller, S. 239). Mit der Religion des Bürgers wird jedoch nicht nur auf ein modernes Phänomen Bezug genommen, sondern unter diesen Titel fallen, wie dies die historische Einleitung von Kleger/Müller vor Augen führt, alle in der abendländischen Geschichte unternommenen Versuche der Regelung des Spannungsverhältnisses zwischen Religion und Politik seit den ersten Auseinandersetzungen des Christentums mit der römischen Staatsreligion. «Der Komplex einer Religion des Bürgers lässt sich (. . .) als Kontinuum ordnen, an dessen einem Ende die Religion und an dessen anderem Ende der Bürger angesiedelt ist. In der Mitte dieses Kontinuums bewegt sich die Religion des Bürgers» (S. 243). Dagegen ist der Begriff der Zivilreligion, wie er von den Autoren dieses Buches verwendet wird, ein spezifisch moderner Begriff. Er wurde vom amerikanischen Soziologen Robert N. Bellah in die Diskussion eingeführt. Das dokumentieren die ersten beiden Aufsätze, die damit erstmals auch in deutscher Sprache vorliegen. Das breite Echo, das diese in Europa gefunden haben, belegen die nachfolgenden Beiträge von L. Layendecker (Niederlande), G. Guizzardi (Italien), E. Bailey (Grossbritannien), A. Saurma (Schweiz) und J.-P. Willaime (Frankreich). Während es sich bei diesen Autoren um Soziologen handelt, die in erster Linie den sich öffentlich manifestierenden Zeichen einer Zivilreligion nachspüren, die sie im Kontext ihrer jeweiligen Nationalkultur interpretieren, widerspiegelt die in Deutschland geführte Diskussion ein eher philosophisches Interesse an der Religion des Bürgers.

Diese ist mit den Beiträgen von N. Luhmann, H. Lübbe und dem Schlussbeitrag von H. Kleger/A. Müller, welcher die Religionsdebatte in Deutschland aus verschiedenen Gesichtspunkten analysiert, auch am stärksten vertreten. Dem abschliessenden klärenden Blick von Kleger/Müller wird sich der Leser der Sammlung gerne anvertrauen, vor allem wenn er die heterogenen Untersuchungen begrifflich zu durchdringen sucht. Diese Heterogeneität ergibt sich daraus, dass es einerseits um die Sicherung eines Phänomenbestandes, dann aber auch um die begriffsgeschichtliche und gesellschaftstheoretische Deutung dieses in seinen Konturen unscharfen Bestandes geht.

Bei dem nicht unumstrittenen Phänomen der Zivilreligion handelt es sich um eine Art von öffentlicher Religion oder Religiosität, die sich ausserhalb der Kirchen und anderer religiöser Vereinigungen manifestiert. Diese bildet – so die These – einen wesentlichen Bestandteil der politischen Kultur, und dies obwohl in modernen Gesellschaften die Trennung zwischen Kirche und Staat institutionalisiert und die Religion eine Sache der persönlichen Überzeugung geworden ist. «Diese öffentliche religiöse Dimension drückt sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Handlungen aus, welche ich die amerikanische Zivilreligion nenne» (Bellah, S. 22). Divergenzen in der Konstatierung dieser religiösen Bekundungen finden sich einmal auf der Ebene von deren Trägern. Während Bellah sich vor allem auf öffentliche Handlungen – Antrittsreden von Präsidenten und nationale Feste – bezieht, unterscheidet Bailey zwischen dieser offiziellen («civic») und einer volkstümlichen Religion («civil religion»), die auf den Alltag verweist, wo dieser «als gemeinsame Teilhabe an etwas Geheiligtem» (Bailey, S. 106) erfahren wird. Dann ist umstritten, welche ‹Glaubenselemente› in den Begriff der Zivilreligion aufgenommen werden sollten. Sind dazu beispielsweise neben den Verweisen auf Gott als transzendente Bezugsgrösse auch die Erinnerungen an die historische Rolle der Nation zu zählen? Letztere sind in Amerika und Frankreich besonders stark ausgeprägt: In Amerika sind es vor allem die Unabhängigkeitserklärung und der Bürgerkrieg, in Frankreich der Gesellschaftskult der Revolutionszeit und die Gegenbewegung der Restauration, die in der Symbolik der Zivilreligion ihren Ausdruck finden. Dieser aus der Verbindung mit dem Schicksal der Nation entstandenen Form der Zivilreligion stellt Layendecker einen allgemeineren Typ gegenüber: einen «Komplex von auf eine transzendente Wirklichkeit bezugnehmenden Überzeugungen, die die Grundlage sowohl für nationale Integration als auch für individuelle Verantwortlichkeit bilden» (S. 68). Denn gerade spezifisch nationale Rituale seien in der Gegenwart der Niederlande nicht zu finden. Schliesslich stellt sich die Frage, inwiefern die Zivilreligion überhaupt etwas mit Religion zu tun hat. Deswegen schlägt Lübbe vor, deren Begriff nicht – wie das in den USA der Fall sei – für «das Insgesamt der Bestände, auf die sich die Legitimität des Staates gründet» (S. 205), zu verwenden, sondern ihn auf «diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten (. . .), durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird» (S. 206), zu beschränken.

Die Frage, ob und wie faktisch im Sinne der Zivilreligion geglaubt wird, macht aber nur die eine Seite des Problems aus. Denn Konturen gewinnt der Begriff der Zivilreligion erst, wenn es gelingt, die Erforschung des Phänomens mit historischer und begriffsgeschichtlicher Analyse zu verbinden. Letztere steht im Zentrum vor allem der deutschen Debatte. Lübbe exponiert seinen Begriff der Zivilreligion in einer Kontrastierung mit Rousseaus «religion civile», deren Lehrsätze «die Existenz eines allmächtigen, wohlwollenden und vorsehenden Gottes, ein Leben nach dem Tod, Vergeltung von Gut und Böse, Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze und schliesslich die Ablehnung jeglicher Intoleranz» (Layendecker, S. 68) beinhalten. Sowohl die moderne als auch Rousseaus Zivilreligion charakterisieren sich durch die «Minimalisierung» (Lübbe, S. 197) ihrer Glaubensgehalte. Lübbe spricht vom «Schwundstufencharakter des explizierbaren zivilreligiösen Bekenntnisinhalts, der offensichtlich auf jenes Minimum hin tendiert, das als maximal konsensfähig angenommen wird» (S. 198). Hingegen sei die Pflicht zum

Bekenntnis zur Zivilreligion, die noch Rousseau forderte, mit der in modernen Gesellschaften garantierten Religionsfreiheit nicht vereinbar: «Vollendete religionspolitische Aufklärung setzt (. . .) die Überzeugung voraus, dass konstituierte religiöse Bekenntnispflicht als Mittel zur Beförderung bürgerlicher Moral weder nötig noch tauglich ist» (S. 197). Wenn auch vom Bürger kein zivilreligiöses Bekenntnis mehr gefordert werden kann, so wird von diesem doch Loyalität gegenüber der Verfassung verlangt, in welcher die Zivilreligion ihrerseits in den «Formeln religiösen Staatsrechts» (Lübbe, S. 200) präsent ist. Den sich daraus ergebenden Widerspruch, dass sich ein Atheist sein Recht in der Verantwortung vor Gott zubilligen lassen muss, hält Lübbe für de facto irrelevant, da er in einer Kultur, in welcher der Glaube an Gott weiterhin eine Selbstverständlichkeit sei, nicht problematisch sei. Das mag für die Atheisten ihre Richtigkeit haben, trifft aber auf andere – sich noch in der Minderheit befindende – Gruppen nicht unbedingt zu, wie das Beispiel von Politikerinnen, die es verweigern, beim Amtsantritt auf Gott (als Symbolfigur einer patriarchalen Kultur) zu schwören, illustriert. Hier erhebt sich ein grundsätzliches Bedenken in der Frage der Bestimmung des Minimalgehaltes der Zivilreligion. Im Unterschied zum 18. Jahrhundert, wo Rousseau die Sätze der «religion civile» formulierte, kann heute nicht mehr vom Konsens über die Existenz eines «allmächtigen, wohlwollenden und vorsehenden Gottes« ausgegangen werden. Denn gerade die Kritik der rationalen Gottesbeweise, auf die Rousseau sich noch fraglos stützen konnte, macht ein Moment der Aufklärung aus, wenn denn zu den Ergebnissen der religionspolitischen Aufklärung wesentlich auch die Anerkennung säkularer Wissenschaft gehören soll (vgl. Kleger/Müller, S. 228). Rousseaus Begriff der «religion civile» – so könnte man aufgrund der Interpretation Luhmanns einwenden – ist auch insofern voraufgeklärt, als es sich dabei um eine politisch und menschlich adäquate Religion handeln soll: «Die Grunddifferenz von Mensch und Bürger (. . .), die im Rosseau'schen Theorieapparat eine Reihe sehr verschiedenartiger Probleme zusammenzieht, konnte in der Staatstheorie des ‹contrat social› nicht überzeugend aufgelöst werden. Die Antwort, die die Staatstheorie schuldig blieb, wurde mit einem Religionsbegriff gegeben – eben dem Begriff der ‹religion civile›, dem Begriff einer politisch und menschlich adäquaten Religion» (Luhmann, S. 182). Damit bleibt aber die «religion civile» auch der Wahrheitsfrage nicht entzogen, was nicht zuletzt dadurch bestätigt wird, dass diese in Frankreich konkurrenziert und durch andere Vorstellungen einer Zivilreligion abgelöst wurde. Willaime stellt fest, dass sich in Frankreich kein «Konsens über Zivilreligion» (S. 152) herausbildete, sondern die Säkularisierung des Staates sich im Kampf zwischen einer laizistisch und einer katholisch geprägten Zivilreligion vollzog. So stellt sich zu Recht Luhmanns Frage: «Ist Zivilreligion formulierbar?» (S. 188). Denn: «Die Formulierung der Zivilreligion entfernt sich in dem Masse, als sie soziale Kontexte in Anspruch nimmt und Bewusstsein präokkupiert, von dem, was als Selbstverständlichkeit unterstellt werden kann, und setzt es der Rückfrage, ja der Negation aus» (Luhmann, S. 189). Luhmann stellt zwar wie Lübbe eine konstitutive Funktion von Religion in der modernen Gesellschaft fest, verfügt aber im Unterschied zu diesem über einen grundsätzlich anderen Zugriff sowohl auf die kirchlich ausgeprägte Religion wie auch auf die Zivilreligion, da er von der aufgeklärten Gesellschaft als einer vom «Formtypus funktionaler Differenzierung» (S. 186) ausgeht. Moderne Gesellschaften charakterisieren sich durch die Ausdifferenzierung der Teilsysteme von Wirtschaft, Politik, Erziehung, Wissenschaft und Religion. Dabei bleibe aber die «Gesamtgesellschaft als soziale Umwelt jedes ihrer Teilsysteme ein eigenes System» (S. 187). Die Zivilreligion bestimmt Luhmann demzufolge aus ihrer korrelativen Funktion, die der Gesamtgesellschaft zugeordnet ist, zur Religion als Teilsystem der Gesellschaft, in der sich erst das eigentliche religiöse Bewusstsein ausbildet. Von der Religion her gesehen ist die Zivilreligion so die Vermittlung der kirchlichen Religion mit ihrer säkularen Umwelt, von der Gesellschaft her gesehen das, was als «Wertkonsens» (S. 188) unterstellt werden muss, damit soziale Kommunikation überhaupt möglich ist. Dazu zählt Luhmann die in der Verfassung kodifizierten Wertideen, aber auch weniger formalisierte politische und persönliche Überzeugungen.

Wie sich an den Beispielen von Lübbe und Luhmann zeigt, bestimmt die begriffliche Analyse wesentlich über die Definition von Zivilreligion mit. Entscheidend scheint aber letztlich der aktuelle Kontext und die damit verbundene Bestimmung der Relevanz von Zivilreligion. Das wird an der Gegenüberstellung zweier Arten der Berufung auf Zivilreligion deutlich: Lübbe sieht in der Zivilreligion eine der wichtigsten Erhaltungsbedingungen des modernen liberalen Staates. Denn für ihn ist diese die Form, in der sich das politische System auf Voraussetzungen bezieht, die es selbst nicht garantieren kann. Dass das politische System auf transzendenten Legitimationsgrundlagen beruht, macht es erst zum Garanten der Liberalität. Das belegen die «Erfahrung der Selbstzerstörung des Staates», die «Erfahrung des religiösen und weltanschaulichen Terrors, der in modernen Gesellschaften die zwangsläufige Folge des Versuchs ist, die Legitimitätsgrundlagen des politischen Systems innerhalb seiner selbst zu verorten und zu verwalten» (Lübbe, S. 207). Während Lübbe auf die Selbstverständlichkeit politisch relevanter religiöser Überzeugungen abstellt, fordert Bellah deren aktive Förderung. Er verbindet das Interesse an Zivilreligion direkt mit der Frage nach der Zukunft der amerikanischen Republik. Er führt die «Korruption der Republik» (S. 57), worunter er sowohl das Streben nach materiellen Gütern als auch politische Unwissenheit zählt, welche ein «verantwortungsvolles Handeln in einer revolutionären Welt» (S. 35) verunmögliche, unmittelbar auf den Verlust der republikanischen Tugenden der Bürger zurück, deren Symbolik er in der amerikanischen Zivilreligion ausgeprägt sieht. In der Kritik des «liberalen Konstitutionalismus» (S. 50), der von der «utopischsten aller Ideen in der Geschichte des politischen Denkens» (S. 48), nämlich dem Utilitarismus, ausgehe, lenkt Bellah den Blick wieder auf die alten Werte der Nation. Aktualisierung und Erweiterung der Zivilreligion hin zur internationalen Symbolik einer Weltzivilreligion sieht er als notwendige Bedingungen einer möglichen Bewährung der amerikanischen Republik. Durch dieses Interesse an der Zivilreligion wird der Leser wieder auf die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses zwischen Religion und Politik zurückgeführt, nämlich auf die Frage, ob eine Aktualisierung der Zivilreligion aus dem Blickwinkel der politischen Philosophie ohne die Gefahr einer unerwünschten und unbeabsichtigten Repolitisierung der Religion möglich sei. Auf diese Gefahren weist nicht nur die Geschichte der Religion des Bürgers hin, sondern sie sind auch heute bewusst: «Wie alle Religionen ist die Zivilreligion auf verschiedenste Art und Weise entstellt und geradezu dämonisiert worden». Welches ist die «Zivilreligion in ihrer besten Form» (Bellah, S. 31)?

Simone Zurbuchen (Zürich)