

Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **43 (1996)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **08.08.2024**

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.

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Edmund Arens (Hg.): *Gottesrede – Glaubenspraxis*. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S.

Im Zusammenhang mit dem derzeitigen Zuwachs an theologischer Literatur, die den Ansatz der Kommunikationstheorien zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion nimmt, scheint der von Edmund Arens herausgegebene Sammelband *Gottesrede – Glaubenspraxis* von besonderem Interesse zu sein. Es stellt nicht nur einen kühnen Versuch dar, die Wirksamkeit des kommunikationstheoretischen Paradigmas in verschiedenen fundamentalen Bereichen der Theologie zu beweisen; am Beispiel seiner vielseitigen Anwendung tauchen auch die wichtigsten Aporien auf, mit welchen jeder konfrontiert wird, der sich von ihm faszinieren läßt.

In der Einleitung zum hier zu besprechenden Werk bezieht sich Arens (E. ARENS, *Einleitung*, 1–5) auf die Position H. Peukerts, dem es darum gehe, das kommunikative Handeln aus dem «Erfahrungspotential der jüdisch-christlichen Überlieferung» zu rekonstruieren, damit «die Möglichkeit einer verantwortlichen Rede von Gott» aus den Grunderfahrungen des Handelns aufgewiesen werden könne (2). Eine derartige Fragestellung signalisiert zuerst – sei es implizit oder explizit – eine gewisse Hierarchie zwischen verschiedenen Kommunikationsebenen, weil es «Grunderfahrungen» gibt, in welchen die «verantwortliche Rede» gründen soll. Es geht im Grunde genommen darum, «die Rede von Gott an eine bestimmte kommunikative Praxis» zu binden. Durch die Rezeption und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns soll die Theologie zu einem theologischen Grundbegriff des Handelns und durch ihn zum Wesen des christlichen Glaubenshandelns gelangen (1f.). Die Voraussetzung der Grunderfahrung und des Grundbegriffs des Handelns bezieht eine besondere Unterscheidung in die Überlegungen ein, die Unterscheidung nämlich zwischen dem Kern des kommunikativen Handelns und seinen verschiedenen phänomenalen Gestalten, die ambivalent und zweideutig sein können. Daraus aber ergibt sich, daß der transzendente Grund dieses Handelns vielmehr innen in diesem Kern als außen in der Utopie einer idealen Kommunikationsgemeinschaft gesucht werden soll. Es wäre interessant zu fragen, inwieweit die von der erwähnten Unterscheidung implizierte Problematik in den Aufsätzen von «*Gottesrede – Glaubenspraxis*» zur Sprache kommt und welche Konsequenzen es nach sich zieht, wenn sie nicht auftaucht.

Der der Hermeneutik biblischer Texte gewidmete Aufsatz von D. DORMEYER (*Handlungstheoretische Hermeneutik*, 6–28) öffnet am Anfang eine weite Perspektive von philosophischen und hermeneutischen Motiven, welche die Suche nach der Grunderfahrung des Handelns ermöglichen können. Der Autor stellt einen Paradigmawechsel fest: «Es wird nicht nur

abstrakt nach Verstehen gefragt, sondern nach den konkreten historischen Subjekten, die es vollziehen» (7); «Nicht zuerst die Glaubenswahrheit ist gefragt, sondern die Lebensorientierung, nicht der Lehrsatz, sondern der Erfahrungsschatz» (9). Es wird betont, daß wir uns heute als ChristInnen und TheologInnen mehr in der Alltagserfahrung als im engen Rahmen des Heiligen bewegen. Diesem Paradigmawechsel soll auch die Bibelhermeneutik Rechnung tragen, indem sie die Textstruktur «mit textpragmatischen Methoden» erfaßt. Was heißt diese Forderung genauer? Dormeyer weist in diesem Zusammenhang vor allem auf die Protagonisten des Strukturalismus de Saussure und Chomsky, die durch die Unterscheidung von Syntax, Semantik und Pragmatik den pragmatischen Aspekt der Sprache betont haben (10-15). Man kann bedauern, daß die Vertreter der Oxforder Schule (Austin, Searle), die diesen Aspekt ins Zentrum ihrer Analysen gestellt haben, hier nur kurz zitiert werden. Bezüglich des Strukturalismus ist weiter zu fragen, wie sich dieser Interpretationsansatz, der – von einer begrenzten Menge aufeinander bezogener sprachlicher Elemente herkommend – Text und Kommunikation zu beschreiben versucht, sich mit der subjekt- und erfahrungsorientierten Option des Autors versöhnen läßt. In dieser Hinsicht weiterführend ist das von Arens übernommene Postulat, daß die historisch-kritische und die existentielle Exegese durch die handlungsorientierte Interpretationsweise vertieft werden soll (17). Den Schlüssel zu solcher Interpretationsweise soll der auf das Verhältnis Leser – Bibeltext übertragene Begriff der Interaktion bieten; dieser Begriff wird im Sinne des symbolischen Interaktionismus von Mead verstanden. Meads symbolischer Interaktionismus gilt für Dormeyer als «Basistheorie des kommunikativen Handelns» (20-21); der Interaktionismus konstituiert, so der Autor, ein Interpretationsmodell, in welchem Subjekt (Leser) und Objekt (Text) gleichberechtigt werden und zusammen den Sinn mitbestimmen, wobei das Subjekt gewissermaßen privilegiert ist, weil es seine Erfahrung in den Text «hineinliest» (Eisegese) (20-22). Eine ganze Reihe von Fragen kann hier gestellt werden: erstens, ob dieses an der Grenze des Subjektivismus balancierende Interpretationsmuster der Meadschen Theorie treu bleibt, wenn in ihr eine distinkte Spannung zwischen der Subjektivität der sozialen Verhältnisse und der Übersozialisierung des Subjekts (I – Me, generalized other) zu spüren ist. Zweitens läßt sich fragen, ob ein solcher subjektorientierter Ansatz ohne weiteres mit der Kommunikationstheorie verbunden werden kann, wenn sich z. B. die Habermas'sche Theorie des kommunikativen Handelns von der negativen Dialektik Adornos und Horkheimers u. a. dadurch unterscheidet, daß sie die Unwiederholbarkeit des konkreten Individuums zu eliminieren versucht. Schließlich fragt sich, ob im Rahmen einer derart problemlosen Fragestellung, in der man sich der Spannung zwischen der Vergesellschaftlichung und der subjektiven Erfahrung nicht bewußt wird, sich die Frage nach der Expertendomination im Interpretationsprozeß richtig stellen läßt. Dormeyer stellt sie, wenn er, an Habermas und Luhmann anknüpfend, die Unterscheidung zwischen der asymmetrischen und symmetrischen Kommunikation erwähnt. Wird aber die wesentliche Intention dieser Unterscheidung nicht verleugnet, wenn man

eine qualitative Distanz zwischen dem «naiven Leser» und dem objektiven «kritischen Forscher» einführt, ohne zu erklären, worin die Objektivität des letzteren besteht?

Ins Zentrum der theologischen Problematik unter ihrem kommunikationstheoretischen Aspekt führt uns Arens' Artikel über die handlungstheoretische Christologie (E. ARENS: *Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie*, 29–48) ein. Der Autor ist sich der zentralen Stelle der Praxis Jesu Christi für das Christentum und die Theologie bewußt; die Theologie soll zwar nicht christomonistisch, sondern christopraktisch orientiert und entwickelt werden. «Eine handlungstheoretisch ansetzende Christologie sucht die Person Jesu Christi über seine Praxis zu erschließen» (29). Für Arens scheint diese grundlegende Praxis Jesu mit der kommunikativen Praxis Jesu identisch zu sein, was von einem achtsamen Leser als wichtige Voraussetzung angenommen werden soll, die zu überprüfen ist. Interessant ist ein Versuch der Verbindung der kommunikationstheoretischen Perspektive mit den schon existierenden christologischen Ansätzen (Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar, Befreiungstheologie); in seiner Beschreibung der bisherigen «Zugänge zur Christologie» (30f.) wird die Intention des Autors sichtbar, die Problematik der Überlieferung und der Auslegung der heilbringenden Handlungen Jesu Christi zu betonen. Als Antwort auf die so formulierte Frage wird weiter der kommunikationstheoretische Ansatz in Form einer Beschreibung der kommunikativen Praxis Jesu vorgeschlagen (34f.). Hier stoßen wir jedoch auf eine historische und theologische Schwierigkeit: Jesus wird hier vor allem als Prophet der zukünftigen universalen Verständigung vorgestellt, dessen Mission zur Zeit seines persönlichen Wirkens zwar nicht gelungen ist, aber von Gott gerettet wurde und in der Gemeinschaft seiner Jünger weitergeführt werden soll. Bezüglich der Geschichte Jesu ist hier zu fragen, ob die Konflikte und der Dissens nicht nur passiv geduldet, sondern als sinnvoll im Leben und Handeln Jesu vorausgesetzt wurden. Wurde er nicht «zu einem Zeichen, dem widersprochen wird» (Lk 1,34) gesetzt? Ist die erlösende Versöhnung zwischen Menschen und Gott auf der Ebene des expliziten Konsenses zu orten, oder ist sie vielleicht ein unter allen Ambivalenzen und Widersprüchen sich vollziehendes Geschehen, das alles, was auf der Oberfläche bloß «passiert», von innen strukturiert? Im Kontext von Arens kommunikationstheoretischer Theologie sind diese Fragen um so mehr berechtigt, als er an der Auseinandersetzung zwischen E. Dussel und Anhängern der Kommunikationstheorien selber einmal teilgenommen hat, in welcher Dussel die dauernde Faktizität des Dissenses betonte.

Konsequenter als im Aufsatz von Arens, und zwar in einem theologisch bedeutsamen Kontext, kommt die Dissensproblematik im Artikel M. Knapps zur Sprache, der dem Zusammenhang von Trinitätslehre und Handlungstheorie gewidmet ist (M. KNAPP: *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, 49–68). Interessanter als die Suche nach der handlungstheoretischen Beschreibung der immanenten Trinität, was, wie der Autor selber zugibt, zu Paradoxa führt (im innertrinitären «Handeln» kann auf keinen verständigungsorientier-

ten Konsens abgezielt werden, weil die göttlichen Personen schon immer die vollkommene «personale Kommunikationseinheit» bilden, 53-60, bes. 60), ist der Versuch, die Trinität als ontologische und übernatürliche Basis des kommunikativen Handelns des Menschen zu fassen. Die Überlegungen über die Zeugung des Sohnes als «innergöttliche Kenose» (H.U. von Balthasar), welche die immanente Trinität als «die wahre Begründung der ökonomischen» sehen läßt (65), führen konsequenterweise zur Beschreibung der Art und Weise, auf welche die innergöttliche Wirklichkeit den Grund der kommunikativen Praxis in der ambivalenten, infralapsarischen Dissenssituation bildet (66–68). So geht die Theorie des kommunikativen Handelns in die Theologie des Kreuzes über: «Weil die Selbstüberschreitung auf die anderen hin ihren Grund letztlich allein in Gott findet, ist sie nicht einklagbar. Das heißt aber andererseits, daß praktizierende Agape immer Gefahr läuft zu scheitern, ins Leere zu gehen. Denn wer sich selber verschenkt, indem er sich ganz an der Bedürftigkeit anderer orientiert, exponiert sich ohne Anspruch darauf, daß diese Agape-Bewegung aufgegriffen und weitergeführt wird. So wird er leicht zum Opfer egoistischer Nutzenkalküle, oder er provoziert den Widerstand der Privilegierten und Mächtigen. Nachfolge Jesu ist daher für die Glaubenden immer auch: Nachfolge des Gekreuzigten» (67). Am Rande solcher Überlegungen drängt sich die Frage auf, die eigentlich die Grenzen der bisherigen Handlungs- und Kommunikationstheorien überschreitet: *Was* macht das kommunikative Handeln so gefährlich, wenn wir trotz aller Schwierigkeiten den Konsens als möglich annehmen? Ist hier die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln ausreichend? Oder soll vielmehr genauer darauf hingewiesen werden, *worum* in diesem Handeln gekämpft und wonach gestrebt wird? Dürfen wir das, worum es hier geht, als Wahrheit bezeichnen? Wenn ja, wie kann dann diese Wahrheit – so vage und aus der postmodernen Perspektive her gesehen altmodisch dieser Begriff auch sein mag – erreicht werden, und wie wird sie faktisch und konkret erreicht?

Die Frage nach dem konkreten Vorgang des Kommunikationsprozesses greift eingehender der ekklesiologische Aufsatz von H. Zirker (H. ZIRKER: *Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft*, 69–88) auf. Durch den Hinweis auf die dynamische Verankerung der Realität der Kirche im Ereignis Jesu Christi wird auf die Vielschichtigkeit des Kommunikationsprozesses hingewiesen: «Bereits das Wirken und Geschick Jesu ist nicht unmittelbar auf Eindeutigkeit, sondern auf Auseinandersetzung hin gelegt. Jesus schafft Situationen, die zuerst in ihrer Bedeutung bestimmt werden müssen, bevor sie in die Entscheidung zwischen Zustimmung und Ablehnung, Gehorsam und Verweigerung stellen können» (70). Dieser diachronischen Beschreibung der Offenheit der Geschichte Jesu für die zukünftigen Interpretationen entspricht jedoch keine synchronische Bestimmung der Verhältnisse zwischen den Situationen, die heute gegeben sind, und der heutigen Interpretationsweise. Es wird zwar festgestellt, daß Kommunikation weit mehr meint «als nur <Rede>, <Gespräch>, <Dialog> o. ä.» (70), aber der Autor scheint zur Ansicht zu neigen, daß den «sprachlichen Äußerungen» eine wichtigere

Rolle als den «nichtverbalen Zeichen» zukommt, wodurch die Gefahr der Reduktion des kommunikativen Handelns auf den expliziten Diskurs spürbar wird. In jedem Fall ist weiter fast ausschließlich von der Struktur des Glaubensdiskurses und von den wechselnden institutionellen Strukturen die Rede. Im Rahmen der Besprechung des kirchlichen Kommunikationsprozesses wird auf den wichtigen Aspekt der Kommunikation hingewiesen, nämlich auf die Spannung zwischen dem spontanen gesellschaftlichen Verständigungsprozeß und seiner Institutionalisierung. Offensichtlich – obwohl es explizit nicht erwähnt wird – bezieht sich (bes. 75f.) der Autor hier auf den Begriff der Expertendomination (Berger/Luckmann), bzw. der Kolonisierung der Lebenswelt (Habermas). Die Bemerkung, daß es in der Kirche bei ihrer Überinstitutionalisierung und Überzentralisierung dazu kommt, daß die Elemente «einer religiösen Interpretation von Erfahrungen und Überzeugungen Instrumente der sozialen Abschirmung und Kommunikationsverweigerung» (88) werden, scheint sehr treffend und methodologisch interessant zu sein. Es soll jedoch diesbezüglich die Rückfrage gestellt werden, ob die Spannung von Kommunikation und Institution den Prozeß der Offenbarungsauslegung ausreichend erklärt, wenn einerseits die spontanen Verständigungsprozesse ständigen Konflikten und Verzerrungen verfallen und andererseits die Institution – was die erwähnten Klassiker der Kommunikationstheorie selber gestehen – in diesen Prozessen eine durchaus positive Rolle spielt. Es müßte eigentlich auf die Struktur und Aporetik der so oft vorbehaltlos gelobten spontanen Kommunikation hingewiesen werden und somit auf das Kriterium, das zwischen der positiven, «objektivierenden» Handlung der Institution und ihrer totalisierenden Deformationen unterscheiden ließe. Die übrigbleibenden praktischen Beiträge über die kommunikationstheoretischen Aspekte der Liturgie (R. ZERFASS: *Gottesdienstliches Handeln*, 110–130), der Diakonie (H. STEINKAMP: *Diakonisches Handeln*, 131–149), der missionarischen (G. COLLET: zeigen *Missionarisches Handeln*, 150–163) und der religionspädagogischen (N. METTE: [*Religions-*] *Pädagogisches Handeln*, 164–184) Aktivität zeigen, wie stark der Kommunikationsprozeß von Konflikten und Verzerrungen bedroht wird.

Demgegenüber scheint der der Ethik gewidmete Aufsatz – der einzige theoretische Text, den wir hier nicht eingehender besprechen – (W. LESCH: *Theologische Ethik als Handlungstheorie*, 89–109) sich in Widersprüche zu verwickeln, wenn in ihm, unter Anlehnung an die Habermas'sche Kritik der Kolonisierung der Lebenswelt, behauptet wird, die argumentative Verständigung über die Moralbegründung sollte sich «in einem *faktischen* Diskurs» vollziehen, «an dem *idealiter* alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte teilnehmen, um ihre Standpunkte zu vertreten und nur dem Zwang des besseren Arguments nachgeben» [Meine Hervorhebung, M. Ch.] (97). Die Toulminsche Vision des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments kann und soll hier höchst attraktiv sein; wie aber läßt sich z. B. die Aporie der anamnetischen Solidarität mit den Opfern der Geschichte, die in der besprochenen Problematik offensichtlich ins Spiel kommt, durch die Voraussetzung überspringen, daß am *faktischen* Diskurs alle Beteiligten *idealiter* gerecht teil-

nehmen? In welchem Sinn ist dann der gemeinte Diskurs noch faktisch? Es soll sich hier übrigens um keine vereinfachende Kritik des Artikels von Lesch handeln, weil im obigen Zitat gerade das Problem des kommunikativen Handelns klar zum Ausdruck kommt: Wie ist der kommunikative Diskurs faktisch, und wie ist die Struktur dieser Faktizität ohne Hoffnungsverlust auf die real vollzogene Kommunikation zu erforschen? Sind wir in diesen Fragen nur auf den Idealitätsbegriff angewiesen? Die interessante Bemerkung von W. Pauly kommt hier in den Sinn, welche er einmal in bezug auf den Einfluß der Mystik von Isaak Lurja via Schelling auf Habermas und auf den Begriff des «Bruchs der Gefäße» gemacht hat: nach dem «Bruch der Gefäße» bzw. dem Mißerfolg Gottes, das göttliche Element in der Welt zu retten, ist die Aufgabe, die Lichtfunken neu zu sammeln, dem alleingelassenen Menschen übertragen. Daraus entsteht das Bild einer Gesellschaft, die in ihrem einsamen Streben nach Gerechtigkeit und Verwirklichung der ethischen Werte nur über die Utopie der idealen Kommunikation verfügt. Wäre es vom Standpunkt der christlichen Theologie und der christlichen Hoffnung aus nicht angemessener, die Nähe Gottes in seiner Schöpfung vorauszusetzen, um auf den sich *faktisch* vollziehenden Kommunikationsprozeß hinweisen zu können?

MAREK CHOJNACKI

Heinz Schütte: *Kirche im ökumenischen Verständnis*. Kirche des dreieinigen Gottes. Bonifatius: Paderborn; Lembeck: Frankfurt a. M. 1991, ⁴1992, 216 S.

Ders.: *Glaube im ökumenischen Verständnis*. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus. Bonifatius: Paderborn; Lembeck: Frankfurt a. M. 1993, ⁷1995, 216 S.

1. Die vorliegenden zwei Bände sind Teile der Trilogie eines «Ökumenischen Katechismus». Dieser ist in einem Dreierschritt geplant, wobei die Kirche (Bd. 1), der Glaube (Bd. 2) und das Christsein (Bd. 3) im ökumenischen Verständnis aufgearbeitet und dargestellt werden. Der katholische Ökumeniker Heinz Schütte will mit diesem dreibändigen Werk aufzeigen, wieviel in den vergangenen Jahren im Bereich Ökumene erreicht worden ist, wieweit das gegenseitige Kennenlernen und die gegenseitige Annäherung vorangeschritten, welche Meilensteine erreicht und daß diese heute zur Selbstverständlichkeit geworden sind. Es geht ihm darum zu beweisen, daß die weitverbreitete Meinung, die Ökumene sei ins Stagnieren gekommen, sich als «unbegründet erweist» (II, 14). Die Trennung zwischen den Christen kann allerdings – so unterstreicht es der Autor wiederholt – nur überwunden werden, wenn das Ziel der Einheit bewußt und genau formuliert ist. Das Ziel ist eine volle Kirchengemeinschaft; nur sie kann die Widersprüchlichkeit der gespaltenen und getrennten Kirchen aufheben und diese zur sichtbaren, von Jesus Christus gewollten Einheit führen (I, 171ff.). Damit wird offenkundig,

weshalb der 1. Band dieser Trilogie sich mit dem Verständnis von Kirche beschäftigt. Soll nämlich das Ziel Kirchengemeinschaft verwirklicht werden, «bedarf es einer gemeinsamen Auffassung von Kirche» (I, 15). Kirchengemeinschaft ohne Glaubensgemeinschaft wäre hingegen eine Illusion. So ergibt sich von selbst, daß der 2. Band dem Thema Glaube gewidmet ist. Jeder Christ und jede Christin weiß zudem, daß der Glaube kein Abstraktum ist, sondern sich im Leben ausdrücken soll und will. Folgerichtig widmet Schütte den 3. Band, der noch in Vorbereitung ist, dem Christsein im ökumenischen Verständnis.

2. Das dreibändige Werk von Schütte muß in einer Gesamtschau und als Teile einer als Ökumenischer Katechismus konzipierten Studie betrachtet werden. Daher auch der einheitliche, straffe Aufbau. Die einzelnen Themenkreise beginnen zumeist mit einer kurzen Einführung ins Wesentliche der angesprochenen Frage, unter Berücksichtigung der aktuellen theologischen Literatur. Dann folgen – soweit vorhanden – stereotyp Zitate aus 1. der Bibel, 2. den Kirchenvätern, 3. den Konzilstexten (vorwiegend des Zweiten Vatikanischen Konzils), 4. der Confessio Augustana oder anderer Bekenntnistexte, 5. Texte aus der Ökumene. Die Bände sind keine «erbauliche Lektüre» und wollen es auch nicht sein. Sie sind vielmehr Teile eines Kompendiums (I, 13), einer Handreichung (I, 11). Sie sind in sich ein Nachschlagewerk, das stichwortartig zu den Hauptpunkten der Bereiche Kirche, Glaube und Christsein (geplant) Auskunft gibt und den Standort des ökumenischen Dialogs angibt. Schütte handelt die einzelnen Themen nicht systematisch ab; er geht sie nach Stichworten bzw. Schlagworten an, die interessieren. Die Bände bieten – zusammengefaßt – Folgendes: Zusammenstellung der ökumenisch relevanten Themen, Klärung der diesbezüglichen Fragen und Themenkomplexe, Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung, Sichtung des literarischen Gutes in Theologie und Ökumene, Antworten aus biblischen Quellen, Texten der Kirchenväter, verschiedenen Bekenntnistexten und Beschlüssen Ökumenischer Konzile sowie Hinweise auf kirchliche Traditionen. Die Bände sind ferner mit einem Verzeichnis ökumenischer Handbücher, Lexika und einem ökumenisch ausgewogenen Literaturverzeichnis sowie einem Personen- und Sachregister abgerundet. Das Abkürzungsverzeichnis am Anfang der Bände ist gleichzeitig ein Verzeichnis ökumenischer Konsentexte.

3. Da sich die geplante Trilogie als Ökumenischer Katechismus versteht, ist sie den verschiedenen Kirchen in Deutschland zur Einsicht vorgelegt worden. Sie ist – entsprechend den Vorworten – unterstützt durch die Verantwortlichen der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland, der römisch-katholischen Kirche, der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern, der lippischen Landeskirche und der evangelischen Kirche von Westfalen. Damit hat Schütte tatsächlich eine beachtliche ökumenische Unterstützung und Anerkennung erlangt.

4. Wie Schütte in der Einleitung zum ersten Band feststellt, können die Trennung der Kirchen und die Zerspaltung der Christenheit nur überwunden, m. a. W. die volle Kirchengemeinschaft nur erreicht werden, wenn die Kir-

che von ihrem Ursprung her erneuert wird. Es geht somit in dieser Studie darum, das Eigentliche bzw. das wirkliche Wesen der Kirche anhand der Quellentexte und der ökumenischen Gespräche herauszustellen. Es wird nach dem Bleibenden, dem Unveränderlichen, dem zeitlos Gültigen der Kirche – in und trotz aller Veränderung – gefragt, denn «die ökumenische Sicht der Kirche kann nicht in Spannung oder gar in Widerspruch zum eigentlichen Verständnis von Kirche stehen.» Von daher ist auch der Untertitel zu verstehen: «Kirche des dreieinigen Gottes». (15f.)

Ansatzpunkt dieses Bandes «Kirche im ökumenischen Verständnis» ist die unbestreitbare Tatsache, daß die Christen im Credo ihren Glauben an eine vom dreieinigen Gott gewollte, begründete und verwirklichte Kirche bekennen (Kap. 1 und 2). Es werden die Bilder und Gleichnisse der Kirche dargestellt (Kap. 3) und ihre Wesensmerkmale im ökumenischen Verständnis erläutert: ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (Kap. 6). Dabei wird deutlich, daß die Kirche eine Gemeinschaft (koinonia, communio) ist, die ihren konkreten Ausdruck sucht als hörende, bekennende, betende, feiernde und liebende Kirche (Kap. 4). Diese Gemeinschaft besteht «mit Christus durch den Heiligen Geist zur Ehre des Vaters» (Kap. 4) und ist von daher ein Geheimnis, ein Mysterium, das allein im Licht des Geheimnisses des trinitarischen Gottes – als einer Einheit in der Vielfalt – begriffen werden und nur in ihr das Vorbild für die Einheit der Kirche finden kann (Kap. 3). Als solche bleibt die Kirche allerdings nie auf sich selbst bezogen, sondern sie versteht sich selbst «im Dienst des Heils aller Menschen» (Kap. 5), und als solche hat sie soteriologische (Kap. 8) und eschatologische Dimensionen (Kap. 7).

Schütte geht alle heiklen Fragen an, wie zum Beispiel: Kann es eine Gemeinschaft mit Christus geben ohne Kirchengemeinschaft? (5.0) Gibt es für den Menschen Heil ohne Christus? (5.2.1) Gibt es außerhalb der Kirche kein Heil? (5.2. 2/3) Und schließlich das große Kontroversthemata «Rechtfertigung und Kirche» (Kap. 8). Luther gemäß ist die Rechtfertigung «Kriterium und Prüfstein jeglicher Art kirchlicher Lehre (130), und mit diesem Artikel «steht und fällt die Kirche» (131). Im Anschluß an die Darstellung des reformatorischen Kirchenverständnisses (8.1) stellt Schütte Anfragen an das katholische Rechtfertigungsverständnis und dessen Konsequenzen (8.2) bzw. an die orthodoxe Lehre, die von der «Vergöttlichung (theosis)» spricht (8.3). Im letzten Kapitel (9) wird untersucht, warum die Kirchen noch getrennt sind. Schütte stellt fest, daß es «zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche fundamentale Glaubensgemeinschaft» gibt (155), wohingegen «zwischen der katholischen und der lutherischen Kirche ein Grundkonsens» besteht (156). Nachdem alle Christen auf dem Nizäno-Konstantinopolitanum «aufbauen», «ist es unkorrekt, von einer Grunddifferenz zu sprechen» (157). Abschließend werden die noch bestehenden Hauptunterschiede zwischen den einzelnen Kirchen (158–171) und die Zielvorstellungen und Grunderfordernisse für künftige Kirchengemeinschaft (172–174) dargestellt.

5. Schütte weist am Ende seines ersten Bandes des Ökumenischen Katechismus darauf hin, daß «wachsende Übereinstimmungen in ökumenischen Dialogen allein nicht zum Ziel führen. Erforderlich ist besonders, daß wir tun, was uns eint.» Und mit Genugtuung stellt er zusammen mit A. Klein fest, daß «erfreulicherweise die Kirchen heute ihre Verpflichtung erkennen, aus ihrer gegenseitigen Isolierung herauszutreten, um ... ein gemeinsames Zeugnis zu geben.» (170f.) Es ist klar, daß dieses gemeinsame Zeugnis letztlich auf einem gemeinsamen *Glaubenszeugnis* basiert. Deshalb widmet Schütte seinen zweiten Band dem Thema «Glaube im ökumenischen Verständnis», der bezeichnenderweise den Untertitel «Grundlage christlicher Einheit» trägt.

In seinen Darlegungen folgt Schütte dem Nizäno-Konstantinopolitanum, um das Glaubensgut von seinem Ursprung her und in der Formulierung der Alten Kirche präsent zu machen, bevor er dann die Diskussion im ökumenischen Gespräch darstellt. Einen besonderen Schwerpunkt bilden die Sakramente, da im Glaubensbekenntnis nur die Taufe erwähnt wird (Kap. 8). Nochmals aufgegriffen wird die Rechtfertigungslehre (5.8), die im ersten Band ausführlich behandelt wird. Andererseits werden die Aussagen über die Kirche (Kap. 7) und das geistliche Amt – Ordo und Ordination – (8.6) nur kurz zusammengefaßt wiedergegeben.

In diesem zweiten Band werden mehrere Themen und Glaubenssätze angesprochen, in denen einzelne Kirchen zum Teil unterschiedliche Ansichten entwickelt haben. Das besondere Verdienst dieses zweiten Bandes besteht darin, daß heikle Punkte, in denen (noch) nicht volle Übereinstimmung besteht, nach Verständnis und Lehre der einzelnen Kirchen dargestellt werden. An solchen Stellen ist Schütte bemüht, «Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung» aufzuzeigen. Besonders hier wird ersichtlich, wie sehr sich der Paderborner Ökumeniker darum bemüht, gangbare Wege aufzuzeigen, wie die noch getrennte Christenheit «von der schon bestehenden zur vollen Kirchengemeinschaft» gelangen kann (181–184).

Am Ende des Bandes wird in Form eines ausführlichen Inhaltsverzeichnisses eine Art «Kurzkatechismus» geboten (185–196). Damit soll der Leser/die Leserin eine «schnelle Information über Glaubensinhalte» erhalten (15). In den «Texten aus der Ökumene» wird auch auf doxologisches Glaubensgut der Kirche zurückgegriffen, d. h. man findet hier auch Gebete aus der Heiligen Schrift, der Liturgie und des ökumenischen Liedergutes. Am Ende des zweiten Bandes findet sich eine Tafel über die zitierten ökumenischen Lieder (197f.). Damit wird eine Art «Katechismus des Gebets» begonnen, der gleichsam zum dritten, in Vorbereitung befindlichen Band «Christsein im ökumenischen Verständnis» überleiten und dort weitergeführt werden soll (15).

6. Als Schwerpunkt dieser Studien dürfen wohl die «Texte aus der Ökumene» bezeichnet werden; sie machen den eigentlichen Schatz dieser Bände aus. Aus ihnen wird ersichtlich, wieviel in den einzelnen Gesprächsgruppen bereits gearbeitet und gemeinsam aufgearbeitet worden ist, und es erstaunt geradezu, wieviel die ökumenischen Dialoge – auf bilateraler und

multilateraler Ebene – in einer doch recht kurzen Zeitspanne erreicht haben. Da dieser Ökumenische Katechismus als Kompendium konzipiert ist, würde an manchen Stellen eine ausführlichere Diskussion der einzelnen Themen die Lektüre wesentlich erleichtern. Außerdem wäre ein kritischer Apparat wünschenswert. Der von Schütte erarbeitete Ökumenische Katechismus ist eine Fundgrube und eine nützliche Handreichung für jeden und jede in der Ökumene Tätigen. Er wird ebenfalls vielen Studierenden als Quellenbuch zu empfehlen sein.

MARIA BRUN

Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, im Auftrag eines Arbeitskreises herausgegeben von **Lukas Vischer**, **Lukas Schenker** und **Rudolf Dellsperger**. Freiburg Schweiz: Paulusverlag; Basel: Reinhardt 1994. 374 S. / *Histoire du christianisme en Suisse. Une perspective oecumenique*. Sous la direction de **Lukas Vischer**, **Lukas Schenker** et **Rudolf Dellsperger**, et **Olivier Fatio** pour l'édition française. Genève: Ed. Labor et fides; Fribourg: Ed. Saint-Paul 1995. 345 p. (Cette récénsion est basée sur l'édition française qui est entièrement conforme à l'édition allemande).

Dans cet ouvrage, «les principales Eglises de Suisse racontent pour la première fois en commun l'Histoire du christianisme dans leur pays.» Les auteurs, des «historiens, hommes et femmes, de traditions et d'orientations différentes, se sont efforcés de dresser un tableau dans lequel les chrétiens de toutes les confessions peuvent se reconnaître» (p. 13). Ce but est atteint dans l'ensemble de cette étude qui comprend trois grandes parties: «Les premiers siècles et le Moyen Age», «La Réforme et la Réforme catholique», «Les temps modernes (de 1800 à nos jours)».

Notre recension ne peut pas manifester tous les aspects de cet ouvrage. Notre attention s'est portée de préférence sur les pages capables de favoriser le dialogue entre chrétiens puisqu'on a voulu, comme le disait oralement un des auteurs «porter un regard oecuménique sur une histoire non oecuménique.»

On sait comment, dans le passé, on a interprété la devise genevoise *post tenebras lux*. Désormais on ne pourra plus la citer sans la nuancer fortement: «Sans pour autant fermer les yeux sur la césure que représente la Réforme protestante, la recherche a porté son attention sur la *continuité* et sur ce que les confessions ont de *commun*. Ainsi on a abouti à une nouvelle perception de ce qu'ont signifié pour la Réforme suisse la *devotio moderna* et la *Via media* humaniste» (p.303). Intéressante aussi cette réévaluation d'un courant doctrinal protestant vivement combattu par les Réformateurs: «Le surnom de *Schwärmer* (illuminés) donné aux anabaptistes a disparu du vocabulaire scientifique au cours des dernières décennies. On parle maintenant de «l'aile gauche» de la Réforme ou de la «Réforme radicale» ... C'est l'expression du fait que l'on reconnaît maintenant dans l'anabaptisme une forme originale de

la Réforme, une variété pour ainsi dire congrégationaliste en opposition à une conception plus hiérarchique» (p. 307).

L'ouvrage souligne que la crise provoquée par le Kulturkampf a eu un impact décisif sur les rapports entre catholiques et protestants: «Les oppositions confessionnelles sous leur forme actuelle sont marquées tout autant par la Réforme que par les prises de position politiques et ecclésiastiques du XIXe siècle» (p.313). Cette constatation me semble importante.

Je voudrais poser une nouvelle question: les rédacteurs, en face d'événements si nombreux, ont dû nécessairement opérer un choix. Les options prises sont-elles équitables? Ma réponse est affirmative, avec pourtant quelques réserves. Alors que l'on présente d'excellents portraits d'humanistes bâlois, disciples d'Erasmus, mais évoluant ensuite dans des directions différentes, voire opposées, le vaudois Pierre Viret n'est mentionné qu'une fois, à propos de la Dispute de Lausanne (p. 122). Il eût été facile, à la page 128, de montrer comment la crise survenue dans le pays de Vaud entre Berne et les pasteurs au sujet de l'excommunication a été causée principalement par la théologie de Viret, fidèle disciple de Calvin. L'activité de Farel, en revanche, est beaucoup mieux décrite.

Lorsqu'on résume la doctrine de Calvin, on déclare: «C'est sur ce point de la déchéance totale de l'humanité que Calvin se démarque le plus des catholiques, pour qui le libre arbitre n'était pas anéanti par la chute...» (p. 125). On aurait pu mentionner une autre différence, à mes yeux aussi importante: celle qui apparaît dans le mystère de la justification par la foi.

Analysant les causes de la Réforme, l'ouvrage déclare: «Des trois aspects évoqués au début du chapitre, à savoir l'état de l'institution ecclésiastique, les relations entre l'Eglise et les pouvoirs séculiers, enfin la vie religieuse des laïcs, c'est probablement le deuxième qui avait le plus évolué et favorisa la diffusion de la Réforme» (p. 94). Par rapport à la décadence du clergé, les rédacteurs veulent rester objectifs. «... seul 20% des ecclésiastiques était réputé entretenir une liaison publique avec une femme» (p. 86). «Au cours du XV^e siècle, la non-résidence [du clergé] dans la diocèse de Genève passa ... à 80%» (ibid.). Les curés sont «moyennement instruits» (p.95).

L'intrusion du pouvoir civil dans la vie ecclésiale ne doit pas être interprétée dans le simple cadre de rivalité, entre puissances hostiles. J'aurais aimé, par exemple, que l'ouvrage citât un extrait de l'édit de réformation publié par le gouvernement bernois après la Dispute de Lausanne, tant ce document est révélateur de cette conviction des magistrats: Dieu lui-même nous a confié la défense de la vraie foi. «Nous avons avis, à l'exemple des bons fidèles rois du Vieux Testament comme Ezéchias ... d'abattre toutes idolâtries, cérémonies papales...». Sur ce point, les magistrats catholiques estiment avoir le même devoir. Ainsi les cantons fidèles au Pape, mais inquiets de sa négligence, déclarent à la diète de Lucerne de 1525: «Le loup ayant pénétré dans la bergerie, et le pasteur suprême dormant, nous autorités civiles, tenterons-nous les moyens curatifs.»

L'exposé a été rédigé sans aucune note, sans doute pour ne pas alourdir la présentation d'une histoire si vaste; mais lorsque le lecteur découvre un renseignement tout nouveau pour lui, il regrette de ne pouvoir en découvrir la source. Certes, une bibliographie abondante termine l'ouvrage. On s'étonne pourtant de l'absence de la mention des études importantes de Mgr Marius Besson relatives à nos «origines chrétiennes». Avant l'énumération des ouvrages que les auteurs ont retenus et consultés, nous sont offertes d'excellentes notices intitulées chaque fois «Etat de la recherche» où l'on découvre l'orientation qu'ont prise les rédacteurs dans chaque domaine essentiel.

Pour terminer, je voudrais mentionner quelques manques de rigueur. A la page 19, on range parmi les légendes le martyr de la Légion Thébaine en Valais. Mais, plus loin, (p. 25), on reconnaît qu'il existe une «querelle scientifique sur l'historicité du martyr de la Légion Thébaine.» L'existence de cette controverse aurait dû être évoquée déjà à la page 19. A la page 77 est écrit: «Ce qui est critiquable, c'est que le Purgatoire ait été mis en rapport avec les indulgences, cette possibilité de se racheter avec de l'argent.» Il aurait fallu préciser que le Magistère mettait l'accent sur l'aumône et non sur l'argent comme tel.

Dans la traduction française, j'ai remarqué quelques germanismes. Ainsi un prêtre catholique est appelé «pasteur» alors qu'il est en fait un curé (p. 186). On parle de «la vallée jurassienne de Münster» alors qu'il s'agit certainement de Moutier (p. 154). A la page 260, on évoque «la région de la Sense» alors que tous les romands utilisent le mot de Singine.

Malgré les quelques critiques formulées, je considère cet ouvrage comme le fruit d'un authentique oecuménisme. Il nous permet de lire d'une manière plus lucide et plus objective notre histoire et par là favoriser le dialogue oecuménique. Il se situe vraiment dans l'atmosphère que, avec le Conseil Oecuménique, le IIe Concile du Vatican a souhaité voir grandir.

GEORGES BAVAUD

Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard 1995, 461 p.(folio-essais no 280).

Qu'est-ce que la philosophie antique? C'est à cette question que tente de répondre le dernier ouvrage de Pierre Hadot, en parcourant l'histoire de la philosophie dans l'Antiquité. Pour cela, l'auteur pose d'abord la question de la nature de la philosophie en elle-même et distingue l'histoire de la philosophie de l'histoire des philosophies en tant que discours théoriques et systèmes, afin de centrer son intérêt sur une étude des comportements et de la vie philosophiques. Le but de ce livre est donc d'«essayer de décrire dans ses traits généraux et communs le phénomène historique et spirituel que représente la philosophie antique» (16). Il existe en effet une différence profonde entre la représentation que les Anciens se faisaient de la *philosophia*

et la conception contemporaine de la philosophie. Les philosophes antiques n'ont pas voulu inventer, chacun à tour, une nouvelle construction systématique et abstraite chargée d'expliquer le monde et de laquelle découlerait, de manière secondaire et accessoire, une morale et des règles d'actions. Au contraire, c'est pour eux l'éthique qui se trouve à l'origine du discours philosophique: «Le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse» (18). Et Pierre Hadot souligne que ce choix ne se fait jamais dans la solitude, mais toujours au sein d'un groupe, d'une communauté, d'une école philosophique qui correspond à une option existentielle, qui elle-même implique à son tour une certaine vision du monde, que le discours philosophique aura pour tâche de révéler et de justifier rationnellement. «Le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression et, en conséquence, la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique» (19). Apprendre à bien vivre et à se rapprocher de la sagesse, tel est le but de toutes les philosophies dans l'Antiquité. Comme une distance sépare la philosophie de la sagesse, la philosophie se définit comme exercice préparatoire à la sagesse. Et nous retrouverons tout au long du livre cette notion d'*exercices spirituels* si chère à Pierre Hadot.

C'est donc la conception de la philosophie comme mode de vie qui est développée dans ces pages, et ceci en trois étapes. Dans une première partie – *La définition platonicienne du philosophe et ses antécédents* (25–87) – l'auteur retrace l'histoire du mot *philosophia*, que Platon définit dans le *Banquet* comme le désir de la sagesse. Puis la deuxième partie – *La philosophie comme mode de vie* (89–352) – qui occupe la place centrale de l'ouvrage, tente de retrouver les caractéristiques des différentes philosophies de l'Antiquité considérées dans leur aspect de mode de vie et d'étudier les traits communs qui les unissent. Enfin dans une troisième partie – *Rupture et continuité. Le Moyen Age et les temps modernes* (353–424) – Pierre Hadot expose pour quelle raison et dans quelle mesure la philosophie a été conçue à partir du Moyen Age comme une activité purement théorique, et conclut en se demandant s'il est possible de revenir à l'idéal antique de la philosophie.

La démarche intellectuelle des premiers penseurs de la Grèce, qui tentèrent d'élaborer une explication rationnelle du monde, est appelée *historia, enquête* (36). Pour Hadot, il est à peu près certain que les présocratiques du VII^e et du VI^e siècles av. J.-C. – même Pythagore – n'ont connu ni l'adjectif *philosophos*, ni le verbe *philosophhein*, ni le mot *philosophia*. Ces termes n'apparaissent vraisemblablement qu'au V^e siècle, particulièrement avec Socrate (46). La figure mythique de Socrate a marqué d'une empreinte indélébile toute l'histoire de la philosophie. Toutes les écoles inspirées par lui ont un point commun: avec elles apparaît l'idée de la philosophie conçue comme un mode de vie lié à un certain discours. Dans le *Banquet*, le philosophe est défini comme celui qui est conscient de son non-savoir. Pour Socrate en effet, le savoir n'est pas un ensemble de théories que l'on peut écrire, communiquer ou vendre (cf. sa critique des sophistes) toutes faites.

La démarche philosophique consiste en une mise en question du savoir apparent que l'on croit posséder, et surtout en une mise en question de soi-même et des valeurs qui dirigent notre vie. Par le dialogue, l'interlocuteur se soumet aux exigences du discours rationnel et, dépassant son individualité, se hausse au niveau de l'universalité du *logos*. Le savoir de Socrate est un savoir-vivre, car il porte non sur des concepts mais sur des valeurs. L'amour du bien implique une exigence morale, un choix de vie, et aussi un engagement par rapport aux autres. Avec le *Banquet*, l'étymologie du mot *philosophia* devient le programme même de la philosophie, qui se définit comme un mode de vie et un discours déterminés par l'idée de sagesse.

Après cette introduction au thème, celui-ci est développé dans toute son ampleur dans la deuxième partie qui considère successivement les différentes écoles philosophiques, de Platon à Plotin, en passant par Aristote, les cyniques, Epicure, les Stoïciens, et même les sceptiques.

Un des aspects importants de la nouvelle définition de la philosophie que propose Platon (91) dans le *Banquet*, et qui marquera la vie philosophique de toute l'Antiquité, est que la philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maître et disciples au sein d'une école. Platon institutionnalise dans l'Académie le projet socratique d'éducation par le contact vivant et par l'amour. L'éthique du dialogue prônée par Platon nécessite la liberté de pensée. La dialectique platonicienne est un exercice spirituel exigeant des interlocuteurs une ascèse, une transformation d'eux-mêmes. L'unité de l'Académie se fonde donc sur le choix d'un mode de vie consistant à adhérer à cette éthique du dialogue et à apprendre à vivre de façon philosophique, c'est-à-dire à se tourner vers la vie intellectuelle et spirituelle, à réaliser une conversion mettant en jeu toute l'âme, toute la vie morale. C'est pourquoi un exercice spirituel fondamental est l'*exercice de la mort*, par lequel le philosophe s'efforce de détacher l'âme du corps, afin de parvenir, à travers cette ascèse du corps et de la pensée, au dépouillement des passions pour accéder à la pureté de l'intelligence. Le dialogue est déjà, en un certain sens, un exercice de la mort, car le *je*, en s'extériorisant et en s'identifiant au *logos*, change radicalement de point de vue et embrasse la totalité de la réalité dans une vision universelle qui lui permet de vaincre la crainte de la mort. La philosophie de Platon ne consiste donc pas à informer ses lecteurs en exposant un discours, mais à former, c'est-à-dire à transformer les individus, en leur faisant expérimenter, à travers le dialogue écrit, les exigences de la raison et la norme du bien.

Pour Aristote (123), la philosophie consiste en un mode de vie théorétique, c'est-à-dire visant la connaissance pour elle-même. *Théorétique* ne signifie pas *théorique*, et donc ne s'oppose pas à *pratique*. Il peut tout à fait s'appliquer à une philosophie pratiquée, vécue, active, qui apporte le bonheur. La *praxis* théorétique consiste à ne choisir aucune autre fin que la connaissance pour elle-même, sans poursuivre aucun autre intérêt particulier et égoïste. Il s'agit d'une éthique du désintéressement et de l'objectivité. L'activité de recherche qui est menée au Lycée se fait dans un esprit presque religieux envers la réalité sous tous ses aspects, parce qu'en toutes choses,

même les plus humbles, on trouve une trace du divin. La philosophie est contemplation du beau, et la vie philosophique est une vie s'exerçant à la sagesse, qui représente la perfection de la *theoria*. L'enseignement d'Aristote a pour but lui aussi non d'informer mais de former, et de mener une recherche commune. La philosophie est donc, pour Aristote comme pour Platon, à la fois un mode de vie et un mode de discours.

Les écoles hellénistiques (145) se caractérisent par un choix de vie, par une certaine option existentielle. Le futur philosophe adhère à une école en fonction du mode de vie qui y est pratiqué et du type de sagesse qui y est enseigné. Toutes les écoles hellénistiques définissent la sagesse tout d'abord comme un état de parfaite tranquillité de l'âme. Toutes les philosophies se veulent donc des thérapeutiques contre les soucis, les angoisses et la misère humaine. Le mal n'étant pas dans les choses mais dans les jugements de valeur que les hommes portent sur les choses, l'homme, afin de modifier ses jugements, doit opérer un choix radical, et transformer sa manière de penser et sa manière d'être. Grâce à la philosophie, il obtiendra ainsi la paix de l'âme. Les diverses écoles ont donc une intention fondamentale identique, mais qui s'exprime par des choix existentiels radicalement différents les uns des autres.

Le cynisme (170) est une situation-limite, car c'est un mode de vie en rupture non seulement par rapport aux non-philosophes mais même par rapport aux autres philosophes. Le choix de vie cynique est le choix de la liberté, ou de la totale indépendance (*autarkeia*) à l'égard des besoins inutiles, le retour à l'état de nature (*phusis*) supérieur aux conventions de la civilisation (*nomos*). Il n'y a pas de discours ou de justifications théoriques, mais une décision qui engage toute la vie. La philosophie cynique est totalement exercice (*askesis*) et effort.

Le choix de vie de Pyrrhon (174) peut se résumer en un mot: l'indifférence. Le but de sa philosophie est de parvenir à un état d'égalité parfaite avec soi-même, d'indépendance absolue à l'égard des choses extérieures, de liberté intérieure et d'impassibilité. Il faut *dépouiller l'homme*, c'est-à-dire se libérer du point de vue humain, par l'exercice de la méditation. La philosophie pyrrhonienne est donc avant tout une philosophie vécue, une transformation du mode de vie.

L'expérience de l'épicurisme (178) est celle de la *chair*, c'est-à-dire de l'individu sujet à la douleur et au plaisir et conscient de cet état, et son choix est celui du plaisir et de l'intérêt individuel. Le rôle de la philosophie consistera à savoir rechercher d'une manière raisonnable le plaisir, c'est-à-dire à rechercher le seul plaisir véritable, le pur plaisir d'exister. La souffrance des hommes venant principalement de leurs opinions, donc de leurs âmes, la philosophie se verra confier la mission thérapeutique de soigner la maladie de l'âme et d'apprendre à l'homme à vivre le plaisir dans un état d'ataraxie. Ce choix fondamental est justifié dans un discours théorique sur l'éthique qui propose une définition du véritable plaisir et une ascèse des désirs. La physique et la canonique sont élaborées en fonction de ce choix de vie: elles ont pour but de guérir l'homme de ses peurs et d'assurer ainsi la paix de

l'âme et le bonheur. C'est ce qui est résumé dans le fameux *tétra-pharmakon*: «Les dieux ne sont pas à craindre, la mort n'est pas à redouter, le bien facile à acquérir, le mal facile à supporter» (192). Par la méditation de ces vérités et la pratique de la discipline des désirs, l'homme atteint la sérénité et trouve dans la vie le plaisir et la joie d'exister.

Le stoïcisme (196) aussi part d'une option existentielle fondamentale: il n'y a pas d'autre mal que le mal moral. L'expérience de la prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin conduit au choix du bonheur consistant dans l'exigence du bien, dictée par la raison et transcendant l'individu, mais accessible à tous ici-bas. Une seule chose dépend de nous, c'est la volonté de faire le bien, d'agir conformément à la raison. Chacun peut ainsi édifier en lui-même une *citadelle intérieure* (199) inexpugnable. La liberté, l'indépendance, l'invulnérabilité et la cohérence avec soi-même résument le choix de vie stoïcien. Ici aussi la physique a une finalité éthique: elle justifie ce choix de vie et explicite la manière d'être au monde qu'il entraîne. Le choix existentiel stoïcien postule et exige un univers de sens, un monde cohérent et gouverné par une raison à laquelle le philosophe s'efforce de se conformer. La logique quant à elle nous apprend que l'erreur et la liberté se situent dans les jugements de valeur que l'on porte sur les choses. L'éthique consiste donc dans l'intention morale et le sens que nous donnons aux événements. En adoptant une vision physique des choses, qui replace chaque événement dans la perspective de la nature et de la raison universelle, nous nous modifions nous-mêmes ainsi que notre attitude à l'égard du monde. Les parties de la philosophie ne sont donc pas seulement des discours théoriques, mais des thèmes d'exercice qui doivent être pratiqués concrètement si l'on veut vivre en philosophe (cf. *les trois topoi*). Le philosophe stoïcien est dans un état d'attention continuelle et de conscience parfaite de ce qu'il fait (éthique vécue), de ce qu'il pense (logique vécue) et de ce qu'il est, c'est-à-dire de sa place dans le cosmos (physique vécue). La conscience de soi est à la fois conscience morale et conscience cosmique et rationnelle, unissant la philosophie pratiquée et le discours théorique. «L'acte unique du philosophe s'exerçant à la sagesse vient coïncider avec l'acte unique de la Raison universelle présente en toutes choses et en accord avec elle-même» (216).

Avec le scepticisme (222), la distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extrême: le discours philosophique sceptique aboutit à sa propre auto-suppression, pour ne laisser place qu'à un mode de vie. Le choix existentiel est celui de la paix de l'âme, atteinte par la suspension de tout jugement sur les choses. Le mode de vie sceptique exige donc lui aussi des exercices de la pensée et de la volonté. On peut dire que c'est «le choix de vie philosophique d'un mode de vie non philosophique» (226).

A l'époque impériale (227), même si les méthodes d'enseignement changent (prenant la forme de commentaires des grands textes), la philosophie continue à être conçue comme un effort de progrès spirituel, comme un moyen de transformation intérieure. La hiérarchie des parties de la philoso-

phie correspond à un itinéraire spirituel ascendant. Le commentaire devient exercice spirituel.

Le choix de vie de Plotin et Porphyre (243) est de vivre selon l'esprit, c'est-à-dire selon la partie la plus haute de nous-mêmes qui est l'intellect. La contemplation est transformation de soi, passage d'un moi inférieur au moi véritable et transcendant, et implique un détachement, une ascèse et une discipline de l'attention. L'expérience intérieure est unie au discours philosophique comme voies d'accès à l'Intellect. Seule l'expérience morale – ou mystique – peut donner un contenu au discours philosophique.

Après ce parcours historique, Pierre Hadot reprend (265) les principaux éléments et les points communs aux différentes écoles pour souligner cette omniprésence dans l'Antiquité de la philosophie en tant que discours inséparable d'un mode de vie. Dans toutes les écoles nous retrouvons des exercices spirituels, c'est-à-dire des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi, et inhérentes au mode de vie philosophique. On peut déceler des tendances communes dans les pratiques des différentes écoles. Les exercices, du corps et de l'âme, se ramènent à deux mouvements fondamentaux de prise de conscience de soi: l'un de concentration et l'autre de dilatation du moi. Le premier mouvement, celui du rapport à soi et de la concentration du moi, suppose une ascèse et une prise de conscience du moi circonscrit dans le moment présent. L'exercice de la mort, l'examen de conscience, la direction spirituelle sont des aspects essentiels de la méditation que l'on retrouve dans la plupart des écoles comme moyen de transformation de la manière d'être, de vivre et de voir les choses. Ce mouvement d'attention à soi est étroitement lié à un mouvement inverse, celui du rapport au cosmos et de l'expansion du moi, par lequel celui-ci se replace dans la perspective du Tout et s'accorde avec le reste du monde et avec le destin qui se manifeste dans les événements. C'est ce que Pierre Hadot appelle la physique comme exercice spirituel, ou l'exercice de la vision physique des choses, qui consiste à les regarder avec détachement et objectivité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans la totalité de la nature. Aux deux mouvements du rapport à soi et du rapport au cosmos s'ajoute celui du rapport à autrui, capital dans l'Antiquité. Pour toutes les écoles, ce qui inspire et motive profondément leur choix de vie comme leurs discours, c'est l'amour des hommes. En outre, ce qui unifie ces pratiques, c'est la visée d'un même idéal: la figure du sage. En effet, si la philosophie est un choix de vie, une option existentielle et un exercice vécu, c'est parce qu'elle est désir de la sagesse. La figure du sage – qui comporte beaucoup de traits communs entre les différentes écoles – est donc la norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe: «Que ferait le sage dans telle ou telle circonstance?» Philosopher consiste finalement à contempler le monde et contempler la sagesse, à opérer une transformation intérieure et une métamorphose du regard que l'on porte sur l'extérieur.

La dernière partie du livre montre comment, grâce à l'ambiguïté du mot *logos*, le christianisme (355) à ses débuts s'est présenté comme une philosophie au sens antique du terme, c'est-à-dire comme un mode et un choix de

vie impliquant un certain discours. Mais peu à peu, spécialement au Moyen Age, s'est réalisé un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique dans le christianisme. Les discours philosophiques ont été ramenés au rang d'un simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques. La philosophie en tant que servante de la théologie n'est plus qu'un discours théorique. Cette conception de la philosophie comme pure spéculation, philosophie universitaire au service de la science ou d'autres disciplines du savoir, qui ne met plus en jeu toute la vie, a dominé l'histoire de la philosophie moderne et a toujours cours aujourd'hui. Certains philosophes sont toutefois restés fidèles à la dimension existentielle de la philosophie comme mode de vie. Pierre Hadot cite Boèce de Dacie, Aubry de Reims, Dante, Maître Eckhart pour le Moyen Age (393), Pétrarque, Erasme à la Renaissance (394), Montaigne (395), Descartes (396) et ses *Méditations* qui s'apparentent à des exercices spirituels, Kant (399) qui définit la philosophie comme «la doctrine et l'exercice de la sagesse», et bien d'autres penseurs qui ont été influencés, d'une manière ou d'une autre, par le modèle antique de la philosophie.

Pour conclure, Pierre Hadot expose la représentation qu'il se fait de la philosophie, soutenant un primat de la raison pratique sur la raison théorique. «Dans l'Antiquité, c'est le choix que le philosophe fait d'un mode de vie qui conditionne et détermine les tendances fondamentales de son discours philosophique et je crois, finalement, que cela est vrai pour toute philosophie» (410). L'essentiel, c'est la réponse à la question «Comment vivre?» Et cette question, les hommes n'ont jamais cessé de se la poser. C'est pourquoi la conception antique de la philosophie peut toujours être vivante et actualisée, car elle nous propose des modèles qui correspondent à des attitudes permanentes et fondamentales de l'être humain en quête de sagesse. «Ne serait-il pas urgent de redécouvrir la notion antique du «philosophe», ce philosophe vivant et choisissant, sans qui la notion de philosophie n'aurait pas de sens? (...) Faudra-t-il attendre d'avoir soi-même construit un système philosophique pour vivre philosophiquement?» (414)

Revenir à l'idéal antique de la philosophie semble une nécessité tout à fait actuelle. Notre fin de siècle voit en effet se renouveler un intérêt pour les questions philosophiques et éthiques, qui traduit sans doute un besoin de plus en plus précis et urgent qu'a l'homme de découvrir un sens à sa vie dans une société en crise et de trouver sa place dans un monde qu'il a tendance à considérer comme étranger. Une grande leçon que peuvent nous donner aussi les philosophes de l'Antiquité est cette perfection recherchée du rapport à autrui dans le respect et l'amour de l'humanité, qui est certainement ce qui nous manque le plus aujourd'hui. Pierre Hadot nous fournit des modèles qu'il ne tient qu'à nous d'utiliser, successivement ou alternativement, afin d'atteindre un certain équilibre dans la vie. Ce livre formateur correspond pleinement à l'idéal qu'il décrit.

Martha C. Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press 1994, XIV + 558 S.

André-Jean Voelke: *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*. Fribourg Suisse: Ed. universitaires; Paris éd. du Cerf 1993, XVIII + 143 S. (Vestigia 12).

Martha Nussbaums Buch zur hellenistischen (und kaiserzeitlichen) Ethik gliedert sich in die Einleitung und dreizehn Kapitel. Das 1. Kapitel charakterisiert allgemein therapeutische Argumente aus Hellenismus und Kaiserzeit, Kapitel 2 und 3 behandeln Aristoteles als historische Folie, welche die Entwicklung der späteren Denker deutlich werden läßt. Kapitel 4 bis 7 sind der epikureischen Position gewidmet, 4 ihrer allgemeinen Charakteristik, 5 bis 7 Lukrez' Therapie der Liebe, der Angst vor dem Tod bzw. des Zorns. Ein einziges Kapitel (das 8.) behandelt die Skepsis, Kapitel 9 bis 12 die Stoa. Davon beschäftigt sich das 9. Kapitel mit der stoischen Therapie im allgemeinen, das 10. mit der stoischen Beurteilung der Affekte, das 11. mit der Therapie des Zorns (Seneca, *de ira*), und das 12. wendet sich schließlich der Liebe am Beispiel von Senecas *Medea* zu. Das 13. Kapitel wertet aus. Angefügt sind ein Verzeichnis der Philosophen und Schulen, die jeweils knapp vorgestellt werden, eine Bibliographie, ein Index locorum und ein allgemeiner Index.

In *La philosophie comme thérapie de l'âme* hat Dominic O'Meara sieben Aufsätze von André-Jean Voelke gesammelt und als Buch mit sieben Kapiteln zum Thema herausgegeben, Pierre Hadot hat das Vorwort über den «itinéraire spirituel» des Autors geschrieben. Die ersten beiden Kapitel sind methodologischen Fragen gewidmet, es folgen je zwei Kapitel zum Epikureismus und der Stoa und ein Kapitel zur Skepsis. Die Sammlung schließt mit einer Bibliographie der Arbeiten von Voelke, einem Index der zitierten Stellen und einem Index der technischen Ausdrücke.

Voelkes erstes Kapitel sucht nach einer Topik der Fragen, die unsere Auseinandersetzung mit zeitgenössischen philosophischen Texten leiten kann und findet sie in der philosophischen Tradition. Die im Zug der Auseinandersetzung kontinuierlich zu verfeinernde Topik soll Ähnlichkeiten und Unterschiede des aktuellen Diskurses zur Tradition zum Vorschein bringen. So lassen sich unerwartete und sogar unaktuelle Gesichtspunkte finden. Als Beispiel dient Voelke Wittgenstein, welcher der Philosophie in den *Philosophischen Untersuchungen* eine therapeutische Funktion zumißt. Um diese These besser zu verstehen, schlägt Voelke vor, sie mit entsprechenden antiken Thesen zu konfrontieren. Er tut dies (S. 6–10), indem er Sextus Empiricus heranzieht. Da ließe sich, schlägt Voelke vor, die von der Skepsis an den Dogmatikern diagnostizierte Voreiligkeit mit Wittgensteins Feststellung des «Trieb», uns in einer bestimmten Weise auszudrücken, vergleichen (S. 7). Der Vergleich führt zur Beobachtung, daß auch die Skepsis über die Sprache reflektiert, wenn sie den Dogmatikern die Verwechslung von legitimer und illegitimer Katachrese vorwirft. Und so ließe sich folgende Frage stellen: «Dans quelle mesure la reconnaissance par Wittgenstein d'une mul-

tiplicité de jeux de langage, contre notre tendance à les confondre, a-t-elle le même caractère et vise-t-elle le même but que la reconnaissance par les sceptiques d'un emploi légitime de la catacrèse, contre la précipitation des dogmatiques qui le confondent avec son emploi illégitime?» (S. 8, siehe auch S. XV). Aus dem Kontext können weitere Fragen gewonnen werden, etwa die, inwieweit die Therapie bei Wittgenstein – wie bei Sextus – eine kathartische Funktion hat.

Das zweite Kapitel reflektiert in seinem ersten Teil (S. 13–25) das richtig geleitete Interesse an philosophischen Texten der Vergangenheit. Dieses Interesse kann nicht als eitle Neugierde abgetan werden, noch hat die Bemühung um eine «philosophische Archäologie» Aussicht auf Erfolg, welche die Entwicklung der Vernunft im Sinne einer kantischen «Architektonik» nachzeichnen wollte. Die Aufgabe der Idee einer «architektonischen Vernunft» muß aber nicht die Aufgabe von Kants Meinung bedeuten, die Vernunft bestimme sich ihr Interesse (*KrV*, A216) selbst. Der philosophische Diskurs bewahrt vielmehr eine gewisse Autonomie gegenüber sozio-ökonomischen, psychologischen und anderen Einflüssen. Diese Autonomie erlaubt, die Aktualität philosophischer Texte der Vergangenheit zu verstehen. Daß die philosophischen Fragestellungen und die Antworten darauf für alle Zeit unveränderlich feststehen, muß dabei nicht vorausgesetzt werden. D. h. der Interpret hat sich vor der einfachen Übernahme traditioneller Positionen zur Reflexion der heutigen Erfahrung und der ebenso einfachen «Entdeckung» gegenwärtiger Philosopheme in den historischen Texten in Acht zu nehmen. Neben der Feststellung von Ähnlichkeiten ist nämlich die sorgfältige Untersuchung der Unterschiede seine Aufgabe. Sie kann den aktuellen Diskurs bereichern oder zum Bewußtsein bringen, was er aufgrund seiner Voraussetzungen ausschließt.

Voelkes Überlegungen laden dazu ein, Nussbaums Untersuchung ebenfalls auf ihre Methodologie hin zu betrachten. Auch ihr Interesse nimmt seinen Ausgangspunkt in der Aktualität, allerdings nicht in einem zeitgenössischen Philosophen (Wittgenstein wird von Nussbaum nicht erwähnt), sondern in einem ganz persönlichen Anliegen, in der Verbindung von stringentem Denken und Mitleid, welche sie in der hellenistischen Philosophie verwirklicht sieht. Diese zustimmende Beurteilung bleibt aber nicht ungeteilt. Denn die Verbindung von Logik und Mitleid ist – wenn auch nur kontingenterweise, wie Nussbaum feststellt – bei den hellenistischen Philosophen mit der Forderung nach Distanz und Freiheit von Beunruhigung verbunden (S. 9). Die ambivalente Beurteilung zeigt sich durch das ganze Buch, wenn Nussbaum nach der Darstellung einer Position kritisch zu ihr Stellung nimmt, z. B. in ihrer Behandlung der Liebe bei Lukrez (1,1–43; 4, 1024–1287). Sie arbeitet heraus, daß Lukrez als Basis krankhafter Liebe die Meinung diagnostiziert, in der Liebe sei eine vollkommene Vereinigung mit der geliebten Person zu erreichen (S. 172–187), während die natürliche Liebe frei von obsessivem und possessivem Verhalten sei (S. 166–172). In ihrer Kritik (S. 188–191) stimmt sie Lukrez zu, daß nicht die vollkommene Vereinigung mit der geliebten Person das Ziel der Liebe sein soll, sondern viel-

mehr die Fähigkeit, aufeinander einzugehen – immer im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit und Endlichkeit. Sie kritisiert aber, daß Lukrez einen Sinn für Geheimnis, Staunen und tiefe erotische Erregung in der Liebe vermissen läßt, weil er göttergleich ohne tiefe Bedürfnisse leben will, während sie intensive Erregung und Schönheit im Faktum vermutet, daß man bedürftig und verwundbar vor der geliebten Person steht. – In der Darstellung der von ihr analysierten Positionen läßt sich Nussbaum durchaus von einer «Topik» leiten. Sie besteht aus zehn Thesen zur Argumentation einer Ethik, die sich von der Analogie zur Medizin leiten läßt (S. 46f.): 1. Argumente haben das praktische Ziel, den Menschen zu bessern. 2. Sie berücksichtigen seine tiefen Wünsche und Bedürfnisse. 3. Sie gehen auf seinen speziellen Fall ein. 4. Sie richten sich an das Individuum, nicht an eine Gemeinschaft oder an das Individuum als Teil einer Gemeinschaft. 5. Sie sind Mittel zum Zweck (der Gesundheit). 6. Ihre Qualitäten, wie Konsistenz, Klarheit der Definitionen, Vermeiden von Ambiguitäten, haben nur instrumentellen Wert. 7. Es gibt in ihnen eine Asymmetrie von Heiler und zu heilender Person. 8. Der Heiler rät davon ab, alternative Heilverfahren auszuprobieren. 9. Die Argumente sind in der Regel optimistisch hinsichtlich ihres Wertes. 10. Sie fördern das Bedürfnis und die Fähigkeit zur Argumentation. Im Laufe der Behandlung der einzelnen Schulen charakterisiert Nussbaum ihre Stellung zu diesem Thesenkatalog (siehe S. 58–76 für Aristoteles, S. 120–136 für den Epikureismus, S. 296–311 für die Skepsis und S. 329–352 für die Stoa).

Ich möchte nun auf einige Punkte hinweisen, die zwischen Nussbaum und Voelke kontrovers bleiben oder eine komplementäre Behandlung erfahren. Nussbaums Epikur erkennt Argumenten nur instrumentellen Wert zu. Hätten wir eine Arznei, die uns ohne den Weg über therapeutische Argumente alle falschen Meinungen vergessen läßt, könnten wir auf sie verzichten (S. 128). Dagegen argumentiert Voelke im 3. Kapitel (*Santé de l'âme et bonheur de la raison*), daß die Vernunft nach Epikur ihr eigenes Glück verwirklicht, wenn sie die Heilung der Seele bewirkt. S. 104–115 beschreibt Nussbaum das Verhältnis zwischen falscher Meinung und leerem Verlangen bei Epikur. Voelke interessiert sich für die Tatsache, daß die falsche Meinung von Epikur «leer» genannt wird, und bietet dazu eine präzise Analyse und Interpretation (4. Kapitel: *Opinions vides et troubles de l'âme*). Beide Autoren beschreiben die hohe Wertschätzung der Stoiker für Rationalität (Nussbaum, S. 344–351, wo sie die stoische Position zu den Thesen 5–7 ihres Katalogs behandelt). Voelke bietet eine wieder sehr genaue Darstellung der «*Fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe*» (5. Kapitel). S. 341–343 erinnert Nussbaum daran, daß die stoische Therapie des Individuums auch die Berücksichtigung des Guten für alle Menschen als rationale Lebewesen einschließt. In einen noch umfassenderen Kontext stellt Voelke die Gesundheit des Menschen in seinem Aufsatz über «*Santé du monde et santé de l'individu: Marc-Aurèle V 8*» (6. Kapitel).

Abschließend gehe ich auf zwei Punkte in der Behandlung der pyrrhonischen Skepsis durch die beiden Autoren ein. Nussbaum stützt sich für ihre

Darstellung des Pyrrhonismus auf Sextus Empiricus und schließt sich der Interpretation an, nach der die Skeptiker keine Meinungen haben (S. 285–294). Sie entwickelt dann die Konsequenzen für die Motivation des Skeptikers, das skeptische Ziel (S. 294–311), die Therapie und das Leben der skeptisch therapierten Person (S. 311–315). Die gelehrten Kontroversen um das richtige Verständnis der Skepsis laden dazu ein, Nussbaums Darstellung im Licht anderer Interpretationen zu betrachten. Als Beispiel diene ihre Darstellung des skeptischen Ziels, der Ataraxie. Sie soll durch die Zurückhaltung gleichwertiger Aussagen erreicht werden. Nussbaum vermutet allerdings, daß der Skeptiker eine mehr als skeptische Bindung an die Ataraxie haben muß. Das zeige sich dann, wenn er die skeptische Therapie gegen dogmatische Positionen verteidigt. Nussbaum sieht hier zwei dogmatische Elemente: 1. Die Bestimmung der Eudaimonie als Ataraxie und 2. die Voraussetzung, daß die Ataraxie durch Zurückhaltung erreicht wird. Sie sagt: «The Skeptic prefers his way to the dogmatic way; he recommends it. He can qualify the recommendation in many ways; but if he qualifies his interest in the end of *ataraxia*, or fails to make it clear that this end is better than *tarachê*, or fails to display a certain sort of confidence in the causal relation between his method and *ataraxia*, then the whole enterprise will look hollow and pointless» (S. 303). Hier wird der Interpret, der dem Skeptiker Meinungen zugesteht, nicht dieselben Schwierigkeiten sehen. Denn er läßt den Pyrrhoneer skeptische Meinungen haben, zu denen auch die Meinung gehören kann, daß die Ataraxie das Ziel sei und sie durch Zurückhaltung erreicht werde. Diese Interpretation mag wieder andere Schwierigkeiten in sich bergen. Z. B. kann man sich fragen, ob sich ein Mensch, der – wie der Skeptiker empfiehlt – die Meinungen des alltäglichen Lebens übernimmt, tatsächlich von einem einzigen Ziel, eben der Ataraxie, bestimmen läßt. Jedenfalls meine ich, daß es sich lohnt, auch andere Interpretationen der Skepsis auf ihre Konsequenzen für eine Therapie der Seele anzusehen. – Das letzte Kapitel in Voelkes Buch enthält seinen Aufsatz «Soigner par le logos: la thérapeutique de Sextus Empiricus» und behandelt u. a. die Selbstaufhebung des logos (S. 123–126): Wer vom Dogmatismus geheilt ist, kann die Argumente, die ihn geheilt haben, vergessen. Ja, sie heben sich auf (z. B. *PH* 1,206). Hier scheint mir allerdings ein Problem vorzuliegen: Der Skeptiker argumentiert einerseits gegen die Dogmen der Philosophen, andererseits auch gegen die Meinungen des Lebens (siehe z. B. *PH* 1,145ff. und 165). Und doch schlägt er vor, der Beobachtung des Lebens undogmatisch zu folgen (*PH* 1,23). Hier besteht eine Spannung. Es scheint, daß auch der Mensch, der ohne skeptische Therapie dem Leben folgt, einem Dogmatismus verfällt. Darf man nun nach einer solchen Therapie die skeptischen Argumente wirklich vergessen? Die Gefahr besteht dann, wieder zum Dogmatiker zu werden. Hier sollte an die Äußerung von Sextus in *PH* 1,208 gedacht werden. Auch Schlagworte sind Aussagen über Erscheinungen. In dieser qualifizierten Form muß der Skeptiker sie in Erinnerung behalten.

Leserin und Leser können sich mit den besprochenen Büchern von zwei ganz unterschiedlichen philosophischen Temperamenten über die Therapie

der Seele in Hellenismus und Kaiserzeit informieren lassen. Voelkes Methodologie hält, was sie verspricht: den Leser von einem zeitgenössischen Thema zu historischen Texten zu führen und in genauer Analyse ihre Bedeutung hervortreten zu lassen. Nussbaum bietet eine – gelegentlich sehr lange – Darstellung und Beurteilung aus engagiert liberaler Sicht.

HANSUELI FLÜCKIGER

Johanni Philoponi Commentaria In Libros Posteriorum Aristotelis. Übersetzt von Andreas Gratiolus und Philippus Theodosius. Neudruck der Ausgabe Venedig 1542 mit einer Einleitung von **Koenraad Verrycken** und **Charles Lohr**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995; XVII + 154 S (Commentaria in Aristotelem Graeca. Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum [CAGL], Band 5).

Le volume V de la série CAGL offre une réimpression de la traduction latine du *Commentaire sur les Seconds Analytiques d'Aristote* de Jean Philopon (VI^e s.), parue à Venise en 1542 (*apud Hieronymum Scotum*). Ce volume contient en outre une introduction (*Einleitung*), une bibliographie (*Literatur*), divisée en deux sections (la première étant consacrée à la dimension chrétienne de la philosophie de Philopon; la deuxième, à la transmission latine des écrits philoponiens (p. XVI), ainsi qu'une liste des abréviations utilisées dans l'édition vénitienne (p. XVII). Dans l'introduction, K. Verrycken présente dans les grandes lignes (pp. V–XII) le commentateur alexandrin que l'on désigne généralement par le titre de *grammaticus* (il ne fut jamais professeur de philosophie); C. Lohr s'intéresse quant à lui à la tradition latine de l'Oeuvre philoponienne (pp. XII–XV).

K. Verrycken s'intéresse d'abord à l'activité philosophique du Philopon tardif (= Philopon II) et souligne l'influence exercée sur le commentateur chrétien par son maître Ammonius, fils d'Hermias (pp. V–VI). Concernant Philopon, 529 est une date importante, qui marque un tournant, mieux une «rupture» (*Bruch*, p. V), dans son Oeuvre et sa philosophie. C'est l'année où il achève le *De aeternitate mundi contra Proclum* – c'est aussi l'année où, à Athènes, l'empereur Justinien interdit aux païens d'enseigner. Dans cet écrit, Jean le Grammairien emprunte une voie qui le conduit à développer une philosophie chrétienne anti-néoplatonicienne.

Dans un deuxième temps (pp. VI–IX), Verrycken expose la philosophie du Philopon tardif, qu'il caractérise en ces termes: «... im wesentlichen eine christliche Naturphilosophie, gegründet auf die Idee einer <zeitlichen> Schöpfung der Welt» (p. VI). Verrycken y voit un changement radical, qui se traduit notamment par l'abandon d'une perspective visant à harmoniser Platon et Aristote, il parle à ce propos de «contrepartie» (*Gegenstück*, p. VI) des théories précédemment développées.

Dans un troisième moment (pp. IX–X) est présenté «l'aspect le plus connu de la philosophie du Philopon tardif» (p. IX), à savoir son combat contre la thèse de l'éternité du monde. (Rappelons qu'il s'agit là d'une thèse sur laquelle les chrétiens butteront longtemps à la lecture d'Aristote et que, sur ce point, le *Timée* de Platon était plus facilement conciliable avec la notion de création temporelle.) En bref, Philopon II soutient la non-éternité du cosmos *a parte ante* et pense qu'il n'est pas seulement possible, mais encore nécessaire de parler de *creatio ex nihilo*.

Verrycken consacre encore deux sections de l'introduction à l'activité de commentateur du *grammaticus* alexandrin: il donne d'abord la liste des commentaires philoponiens sur Aristote (pp. X–XI), puis présente plus en détail l'*In Analytica posteriora* (pp. XI–XII). Ce dernier écrit, qui est avec l'*In Physica* et l'*In Meteorologica* l'un des trois commentaires retravaillés par Philopon après 529, témoigne de l'activité littéraire tardive de l'Alexandrin. Certes, la thèse de l'éternité du monde y est encore acceptée; mais, en faisant d'Aristote un «adversaire» (*Gegner*, p. XI) de la théorie platonicienne des Idées, Philopon rompt, selon Verrycken, avec la conception néoplatonicienne d'Ammonius: une telle conception voyait dans le Dieu d'Aristote à la fois la cause finale et la cause efficiente des choses, et impliquait, en Dieu, la distinction entre deux hypostases, le Bien et l'Intellect divin qui se pense lui-même et pense les Idées, comprises comme *logoi* dans la pensée démiurgique (en relation avec l'interprétation du *Timée*).

Verrycken relève pour terminer que les considérations qu'il a présentées valent pour le premier livre du commentaire, l'attribution du deuxième livre à Philopon ayant été mise en doute par M. Wallies, l'éditeur du texte grec dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= CAG XIII/3, Berlin 1909).

On retiendra alors que l'*In Analytica posteriora* témoigne de l'ambiguïté de la pensée de Philopon, qui fut un commentateur néoplatonicien avant de critiquer, dans une perspective chrétienne, la philosophie de son maître, à savoir la philosophie qu'il avait d'abord lui-même partagée. Pour reprendre les termes de Verrycken: «*In Analytica posteriora* steht folglich mit einem Bein in der Philosophie des frühen und mit dem anderen in der Philosophie des späteren Philoponos» (p. XI). C'est là un point qu'avait déjà relevé G. Verbeke de manière générale à propos de la philosophie du grammairien alexandrin: «Jean Philopon, commentateur d'Aristote, occupe dans l'histoire de la philosophie grecque du sixième siècle une place prépondérante. A Alexandrie, il est aux prises avec le problème crucial inscrit dans la tradition même de cet antique foyer de la culture grecque et de la foi chrétienne: la confrontation du christianisme et de la doctrine aristotélicienne.» (cf. *Jean Philopon. Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Trad. de Guillaume de Moerbeke. Ed. crit. avec une introd. sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke. Louvain, Paris, 1966, pp. XVIII–XIX).

Outre le témoignage qu'il apporte sur la philosophie même du *grammaticus* alexandrin, ce commentaire est des plus intéressants dans la mesure où il permet de retracer partiellement l'histoire de l'interprétation d'un écrit ari-

stotélicien qui n'a pas, contrairement à d'autres (p. ex. le *De anima*), retenu particulièrement l'attention des commentateurs grecs.

Quant à C. Lohr, après avoir rappelé qu'au Moyen Age seul était connu de Philopon son *Commentum super capitulum de intellectu in libro III Aristotelis De anima* (trad. de Moerbeke citée ci-dessus), il présente le projet d'Aldus Manutius, à savoir la réalisation, en complément de son édition des *Aristotelis Opera graece* (1495–1498), d'un corpus des commentaires grecs sur Aristote. Contrairement au projet développé indépendamment par Nicolaus Vlastos, celui d'Aldus fut réalisé à Venise par lui-même et ses héritiers entre 1503 (premier volume contenant l'*In Categorias* de Philopon, alors encore attribué à Ammonius) et 1551 (*In Meteororum* de Philopon et *In Meteora* d'Olympiodore). Le texte grec de l'*In Posteriora resolutoria Aristotelis commentaria* (= *In Analytica posteriora*) fut édité en 1504. (Pour les autres commentaires, voir le tableau *Griechische Ausgaben des Manutius*, pp. XIII–XIV.) Lohr relève à juste titre que le projet d'Aldus peut être considéré comme un «monument» (*Denkmal*, p. XV) auquel seule est comparable l'édition réalisée par la *Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin* des *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= CAG).

Lohr précise qu'Aldus semble avoir également projeté un ensemble de traductions latines pour accompagner son corpus grec. Si deux traductions ont bien été réalisées (seule la première fut éditée), il a fallu attendre cependant la quatrième décennie du XVI^e s. pour voir d'autres éditeurs vénitiens – la famille Scotus – concrétiser en bonne partie un tel projet. C'est en 1539 que paraît le premier volume, qui contient la traduction latine, réalisée par Andreas Gratiolus sur la base de l'édition aldine, du *Commentaire sur les Seconds Analytiques* de Philopon: *Expositiones dilucidae in primum et secundum Posteriorum...* (cf. p. XV). Quant à l'édition réimprimée dans ce volume V des CAGL, il s'agit de l'édition de 1542, qui contient la traduction de Gratiolus révisée par Philippus Theodosius (de Macerata).

Par l'édition aldine du texte grec (1504) et celle des traductions latines (1539 et 1542, une troisième traduction, due à Martianus Rota paraîtra à Venise en 1559), le commentaire de Philopon retrouve donc toute son importance à la Renaissance. Par conséquent, ce sont également les *Seconds Analytiques*, l'un des écrits logiques d'Aristote les plus difficiles, en tant qu'ils contiennent la théorie de la science du Stagirite, qui acquièrent une place et une importance nouvelles – même si cet écrit aristotélicien que les médiévaux incluaient dans la *logica nova* avait déjà été commenté précédemment, notamment par Paulus Venetus (cf. *Expositio in libros posteriorum Aristotelis*, Venise 1477; réimpr. Hildesheim, New York: G. Olms 1976). Avec le commentaire de Philopon, c'est en effet un exemple de la tradition grecque (néoplatonicienne) qui vient s'ajouter aux traditions interprétatives arabe et latine. Et, faut-il préciser, la confrontation de ces diverses traditions permettra de développer, au XVI^e s., une nouvelle lecture d'Aristote.

Au-delà de la constatation de la valeur philosophique du commentaire philoponien – Philippus Theodosius le décrivait dans sa dédicace comme

une Oeuvre «riche et variée» (*in opere praesertim philosophico, divite et vario...*, p. [3]) – on peut naturellement se poser la question de l'utilité d'une telle réimpression. Par le fait qu'elle facilite l'accès à une édition qui ne figure pas au catalogue de nombreuses bibliothèques, une telle entreprise permet de poursuivre plus facilement la recherche dans deux domaines précis, à savoir l'étude du néoplatonisme et celle de l'aristotélisme.

Le premier domaine se laisse dégager à la lecture de l'*Einleitung* et comprend deux aspects: l'étude des commentaires néoplatoniciens et l'histoire de leur réception au Moyen Age et à la Renaissance. Ces dernières années, l'étude des commentaires néoplatoniciens à proprement parler s'est fortement développée, dans les mondes anglo- et francophones notamment. En France, Ilsetraut Hadot et son équipe ont remis en vigueur les études sur Simplicius ainsi que sur d'autres commentateurs d'Aristote. Dans le monde anglophone, c'est surtout à R. Sorabji et C. Wildberg que nous devons des études sur les commentateurs anciens de l'École d'Alexandrie (voir notamment R. Sorabji, éd., *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*. London, Ithaca [N.Y.], 1990) et des traductions de Jean Philopon (voir sous D. Furley et C. Wildberg dans la bibliographie, p. XVI).

Concernant la réception des auteurs néoplatoniciens, la recherche semble moins développée, et elle sera facilitée par ce volume qui constitue un nouveau pas dans la réimpression des traductions latines des commentaires grecs (certains commentaires de Thémistius, Simplicius et Philopon, ont déjà été réimprimés dans la série des *Commentaria in Aristotelem graeca. Versiones Latinae*, Frankfurt: Minerva). A propos de l'*In Analytica posteriora* de Philopon, Lohr signale que l'édition de 1542 fut réimprimée six fois à Venise et une fois à Paris en l'espace de vingt ans. C'est le signe d'une diffusion rapide et d'un succès certain. Il est permis à ce titre de penser que cet écrit de Philopon a pu jouer, avec d'autres commentaires grecs, un rôle dans le développement de la théorie de la science au XVI^e s. On ajoutera par exemple au propos de Lohr qu'un Jacopo Zabarella fait plusieurs fois référence à *Philoponus* ou à *Ioannes Grammaticus* dans ses écrits et confronte les interprétations latine, arabe et grecque, dans ses *In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii* (Venise 1582; repris dans les *Opera logica*, Cologne 1597 [réimpr. Hildesheim: G. Olms 1966], voir Heikki Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism. Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae 1992, pp. 14 et 46).

L'étude des commentaires néoplatoniciens ouvre d'autres perspectives, en rapport direct avec la figure d'Aristote, et qui correspondent aux intérêts de recherche de Charles Lohr, l'éditeur de la série CAGL. Il s'agit de la question de l'aristotélisme à la Renaissance, un domaine de recherche dans lequel s'est tout particulièrement illustré le regretté Charles B. Schmitt, *general editor* de la précieuse *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, New York 1988. Du même auteur, voir également: *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum Re-

prints 1984; *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge [Mass.], London, 1983 [Martin Classical Lectures, vol. XXVII]).

Or, pour mieux préciser l'influence du *Philosophe* au-delà de l'époque médiévale et la nature de l'aristotélisme à la Renaissance – peut-être conviendrait-il de parler d'*aristotélismes* au pluriel? –, il faut emprunter les diverses voies par lesquelles on accédait alors à la pensée du Stagirite, il faut étudier les différents matériaux dont on se servait alors pour construire une interprétation de la philosophie aristotélicienne: traductions et commentaires des écrits d'Aristote en particulier, non seulement les commentaires antiques et médiévaux, mais encore ceux produits ultérieurement, par exemple dans les collèges jésuites. Qu'il soit nécessaire d'exploiter ces différents matériaux, c'est ce que nous fait comprendre C. Lohr en faisant réimprimer les traductions latines des commentaires grecs (CAGL) et en établissant des répertoires de manuscrits contenant des commentaires sur Aristote (voir en dernière date le volume consacré aux bibliothèques suisses: *Aristotelica Helvetica*. Freiburg [Schweiz]: Universitätsverlag 1994 [Scrinium Friburgense Sonderband 6]).

C'est aussi ce que laisse entendre un autre spécialiste de l'aristotélisme renaissant, Eckhard Kessler, qui a pris l'initiative de faire réimprimer le troisième volume de l'édition Bekker des Oeuvres d'Aristote (1831) contenant des traductions latines réalisées à la Renaissance par différents traducteurs: *Aristoteles latine – Interpretibus variis*. München: W. Fink Verlag 1995 (Humanistische Bibliothek. Reihe II. Texte. Band 30). Il faut donc savoir gré à ces chercheurs de rendre à nouveau plus faciles d'accès des éditions jusqu'ici peu répandues dans les bibliothèques.

On ajoutera qu'une meilleure connaissance de l'aristotélisme à la Renaissance marque également une étape vers une nouvelle compréhension d'autres auteurs, non plus seulement commentateurs (et traducteurs), mais philosophes de métier. Pensons aux professeurs de philosophie padouans ou encore, pour prendre un exemple en dehors des milieux universitaires, à Descartes. La question de l'importance de la philosophie de la Renaissance dans le développement de la pensée cartésienne est d'ailleurs un thème actuel, comme en témoigne le colloque «Descartes et la Renaissance» qui s'est tenu à Tours du 22 au 24 mars de cette année (1996).

ALEXANDRE ETIENNE

Michael J.B. Allen: *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1994. X + 291 p.

Dans cet ouvrage, le professeur Michael J.B. Allen (UCLA) propose une édition critique, accompagnée d'une traduction anglaise et d'études introductives, du *Commentarius in Locum Platonis ex Octavo Libro de Re Pu-*

blica de Mutatione Rei Publicae per Numerum Fatalem de Marsile Ficin (1433–1499). Ce commentaire, «an arcane and hitherto unexplored commentary» (*Preface*, p. ix), est vraisemblablement le dernier travail du Florentin en tant qu'exégète de Platon; rédigé dans les années 1490, il fut inclus dans les *Commentaria in Platonem* parus à Florence en 1496. (Nous citons ce commentaire d'après le titre retenu par Allen «for convenience' sake» [p. ix] et y référons de la façon suivante: DNF 1.1–3 = *De Numero Fatali*, chapitre I, lignes 1 à 3.)

Le *De Numero Fatali* est le quatrième commentaire de Ficin édité par Michael Allen aux Presses de l'Université de Californie, après les «commentaires» sur le *Philèbe* (*Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, 1975), sur le *Phèdre* (*Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, 1981) et sur le *Sophiste* (*Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, 1989). Précisons que le terme de «commentaire» est souvent utilisé pour désigner l'interprétation ficinienne d'un dialogue platonicien indépendamment de la forme que prend cette interprétation. De fait, le *commentarium* est le volet central de ce que l'on peut appeler le triptyque de l'interprétation ficinienne d'une Oeuvre de Platon – tel qu'il fut réalisé en particulier pour le *Timée* et le *Parménide*; l'*argumentum* et les *distinctiones et summae capitum* en sont les deux autres volets.

Ficin a préparé une *introduction* (*argumentum* ou *epitome*) pour chaque *Lettre*, chaque livre de la *République* et des *Lois*, et pour les autres dialogues de Platon; seuls quelques dialogues ont été cependant interprétés sous la forme d'un *commentaire*. (Outre les commentaires édités par Allen, il faut mentionner ceux sur le *Banquet* [*De amore*, éd. R. Marcel, Paris 1956], sur le *Parménide* et sur le *Timée*; l'auteur de cette récénsion prépare actuellement l'édition du *Compendium in Timaeum*.) En préparant un *commentarius* sur la section 546a1–d3 du livre VIII de la *République*, le Florentin témoigne donc de l'importance qu'il accorde à ce *locus* qui a découragé plus d'un lecteur de Platon.

Rappelons que, dans ce passage, les Muses donnent, sans en indiquer la valeur, la formule d'un nombre *géométrique* et *fatal* présidant aux transformations qui affectent la cité parfaite, et la voient se dégrader jusqu'en la forme de gouvernement la plus vile, la tyrannie (*Rép.* 546b4–c6); et que ce nombre est souvent identifié par les interprètes avec le nombre *nuptial* qui préside aux bonnes naissances (*Rép.* 546c6 ss.). Ficin faisait déjà état de la difficulté du discours des Muses dans l'*argumentum* au livre VIII de la *République* qu'il avait rédigé vers la fin des années 1460 et qui fut imprimé dans les *Platonis opera omnia* de 1484. Dans le *De Numero Fatali*, le commentateur fait à nouveau allusion aux *aenigmata prodigiosa* de ce «chapitre» (*in capite*) avant de préciser l'intention de Platon et les limites de sa propre explication (cf. DNF, *Expositio* ..., p. 173.1–8; voir aussi DNF 17.111–113).

L'interprétation que Ficin propose dans son commentaire satisfait au besoin qu'il ressentait, en bon platonicien, de répondre aux objections formulées par Aristote dans la *Politique* (V, 1316a1–b26) concernant la nature

de la cause du changement affectant la cité parfaite évoquée par Platon. Ce faisant, le Florentin soulevait des questions relatives au déroulement de l'histoire et à la providence divine, et pouvait expliciter les enjeux qu'il avait vus se dégager progressivement à la lecture du texte platonicien. En outre, une telle entreprise se justifiait par le fait que Ficin n'avait pu trouver de solution satisfaisante chez les commentateurs anciens (cf. *Arg.*, p. 157.47–54): il n'a pas eu connaissance de l'interprétation développée par Proclus dans la treizième dissertation de son *Commentaire sur la République*.

Michael Allen offre une présentation d'ensemble du *De Numero Fatali* dans les quatre chapitres introductifs qui constituent la première partie de son livre. (La deuxième partie comporte l'édition critique et la traduction de l'*argumentum* [Text 1], de la traduction latine proposée par Ficin de la section 546a–d [Text 2] et du *commentarius* [Text 3].)

Dans le chapitre 1, après avoir notamment fait ressortir la portée de la critique d'Aristote et les enjeux du commentaire de Ficin, l'auteur s'attache à corriger une idée reçue à propos du Florentin (transmise notamment par J. Bodin, C.E.C. Schneider et J. Dupuis, et résultant d'une méconnaissance du *De Numero Fatali*), à savoir qu'il aurait renoncé à expliquer cette section de la *République*. Ce n'est donc pas, souligne Allen, Lefèvre d'Étaples, mais bien Marsile Ficin qui est l'«architect of the first modern interpretation of Plato's enigma» (p. 20).

Dans le chapitre 2, avant d'en venir à la valeur proposée par Ficin pour le «nombre fatal», l'auteur nous familiarise avec certains «aspects of the basic terminology of traditional Pythagorean arithmogeometry, arithmology, and the lore of figured numbers» (p. 44). Ce faisant, il traite des nombres pairs et impairs, simples et composés, parfaits, déficients et abondants etc.; des différentes séries de nombres (équilatérale, non-équilatérale, triangle); de la *ratio* et des *proportiones*; enfin de la signification des nombres 1 à 10 dans la tradition platonico-pythagoricienne que Ficin suit dans le *De Numero Fatali* en s'appuyant notamment sur Théon de Smyrne (concernant les «guides» de Ficin, voir chap. 1, pp. 30ss.). Pour valeur du «nombre fatal», Ficin indique le nombre 1728 (DNF 3.96). Il est à noter que ce nombre n'est pas identique au nombre parfait (connu de Dieu seul) qui préside à la période des engendres divins et qui est l'ultime déterminant du temps céleste (cf. DNF 1.31–35; 17); Michael Allen précise en outre que Ficin nous invite à distinguer également entre l'idée de «nombre fatal» et celle de «nombre nuptial» signalant les meilleures opportunités pour les mariages (cf. p. 52). Nombre fatal, 1728 est aussi un *numerus universus, geometricus et proportionalis* (cf. DNF 13.35–36). C'est un nombre que Ficin dit être en plein accord avec l'*universum* (cf. DNF 3.96–97: *qui sane numerus maxime convenit universo*), et dont les composants (1000, 700, 28) renvoient secrètement au firmament, aux sept planètes et au cycle lunaire (cf. DNF 3.97–99; voir aussi DNF 14–15). Le nombre 1728 est enfin le «solide» de 12, en l'occurrence son cube (cf. DNF 3.93–96; 6.5–6). Le nombre 12 est interprété par Ficin à la lumière de l'*Epinomis* et du lambda formé par les séries de nombres indiquées dans le *Timée* pour la constitution de l'âme du monde: 1,

2, 4, 8, et 1, 3, 9, 27 (cf. 35b–36b; 43d); ces séries sont elles-mêmes lues en parallèle avec le texte platonicien, qui renvoie aux quatre *termini* et trois *distantiae* ou *intervalia* contenus dans le nombre géométrique (cf. DNF 3). Le nombre «nuptial» 12 contient les nombres 5 et 7 qui peuvent être résolus en 3+2 et 4+3 (cf. DNF 3.35–37). 5 et 7 sont respectivement les *fundamenta* ou *radices* des *rationes* 3:2 (quinte parfaite) et 4:3 (quarte parfaite), qui ensemble donnent la *ratio* 2:1 (octave, cf. p. 63 et DNF 3 et 12). Ficin peut alors, avec le nombre 1728 («solide» de 12), concilier Aristote et Platon. Il estime en effet que le Stagirite fait allusion au nombre 12 et à son «solide» en traitant de la formule platonicienne (voir DNF 12.65–79). Aristote fait mention de la base épitrite (4:3) du texte platonicien, la *sexquitertia radix* qui, pour Ficin, renvoie au nombre 7; il fait de plus état de l'«accouplement» de l'épitrite avec le nombre 5 (diagonale du triangle rectangle de côtés 3 et 4), qui engendre ainsi le nombre 12 ($4+3 = 7$; $7+5 = 12$); il paraît donc conduire au nombre 1728 en faisant allusion au «solide» de la «figure» obtenue par cet «accouplement» ($12^3 = 1728$). Après avoir présenté l'interprétation mathématique que Ficin donne de la formule du nombre géométrique, Michael Allen veut explorer «several interrelated mythological and historical themes that Ficino raised in the *De Numero Fatali*» (p. 81). Pour ce faire, il s'appuie sur les indications du commentaire qui révèlent la conception ficinienne de l'homme, de l'histoire et du temps (voir notamment DNF 12 ss.).

Dans le chapitre 3, il commence par souligner, à propos de Ficin, «the fundamental optimism of his philosophical premises» (p. 84). Il s'intéresse ensuite aux notions d'*ingenium*, d'*habitus* et de *spiritus*, qui font intervenir chez Ficin les proportions et harmonies du *Timée*. Selon l'interprétation ficinienne, les gardiens doivent orchestrer, sur la base du nombre nuptial, les mariages entre individus dotés de bons *ingenia* et garantir que les citoyens soient dotés de bons *habitus* quant au corps, à l'âme et au *spiritus*. Ces notions sont fondamentales pour la compréhension ficinienne du rapport de l'homme à la *lex fatalis*. Quand le nombre 12 est transformé «en son plan» (*in suum planum*: 144), explique Ficin, une grande *permutatio* se produit parmi les hommes (cf. DNF 12.55–56); quand 12 est parvenu au «solide» (*ad solidum*: 1728) comme «à son sommet et à sa fin» (*summum suum finemque*), la cité elle-même atteint sa fin ultime (cf. 12.58–60). Quand se produit le changement signifié par le nombre 1728 (nombre désignant vraisemblablement des années, cf. p. 102), ni les individus ni la cité ne peuvent, selon Ficin, se soustraire à l'*ordo* la *lex fatalis* et empêcher le glissement graduel de la cité «vers une condition pire» (*in peius*, cf. DNF 12.57–61). Avant que ne survienne cette transformation, les citoyens peuvent toutefois éviter la dissolution interne de l'Etat par l'exercice de la *disciplina*, laquelle garantit l'observation des proportions et donc un *bonus habitus*; de plus, en garantissant le bon *habitus* de l'Etat lui-même, les citoyens peuvent faire en sorte que la *mutatio* marquée précédemment par le nombre 144 conduise «à une condition meilleure» (*in melius*, cf. DNF 12.55.57). La question se pose toutefois de savoir comment il est possible pour un simple mortel de déterminer sa propre position à l'intérieur du cycle ainsi que le début et la fin

d'un tel cycle, donc de prédire le moment du changement fatal. Pour Ficin, seul peut procéder à une telle détermination un prophète divinement inspiré ou un prophète-astrologue.

Dans le chapitre 4, où il commence par rappeler que le rapport de Ficin à l'astrologie est une question controversée, Allen traite différents problèmes liés à l'astrologie et différentes questions relatives aux révolutions astrales et aux dieux de la mythologie. Il s'intéresse également aux passages de l'Écriture Sainte (notamment *Sag.* 11,20 [21]) qui, selon Ficin, témoignent de la création et de l'organisation du monde selon des principes mathématiques, et de la disposition du temps lui-même selon un ordre. L'auteur dégage finalement les éléments sous-jacents à l'interprétation ficinienne de la section 546a–d, des éléments relatifs à l'instauration d'une ère nouvelle qui verrait la conjonction de Pallas et Thémis, à savoir de la *philosophia* et de la *pietas* (cf. p. 141). Aux yeux de l'auteur, ces éléments témoignent une nouvelle fois de l'effort de Ficin pour accommoder le platonisme et le Christianisme.

Il faut préciser ici que Michael Allen aborde également certains points particuliers de l'interprétation de Ficin dans les nombreuses notes à la traduction anglaise qu'il donne du *De Numero Fatali*. De plus, il complète son livre par quatre précieux appendices qui viennent ainsi s'ajouter aux instruments que comporte généralement une telle étude: bibliographie sélective, index des auteurs et des noms (concernant l'*argumentum* et le *De Numero Fatali*), index de la première partie. Un premier appendice présente le texte grec (ms. Laur. 85.9) que Ficin a traduit. Dans l'appendice 2 sont brièvement évoquées les traductions antérieures de *République* 546a–d. L'appendice 3 porte sur le célèbre passage du *Livre de la Sagesse* 11,20 [21], que Ficin rapporte en ces termes dans le chapitre 19 de son commentaire sur le *Timée*: ... *in sacris litteris legitur, Deum omnia in numero, mensura, pondere perfecisse* (cité p. 261); l'auteur y fait référence pour souligner la manière dont Ficin utilise Platon et l'Écriture Sainte: «This is a revealing example both of Ficino's enthusiasm for using Plato to gloss Scripture and the reverse ...» (p. 262; voir aussi chap. 2, pp. 138ss.). Le quatrième appendice présente une table de conversion entre l'édition critique proposée par Allen et les autres versions conservées du texte (pour les critères mêmes d'édition, voir la rubrique *Headnote and Sigla*, pp. 149–151).

En rendant de la sorte accessible tant le texte même du *De Numero Fatali* que la substance de l'interprétation ficinienne, Michael J.B. Allen poursuit de manière remarquable son ascension vers une pleine compréhension de la philosophie de Ficin. Il emprunte une voie qui interroge le Florentin sur l'ensemble de son Oeuvre, en dépassant la seule prise en considération de la *Theologia platonica*, du *De amore*, du *De vita* ou encore du *De christiana religione*, et qui répond notamment à un vœu exprimé à plusieurs reprises par le grand spécialiste de Ficin P.O. Kristeller: celui de voir se développer les études sur Ficin en tant que traducteur et commentateur de Platon.

Notons qu'Allen suit ici une voie qu'il pratique avec succès depuis de nombreuses années déjà; outre l'édition de commentaires dont il a déjà été

fait mention, pensons à son livre *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis* (Berkeley, Los Angeles, London 1984) et à ses nombreux articles sur le prince des platoniciens du Quattrocento. (Quinze articles, publiés entre 1975 et 1993, ont été depuis regroupés en un volume: *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Variorum, 1995.)

En conclusion, *Nuptial Arithmetics* représente un modèle pour les chercheurs désireux de se lancer à l'assaut de l'Oeuvre ficinienne. Et s'il ne peut suivre jusqu'au bout toutes les pistes qu'il signale, M.J.B. Allen est cependant à même, grâce à une grande connaissance du corpus ficinien, de la tradition platonicienne et de la littérature secondaire, de préciser toujours plus l'importance de Ficin dans le cadre général de la philosophie de la Renaissance. Ce faisant, il contribue également à démêler partiellement l'écheveau que composent, au Quattrocento, les nombreuses traditions qui inspirent les philosophes: néoplatonisme, aristotélisme, pythagorisme, hermétisme etc.

ALEXANDRE ETIENNE

Axel Bühler/Luigi Cataldi Madonna (edd.): *Hermeneutik der Aufklärung*. Hamburg 1994, 89 S. (= *Aufklärung*, Jg. 8/1994)

Die Hermeneutiken der Aufklärung sind weithin vernachlässigt worden. Nach vereinzelt Bemühungen Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre erfährt dieser Bereich der Wissenschaftsgeschichte erst in jüngerer Zeit wiederum Interesse. Die Studie von Werner Alexander zur *Hermeneutica Generalis* (Stuttgart 1993) zeugt davon ebenso wie der von Axel Bühler herausgegebene Sammelband *Unzeitgemäße Hermeneutik* (Frankfurt a. M. 1994), die Neuausgabe von G.F. Meiers *Allgemeiner Auslegungskunst* (Philosoph. Bibliothek, Hamburg 1996) sowie die vereinzelt Beiträge z. B. zur hermeneutischen Billigkeit, zur Auslegung von Metaphern, zum hermeneutischen Zirkel oder zur *intentio auctoris*.¹ In das Spektrum dieser Untersuchungen gehören auch die folgenden Beiträge, die in der (1995 erschienenen) Zeitschrift *Aufklärung* 8/1994 abgedruckt wurden.

Oliver R. Scholz widmet sich ausführlich der Frage, welche Spuren das Projekt der Allgemeinen Hermeneutik in den Nachschlagewerken des 17. und 18. Jahrhunderts hinterlassen hat (7–26). Sein Interesse gilt vornehmlich

¹ Vgl. z. B. O.R. SCHOLZ, «Hermeneutische Billigkeit» – Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung, in: B. NIEMAIER/D. SCHÜTZE (Hg.), *Philosophie der Endlichkeit*. Würzburg 1992, 286–309; L. DANNEBERG, *Der sensus metaphoricus* in der Geschichte der Hermeneutik und die neuere sprachanalytische Metaphern-Diskussion, in: ID./A. GRAESER/ K. PETRUS (Hg.), *Metapher und Innovation*. Bern, Stuttgart, Wien 1995, 66–104; ferner ID., Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: *Fake* und *fiction* eines Behauptungszirkels, in: *Zeitschrift für Germanistik* 5 (1995) 611–624, sowie K. PETRUS, Die *intentio auctoris* in Hermeneutiken des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996).

philosophischen Wörterbüchern (insbes. Walch) sowie Enzyklopädien (Zedler, Deutsche Encyclopädie). Ausgehend von einer Analyse zentraler Einträge zur Hermeneutik und ihrem Umfeld skizziert Scholz eine Reihe von Zusammenhängen sowohl personaler als auch thematischer Art und gelangt auf diesem Wege zu elementaren Einschätzungen der Entwicklung sowie des Status der *Hermeneutica Generalis* in der Zeit. Lutz Danneberg konzentriert sich auf einen solchen thematischen Zusammenhang, nämlich die hermeneutische Wahrscheinlichkeit (27–48). Auf der Grundlage einer Fülle von Materialien geht er u. a. der Frage nach, wie sich die Idee der *probabilitas hermeneutica* historisch herausgebildet hat und welches die Gründe für ihre Akzeptanz bzw. Ablehnung waren. Dabei gelingt es Danneberg, die Tragweite des Themas anhand von Bezügen etwa zur Zielsetzung der Verstehens, zur Stellung der *aequitas hermeneutica* sowie zu Problemen der Kontextanalyse aufzuzeigen. Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna stellen die Bedeutung der Universität Halle für die Aufklärungshermeneutik heraus (49–70). Ihre Ausführungen orientieren sich an der philosophisch inspirierten allgemeinen Auslegungslehre auf der einen, der theologischen Hermeneutik auf der anderen Seite. Hier wie dort werden Stationen der Entwicklung nachgezeichnet und Unterschiede wie auch Berührungspunkte zwischen den beiden Bereichen hervorgehoben. Im Beitrag von Luigi Marin schließlich steht J.G. Eichorn und seine Konzeption der «höheren Kritik» im Zentrum (71–89). Auf der Basis einer Reihe von Einflüssen (etwa von Michaelis, Heyne und Herder) wird zum einen Eichorns exegetische Methode dargestellt; zum andern geht es dem Autor um Eichorns Kontroverse mit Kant und hier im besonderen um den Stellenwert der historischen Analyse der Heiligen Schrift.

Bereits diese vier Beiträge lassen das vielfältige Spektrum der Auseinandersetzung mit Aufklärungshermeneutiken erahnen. Die Beschäftigung mit Begriffsgeschichte ist ebenso erforderlich wie der Nachweis historischer Entwicklungslinien, die Analyse thematischer Zusammenhänge ebenso wie die Einbettung einzelner Autoren in das Geschehen der Zeit. Auf dieser Grundlage ist zu hoffen, daß die *historischen* Einschätzungen der Aufklärungshermeneutiken endlich revidiert, ihre *systematischen* Anliegen rekonstruiert und für moderne Problemstellungen nutzbar gemacht werden.

KLAUS PETRUS

Stephen Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*. Hamburg: Rotbuch Rationen 1995. 515 S. Englische Originalausgabe: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass., London: Harvard UP 1993.

Die Geschichtsschreibung des Liberalismus geschieht im Brennpunkt der Aktualität; konservative und progressive Autoren haben seit Burke und de Maistre mit gleicher Schärfe und mit dem gleichen Arsenal rhetorisch-polemischer Formeln den Individualismus, Atomismus, Ökonomismus gegei-

Belt. Liberale Theoretiker haben manche Angriffe als Mißverständnisse und Unterstellungen zurückgewiesen. Das antiliberale Portrait des Liberalismus ist jedoch erstaunlich hartnäckig; es findet sich bereits bei konservativen und reaktionären Publizisten, bei den harten Antiliberalen Carl Schmitt und Leo Strauss und bei weichen Antiliberalen der Nachkriegszeit wie etwa Christopher Lasch, Roberto Unger und den Kommunitaristen.

Das Buch von Holmes ist der nicht-marxistischen Geschichte des Antiliberalismus gewidmet. Der Verfasser ist bereits als kompetenter Historiker des Liberalismus hervorgetreten, u. a. mit der Monographie *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, London: Yale UP 1984), in der Constant ebenfalls gegen Mißverständnisse verteidigt wird, insbesondere gegen den Verdacht, Constant hätte mit seiner Apologie der persönlichen Freiheit einem Rückzug aus der Politik das Wort sprechen wollen. Erwähnenswert ist überdies Holmes Aufsatzsammlung *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago, London: The University of Chicago Press), in der er sich bemüht, die zentralen Wertvorstellungen des klassischen Liberalismus herauszuarbeiten. Interessanterweise werden in diese Darstellung bereits Autoren wie Hobbes und Bodin einbezogen, die – als Vertreter des Staatsabsolutismus – nicht als paradigmatische Liberale gelten können, die aber trotzdem Ansätze zu einem liberalen Konstitutionalismus aufweisen, der für den Liberalismus wegweisend wurde.

Auch in seiner *Anatomie des Antiliberalismus* hält Holmes der antiliberalen Rezeption die Notwendigkeit eines Studiums der Originaltexte entgegen. Den Antiliberalen wirft er generell vor, «daß sie eine Rhetorik angenommen und weitergegeben haben, ohne deren Geschichte und Implikationen zu reflektieren.» Er möchte darauf aufmerksam machen, «wie radikal unhistorisch und daher unklar ihr Denken ist» (11). Die Begründung «fundamentally ahistorical, and therefore unclear» [englische Ausgabe S. XIII, meine Hervorhebung] ist besonders pikant. Einerseits richtet sie sich gegen Autoren, die besonders stolz waren auf ihren «historischen Sinn»; andererseits provoziert Holmes jene analytischen PhilosophInnen, die glauben, «analytisch klar» sei der Oppositionsbegriff zu «historisch».

Ob es Holmes gelungen ist, historisch genau zu sein, ist jedoch fraglich. Seine guten Kenntnisse der Texte von Liberalen und Antiliberalen werden überschattet durch die Gesamtkonstruktion des Buches, dessen These lautet, daß fast alle Klischees einer sachlich unhaltbaren Liberalismuskritik bereits bei Joseph de Maistre auftauchen und bei allen (nicht-marxistischen) Antiliberalen wiederkehren. Das erste Kapitel über de Maistre ist zwar – ebenso wie die nachfolgenden über Schmidt und Strauss – in sich interessant und aufschlußreich, doch werden die Bedeutung de Maistres etwa für die typische Gleichsetzung von Liberalismus, Aufklärung und Moderne und die Figur einer «Dialektik der Aufklärung» (53, 118, 227, 424–429) nicht überschätzt? Sind Hegels Ausführungen in der *Phänomenologie des Geistes* («Die Aufklärung ... ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt», *Meiner* 373). nicht philosophisch und rezeptionsgeschichtlich viel gewichtiger als die doch recht obskuren Schriften eines klerikalen Reaktionärs und Royali-

sten auf verlorenem Posten? Und machen alle Kommunitaristen die gleichen Fehler? Kann man einem Liberalismuskritiker wie Charles Taylor im Ernst vorwerfen, er denke radikal unhistorisch?

Eine präzise Definition von «Liberalismus» ist für den Historiker kaum zweckmäßig. Holmes bezieht sich denn auch auf die Texte der klassischen Autoren und will den Begriff «liberal» «als Kürzel für jene politische Haltung verwenden, die eine ausgewählte Gruppe neuzeitlicher liberaler Theoretiker einnimmt: Spinoza, Milton, Locke, Montesquieu, Hume, Voltaire, Beccaria, Blackstone, Smith, Kant, Madison, Bentham und John Stuart Mill» (326). Allerdings handelt es sich hier um eine offene Liste (vgl. 21, wo z. B. Spinoza fehlt), zu der zuweilen – wie auch in dem zuvor erwähnten Buch – auch Autoren wie Hobbes, Bodin oder Milton gerechnet werden. Je nach Kontext setzt sich Holmes auch darüber hinweg, daß Autoren wie Spinoza und Hume, Bentham und Blackstone, Bentham und Kant, zeitgenössische Utilitaristen wie Hare und Brandt und zeitgenössische Liberale wie Rawls, Nozick und Dworkin in mancher Hinsicht eher als Antagonisten gelten müssen. Es ist nicht verwunderlich, daß die Kritik an einer derart heterogenen Theorietradition selber sehr heterogen ausfällt. Verweist Holmes gerne und häufig auf die Widersprüche und Ungereimtheiten im Lager der Antiliberalen, so neigt er dazu, die diversen Richtungen des Liberalismus in apologetischer Absicht zu vereinfachen und zu harmonisieren. Seine Parteilichkeit für den Liberalismus verleiht dem Buch polemischen Schwung. Die Lektüre der umfangreichen Studie ist zu empfehlen als ein intelligentes Antidoton gegen unüberprüfte und zum Teil an Originaltexten widerlegbare Klischees des Antiliberalismus. So läßt sich etwa zeigen, daß sich die pauschalen Attributionen z. T. gegenseitig neutralisieren. Der Liberalismus kann ja nicht gut zugleich «entwurzelt» und «konformistisch», «konsumorientiert» und «asketisch» sein. Konservative Kommunitaristen «halten den berechnenden Bürger für entwurzelt, nervös und ungläubig» (Attributionen, die an die Affiliationen von Antiliberalismus und Antisemitismus erinnern); radikale Verfechter einer Gegenkultur dagegen halten die berechnenden Bürger «für festverwurzelt, steif und langweilig» (248).

Die Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus basiert vor allem auf zwei Gegenangriffen: Der Kommunitarismus operiert mit einem «Mythos des Sozialen», der Beispiele von schlechten Gemeinschaften und Beziehungen völlig ausblendet. Holmes faßt seine Einwände gegen den Kommunitarismus unter dem Begriff «Gemeinschaftsfalle» (Kap. 7) zusammen. Dieser operiert mit einem Mythos von Gemeinschaft, wonach alles, was sozial ist, per se gut und besser sei als das «atomisierte Individuum». Dieser Auffassung liegt eine Konfusion von «sozial» als Begriff der Klassifikation und als Begriff der Bewertung zugrunde. Alles, was in Gemeinschaft geschieht, wird fälschlicherweise höher bewertet. Menschen, so wird unterstellt, seien zur Gesellschaft gezwungen. «Die Schwäche dieser allzu verbreiteten Argumentation liegt in der stillschweigenden und irrigen Annahme, daß sämtliche menschlichen Fähigkeiten, die nur in einer Gesellschaft ausgeübt werden können, notwendigerweise schon Lob verdienen. Die kom-

munitaristischen Antiliberalen vergessen regelmäßig, daß es nicht ungefährlich ist, in einer Gesellschaft heranzuwachsen. Nur durch intensive soziale Interaktion beispielsweise erlernt der einzelne törichtes Verhalten und Fanatismus. Zu Rassismus und Intoleranz etwa wäre er in vorgesellschaftlicher Isolation nicht in der Lage [...] Wer im Namen der islamischen Revolution befiehlt, Homosexuelle zu erschießen, handelt zwar moralisch betrachtet verwerflich, man kann ihm aber nicht vorwerfen, er sei von einem anti-sozialen Individualismus geleitet oder handele aus niederem Eigennutz. Es gäbe keine terroristischen oder nationalistischen Grenzkriege ohne die selbstlose Hingabe an soziale Gruppierungen. Mit anderen Worten, die blutigen Ereignisse, von denen wir täglich in der Zeitung lesen, liefern den einschlägigen Beweis gegen eine der wichtigsten Prämissen der Kommunitaristen: Wer seinen Egoismus überwindet, ist nicht notwendig auch gütig oder menschlich» (312/3). Liberale haben nach Holmes mehr Realitätsbezug. Sie sehen das Soziale als das unerläßliche Medium, in dem sich Menschen bewegen, aber auch als eine ambivalente Quelle des Guten und des Bösen.

Der zweite Gegenangriff Holmes gegen die Kommunitaristen bezieht sich auf deren Strategie: Die Kommunitaristen lieben es, sich publizistisch wirksam als Antiliberaler zu profilieren, doch wenn sie in die Enge getrieben werden, geben sie zu, daß sie den Liberalismus eigentlich nur ergänzen wollten. Holmes diagnostiziert dieses Vorgehen, das für den Erfolg und die Schwammigkeit des Kommunitarismus verantwortlich ist, als «Doppelstrategie von Vorstoß und Teilrückzug» und verweist auf ihre rhetorischen Vorteile (314). Er sieht in diesem nachträglichen Rückzug auch ein Kennzeichen des «sanften» oder gemäßigten Antiliberalismus, der es z. B. nicht mehr wagt, offen antiegalitaristische und antidemokratische Töne anzustimmen, wie wir sie etwa bei Nietzsche finden.

Ein grundsätzlicher Einwand gegen die Antiliberalen lautet, daß sie die Kritik an der liberalen Theorie und an der liberalen Gesellschaft systematisch vermischen (315, 319). Hier verweist Holmes auf ein grundsätzliches methodisches Problem, nämlich die Frage, ob man eine Theorie, deren Exponenten seit Locke und Hume sich des Grabens zwischen Sein und Sollen, Praxis und Theorie klar bewußt werden, an ihren jeweiligen Realisierungsansätzen messen soll, oder ob man nicht umgekehrt die Theorie als kritischen Maßstab zur Beurteilung der schlechten Wirklichkeit des «real existierenden Liberalismus» in ihrer Reinheit bewahren soll. Holmes plädiert für die zweite Option und entzieht sich damit jenem Typus von Kritik, welcher den Liberalismus an seinen sozialen und ökonomischen Manifestationen mißt. Diese Haltung ist im Blick auf manche Streitigkeiten durchaus berechtigt, insbesondere im Blick auf die liberale Vorliebe für Unparteilichkeit der Gerichte, Neutralität des Staates und die Universalität von Menschenrechten. Der Vorwurf, solche Ideale seien abstrakt, ist insofern unangebracht, als es gerade dem Anspruch solcher Ideale entspricht, konkrete Selbstbegünstigung und partikuläre Selbstprivilegierung als willkürlich zu brandmarken. Nur offene Antiegalitaristen wie de Maistre und Nietzsche, welche sich über die postulierte Gleichheit der Menschen mokieren und

hinwegsetzen, können sich konsequenterweise an der Abstraktheit universeller Präskriptionen stoßen. (Am Rande sei hier vermerkt, daß abstrakte oder generelle Normen wie «Töte nicht!» weniger Aussicht haben auf ausnahmslose Universalisierbarkeit als spezifische Normen wie «Töte nie absichtlich Unschuldige außer in Notwehr». Eine universalisierbare Norm ist demnach nicht per se abstrakt oder inhaltsarm. Deshalb empfiehlt es sich, wie Hare zwischen «universell» als Oppositionsbegriff zu «partikulär» und «generell» als Oppositionsbegriff zu «inhaltspezifisch» zu unterscheiden!) Autoren wie Foucault dagegen, welche ihre Kritik an der Moral auf einer Gegenüberstellung der Befolgung universalisierbarer Regeln (was Foucault ablehnt) und der Entwicklung von nicht-universalisierbaren Tugenden (wofür er plädiert) aufbauen, müßten konsequenterweise auch krasse Formen der Diskriminierung akzeptieren. «Foucaults Kritik am Universalismus ist insofern heuchlerisch, als er die antiken Republiken schließlich wegen ihrer Sklavenhaltung sowie wegen anderer Verstöße gegen die abstrakte Norm der Gleichheit kritisiert» (505, Anm. 5). Holmes Darlegungen der Überlegenheit eines Konzeptes von Moral, das frei ist von Mißtrauen gegen die Universalisierbarkeit von Normen, ist überzeugend.

Weniger überzeugend ist dagegen die Haltung, die Holmes ebenfalls nahelegt und die einer völligen Immunisierung des Liberalismus gegen politische Kritik gleichkommt. So ist etwa der Glaube an die pazifizierende Kraft des Handels ein Element der liberalen Theorie, das im Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts verständlich sein mochte (374ff.), das aber im Rückblick auf die Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts definitiv diskreditiert ist. Holmes deutet diese Schlußfolgerung nur nebenbei an, doch sie steht in diametralem Gegensatz zu seinem Postulat einer Separation von Kritik der liberalen Theorie und Kritik der liberalen Wirklichkeit. Wird das Tor zum Vergleich zwischen theoretischem Anspruch und tatsächlicher Einlösung einmal geöffnet, so fällt die Geschichte des Liberalismus weit ungünstiger aus, wie etwa die Studie von Antony Arblaster: *The Rise & Decline of Western Liberalism*, Blackwell 1984, vor Augen führt. Beide Optionen – jene von Holmes und jene von Arblaster – verkörpern geradezu idealtypische Vereinfachungen. Übertragen auf andere Gebiete, könnte man sich vorstellen, daß man z. B. Geschichte des Christentums als Geschichte der uneingelösten Utopien und Ideale schreibt und an ihnen das real existierende Christentum hart kritisiert und dabei fälschlicherweise unterstellt, die reale Christenheit dürfe nur an den genuinen Idealen des Christentums gemessen werden. Das scheint mir – mit Anwendung auf den Liberalismus – der spezifische Fehlschluß von Holmes zu sein. Oder, und damit kommen wir auf die andere Option zu sprechen, man konzipiert eine Kriminalgeschichte des Liberalismus, welche suggerieren soll, daß die besagten hehren Ideale der Freiheit, des Wohlstands und des Friedens durch die manifeste Kriminalgeschichte des Liberalismus definitiv diskreditiert worden seien. Darin liegt der spezifische Fehlschluß von Arblaster.

Holmes ist es gelungen nachzuweisen, daß der Liberalismus reicher und vielfältiger ist, als seine Feinde es sich träumen lassen. Er hat vermutlich

recht, wenn er behauptet: «Die größte Neuerung und das radikalste Prinzip liberaler Politik besteht möglicherweise darin, daß öffentlich vorgebrachte Kritik für produktiv gehalten wird» (22). Doch schießt er über das Ziel, wenn er glaubt, die Entwicklung des realen Liberalismus bilde keine Ansatzpunkte zur Kritik liberaler Theorien. Vielleicht ließe sich die Monographie von Holmes um folgende Nuance bereichern: Nachfolger des Liberalismus wie Mill und Dewey haben Elemente des Sozialismus und des Kommunitarismus in ihre Theorien integriert. Sie haben den liberalen Anspruch, durch Teilnahme an öffentlichen Debatten zu lernen (vgl. Kap. 12), so ernst genommen, daß sie den klassischen Liberalismus von innen gesprengt haben. Mills Empfehlung der Abkehr vom Ideal des stetigen ökonomischen Wachstums für industrialisierte Länder ist zugleich eine Abkehr von zentralen Prämissen des klassischen Liberalismus (die sich übrigens noch bei Rawls finden, der in dieser Hinsicht naiver ist als Mill!), und Deweys Eintreten für soziale Intelligenz und Gemeinschaftswerte ist ebenfalls eher eine Abkehr vom Liberalismus als eine kontinuierliche Weiterbildung desselben. Daß reale historische und gesellschaftliche Erfahrungen gute Gründe sein können, sich von Idealen und Doktrinen des klassischen Liberalismus abzuwenden, wird in Holmes Buch nicht genügend beachtet. Trotz und gerade wegen dieser kritischen Angriffsflächen bleibt das Buch von Holmes auf mehr als fünfhundert Seiten lehrreich und anregend.

JEAN-CLAUDE WOLF

Isaiah Berlin: *Freiheit*. Vier Versuche. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1995. 332 S.

Isaiah Berlin gehört zu den bedeutenden Ideenhistorikern dieses Jahrhunderts. Er wurde 1909 in Riga geboren und war von 1957–1967 Professor für Sozialphilosophie und politische Theorie in Oxford. In den Jahren 1974 bis 1978 war er Präsident der Britischen Akademie der Wissenschaften. Er lebt heute in London. Der größte Teil seiner Schriften ist inzwischen ins Deutsche und zahlreiche andere Sprachen übersetzt. Sein bekanntester Beitrag zur Geschichte und zum Mißbrauch politischer Schlüsselbegriffe – die zu besprechenden *Four Essays on Liberty* – erschien 1969 bei Oxford University Press. Der Essay *Two Concepts of Liberty* geht sogar auf die Antrittsvorlesung zurück, die Berlin am 31. Oktober 1958 an der Universität von Oxford gehalten hat und der im gleichen Jahr von der Clarendon Press veröffentlicht wurde. Bald vierzig Jahre liegen dazwischen, und trotzdem ist die verspätete Übersetzung sehr willkommen. Ähnliches gilt vom Mill-Portrait im Schluß-Essay, das versucht, Mills pluralistischen Liberalismus gegen seinen monistischen Utilitarismus zu verteidigen. Die Übersetzung von Reinhard Kaiser liest sich flüssig und kommt den literarischen Qualitäten dieser Essays entgegen. Leider wird auf S. 277 eine Schlüsselstelle Mill's (to pre-

vent *harm to others*) mit «die *Schmähung* anderer zu verhüten» wiedergegeben.

Die ungebrochene Aktualität des Essays über die zwei Begriffe von Freiheit erklärt sich aus der anregenden Kombination von Begriffsanalyse und historischer Kontextualisierung und aus der Tatsache, daß die Liberalismus-Debatten bis zur Gegenwart auf verschiedene Begriffe bzw. Konzeptionen von Freiheit gerichtet sind. Berlin gehört zu den ersten Intellektuellen, welche die sog. Moderne als Ensemble von gegensätzlichen Projekten erforschten. Dazu beschränkt er sich nicht auf reine Ideengeschichte: Ideen werden im historischen und sozialen Kontext untersucht. Ebenso wenig spezialisiert er sich auf die Deutung von Klassikertexten. Ein Ausspruch von Stalin – Künstler seien «Ingenieure der menschlichen Seele» (99) – oder von Richter Brandeis – «Das Unwiderstehliche ist oft nur das, dem man sich nicht widersetzt» (312, Anm. 29.) – kann ebenso aufschlußreich sein wie tausend Seiten von Hegel oder Auguste Comte. Berlin ist jedoch kein systematischer Ideenhistoriker. Vielmehr bedient er sich der Ideengeschichte zur Illustration seiner eigenen leitmotivischen Thesen. Diese lauten: Es gibt verschiedenartige Werte, die sich nicht in eine harmonische Ordnung oder Rangfolge bringen lassen. Das politische Denken seit Platon ist beherrscht von Versuchen, die Einheit oder Harmonie aller Werte nachzuweisen und damit dem moralischen Dilemma zu entkommen (110, 155). Das hat zur Folge, daß im Namen bestimmter Werte andere Werte geopfert wurden, ohne Konflikt und Verlust transparent zu machen. Ein krasses Beispiel ist die Umbenennung von Zwang und Unterdrückung in «Befreiung» – eine Falschmünzerei, welche u. a. auf eine Vermischung zweier Freiheitsbegriffe sowie der Harmonisierung diverser, z. T. unvereinbarer Wertvorstellungen zurückzuführen ist. Die monistische oder harmonisierende Tendenz des metaphysischen Denkens hat dazu geführt, das Bewußtsein für moralische Konflikte und für die Last moralischer Entscheidungen zu anästhesieren. Teleologisches und zugleich strikt deterministisches Denken, welches die Geschichte auf ein Libretto (126) festlegt, sei notwendigerweise einem Monismus des Ziels verpflichtet (123ff.). «Ich glaube nicht an ein Libretto der Geschichte»: dieses Zitat von Alexander Herzen wird in allen Arbeiten von Berlin variiert. Dem vorherrschenden Denken setzten sich immer wieder voluntaristische, pluralistische, skeptische und irrationalistische Strömungen entgegen; oft verfielen sie ins andere, politisch nicht weniger verderbliche Extrem. Natürlich können wir unseren geschichtlichen Horizont nicht überspringen. Wir müssen uns an die zur Zeit verfügbaren besten Informationen und Methoden halten. Diese historische Selbstrelativierung mag uns zur Vorsicht und Bescheidenheit anleiten, aber sie sollte uns nicht zum Verzicht auf eigene Urteile oder eigene Verantwortung verführen. «... die Möglichkeit von Kommunikation zwischen Menschen überhaupt beruht auf dem Vorhandensein gemeinsamer Werte» (33). Berlin verwirft sowohl den radikalen Relativismus, der sich in praktische Widersprüche verstrickt, weil er die Möglichkeit aller kritischen Urteile und Vergleiche zwischen verschiedenen Kulturen und Standards untergräbt (84f., 171–183, 310f.), als auch

die absoluten, angeblich überhistorischen Wahrheitsansprüche. Anstelle eines radikalen Relativismus plädiert Berlin für einen gemäßigten Perspektivismus, der besagt, daß es viele gültige Perspektiven gibt, aus denen sich Geschichte beurteilen läßt, «auch wenn einige auf einem bestimmten Gebiet überzeugender wirken oder fruchtbarer sind als auf einem anderen, oder wenn einige eher als andere unterschiedliche Gebiete in erhellender Weise verbinden oder aber Verwerfung und Brüche zwischen ihnen sichtbar werden lassen.» (184f.) «Wo letzte Werte unversöhnlich aufeinanderprallen, lassen sich klare Lösungen prinzipiell nicht finden» (51). Politische Entscheidungen lassen sich nicht nach dem Paradigma von Mathematik oder Naturwissenschaften in rein rechnerische Aufgaben transformieren. Mit dieser These vom «Zusammenprall von zugleich absoluten und inkommensurablen Werten» (52) kommt Berlin Max Webers Credo nahe, ohne allerdings dessen nonkognitivistische Deutung von Werturteilen zu teilen. Trotz seiner Abneigung gegen den Utilitarismus (den er als Paradigma eines Prinzipienmonismus angreift) sympathisiert Berlin wiederholt mit der Auffassung Benthams, die besagt: «Jedes Gesetz ist eine Einschränkung der Freiheit» (301). Diese Aussage sei auch dann korrekt, wenn ein Gesetz den Freiheitsspielraum aller Beteiligten insgesamt vergrößere. Zwang bleibt Zwang, auch wenn es sich möglicherweise um legitimen Zwang handelt, welcher andere Werte fördert oder die Summe negativer Freiheit (Freiheit vom Zwang anderer) erhöht. Mit Abscheu betrachtet Berlin dagegen jene sophistischen Formeln, welche Freiheit als «Einsicht in die Notwendigkeit», als «Freiheit unter dem Gesetz» oder gar als «Zwang zur wahren Freiheit» anpreisen. Die Aussagen Berlins zur negativen und zur positiven Freiheit sind komplex und zum Teil widersprüchlich (zu den Einzelheiten vgl. J.-C. Wolf: *Freiheit – Analyse und Bewertung*, Wien 1995). So ist etwa die Charakterisierung der negativen Freiheit keine simple Angelegenheit, wie die differenzierte Anmerkung 10 auf S. 314f. vor Augen führt.

Two concepts of liberty hat in der englischsprachigen Philosophie zu zahlreichen Reaktionen geführt. Seit dem Erscheinen des Aufsatzes dürfte klar sein, daß Freiheit nicht ein, sondern mehrere Ideale bezeichnet. Besonders bemerkenswert ist etwa die Gegenüberstellung von Freiheit als Handlungsspielraum (Optionen, offene Türen) und jene von Status bzw. Anerkennung (236–245) – Ideale, welche in manchen Befreiungs- oder Sezessionsbewegungen vermischt werden. Obwohl sich Berlin nie auf die Frankfurter Schule bezieht, trifft seine kritische Diagnose ganz besonders den Jargon von Herbert Marcuse. Emanzipation als umfassendes Ziel politischen Handelns vermischt und harmonisiert nicht nur verschiedene Begriffe von Freiheit, sondern auch Freiheit und Bedingungen der Freiheit. Der Wunsch nach Status und Anerkennung kann unter Umständen in einer wohlwollenden Diktatur besser erfüllt werden als in einer Demokratie. Es gibt Menschen, die lieber Zwang und Bevormundung von «ihresgleichen» akzeptieren als das sanfte Joch einer wohlwollenden Fremdherrschaft. Wichtig ist diesen «Freiheitskämpfern» gar nicht so sehr die Vermehrung oder Verbesserung ihrer Optionen, sondern die Ersetzung einer fremden Autorität

durch eine eigene, national, ethnisch oder religiös verwandte. Argumente für die Demokratie können sich deshalb nicht ausschließlich auf den Wunsch nach Anerkennung und Status stützen.

Die politischen Implikationen von Berlins Wertpluralismus sind frei vom Schwanken zwischen revolutionärem Wahn und resignierter Melancholie. Seine Absage an den politischen Perfektionismus ist unmißverständlich, die Begründung liegt im Antagonismus verschiedener Werte und in der menschlichen Natur. Auch in der vorliegenden Aufsatzsammlung stoßen wir wiederholt auf Kants Ausspruch, der Mensch sei aus so krummem Holz gemacht, daß nichts Gerades aus ihm gezimmert werden könne (111, 254, 279). Berlins Botschaft lautet: Engagement für Interessen und Ziele mit wachem Bewußtsein für Nebenwirkungen und den moralischen Preis aller politischen Teilerfolge. Dieses Engagement ist möglich ohne den utopischen Glauben, alle guten Dinge «müßten eng miteinander verbunden oder zumindest miteinander vereinbar sein» (313, Anm. 6). Heilmittel gegen Ungerechtigkeit und Elend dürfen nicht schlimmer sein als die Krankheit. «Das Dilemma ist mit logischen Mitteln nicht zu lösen: Wir können weder die Freiheit noch die zu ihrer Verteidigung erforderliche Organisation noch ein Minimum an allgemeinem Wohlstand opfern. Der Ausweg muß daher in einem logisch unordentlichen, flexiblen, vielleicht sogar mehrdeutigen Kompromiß liegen» (111).

JEAN-CLAUDE WOLF