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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Inhaltsverzeichnis

Axel Bühler (Hrsg.): Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1994 (A.U. Sommer). — Ingeborg Schüssler, Raphaël Célis & Alexandre Schild (éd.): Art & vérité, Genos 3 (F. Félix). — Karl-Heinz Schwabe / Martina Thom (Hrsg.): Naturzweckmässigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants *Kritik der Urteilskraft*, Sankt Augustin (Academia Verlag) 1993 (U. Thurnherr). — Ruedi Imbach: Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis, hrsg. von F. Cheneval, Th. Ricklin, C. Pottier, S. Maspoli, M. Mösch, Freiburg (Universitätsverlag) 1996 (P. Schulthess). — Daniel Sollberger: Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996 (A. Cremonini). — Andreas Urs Sommer: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks «Kirchenlexicon», Berlin (Akademie) 1997 (F. A. Faessler). — Christoph Frei / Robert Nef (Hrsg.): Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition, Bern u.a. (Peter Lang) 1994 (A. U. Sommer). — Bernard Baertschi: La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne, Paris (PUF) 1995 (W. Ossipow).

Axel Bühler (Hrsg.): **Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung**, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1994, 275 Seiten.

Nach landläufiger Ansicht hat es vor Schleiermacher keine ernstzunehmende philosophische Hermeneutik gegeben. Diesem namentlich durch Gadamer bestärkten Vorurteil will der von Axel Bühler herausgegebene Sammelband entgegentreten, indem er die hermeneutischen Theorien der vorkantischen Philosophie ins Zentrum stellt. Dies geschieht nicht nur aus philosophiehistorischem, sondern ebensosehr aus systematischem Interesse – mit der klaren Zielsetzung einer Rehabilitation in antipoststrukturalistischer Absicht – eine Rehabilitation, die mitunter ins Apologetische abdriftet. Die versammelten Aufsätze zeichnen ein vielgestaltiges Bild der hermeneutischen Theorien bei Christian Wolff und bei seinem Gefolge nach, wobei eine gewisse Einheitlichkeit der Materie nicht nur durch die chronologische, sondern auch (mit einer Ausnahme) die geographische Beschränkung auf Deutschland gegeben ist. (Dennoch hätte man angesichts der unterschiedlichen, thematisch keineswegs gleichgewichtigen Beiträge auf die gewaltsame Kapiteleinteilung verzichten, dafür aber mithin ermüdende Wiederholungen streichen sollen.) Das Unternehmen ist letztlich ein Versuch, das auch denkerisch aufzuarbeiten, was als unkommentierte (dafür umso teuerere) Reprints unter dem irreführenden Label einer 3. Abteilung der *Gesammelten Werke* von Christian

Wolff in schreckenerregender Eile und unabsehbarer Masse erscheint: nämlich die längst vergessenen Werke von Wolffs Epigonen.

Johann Friedrich Stiebritz mahnte 1741 im Paragraphen 272 seiner *Erläuterung der Vernünfftigen Gedanken* Wolffs, « dass die Auslegung auf Bücher gehen sollte, die mit *Verstand geschrieben* werden ». Man wird in der « unzeitgemässen Hermeneutik » des 18. Jahrhunderts kaum jenes einmal von Terry Eagleton für die Tauglichkeit literaturhermeneutischer Theorien aufgestellte Kriterium erfüllt finden, nämlich auf James Joyces *Finnegans Wake* anwendbar zu sein. Gemeinsam ist allen hier untersuchten Hermeneutiken das Insistieren auf die *Autorenintention,* die es bei der Interpretation von Natur so gut wie von menschlichen Artefakten zu untersuchen gälte. « Ist es sinnvoll und fruchtbar, Rede- und Textproduktion als absichtsvolles, rationales Handeln zu betrachten ? » (S. 5) Genau dies tun die Aufklärungshermeneutiker und mit ihnen gegenwärtig handlungstheoretisch orientierte Sprach- und Literaturwissenschaftler. Ebenfalls als zukunftsträchtig sollte sich das von Georg Friedrich Meier – den *Oliver R. Scholz* in einem luziden Beitrag behandelt – zur Kronregel des Textauslegung erhobene Prinzip der Billigkeit erweisen, das im « Prinzip der wohlwollenden Interpretation » bei Quine und Davidson heute seine Wiederkunft feiert. Interessant ist an der Hermeneutik der akademischen deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert tatsächlich nicht, dass sie Instrumente an die Hand gibt, um *Finnegans Wake* zu verstehen – dafür aber, dass sie auf sich selber applizierbar ist : Angemessen verstehen kann man die hermeneutischen Handbücher der Aufklärungszeit nur, wenn man ihre Autorenintention zu begreifen sucht. Genau dies tun die unter Bühlers Aegide agierenden Wissenschaftler, die selber ein gelungenes Exempel aufklärerischer Hermeneutik *in praxi* statuieren – die Auslegung von Auslegungstheorien mittels dieser Theorien. Dabei zeigt sich, dass die Aufklärungshermeneutik eigentlich die ist, die man bei der Interpretation « spontan » anwendet. Im 18. Jahrhundert gibt es, soviel wird klar, sehr ernstzunehmende Versuche der *theoretischen* Grundlegung einer Auslegungskunst des « gesunden Menschenverstandes ».

Im einzelnen untersucht *Hans Werner Arndt* die Beziehung der Aufklärungshermeneutik zur Sprach- und Erkenntnistheorie des Klassischen Rationalismus, während *Luigi Cataldi Madonna* Christian Wolff selber anvisiert. *Paolo Lombardi* wagt einen Abstecher in die *hermeneutica sacra* Italiens und Frankreichs, zugleich ins 17. Jahrhundert. Demgegenüber nehmen *Hans-Peter Schütt* und *Oliver R. Scholz* die akademische Philosophie nach Wolff in den Blick ; Schütt in der Herausarbeitung der hermeneutischen Prämissen von Johann Jakob Bruckers Philosophiegeschichtsschreibung und Scholz in dem schon genannten Aufsatz über Meiers Hermeneutik. Mit *Lutz Dannebergs* Aufsatz zu Siegmund Jacob Baumgartens Bibelhermeneutik und *Gottfried Hornigs* Abriss zu Johann Salomo Semler und seiner entschiedenen Forderung nach historischer Bibelexegese wird auch das Feld der Theologie betreten, die wesentlichen Anteil an der Genese der Universalhermeneutik hatte. Dabei mag man bedauern, dass die theologische Neologie und der theologische Rationalismus (denen Semler nur bedingt zuzurechnen ist) – z.B. *Wilhelm Abraham Teller* (1734-1804) mit seinem vielgeschmähten, aber einflussreichen *Wörterbuch des Neuen Testaments* (1772, ^{6}1805) – hier kaum eine hermeneutikgeschichtliche Würdigung erfahren. Wie aber auch *Mario Longos* Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Hermeneutik Schleiermachers verdeutlicht, ist – gerade in der Erforschung der Zusammenhänge vor- und nachschleiermacherscher Hermeneutik – noch viel Arbeit zu leisten. Bühlers

Sammelband macht hier einen vielversprechenden Anfang. Es ist in Stiebritzens Sinn ein mit Verstand geschriebenes Buch.

Andreas Urs Sommer (Basel)

Ingeborg Schüssler, Raphaël Célis & Alexandre Schild (éd.): **«Art & vérité», *Genos 3***, Lausanne, 1996, 443 pages (Les cahiers *Genos* seront distribués dès septembre 1997 par Payot, Lausanne).

Selon les termes de la préface des éditeurs, l'enjeu du troisième des cahiers philosophiques *Genos* (composé pour sa plus grande partie de conférences prononcées à l'occasion d'un séminaire de 3e cycle de philosophie donné à l'Université de Lausanne sous les auspices du 3e cycle de Suisse romande) consiste en une réflexion développée sur le rapport litigieux qui s'est institué entre la rationalité occidentale – constituée par la philosophie, et avec elle les sciences et les techniques – et l'art quant à leur prétention respective à appréhender ou connaître la vérité. Rapport qui permet lui-même d'envisager les différentes déterminations qu'ont pu revêtir la philosophie et l'art dans l'histoire, et qui commande par là à l'intelligibilité de notre siècle, et peut-être prépare une nouvelle manière d'être-au-monde. Telle est la perspective qui a décidé du choix des auteurs présentés à travers les vingt-quatre contributions constituant ce volume et qui les organise selon la chronologie.

Une histoire qui commence bien sûr avec l'exclusion platonicienne des poètes de la Cité idéale : l'œuvre d'art est d'entrée de jeu dévalorisée pour n'être qu'imitation et pur apparaître. Mais un tel déni est opéré à partir d'une certaine compréhension de la vérité comme purement intelligible, et Platon par son geste tout à la fois définit la philosophie elle-même, qui ainsi se conquiert et s'assure d'elle-même contre les poètes, et impose les catégories sous lesquelles l'occident va penser l'art : l'imitation, l'apparence, le beau, la *poésie*... C'est alors selon ce cadre recteur inaugural que va se tisser la longue histoire de la revalorisation de l'art. Avec Aristote d'abord, chez qui il apparaît comme un savoir, puis avec Plotin, qui compare l'artiste à l'âme cosmique en ce qu'il organise la matière à partir des paradigmes intelligibles, et fait de l'œuvre d'art un symbole visible de cette réalité suprasensible. Avant que la Renaissance ne reprenne à son compte la distinction médiévale entre le beau et l'utile et la radicalise en séparant ces deux termes (toujours unis dans la pratique artistique du Moyen Age) afin de favoriser l'éclosion des « beaux-arts » pour eux-mêmes et, par là, affirmer l'autonomie du génie et de la production artistiques ; le beau n'est plus un transcendantal, et de réelles théories de l'art peuvent alors éclore. Le temps de *l'esthétique* est en effet venu : l'époque moderne, si elle continue d'habiter les catégories devenues classiques, va le faire à partir de son horizon propre qui est la relation du sujet et de l'objet, et la beauté sera rapportée réflexivement au sujet comme à sa seule instance, et deviendra (chez Kant, puis Schiller, ainsi que dans l'établissement programmatique de l'esthétique romantique par Schlegel) le symbole même de la liberté et de l'autonomie de ce sujet. C'est d'ailleurs toujours dans la perspective de ce paradigme esthétique que l'art mourra de sa plus belle mort dans l'assomption hégelienne du sujet absolu. C'est alors que va se produire le renversement que le XIXe siècle philosophique lèguera au suivant comme l'un de ses héritages les plus significatifs : préparé par Schelling, mais surtout par Schopenhauer, qui destine l'art – et très éminemment la musique – à la connaissance de la réalité

elle-même et ce en parfaite concurrence à la philosophie, finalement opéré par le refus nietzschéen de l'opposition entre réalité et apparence et sa détermination de l'art comme affirmation de la vie elle-même, ce renversement va promouvoir l'art comme le mode le plus authentique d'être au monde. Et c'est précisément selon son trait à la vérité même de l'existence que l'art va être pensé à travers le XXe siècle, auquel un tiers de ce beau volume est consacré. Qu'il soit ce qui ménage la possibilité d'une éclaircie de l'être (Heidegger, précédé à sa manière par Hölderlin), qu'il paraisse le moyen privilégié de conserver l'intégrité de l'individuel (Adorno, Benjamin peut-être, mais déjà Goethe) ou l'occasion d'un engagement authentique (Sartre), qu'il permette de rompre avec l'espace de la science et d'instaurer un regard qui renoue avec l'étoffe du monde (Merleau-Ponty, et, avec lui, la tradition phénoménologique dans son ensemble), l'art y apparaît toujours comme ce qui renvoie l'homme à son existence même, soit à sa finitude, et la raison à ce qui l'excède comme une intotalisable énigme. En quoi il se pourrait qu'il nous apprenne bel et bien à penser.

François Félix (Lausanne)

Ruedi Imbach : **Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis**, hrsg. von F. Cheneval, Th. Ricklin, C. Pottier, S. Maspoli, M. Mösch, Freiburg (Universitätsverlag) 1996 (Dokimion Band 20), IX + 524 Seiten.

Diese Festgabe zum 50. Geburtstag des Freiburger Philosophen Ruedi Imbach, die seine Schüler unter dem stimmigen Titel « Quodlibeta » herausgegeben haben, versammelt als membra disiecta Aufsätze zur mittalterlichen Philosophie unter den Rubriken : Methode und Historie ; Themen (Deutsche Dominikanerschule ; *De ente et essentia* ; Eucharistie und Philosophie) und Autoren. In den *Quodlibeta* wurden nämlich jeweils jene Fragen diskutiert, die nicht im üblichen Textcorpus Platz fanden, aber durchaus von ihm veranlasst waren. Auch Imbachs Aufsätze schreiben nicht einfach am überlieferten Textkorpus, d.h. der Geschichte der Philosophie im Mittelalter fort, sie reevaluieren und differenzieren gängige philosophiehistorische Topoi und setzen neue Akzente. Darin steckt sein methodologischer Zugang zur Geschichte der Philosophie, den z.B. der Aufsatz *L'averroisme latin du XIIIe siècle* thematisiert, welcher die Forschungsgeschichte unter dem Aspekt einer suspekt gewordenen Historiographie Revue passieren lässt. 1852 projizierte Ernest Renan unter dem Titel « Averroismus » eine Aufklärungsbewegung in die Theologie und Philosophie des 13. Jahrhunderts; obzwar mit anderen Interessen – nämlich der Texteditionen – setzte Pierre Mandonnet diesen Ansatz fort. Auch er ging davon aus, dass die Substanz dieser sog. averroistischen Bewegung in den Verurteilungen von 1270 und 1277 grundgelegt war. Aus Martin Grabmanns Überzeugung, dass es sich um eine bis an die Schwelle der Neuzeit weiterwirkende Bewegung religiöser Aufklärung und des Naturalismus handle, gingen Texteditionen von Siger von Brabant und Boethius von Dacien aus. Fernand Van Steenberghens Hypothese einer Konversion Sigers zum Thomismus und seine Qualifizierung des Averroismus im 13. Jh. als Mythos – kein Autor des 13. Jh. hätte die Philosophie des Averroes in globo aufgenommen und erst im 14. Jh. bei Johannes von Jandun könne davon gesprochen werden – forderte eine heftige Kontroverse mit Bruno Nardi und Etienne Gilson heraus. Siger hat sich in seinem Spätwerk tatsächlich von der Lehre vom einen Intellekt distanziert. Imbach fügt übrigens in seinem Aufsatz *Le Traité de L'Eucharistie de Thomas d'Aquin et les*

Averroistes eine Trouvaille zu diesem Verhältnis der Annäherung bei: Bereits der Prolog zu Sigers Kommentar zu De Causis sei eine Collage von thomasischen Texten aus dem Kommentar zur Metaphysik (S. 327). P. Gauthier hat schliesslich ein weit differenzierteres Bild von der Rezeption des Averroes ab 1225 gezeichnet. Welche Moral ist aus dieser Forschungsgeschichte zu ziehen? Die historische Auffindung und Identifikation der Bewegung des sog. Averroismus ist eine hermeneutisch zwar durchaus verständliche und auch partiell sinnvolle Projektion eigener Interessen (z.B. die Suche nach Vorgängern seines Rationalismus), die aber – so Imbach – zu zerstören zur Aufgabe des Historikers gehört. Im Aufsatz *Interesse am Mittelalter* formuliert er seine philosophiehistorische Position eindrücklich so: « In der Tat muss die Philosophiehistorie die Vergangenheit aus der Perspektive der Gegenwart betrachten, aber sie ist bemüht, um den *Aufweis der Differenz*. In dieser Sorge um Nachweis der Differenz erweist sie sich als wahrhaft *historische Disziplin*, die im Gegensatz zur Philosophie weniger am Bleibenden als am sich Verändernden interessiert ist. » (S. 107)

Da die reiche Fülle an historischen und systematischen Differenzierungen und Funden hier nicht ausgebreitet werden kann, beschränke ich mich auf Imbachs unübliche Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft z.B. wird gewöhnlich im Zusammenhang mit der Philosophie im Mittelalter nur einseitig und im Blick auf die Methodologie oder auf die Festlegung des Begriffes der mittelalterlichen Philosophie oder Scholastik diskutiert: Inwiefern nämlich entweder der Glaube die Vernunft ungebührlich einschränkt oder die Vernunft den Glauben. Imbach versucht, das Verhältnis komplexer und durchaus inhaltlicher zu sehen und insbesondere aufzuzeigen, inwiefern das Zugeständnis an die « Irrationalität » das philosophische Denken mit unvermuteten Fragen konfrontiert, die das rationale Denken stimulieren und herausfordern. Eine der folgenreichsten solcher Herausforderungen, die der christliche Glaube an das philosophische Denken des Mittelalters stellte, war die Lehre vom Abendmahl mit ihrem Theologoumenon der Transsubstantiation, also der Verwandlung der Substanz bei gleichbleibenden Akzidenzen. Sie stellt den Aristotelismus und insofern die *ratio* vor schwierige Probleme, insofern sie die in ihm nicht denkbare Abtrennung von Akzidenzen von der Substanz verlangt. Je geregelter (z.B. durch dogmatische Festlegung des IV. Lateranskonzils 1215) von theologischer Seite die Sache wurde, desto gefährlicher wurde sie nicht nur für Philosophen, sondern auch für Theologen. Die Auswirkungen der Abendmahlsstreitigkeiten auf die Philosophie werden üblicherweise für das Frühmittelalter (z.B. Hrabanus Maurus, Paschasius Radbertus oder ein Johannes Scotus Eriugena zugeschriebenen Werk, das aber von Ratramnus von Corbie stammt), für die frühe Scholastik (Abendmahlstreit zwischen Berengar von Tours und Lanfrank) und natürlich auch in der Reformation in ihrem Zusammenhang mit der Philosophie untersucht. Imbachs drei einschlägige Aufsätze zu Thomas von Aquin (im Verhältnis zu den Averroisten), Nikolaus von Strassburg (im Verhältnis zu Dietrich von Freiberg) und Wilhelm von Ockham schliessen nicht nur eine Lücke, sondern zeigen sehr schön auf, inwiefern die Philosophie und damit die *ratio* profitieren kann, wenn sie sich auch von « ausserhalb » etwas sagen lässt. So schliesst sein Artikel zu Thomas: « Dans quelle mesure cette intervention d'une instance extra-rationelle est-elle un facteur d'innovation pour la pensée ? L'exemple du débat eucharistique à la fin du XIIIe siècle montre de façon éclatante comment le renouvellement philosophique peut être stimulé par une interpellation

extraterritoriale. Obligeant la philosophie à penser ce qu'elle n'osait imaginer, la théologie a permis à la philosophie de se renouveler et de se dépasser elle-même » (S. 331). Die dogmatisch geforderte Abtrennbarkeit der Akzidenzen z.B. führt sofort ins Herz der Ersten Philosophie: Insofern die Substanz, ihre Teile und die Akzidenzen ein « eigenes Sein » besitzen, kann auch die reale Verschiedenheit von esse und essentia vorausgesetzt sein, so dass Gott sogar das Sein ohne ein Wesen erschaffen könne – eine Verschiedenheit, die ontologisch ganz zentral ist und zu der Imbach mehrere ausführliche und eindringliche Analysen liefert. Zudem hatte die Reflexion auf die Akzidenzen Qualität und Quantität im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre grosse Auswirkungen auf die Kategorienlehre und auch auf die Entstehung neuzeitlicher Naturphilosophie. Konsequenz einer solchen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie sind für den Leser die brisanten Fragen : Wer kann mit welchen Gründen bzw. Kriterien entscheiden, welche Akzidenslehre z.B. rationaler ist ? oder : Wovon lebt der logos, wenn er sich nichts von ausserhalb sagen lassen will ? oder : Wie steht es um die Rationalität, wenn sich auch widerspruchsfreie Lehren aus für die tradierte Ratio scheinbar paradoxen, Voraussetzungen konstruieren lassen ?

Peter Schulthess (Zürich)

Karl-Heinz Schwabe / Martina Thom (Hg.) : **Naturzweckmässigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants *Kritik der Urteilskraft***, Sankt Augustin (Academia Verlag) 1993.

Im November 1990 trafen sich in Leipzig einige Philosophen aus den neuen und aus den alten Bundesländern zu einem Kolloquium über Kants « Kritik der Urteilskraft » : Die dort gehaltenen und in der Diskussion gestählten Vorträge sind anschliessend im vorliegenden Sammelband publiziert worden. Den Auftakt machen die beiden Beiträge der Herausgeberin und des Herausgebers.

Für *Martina Thom* gilt das Hauptinteresse Kants von Beginn seines Schaffens an in erster Linie der Anthropologie, wie Frau Thom in ihrer Skizze « Natur – ästhetische Kultur – Humanitätsförderung » zunächst zu belegen sucht. In der Konsequenz liest sie Kants « Kritik der Urteilskraft » primär als Antwort auf die Frage « Was ist der Mensch ? » und konstatiert dabei, dass das ästhetische Vermögen im kantischen System das Kern- und Schlüsselvermögen des Menschen bildet – sowohl im Hinblick auf den Begriff des menschlichen Wesens wie auch auch im Hinblick auf die Realisierung der Menschlichkeit. – Gemäss seinem Beitrag « Kants Ästhetik und die Moderne » sieht *Karl-Heinz Schwabe* im Geschmack dasjenige Organ, durch das sich der moderne Mensch überhaupt noch einen Ort in der Welt einzurichten vermag – einen Ort zwischen einerseits dem verlorenen Glück, das ihm die metaphysischen Theorien von einst gewährten, und andererseits der Entfremdung durch die Erfahrung des Absurden. – *Volker Gerhardt* seinerseits konzentriert sich auf den Konnex von « Kunst und Leben » und sucht am Leitfaden der Formel von der « Zweckmässigkeit ohne Zweck » dabei « den wechselseitigen Verweisungszusammenhang von Leben und Kunst » (S. 87) darzulegen. Im Horizont von zwölf Annäherungen bemüht er sich, seiner These, dass Leben und Kunst sozusagen eine Erschliessungssymbiose bilden, auf der Ebene der kantischen Erkenntnistheorie sowie innerhalb des kantischen Systems (S. 87) ein mögliches Fundament abzustecken und das entsprechende Baurecht zu sichern. – « Ganz im Glück » bewegen sich die Gedankengänge von *Birgit Recki*,

nach deren Auffassung die Antwort auf die Frage «Was darf ich hoffen?» bisher allzu lange in der Religionsphilosophie statt in der Ästhetik gesucht worden ist. In einer gewissen Korrespondenz mit dem Beitrag von Schwabe rückt sie die (im Paragraphen 5 der «Kritik der Urteilskraft» nahegelegte) These in den Vordergrund, dass der Mensch als ein gleichzeitig mit sinnlichen Bedürfnissen und mit vernünftigen Fähigkeiten ausgestattes Wesen sein wirkliches Glück allein in der ästhetischen Erfahrung, in der Produktion und Rezeption von Schönheit finden könne. – In seinem Aufsatz «Das Schöne, das Erhabene, die Askese und der Selbstmord» möchte sodann *Peter Fischer* am Beispiel jener Argumentation, durch die Kant den Selbstmord als moralisch verwerflich auszuweisen sucht, zeigen, inwiefern die Vernunft im Rahmen des Kantischen Konzeptes auf dem praktischen Felde rein formalistisch bleibt. Denn für Fischer ist die von der «Kritik der Urteilskraft» angestrebte Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität schlicht gescheitert, weil die Rede von der Schönheit als einem «Symbol der Sittlichkeit» nicht über den blossen Gebrauch einer Analogie hinausgelangt und das Kantische Ästhetik-Konzept keinen wirklichen Übergang vom sinnlich-empirischen zum rein vernünftigen Bereich vorzubereiten vermag: «Als Theorie fortschreitender Moralisierung, d. h. als Theorie der Selbstkonstitution der menschlichen Individuen zu Moralsubjekten greift sie [...] zu kurz.» (S. 123) – Diesem schon lange zu einem Topos gewordenen Formalismus-Vorwurf begegnet *Bernward Grünewald* in seinem Beitrag «Zur moralphilosophischen Funktion des Prinzips vom höchsten Gut» dadurch, dass er den Begriff des höchsten Gutes in der Fassung, in der diesen die Rezeption mit Blick auf die betreffenden Passagen in der «Kritik der praktischen Vernunft» nachgezeichnet hat, um jenen Begriff des höchsten Gutes zu erweitern versucht, wie er gemäss Grünewalds Auffassung in der Methodenlehre der dritten Kritik bestimmt wird. Hier bezeichnet das höchste Gut nach Grünewald «nicht bloß ein(en) Gegenstand passiver Hoffnung, sondern eine moralische Aufgabe» (S. 138) und meint die stimmige Verknüpfung der Allheit der Zwecke sämtlicher vernünftiger Wesen: der persönlichen sowie der fremden Zwecke, der Zwecke aus dem Horizont der Moralität sowie der Zwecke aus dem Horizont der Privatklugheit.

Die erwähnten Beiträge, welche sich teilweise äusserst selektiv auf Kant beziehen, lassen sich schliesslich thematisch unter dem Titel zusammenfassen: Randgänge an den Grenzen zwischen der kantischen Ästhetik und der kantischen Ethik in einem weiteren Sinne, wobei dem einen Kommentator der Seilwurf auf die andere Seite zu gelingen scheint, während der andere noch immer die Unüberwindbarkeit der trennenden Kluft beklagt. Die Rekonstruktion eines möglichen tragfähigen Übergangs von der Ästhetik zur Ethik insgesamt bei Kant, den Nachweis der notwendigen Funktion der «ästhetische(n) Maschinerie» (Kant, MdS) für die Gewinnung einer sittlichen Lebensform mag meiner Meinung nach indessen allein der systematische Zugang voranbringen, der sich mit der Frage nach der Bildung bzw. Bestimmung der Maximen auseinandersetzt. Bei der Maxime, welche zunächst ein veritables Kunstprodukt darstellt, ergibt sich auch am Ende die Frage, weshalb gelingt es dem Menschen, überhaupt eine einzige der Moral genügende Maxime zu schöpfen. In diesem Sinne impliziert die Möglichkeit der Bestimmung von moralischen Maximen schon immer das Vorhandensein eines Übergangs von der Ästhetik zur Ethik.

Ergänzt und umrahmt wird die angesprochene Diskussion durch drei weitere Beiträge: Unter dem Titel «Mechanism – Technizism – Organism» legt etwa *Re-*

nate Wahsner eine programmatisch anmutende Skizze vor, die das Desiderat einer Gewichtsverlagerung innerhalb der Rezeption der Kantischen naturphilosophischen Reflexionen in der dritten Kritik formuliert. Nach Frau Wahsner geht es Kant in der « Kritik der teleologischen Urteilskraft » nicht zuletzt auch um « den epistemologischen Status der Physik oder schlechthin den einer messenden und rechnenden Naturwissenschaft» (S. 63) und nicht – wie einen die thematische Konzentration der betreffenden Sekundärliteratur glauben mache – bloss um eine kritisch-philosophische Klärung des Organismusbegriffs und methodischer Fragen der Biologie. – In dem Artikel « Die Aktualität der Kantischen Ästhetik » hält *Hans-Jürgen Ketzer* zwei Gruppen der Rezipienten von Kants Ästhetik auseinander, welche sich einmal um das Thema des Schönen und einmal um das Thema des Erhabenen zentrieren. Für die eine Gruppe steht Rüdiger Bubner und für die andere Jean-François Lyotard. Ketzer wirft dabei die Frage auf, weshalb Kant gegenwärtig zum eigentlichen Star unter den ästhetischen Theoretikern geworden ist. Seine Anwort lautet: « Immanuel Kants Ansatz ermöglicht eine ästhetische Theoriebildung aus den internen Problemstellungen der Philosophie selbst heraus. Dabei wird scheinbar das ästhetische Phänomen nicht von außen her, nicht heteronom angegangen [...]. » (S. 147) – Zuletzt trifft man *Konrad Lindner* « Auf der Suche nach einer ‹Metaphysik der Natur› » an. Lindner bemüht sich um eine Momentaufnahme der « Leipziger Kant-Rezeption (1789/90) », wobei er zum einen die Universitätsprofessoren und zum anderen Johann Gottlieb Fichte im Blick hat.

Insgesamt sind die Beiträge des Sammelbandes von sehr unterschiedlicher Originalität: Auch in diesem Band ist jenes Phänomen zu beobachten, das sich in der Kant-Literatur gegenwärtig überall zu manifestieren scheint. Die bereits bestehende Literatur wird über weite Strecken einfach ignoriert und eine Art « scientific individualism » gepflegt; doch dabei sollte man sich gelegentlich selbstkritisch daran erinnern, das nicht alles, was man für sich entdeckt und darum für veröffentlichenswert hält, bisher noch kein anderer Forscher gesehen hat.

Urs Thurnherr (Basel)

Daniel Sollberger: **Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie,** Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996.

Pourquoi qu'il y a plutôt quelque chose que rien? Dieser wuchtige Satz, von Leibniz erstmals formuliert, charakterisiert gewissermassen die metaphysische Fragehaltung schlechthin. Gefragt ist nicht nach einem bestimmten Seienden hinsichtlich der Bedingungen seiner Erkennbarkeit, in Frage steht vielmehr, was wir in unserem Erkennen stets vorauszusetzen geneigt sind: die Annahme, dass Seiendes sei. Doch, so der naheliegende und nahegelegte Einwand, was berechtigt uns zu dieser Annahme? Wie könnten wir Seiendes als Seiendes wahr*nehmen*, wenn nicht Seiendes je schon *gegeben* wäre? Die Frage stellen, heisst, sich in Schwierigkeiten begeben. Eine echt philosophische, eine metaphysische Frage also.

Sie hat nicht nur Leibniz, sondern auch Schelling ein Leben lang beschäftigt. « Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts? » lautet die Formulierung, die der späte Schelling ihr in seiner « Philosophie der Offenbarung » gegeben hat. Mit dieser zweifachen Fassung der Warum-Frage, in welcher bereits die eigentümliche Zweigleisigkeit erkennbar ist, welche Schellings Spätphilosophie insge-

samt kennzeichnet, sieht Sollberger den eigentlichen Schlüssel für das Verständnis nicht nur des späten, sondern des ganzen Schellings gegeben. Das Spätwerk hebt sich von den früheren Systementwürfen lediglich dadurch ab, dass hier besagte Frage eine bis dahin ungekannte Dringlichkeit entwickelt – sie avanciert gewissermassen zum Symptom des Schellingschen Denkens insgesamt. Wie jedes Symptom ist aber auch dieses Ausdruck eines inneren Konfliktes, einer Krisis der Vernunftwissenschaft, die in den früheren Schriften zwar schon angelegt ist, dort jedoch zugunsten der obligaten Systembegründung ausgeblendet wurde. In den späten Entwürfen, welche diesen Konflikt zu artikulieren suchen, steht dementsprechend die Einheit des Systems selbst zur Disposition. Die Unterscheidung zwischen einer negativen, rein-rationalen und einer positiven Philosophie, welche in Schellings spätem Denken zunehmend an Gewicht gewinnt, hat in dieser Hinsicht mancherlei Anlass zu der Vermutung gegeben, Schellings letztes System sei an der Begründungslast der Leibnizschen Frage innerlich zerbrochen.

Wie Sollberger jedoch zeigen kann, wird man dem späten Schelling nicht gerecht, wenn man ihn allein an der im Idealismus von Kant bis Hegel massgeblichen Letztbegründungsfrage misst. Der späte Schelling hat den Boden eines reinen Idealismus in Richtung auf einen Real-Idealismus bereits hinter sich gelassen. Wer gleichwohl mit einem solchen Massstab hantiert, läuft Gefahr, gerade das spezifisch Neue an der Antwort zu verkennen, die Schelling mit seinen letzten Arbeiten zu geben versucht. Was aber ist dieses Neue, das uns aus Schellings späten Schriften entgegentritt? – Es ist bezeichnend für die Eigenständigkeit und Originalität von Sollbergers Studie, dass sie diese Frage nicht schellingimmanent, sondern in einer sachlichen Rekonstruktion am Leitfaden gegenwärtiger (sprachanalytischer, pragmatischer, logischer) Fragestellungen angeht. Der ganze erste Teil des Buches, der sich mit gut philosophischem understatement «Prolegomena» nennt (und immerhin ein Drittel des Werkes ausmacht), ist dem Versuch gewidmet, die sachlichen Implikationen der metaphysischen Warum-Frage so zu entwickeln, dass Schellings späte duale Systemkonzeption als eine vernünftige bzw. vernunftfähige Antwort auf diese Frage in den Blick gelangt. Die spezifische Form von Vernünftigkeit, die Sollberger bei seinem Vorgehen im Auge hat, ist ein Begriff «diagnostischer Rationalität», der den Antagonismus von positivem und negativem Denken, von begrifflosem Orientiertsein an einem transzendenten Ausserhalb und dem Anspruch vollständiger begrifflicher Bestimmtheit von Wirklichkeit prozessual zu integrieren vermag.

Für die angestrebte Profilierung eines Begriffs diagnostischer Rationalität setzt Sollberger bei der Analyse der Warum-Frage an, die er in zwei Richtungen weiterentwickelt. Zum einen in Richtung auf einen pragmatischen Fragehorizont, der anhand von J. Königs Revision des Kausalitätsbegriffs und am Beispiel des Abduktionsbegriffs von C. S. Peirce eröffnet wird, zum anderen in Richtung auf ein sprachanalytisch-transzendentalphilosophisches Modell, das entlang der Positionen von Wittgenstein und Frege auf der einen und Kant auf der anderen Seite entwickelt wird. Der zweiteiligen Anlage entsprechend ist auch das Ergebnis ein doppeltes. Mit der Berücksichtigung des pragmatischen Kontextes der Warum-Frage ist zunächst gewährleistet, dass sich die jeweilige Frage auf ein zwar unbestimmtes, aber doch unzweifelhaft existierendes (weil fraglich gewordenes) ‹Etwas› bezieht. Diese Gewissheit hat jedoch die theoretische «Schwäche» einer strukturellen Nachträglichkeit bzw. Vorläufigkeit des im Begriff der «praktischen Ursache» (König) artikulierten Bedingungszusammenhangs. Die Auseinanderset-

zung mit den Positionen der analytischen Philosophie akzentuiert demgegenüber den Sachverhalt, dass die Möglichkeit des Ge- bzw. Misslingens von prädikativen Zuordnungen auf seiten der vorprädikativen Wirklichkeit Strukturen voraussetzen muss, zu welchen der Erkennende in einem minimalen « Korrekturkontakt » (Hogrebe) steht. Beide Ergebnisse belegen auf unterschiedliche Weise die crux eines kategorialen Apriorismus, der stets eine nur mögliche Gewissheit auf Kosten des faktischer Existenz verteidigen muss.

Der zweite und dritte Teil des Buches versuchen auf der Grundlage dieser Ergebnisse des ersten Teils den Begriff der diagnostischen Rationalität in Schellings eigener Terminologie zu buchstabieren, wobei auch hier der Weg über die negative zur positiven Philosophie führt. Sollbergers Studie überzeugt hier vor allem durch philologische Genauigkeit und eine sprachliche Sensibilität, welche der hermetischen Sprache des späten Schellings verblüffende Einsichten abgewinnt (so z.B. dem Begriff der « Mitt-wissenschaft der Seele »). Als der eigentliche « Springpunkt » der Untersuchung erweisen sich jedoch die abschliessenden Reflexionen des dritten und letzten Teils, in welchem Sollberger die Ernte seiner geduldigen, weitausholenden Arbeit in den Form einer Inventionslogik des positiven Denkens einfährt.

Dass das eigentliche Skandalon und Faszinosum der reinrationalen Philosophie das « Räthsel der Welt » ist, hatte Schelling schon in jungen Jahren gesehen, allerdings ohne in diesem Punkt zu einer befriedigenden Antwort zu gelangen. Seine späte positive Philosophie hält für dieses Rätsel eine Lösung bereit, welche sich dem darin verborgenen Nicht-Sinn zwar beugt, ohne damit auch schon den Anspruch auf rationale Explikation fallenzulassen. Schelling nähert sich diesem intrikaten Problem, indem er von einer rein reflexiven Meditation des Seins zu einer Form des praktischen Umgangs mit ihm wechselt. Der Philosoph, der staunend vor der Tatsache der Welt steht, setzt sich zu ihr in ein Verhältnis, nicht indem er sie auf das kategoriale Geflecht seines Denkens hin transzendiert, womit ihm gerade ihre Faktizität « durch die Lappen » ginge, sondern indem er das Rätsel *als* Rätsel, d.h. als Manifestation eines prinzipiell nicht-antizipierbaren, d.h. freien Willens auffasst. Diese letzte Wendung in der spekulativen Sicherung der Positivität des Seins, macht es auch in einem nicht-theologischen Sinne plausibel, wenn Schelling von *Offenbarung* spricht. Der göttliche Wille als wirklicher, d.h. als eine den Denkenden angehende, sein Denken in Anspruch nehmende Instanz, ist zwar « im eminenten Sinne das – ohne Offenbarung – nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimnis κατ' ἐξοχήν », wie Schelling in der « Philosophie der Offenbarung » schreibt. Gleichwohl dirigiert er im Sinne eines Konvergenzpunktes eine im Modus zukünftiger Vergangenheit operierenden Bewegung der Sinnerschliessung, welche die Welt als ein « Dispositiv der Freiheit » versteht.

Es liegt auf der Hand, dass eine dergestalt operationalisierter Begriff von Vernunft nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis von Aufgabe und Auftrag der Metaphysik bleiben kann. Die Vernunftwissenschaft, seit Kant der *ars judicandi* zugehörig, transformiert sich an ihrer äussersten Grenze, wie sie durch die Spätphilosophie Schellings repräsentiert wird, zu einer *ars inveniendi*, einer Wissenschaft des Findens, welche ihrer Zwillingsschwester – und das ist die moderne Implikation dieser Metamorphose –, der Wissenschaft vom *Er*finden, zum Verwechseln ähnlich sieht. Unter diesem erweiterten Gesichtspunkt vermag Sollberger dem etwas angestaubten Titel der « Metaphysik » eine geradezu erregende Frische abzugewinnen : « Die systematische Offenheit gegenüber Andersartigkeit

und Fremdheit im Denken kann als das wesentliche Charakteristikum metaphysischen Denkens nach Schelling gelten: Metaphysisches Denken ist inventives, nie abgeschlossenes, sondern je und je neu ansetzendes, geschichtlich-diagnostisches Umgehen mit fremdem, rätselhaftem und möglicherweise nie gänzlich begreifbarem Sein.» Dem ist – vorläufig – nichts hinzuzufügen.

Andreas Cremonini (Basel)

Andreas Urs Sommer: **Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks «Kirchenlexicon»**, Berlin (Akademie) 1997, XII + 183 Seiten.

Franz Overbeck ist erst in den letzten Jahren von einer breiteren wissenschaftlichen Oeffentlichkeit zur Kenntnis genommen worden und wird nicht mehr bloss als der Freund Nietzsches in biographischen Anmerkungen erwähnt. Das Werk des Theologen ist es wert, nicht nur den Kirchenhistorikern vorbehalten zu bleiben. Seine Wichtigkeit gewinnt es nicht nur aus der Bedeutung, das es für Overbecks ‹Waffengenossen› Nietzsche hatte; es verdient auch die Aufmerksamkeit des Philosophiehistorikers. Andreas Urs Sommer zeichnet den gemeinsamen Weg der ungleichen Freunde mit beeindruckender analytischer Schärfe und souveränem Umgang mit den Quellen nach. Als Mitherausgeber des Briefbandes der Overbeck-Werk- und Nachlassausgabe, die seit 1994 im Metzler Verlag erscheint, verfügt er über profunde Kenntnisse der Materie.

Sommers Erkenntnisinteresse gilt nicht einer Verteidigung der christlichen Legitimation der Theologie durch das Aufdecken der Widersprüche in Overbecks Denken. Ebensowenig macht er den Versuch, aus Overbecks radikaler Theologiekritik doch noch die Rechtfertigung einer eigenen theologischen Position abzuleiten (wie Karl Barth es tat). Der Uebergang von einer christlichen zu einer nicht – oder wenig christlichen – Denkweise zu erhellen, ist das Ziel des Autors, dem es von seiner methodisch-atheistischen Aussenperspektive her weder um eine Christentumsapologie noch um eine Christentumskritik geht. Die Methode überzeugt, mit der er die denkerische Entwicklung (beschränkt auf die zentralen Aspekte der *Problematik von Geschichte und Christentum*) der beiden Freunde nachzeichnet. Er wählt eine *metoptische Betrachtungsweise,* d. h. der interpretierende Vergleich der Gedanken der ‹Waffengenossen› folgt erst auf die eingehende Analyse exemplarischer Werke. Dies hat den Vorteil, dass der Leser die Möglichkeit erhält, seine eigenen Deutungsansätze zu entwickeln und nicht wie bei einer synoptischen Darstellungsweise gezwungen ist, auf der gleichen Interpretationsschiene zu fahren. Dass diese Konzeption dem Leser einiges abverlangt, ist offensichtlich, und die Gefahr, dass derjenige, der nicht sowohl mit Nietzsche als auch mit Overbeck vertraut ist, bei einmaliger Lektüre überfordert sein könnte, lässt sich nicht von der Hand weisen. Die *Inedita Overbeckiana,* die im Anhang des Werks veröffentlicht werden, tragen zur Erhellung der Overbeckschen Position nicht unwesentlich bei; das überaus grosszügig gestaltete Register erleichtert die Orientierung in diesem ansonsten nicht leicht zugänglichen Werk.

Overbecks radikal kritische Theologie, die ihre eigene Abschaffung forderte, zielt auf die endgültige Destruktion des Christentums ab. Die Unvereinbarkeit einer gegenwärtigen Staatsreligion mit dem asketischen, jenseitsorientierten ursprünglichen Christentum führt Overbeck zur radikalst möglichen Folgerung, die

Theologie abzuschaffen und das Christentum selbst zu demontieren. In der Radikalität seiner Zeitkritik und dem Rückbezug auf die Antike trifft er sich mit dem frühen Nietzsche. Diese Gemeinsamkeit ist Grundlage ihrer ‹Waffengenossenschaft› und somit letztlich ihrer Freundschaft. (Freundschaft basiere, wie Overbeck in seinem bis vor kurzem unpubliziert gebliebenen *Kirchenlexicon* erläutert, auf ‹Waffengenossenschaft›.) Die waffenbrüderliche Gemeinsamkeit ist der Rekurs auf eine normative Frühzeit; die Differenz zeigt sich in der Funktion dieses Rückbezuges. Während Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* (1872) die griechische Antike als Modell eines zu realisierendes Kulturideals heranzieht, hält Overbeck bereits in seinem polemischen Hauptwerk *Ueber die Christlichkeit der heutigen Theologie* (1873) eine Rückkehr zum Urchristentum für unmöglich. Hier wird klar, dass sich der Kirchenhistoriker und der Philologe aus dem Schützengraben (Hausnummer 45, ihrer gemeinsamen Basler Wohnung) zwar auf einen gemeinsamen Feind einschiessen, sich über das, was nach errungenem Sieg zu tun sei, jedoch nicht einig sind. Overbecks Skepsis dürfte Nietzsches Abschied von einem realisierbaren Leitbild des Griechentums erleichtert haben.

Die Frage nach dem *metaphysischen Sinn von Geschichte* bei Overbeck und Nietzsche zu beantworten, masst sich der Autor der Studie nicht an; seine als Hypothesen gekennzeichneten, verschiedenen Deutungsansätze können aber jeweils überzeugen. Die Geschichte als *historia magistra vitae* hat bei Overbeck keine Berechtigung; auch einen ‹grossen Sinn› hat die Geschichte nicht: teleologische Welterklärung ist für ihn undenkbar. Overbeck scheint den Sinn von Geschichte vielmehr in Einzelteile *fraktioniert* zu haben, doch helfen diese ‹Sinne› bei der Daseinsbewältigung nichts, weil der Partikularsinn der eigenen Zeit sich der Sinngebung noch verschliesst. Overbeck ist radikal in der Destruktion eines nicht mehr haltbaren Christentums; wie aber neuer Sinn entstehen könnte, sagt er nicht.

Drei Ansätze, den Sinn der Geschichte beim frühen Nietzsche zu verstehen, skizziert Sommer. In der *Geburt der Tragödie* sei der von der Geschichte in Erinnerung gerufene und gehaltene sinnlose und schreckliche Ereignisfluss Anlass für das Individuum, sich der Heillosigkeit der Geschichte durch aesthetische Kompensation zu entziehen. Anstelle von *Leidensverdrängung* führt der Autor, gestützt auf Nietzsches Erfahrung des Deutsch-Französischen Krieges, den zweiten Interpretationsansatz ein: Nicht mehr mittels *Leidensverminderung*, sondern mittels *heroischer Leidensverwindung* durch das *Wiedererleben des Leidens* in der Geschichte soll sich das Individuum der Paralyse entziehen. Unvereinbar mit dieser Lesart ist, wie Sommer eingesteht, der Standpunkt Nietzsches in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* (1874), wo die Historie dann doch wieder den Zweck der *Leidensverringerung* erhält und dem Menschen das Vergessen ermöglichen soll. Sommers letzter Vorschlag, Nietzsches ‹Geschichtsmetaphysik› zu deuten, sieht darin die *Imitatio* eines herakliteischen Gottes durch den Künstler, der die Weltgeschichte – seinem kindliche Spieltrieb folgend – zur eigenen Ergötzung hervorbringt. Die Absichten der ungleichen Kampfgenossen – der *aestheticistische Immoralismus* Nietzsches und der kritisch-moralische Anspruch Overbecks – liegen weit auseinander. « Nietzsche will Grenzen überschreiten, während Overbeck ständig an die Grenzen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Verfügungsgewalt erinnert. Sein Augenmerk gilt der Endlichkeit des Menschen: Es ist dies das säkularisierte ‹Memento mori› im Gewand der historischen Wissenschaft. » (S. 120)

Frank A. Faessler (Basel / St. Andrews)

Christoph Frei / Robert Nef (Hrsg.): **Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition**, Bern u.a. (Peter Lang) 1994, 228 Seiten.

Der Bankrott der « realexistierenden sozialistischen » Gesellschaften in Osteuropa hat allerlei Heilslehren auf den Plan gerufen, die das entstandene Vakuum zu füllen versprechen. Neben Nationalismen und Ethnozentrismen haftet auch dem westlichen Neoliberalismus das Image an, in diesen Ländern als froher Botschafter aufzutreten. Es ist unübersehbar, dass die ungezügelte Selbstbereicherung einzelner dort bis jetzt nicht allgemeine Wohlfahrt zeitigte –, dass Adam Smiths « invisible hand » nach wie vor ein unbewiesener Glaubenssatz ist. Daher tut man gut daran, die politisch-philosophischen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus nachdenkend aufzuarbeiten und sich nicht im Nachbeten der Dogmen eines « Kapitalismus als Weltreligion » (Arnold Künzli) zu üben. Diesem Desiderat sollen die lesenswerten, von *Christoph Frei* und *Robert Nef* herausgegebenen Beiträge eines vom Liberalen Institut in Zürich veranstalteten Symposiums über das Werk von *Friederich A. Hayek* abhelfen. 1944 hatte Hayek, primär im Blick auf Grossbritanien, den *Weg in die Knechtschaft* vorausgesagt, der dann 45 Jahre lang die Realität in Osteuropa bestimmen sollte. Als einzig anderen, freiheitlich gangbaren Weg beschrieb Hayek damals denjenigen des Neoliberalismus, der bei ihm (so z.B. Ralf Dahrendorfs Kritik) selber in den Geruch eines dogmatischen Systems gerät. Die versammelten Aufsätze, die sich um Verständigung über Hayeks Denken bemühen, zeigen nichts so deutlich, wie die unüberwindlichen Meinungsverschiedenheiten in der Frage nach der Applikabilität dieses Denkens auf die gegenwärtigen Verhältnisse. So stimmt *Anthony de Jasay* das Hohelied auf den freien Markt Hayekscher Prägung an, während nach *Detmar Doering* die Schlagkraft der liberalistischen Theorie Hayeks nicht zuletzt auch durch dessen Binnenunterscheidungen innerhalb des Liberalismus Schaden leide. *Kurt R. Leubes* Aufsatz wirft ein Licht auf Hayeks intellektuelle Sozialisierung, die sich vor allem auch Hans Kelsen und der Erkenntnistheorie von Moritz Schlick verdankt, wogegen *Robert Nef* im aufgebrochenen Ostblock eine Chance der liberalen Theorie sieht, sich in der Praxis zu bewähren. Die Verständigung mit und über Hayek fällt mit andern Worten höchst unterschiedlich aus: die einen Autoren sind auf unmittelbare Anwendung, die andern auf geistesgeschichtliche Bezüge, die dritten auf kulturtheoretische oder epistemologische Probleme konzentriert. Die fundamentalen Vorbehalte gegenüber dem Hayekschen Konzept bleiben aber bestehen; *John Gray* merkt (alludierend auf Augustins Kritik an Ciceros Staatsdefinition) an: « Mafias as well as market will qualify as spontaneous orders » (35). Dass der Neoliberalismus Hayekscher Prägung kein Allerheilmittel ist, bleibt erfreulicherweise allen Autoren bewusst. Damit bewahren sie die liberale Intention vor dem Abgleiten ins Ideologische und Parareligiöse. Grundlegende Frage bleiben: Wer ist das Subjekt jener Freiheit, die alle Liberalen meinen? Wer oder was trägt die Kosten für die (ökonomische) Freiheit von Individuen?

Andreas Urs Sommer (Basel)

Bernard Baertschi: **La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne,** Paris (Presses Universitaires de France) 1995, 314 pages..

Avec cet ouvrage, publié dans l'excellente collection *Philosophie morale* dirigée par Monique Canto-Sperber aux Presses Universitaires de France, Bernard

Baertschi nous convie à un fascinant parcours dans le territoire de la bioéthique. Les problèmes les plus classiques, comme les plus pointus, y sont abordés avec une très grande érudition et une virtuosité argumentative remarquable. Ainsi trouve-t-on dans cet ouvrage une discussion du problème de l'euthanasie (ch. 3), de l'autorité médicale (ch. 4), de l'avortement (ch. 5). Des problématiques très contemporaines telles que le don d'organe, la recherche médicale, la distribution des soins médicaux y sont également abordés.

Baertschi ne se contente pas d'exposer les positions classiques sur l'ensemble de ces problèmes. S'il procède, pour chacun d'eux, à un exposé des positions déjà exprimées dans le débat philosophique, c'est bien plus que par simple souci d'informer le lecteur. L'auteur est animé du désir de réfuter les thèses adverses et de proposer à chaque fois sa position personnelle. En effet, c'est bien l'intérêt majeur de cet ouvrage que de proposer une approche propre, solidement construite sur le plan argumentatif, des différents thèmes élaborés. Rien donc d'un manuel ou d'une compilation, mais une authentique élaboration philosophique.

L'auteur mène bataille, tout au long du livre, contre deux courants majeurs de la philosophie morale, l'utilitarisme et le déontologisme. Parfois même, emporté par son élan réfutateur, laisse-t-il apparaître ici ou là des formules polémiques comme, par exemple, lorsqu'il reproche à l'utilitariste d'être un *fanatique moral* et au déontologiste d'être *obsédé* par l'impératif d'universalisation (p. 66). Il estime heureux qu'Aristote ait négligé le concept de devoir (p. 38-39). On fera simplement remarquer à Bernard Baertschi qu'il n'est pas si facile, en philosophie morale, d'échapper à toute considération du *devoir,* lui qui écrit: « Et comme nous le soutenons, on le sait, que l'agent *doit* viser intentionnellement la réalisation des valeurs les plus élevées dans la situation où l'action s'inscrit [...] » (p. 92, souligné par nous).

Baertschi élabore une position propre qu'il inscrit dans le cadre de la tradition aristotélicienne, dans ce qu'il appelle lui-même un « eudémonisme » (p. 41), une philosophie du bonheur et de la vie heureuse fondée sur la prise en compte des valeurs et des vertus. Il faut cependant noter que Baertschi n'est pas un aristotélicien de stricte observance. Il puise dans l'œuvre du maître ce qu'il veut bien, ce qui convient à son propre eudémonisme. Ainsi, dans toute la discussion du chapitre 5 au sujet de la personne (discussion qui sert son propos sur le problème bioéthique de l'avortement), on aurait pu imaginer qu'un disciple strict d'Aristote ait recours de manière beaucoup plus systématique aux catégories de puissance, d'acte, de substance. Or ces catégories, sans être véritablement absentes, ne sont utilisées que marginalement, d'aucune façon systématiquement. Sans doute l'auteur préfère-t-il manier les concepts psycho-moraux de *disposition* et de *vertu* afin de couper la réflexion éthique des présupposés métaphysiques qu'impliquent les catégories de l'ontologie aristotélicienne. Dans le même ordre d'idées, Baertschi reproche à « la méthodologie aristotélicienne des sciences [d'être] obsolète » (p. 170). Fort bien, mais lorsque l'on connaît la connexité de la méthodologie des sciences, de l'épistémologie et des conceptions de la rationalité théorique et pratique, n'est-ce pas alors l'éthique même d'Aristote et le type de rationalité qui la sous-tend qui devrait être considérée, par voie de conséquence, comme obsolète ?

Entre utilitarisme et déontologisme, Baertschi développe une philosophie de la vie humaine dont les catégories centrales sont le bonheur, la vertu, l'intégrité morale. Ce faisant, l'auteur intègre dans une argumentation toujours serrée, sinon toujours convaincante, des éléments parfois empruntés à d'autres savoirs que la

philosophie, comme la discussion de la non-transitivité des préférences démontrée par l'économiste Kenneth Arrow (p. 86 sq). On est ainsi plongé au cœur d'un débat à chaque fois très contemporain qui allie, en un équilibre généralement réussi, la tradition d'une philosophie des vertus et des valeurs et la modernité d'une argumentation au fait de la littérature éthique la plus récente.

Dans un certain nombre de cas, les positions eudémonistes de Baertschi me semblent reposer sur des arguments contestables et déboucher sur des conclusions peu convaincantes. Je vais brièvement discuter ici sa théorie de l'objectivité des valeurs, celle de la non-transitivité des valeurs et son ontologie de la personne humaine.

La théorie de l'objectivité des valeurs occupe une place importante dans tout le dispositif, perpétuant le réalisme aristotélicien. On n'est pas certain que Baertschi réussisse à fonder véritablement ce réalisme. Il me semble certain en revanche qu'un certain flou existe dans l'argumentation en faveur de ce réalisme. Ainsi l'A. dit-il que « la fin d'une action, c'est un *bien*, c'est-à-dire une chose ou un état de choses porteur de *valeur*, répondant à un besoin et déclenchant le désir » (p. 42). Mais à la p. 43, note 1, il affirme que, pour Aristote, le bien n'est pas une chose mais sa propriété. De manière générale, Baertschi adopte la position que le bien est ce qui a une valeur telle qu'elle suscite le désir et contribue à la vie heureuse. Cette position me paraît à la fois très fidèle à l'inspiration aristotélicienne et en même temps la couper de ses préoccupations ontologiques et métaphysiques : le bien est effectivement lié au désir, mais il est en même temps coextensif à l'être, indépendamment du fait qu'il soit désiré ou pas (rappelons ce passage de *l'Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 20-25 où Aristote affirme la coextensivité de l'Être et du Bien). En liant étroitement le bien à l'une de ses dimensions, la valeur que prend un être par rapport au désir, Baertschi me paraît quitter le terrain d'un strict réalisme pour entrer dans celui d'une affirmation des valeurs relationnelles. Le flou apparaît ainsi lorsqu'est affirmée avec vigueur la thèse de l'objectivité axiologique (p. 51), selon laquelle d'une part les valeurs sont des propriétés des choses au même titre que les qualités physiques et que, d'autre part, les valeurs sont des propriétés relationnelles (p. 53) relatives au désir des individus.

L'argument concernant le pluralisme axiologique me paraît très contestable dans la mesure où ce pluralisme semble déduit du théorème de la non-transitivité de K. Arrow. Baertschi introduit dans son appareil conceptuel la notion de *préférence* (p. 86), à savoir une capacité de structurer un ensemble de valeurs en les hiérarchisant. Baertschi recourt à Condorcet et surtout à l'économiste américain (prix Nobel) Kenneth Arrow et à son théorème de la non-transitivité des préférences (collectives) pour démontrer ce pluralisme. Ici, Baertschi me semble commettre une profonde erreur d'interprétation concernant le théorème de la non-transitivité.

Baertschi entend par pluralisme axiologique le fait « qu'il est faux qu'il existe une hiérarchie *unique* des biens ou des valeurs » (p. 85). Fort de cette thèse, il peut alors démontrer qu'il existe « une pluralité de conceptions admissibles de la vie heureuse » (p. 86) et que c'est chaque personne, en fonction de son autonomie de sujet moral et de son droit fondamental à l'autodétermination, qui est juge de ses propres préférences, notamment de sa préférence de vivre ou de mourir. Baertschi en conclut que la seule euthanasie admissible est l'euthanasie volontaire.

En premier lieu, on peut s'interroger sur la compatibilité de cette thèse du pluralisme des préférences avec celle de l'objectivité des valeurs. Par exemple, Baertschi affirme que « le bonheur est au sommet de la hiérarchie des valeurs » (p. 55), ce qu'on lui accorde bien volontiers. Mais si cela constitue un fait objectif, comment le pluralisme axiologique peut-il trouver sa place ? Le pluralisme axiologique signifierait que pour certains le bonheur n'est pas au sommet de la hiérarchie des valeurs. Cela aussi est une affirmation plausible, mais en contradiction avec la thèse précédente. De manière plus générale, on avoue avoir de la peine à concilier la thèse de l'objectivité avec celle du pluralisme des valeurs, que l'on aurait tendance à rattacher à une forme ou à une autre de subjectivisme. En second lieu, Baertschi argumente en faveur de sa thèse du pluralisme axiologique de manière purement syntaxique, et non de manière éthique, en s'appuyant sur le fameux théorème d'Arrow. Selon Baertschi, Arrow a démontré que « la relation de préférabilité n'est pas transitive » (p. 86). Si pour un individu X, A est préférable à B, B est préférable à C, il ne s'ensuit pas que A soit préférable à C (ibid.). Une page plus loin, Baertschi renforce son argument en affirmant que la « non-transitivité opère aussi entre les individus » (p. 87). La non-transitivité est donc établie dans un premier temps au niveau du seul individu isolé et, dans un second temps, au niveau des choix collectifs. Notons tout d'abord qu'il nous semble très douteux que Kenneth Arrow partage avec Baertschi le postulat de l'objectivité des valeurs. En bon économiste, il raisonne en termes de préférences des agents économiques, sans se préoccuper de leur statut ontologique. Encore une fois la portée de son théorème est purement logico-syntaxique. En second lieu, il me semble qu'il y a une absurdité dans le raisonnement de notre auteur à voir une validité du théorème d'Arrow dans le cas d'un seul individu isolé, lorsqu'il dit notamment : « un individu n'a pas toujours, lorsqu'il choisit, un seul point de vue, une seule fin despotique, dernière ou subordonnée » (p. 87). Ce flou supposé dans la psychologie des individus ne peut être invoqué pour soutenir la thèse de l'intransitivité *logique* des préférences d'un seul individu. En réalité, toute la démonstration d'Arrow consiste à montrer les impasses logiques de la décision collective, notamment de la décision démocratique. En effet, la probabilité de la non-transitivité des ordres de préférences existe lorsqu'il y a plusieurs objets à choisir par plusieurs individus qui choisissent. Et cette probabilité est croissante avec le nombre d'objets et le nombre d'individus. Chez Arrow, il s'agit bien de choix collectif, dont aucune conclusion sur le statut éthique ou ontologique des valeurs ne peut être tirée. Outre cette mésinterprétation du théorème de la non-transitivité, le défaut originel du raisonnement de Baertschi dans ce passage sur le pluralisme axiologique est peut-être d'avoir introduit le concept de *préférence,* qui me paraît introduire inévitablement un renvoi à la subjectivité. Introduire la préférence affaiblit singulièrement la thèse de l'objectivité des valeurs, en dépit de l'affirmation de l'auteur que la préférabilité est la « propriété objective des actions et des biens » (p. 150).

Le dernier point que j'aimerais évoquer est la discussion très serrée de Baertschi sur le statut de l'embryon et le concept de personne. Au terme d'une argumentation de plusieurs pages, l'A. aboutit à la conclusion que diverses phases de développement doivent être distinguées : « L'embryon est une collection de cellules humaines jusqu'au quatorzième jour, il est ensuite un individu humain, puis une personne potentielle et enfin une personne » (p. 197).

Baertschi est naturellement cohérent avec son réalisme et son objectivisme qui lui donnent le souci d'ancrer ce que nous valorisons dans des manifestations qualitatives objectives de la réalité. *A contrario* ce qui, dans la réalité, n'exhibe pas ces qualités est (dé)valorisé en conséquence. Autrement dit, c'est un enjeu éthique de première importance d'apporter la démonstration qu'un être a ou n'a pas ces fameuses qualités. Il n'est pas question d'entrer ici dans le détail de cette argumentation si remarquable et si serrée. On se bornera à deux remarques qui pourraient éclairer un débat qui n'est certes pas clos.

La première remarque concerne la distinction opérée par Baertschi entre *virtualité et dépendance causale* (p. 189). Prenant l'exemple de Paul qui, à l'âge de trente-quatre ans, apprend l'angais, Baertschi nie que l'on puisse dire que Paul avait, à l'âge de quinze ans, la *capacité* d'apprendre l'anglais. Affirmer cela, ce serait confondre *capacité* avec *virtualité*, ou *disposition fantomatique* (p. 189). Baertschi le démontre en affirmant que si Paul s'était tué à l'âge de vingt-cinq ans, « il n'aurait jamais eu la capacité d'apprendre l'anglais » (ibid.). Ce raisonnement laisse songeur dans la mesure où l'on sait, au moins selon le sens commun, qu'un jeune homme ou une jeune fille de quinze ans possède les capacités intellectuelles d'apprendre l'anglais. Le nier, c'est au fond mettre sur le même pied un jeune humain et, disons, un escargot pour qui il est vrai d'affirmer qu'il n'a jamais eu – et qu'il n'aura jamais – la capacité d'apprendre l'anglais. Pour parer à cette objection, Baertschi propose la formulation suivante du problème : « Paul n'avait pas la capacité d'apprendre l'anglais, mais il possédait des propriétés qui, dans certaines circonstances, causeraient en lui cette capacité, à l'occasion d'actes d'apprentissages » (ibid.). On ne voit pas très bien le gain de cette opération qui consiste à distinguer capacité non actualisée et propriété qui cause la capacité. Il est certain que, même si l'on admet que la *capacité* est absente, les propriétés – qui, elles, permettent de distinguer Paul d'un escargot – sont bien présentes. En vertu du rasoir d'Ockham, il me paraît souhaitable de confondre *capacité* et *propriété qui fonde une capacité*. En tout état de cause, dans le débat sur le statut de la personne, ce qui est décisif c'est la présence de propriétés qui fondent une capacité, même si celle-ci ne s'exerce jamais.

Mon deuxième point est que le débat sur le statut de l'embryon gagnerait, me semble-t-il, à être posé notamment dans les termes suggérés par Richard Kearney d'une *poétique du possible*, selon le titre de l'un de ses ouvrages (1985). Dans cette optique, il y a une démarche herméneutique intimement liée à la démarche éthique. L'homme est l'être par qui le sens advient, par qui un sens humanisant ou déshumanisant advient au monde. On peut s'acharner à démontrer que l'embryon dans ses tous premiers jours n'est qu'un amas de molécules. Il s'agit là d'une herméneutique possible parmi d'autres, notamment celle qui considère qu'il s'agit d'un tas de molécules, mais qui a en plus les propriétés qui causeront en lui la capacité de devenir un être humain proprement dit. Il y a, semble-t-il, aux stades primitifs du développement embryonnaire, une indécidabilité au niveau de l'objectivité du statut de personne ou non-personne. La science ne peut se prononcer sur cette question, car le concept même de personne ne relève pas de son champ. La stratégie argumentative de Baertschi sur les propriétés et les capacités est, on l'a vu, fragile. A cette indécidabilité principielle la capacité poétique, donatrice de sens, est appelée à suppléer. Un sens possible s'actualise dans cette donation et entraîne avec elle toute une série de conséquences de l'ordre de la performativité dans le champ éthico-politique. Ainsi le fait de considérer un être

comme une personne implique le repect et la protection. La donation de sens confère une identité et par là engage ma responsabilité.

On le voit, l'ouvrage de Bernard Baertschi ouvre de nombreuses et vertigineuses pistes de réflexion. Il constitue désormais une référence incontournable dans le débat si vigoureux de la bioéthique.

William Ossipow (Genève)