

Buchbesprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **60 (2001)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Inhaltsverzeichnis

Dominik Perler/Ulrich Rudolph: Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000 (P. Schulthess). — Serge Margel: Le Concept de Temps, Bruxelles (OUSIA) 1999 (Y. Page). — Andreas Urs Sommer: Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel (Schwabe Verlag) 2000 (H. Thüring). — Aldo Lanfranchi: Nietzsches historische Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 2000 (K. Meyer). — Mark Hunyadi: L'art de l'exclusion, Paris (Éditions du Cerf) 2000 (B. Baertschi). — Roberta de Monticelli: L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle, Paris (Aubier) 2000 (A. Sauge). — Christine Tappolet: Émotions et valeurs, Paris (Presses Universitaires de France) 2000 (R. Glauser). — Denis Müller & Hugues Poltier, dir.: La dignité de l'animal, Genève (Labor et Fides) 2000 (B. Baertschi). — Hans Kunz: Erwartung, Bildwelt und Phantasie. Mit einer Autobiographie und Beiträgen zum Werk, hg. von Jörg Singer, Frauenfeld/Stuttgart/Wien (Verlag Huber) 2001 (E. Angehrn).

Dominik Perler/Ulrich Rudolph : **Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken**, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 235), 278 Seiten.

Occasionalismus ist laut Jürgen Mittelstrass die «Bezeichnung für eine im Cartesianismus entwickelte Konzeption zur Lösung des durch die Cartesische Zwei-Substanzen-Lehre [...] entstandenen Leib-Seele-Problems.»¹ Als Begründer des Occasionalismus werden gewöhnlich Malebranche, Geulincx und de la Forge genannt. So haben es die meisten von uns gelernt. Dass die Sache aber weit älter ist, nämlich bis mindestens in den islamischen Kulturkreis des frühen Mittelalters zurückreicht, ist ein Novum, welches das vorliegende bahnbrechende Buch eröffnet. Zwar ging es im 8. und 9. Jh. nicht in erster Linie um die Lösung des Leib-Seele-Problems, sondern um eine Theorie von Theologen im Zusammenhang mit der Frage, wie die göttliche Allmacht mit den Wirkursachen in der Welt verträglich sei. Einige Denker vertraten die Auffassung, dass neben der umfassenden Kausalität

1 J. MITTELSTRASS (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Mannheim 1984, S. 1067.

Gottes als des Schöpfers keine andere Form von Kausalität anzunehmen ist. Deshalb bekämpften sie auch die Vorstellung von Naturen und natürlichen Wirkkräften. Genau dies tat auch noch Malebranche in seiner Thematisierung der theologischen Allmachtslehre und der aristotelischen Theorie der Sekundärursachen. Es ist also keineswegs nur das Leib-Seele-Problem der Grund für den Occasionalismus, sondern ebenso das Kausalitätsproblem. Wenn es zwischen Körper und Geist keine Kausalrelation geben kann, muss man zwar die scheinbare Kausalität anders – z. B. im Sinne von Gelegenheitsursachen – erklären. Es kann aber auch andere, evtl. tiefer liegende Gründe geben, dies zu tun, z. B. theologische oder Kritik an Aristoteles.

Perler und Rudolph befreien den Occasionalismus aus der Klammer des Leib-Seele-Problems und legen so eine Tradition frei, auf der auch Malebranches Occasionalismus beruht. Sie charakterisieren die Sache: Occasionalismus, nachdem sie ihr im Laufe der Geschichte nachgeforscht haben, durch vier Thesen so (S. 250-253):

(1) «Natürliche Gegenstände verfügen über keine kausalen Fähigkeiten oder Eigenschaften und können daher keine Wirkungen hervorbringen.»

(2) «Gott allein verfügt über kausale Fähigkeiten und Eigenschaften, und daher kann er allein Wirkungen hervorbringen.»

(3) «Gott bringt im Normalfall auf geordnete Weise Wirkungen hervor, so dass es geordnete Naturvorgänge gibt.»

(4) «Wir Menschen können geordnete Naturvorgänge beobachten. Dies berechtigt uns dazu, auf Gesetzmäßigkeiten im göttlichen Handeln zu schließen, nicht aber dazu, den natürlichen Gegenständen kausale Fähigkeiten oder Eigenschaften zuzuschreiben.»

Die wichtigsten Etappen in der Geschichte dieser Problematik sind folgende: Als Wegbereiter steckte Abu l-Hudail (gest. 842) den für den islamischen Occasionalismus charakteristischen Rahmen der Naturphilosophie ab, indem er einen Atomismus lehrt, der nicht etwa selbständige Substanzen, sondern Atome und Akzidenzen, deren Selbständigkeit infrage gestellt werden konnte, ansetzt. Salih (gest. 860?) vertrat dann die These, dass es keine menschliche Kausalität, d. h. keine kausale Relation zwischen den menschlichen Handlungen und den Ereignissen gebe, weil Gott alle Akte und Ereignisse bewirke. Für Gubba'i (gest. 915) folgt die Schöpfung keiner Eigengesetzlichkeit, sondern hängt von der ständigen Leitung Gottes ab. Diese Perspektive setzte sich in der islamischen Theologie durch.

As'ari (gest. 935) verknüpfte die beiden Ansätze bei Salih und Gubba'i mit der von Ka'bi (gest. 931) stammenden Lehre von der Momentaneität der Akzidenzen, wonach jedes Akzidenz nur für einen Moment, d. h. für ein Zeitatom lang existiere, zu einer umfassenden occasionalistischen Theorie, die zu einem Charakteristikum der sunnitischen Theologie geworden ist. Wenn das Fortbestehen des Körpers allerdings von dem Akzidenz der Dauer abhängt, dann steht auch die Existenz des Körpers fortwährend zur Disposition, weil er nur dann nicht vergeht, wenn ihm in jedem Augenblick von Neuem das Akzidenz der Dauer verliehen wird. Die Doktrin der Momentaneität der Akzidenzen muss also als eine Aussage über das kontingente Sein der Geschöpfe verstanden werden. (Es wäre m. E. äußerst aufschlussreich, der Frage nachzugehen, wie diese atomistische Zeitlehre den über Avicenna

ins 13. Jh. gelangenden Unterschied von *anitas* und *essentia* mit hervorgebracht hat.) Kein einziges Geschöpf hat dann eine eigene Wirkkraft; handeln und ursächlich wirken kann nur Gott. Da seine Handlungen einer Gewohnheit unterliegen, können wir uns in der Welt zurechtfinden.

Man darf allerdings nicht meinen, dass dieser Occasionalismus Charakteristikum jeder islamischen Theologie ist. Der herausragende islamische Theologe Maturidi, aber auch die Philosophen, z. B. Avicenna, vertraten andere Konzeptionen von Kausalität. Erst im späten 11. Jh. hatten sich die Theologen und Philosophen bezüglich der Kausalität miteinander auseinander gesetzt. Der in der Theologie von Asa'ri wurzelnde Gazali (gest. 1111) eröffnete die Fronten in seinem Buch *Die Inkohärenz der Philosophen (Tahafut al-falasifa)*. Seine Kritik der philosophischen Theorien (der islamischen Aristoteliker, z. B. Avicennas) der Kausalität wies dann später Averroes in seinem Buch *Die Inkohärenz der Inkohärenz (Tahafut at-tahafut)* zurück. Bei zwanzig bedeutsamen Fragen der Metaphysik (Kap. 1-16) und der Physik (Kap. 17-20) hätten sich, so Gazali, die Philosophen, weil sie bloß der *ratio* vertrauten, in innere Widersprüche verstrickt; so z. B., wenn sie Gottes Einfluss auf die Ereignisse in der Natur leugnen und behaupten, dass zwischen den Vorgängen in der Natur eine notwendige innere Verknüpfung nachweisbar sei.

Rudolph zeigt in einer exzellenten Analyse, dass die Interpreten, die der Meinung sind, dass Gazali im *Tahafut* den locus classicus des islamischen Occasionalismus gelegt habe, im Unrecht sind. Gazali wolle keineswegs einen Occasionalismus vertreten, der für ihn mit unübersehbaren Risiken für den Gottesbegriff und die Konzeption einer gottgewollten Schöpfung verbunden sei, z. B., wenn er die Welt im Grunde als ein beliebiges, von sich aus strukturloses Gebilde ansetze. Er versuche vielmehr eine Synthese zwischen dem theologisch-occasionalistischen und philosophischen Ansatz in einer neuen Kausaltheorie, die folgende Bedingungen erfülle, die auch ein islamischer Theologe akzeptieren könne: die Anerkennung der höheren Seinsprinzipien als der eigentlichen Ursachen der innerweltlichen Vorgänge, die Ablehnung der logischen Notwendigkeit in den kausalen Verknüpfungen, sowie das Zugeständnis, dass Gott jederzeit Wunder vollbringen könne (S. 104). Für Gazali folgten die Vorgänge in der Schöpfung bestimmten nachvollziehbaren Regeln, sodass sie eine sichtbare, Gottes Macht und Weisheit manifestierende Ordnung sei. Es gäbe auch durchaus notwendige Verknüpfungen zwischen den Geschöpfen, nämlich immer dann, wenn Identitäts- oder Implikationsverhältnisse zwischen den Begriffen vorlägen (z. B. im Satz vom Widerspruch oder im Satz, dass es unmöglich ist, das Besondere zu bejahen und gleichzeitig das Allgemeine zu verneinen). Gott sei aber nicht nur logischen, sondern auch bestimmten physikalischen Zwängen unterworfen: Er könne z. B. die *genera* nicht verwandeln. Seine Wunder vollbringe er nicht unter Umgehung, sondern unter Ausnützung fester, aus Form und Materie bestehender Strukturen und natürlicher Wirkkräfte in den Geschöpfen. Gazali hätte damit, so Rudolph, zwei Dinge verknüpft, die im Islam häufig als unvereinbar galten: Die Betonung der Kontingenz unserer Welt, d. h. ihrer fortwährenden Abhängigkeit vom Willen des Schöpfers, und die Überzeugung, dass sie trotzdem mit einer vollkommenen Struktur und inneren Ordnung ausgezeichnet sei. Gazalis berühmtes Diktum, das keine bessere und vollständigere Anordnung der

Schöpfung im Bereich des Möglichen sei, ist als Vorform von Leibnizens Optimismus, wonach wir in der besten aller möglichen Welten leben, wertbar.

Den ersten Versuch, die Lehren der islamischen Theologen systematisch in zwölf Prämissen darzustellen, bietet Moses Maimonides (gest. 1204) in seinem arabisch verfassten *Führer der Unschlüssigen* (I, 73). Sein Bild des Occasionalismus, das für die Folgezeit prägend wird, ist aber sehr vereinfachend ohne Berücksichtigung der Differenzierungen bei Gazali; allerdings entspricht dies der Situation des 12. Jh., wo die islamischen Theologen wieder dem traditionellen Occasionalismus folgen. Rudolphs gut austarierende Erläuterung dieser Passage zeigt Maimonides als Kritiker, manchmal einseitigen Darsteller, Vermittler und Zeuge des islamischen Occasionalismus zugleich. Maimonides' Bericht über den Occasionalismus der islamischen Theologen bildet den Ausgangspunkt in der Vermittlung ins lateinische Europa: sein Text wurde gegen 1240 als *Dux neutrorum* oder *Dux perplexorum* ins Lateinische übersetzt. Von Bedeutung für die Rezeption waren auch die lateinische Übersetzung von Averroes' (1328) *Tahafut*, welche Teile von Gazalis *Tahafut* enthält.

Der von Perler verfasste zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit den Diskussionen – vorab Kritiken – des Occasionalismus vom 13. Jh. bis Malebranche. Im 13. Jh. wurde das Problem des Occasionalismus vor allem im Rahmen zweier Fragen diskutiert: der Frage nach der Allmacht Gottes unter dem neuen Doppelaspekt der *potentia absoluta* oder *potentia ordinata* und der Frage der Ordnung der Ursachen (*causa remotissima/propinqua*). Es geht dabei darum, mit welcher Art von Kausalität Gott wirkt, wenn er seine Allmacht ausübt. Die Auffassung, Gott sei die *causa remotissima* aller Dinge und zwischen den Dingen sei jederzeit natürliche Kausalbeziehung möglich, wurde in der Verurteilung von 1277 ausdrücklich zurückgewiesen.

Thomas von Aquin diskutiert in der *Summa contra gentiles* den occasionalistischen Lösungsvorschlag der ihm durch Averroes oder Maimonides bekannten islamischen Theologen (*loquentes in lege Maurorum*) und erarbeitet in kritischer Abgrenzung davon seine eigene Lösung. Perler zeigt sehr schön auf, dass Thomas die Position der arabischen Occasionalisten auf einen metaphysischen Irrtum hin zuspitzt, insofern er sie vor dem Hintergrund des Hylemorphismus – anstatt vor dem des Atomismus, von dem sie eigentlich ausgingen – interpretiert. Er (miss)versteht das occasionalistische Modell als Antwortversuch auf ein Grundproblem des Hylemorphismus, nämlich auf das Problem, wie denn eine Form entstehen kann, wenn sie nicht aus einem *compositum* von Form und Materie und schon gar nicht aus reiner Materie hervorgehen kann. Thomas verteidigt seinen Kompatibilismus, der an der natürlichen Kausalität und an der göttlichen Mitwirkung in aller Kausalität festhält, gegen die Occasionalisten mit einer aristotelisch geprägten Theorie der natürlichen Veränderung und der natürlichen Gegenstände, die an sich bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten haben. Er unterscheidet in jeder Kausalbeziehung das *agens* von der Kraft, aufgrund deren es handelt (*virtus agendi*). Die Wirkkraft der geschaffenen Gegenstände ist stets auf die Wirkkraft des Schöpfers angewiesen. Gott ist für Thomas in jedem Zeitpunkt und in jeder natürlichen Kausalbeziehung unmittelbar präsent, indem er die Wirkkraft eines jeden geschaffenen Dinges aufrechterhält.

Weil Thomas vorab die aristotelische natürliche Kausalität gegen die Occasionalisten ins Feld führt, stellt sich die Frage, ob im Rahmen der Aristoteles-Kritik des 14. Jh. eine occasionalistische Position gefunden werden kann. Man hat versucht, einen solchen bei Nikolaus von Autrecourt auszumachen, der der Meinung war, dass wir keine evidenten Erkenntnis der Kausalbeziehung haben können und deshalb oft «Hume des Mittelalters» genannt wird. Perler zeigt aber überzeugend, dass man dessen Kausalitätsskepsis nicht metaphysisch-occasionalistisch, sondern epistemologisch deuten muss. Andererseits führe auch Ockhams Radikalisierung von Gottes Allmacht nicht zu einem Occasionalismus, denn Wilhelm richte sich nicht gegen die natürliche Kausalität, sei aber im Gegensatz zu Thomas der Meinung, dass sie nicht aufgewiesen werden könne.

Dass sich aber eine radikalisierte ockhamsche Position in Richtung Occasionalismus zuspitzen lässt, zeigt Perler am Beispiel von Gabriel Biel (1410-1495) auf. Er war Anstoß für die weitere Geschichte der kritischen Auseinandersetzung mit dem Occasionalismus bis Malebranche. In seinem Sentenzenkommentar hat er das Konzept der *«sine qua non»*-Ursachen, die bei Ockham noch von den natürlichen Ursachen unterschieden sind, zu einem generellen Konzept der Kausalität gemacht: Jede Ursache sei bloß eine *«sine qua non»*-Ursache; die natürlichen Wirkursachen seien auch nicht empirisch belegbar. Spanische Spätscholastiker, der Jesuit Luis de Molina (1535-1600) sowie Francisco Suarez (1548-1617), griffen auf das aristotelische Modell zurück und kritisierten Biel. Angewendet auf menschliche Handlungen führe seine Lehre dazu, dass die Menschen für ihre Handlungen nicht mehr verantwortlich gemacht werden können. De Molina führte dagegen eine bereits von Duns Scotus vertretene *«concursum»*-Theorie ins Feld, wonach primäre (göttliche) und sekundäre (natürliche) Ursachen zusammen etwas bewirkten.

Auch Malebranche hat sich – neben Descartes – auf Biel bezogen. Der Einfluss Descartes' sei aber, so Perler, nicht allein auf das Leib-Seele-Problem zu fokussieren, sondern durchaus auch auf Descartes' Kausalitätskonzeption. Sie treffe einerseits die aristotelische Kausalitätslehre mit der Kritik der Formen, die reine Chimären seien, ins Mark, andererseits werde zwar nur Gott als *«cause universelle de tout»* und *«cause totale»* angesetzt, ohne dass allerdings schon occasionalistische Konsequenzen gezogen würden. Nicolas Malebranche analysiere den Kausalitätsbegriff neu im Rahmen einer theologischen Allmachtslehre. Nur Gott sei *«cause réelle»*, körperliche und geistige Substanzen seien lediglich *«causes occasionelles»*. Natürliche Gegenstände hätten keine kausale Wirksamkeit, sie seien bloß Gelegenheit für göttliches Handeln. Damit macht Malebranche ebenso den Weg frei für die Möglichkeit eines personalen Gottes, der sich dem Menschen unmittelbar zuwendet, wie auch für ein die moderne Konzeption vorwegnehmendes Verständnis der Kausalität, die nicht mittels obskurer Formen, sondern mittels Regelmäßigkeiten arbeitet, auch wenn diese als von Gott erlassene Naturgesetze verstanden werden können. Perlers Aufweis der Tradition, auf die sich Malebranche bezieht, zeigt, dass er nicht einfach ein von Descartes lanciertes Leib-Seele-Problem zu lösen beabsichtigt, sondern dass er vorab mit dem Kausalitätsproblem ringt. Es gelingt hier also indirekt zu zeigen, dass Descartes' Neubeginn in der Philosophie kein Bruch ist und der Occasionalismus nicht einfach aus Descartes' Zweisubstanzenlehre entsteht, sondern sich in einen kontinuierlichen Diskurszusammenhang eingliedern lässt.

Die ausgezeichnete, innovative Studie von Perler und Rudolph ist wegweisend in historischer und systematischer Hinsicht: Historisch revidiert sie gründlich Vorurteile und regt neue Forschung an. Sie zeigt das Problem des Occasionalismus in einem ganz neuen Licht: es reicht ins 8./9. Jh. zurück. Das Kapitel «Geschichte der Kausalität» muss also neu aufgerollt werden. Die historiographisch üblichen Einschnitte bei Descartes und Hume müssen vor einem andern Hintergrund ausgewiesen werden. Hume, von dem die neuere Forschung gezeigt hat, dass er direkt vom Occasionalismus beeinflusst ist, hat in den hier präsentierten arabischen Texten Vorläufer, die skeptisch gegenüber einer natürlichen Kausalrelation sind und auf bloße Gewohnheit abheben. Als weiteres Desiderat für die philosophiehistorische Forschung ergibt sich aus der vorliegenden Studie der Einbezug der Theorien der Ordnung oder Hierarchie der Ursachen, die vom Neuplatonismus (insbes. Plotin und Proklos) ausgehen. Das gilt in erster Linie für den *liber de causis* und die *theologia Aristotelis*, die, wie der Occasionalismus, im arabischen Kulturkreis des 9. Jh., letztlich in den *plotinia arabica* oder im *proclos arabus*, wurzeln, diese Traditionen aber bewusst umgestalten. Es wäre sehr interessant, das Verhältnis der in diesem Buch vorgestellten islamischen Theologen, die daran festhalten, dass es keine hierarchische Ordnung gibt, zu den islamischen Theologen oder Philosophen zu erforschen, die die Thesen des *liber de causis* vertreten und mit ihm eine – wenn auch gegenüber Proklos verminderte – Ursachenhierarchie.

In systematischer Hinsicht zeigt dieses Buch m. E., dass die Problematik der Kausalität doch für die Metaphysik noch zentraler ist, als man gewöhnlich annimmt. Der Hauptschauplatz des Occasionalismus ist nicht das metaphysische Leib-Seele-Problem, sondern eine bestimmte identifizierbare These zur Kausalität, welche in einem atomistischen Modell (z. B. bei den arabischen Autoren) oder in einem aristotelischen Substanzmodell (z. B. bei Gabriel Biel) oder schließlich im hylemorphismuskritischen kartesischen Substanzkonzept (bei Malebranche) durchgeführt werden kann. Eine solche Unhintergebarkeit der Kausalitätskonzeption gegenüber der Seinskonzeption zeigt sich z. B. auch in der Schöpfungsontologie des Thomas, die den analogen Seinsbegriff nur mit dem Ursachenbegriff erklären kann, welcher also gewissermaßen fundamentaler als der Seinsbegriff ist. Vor diesem Hintergrund hat wohl Mendelssohn Recht, wenn er die Frage des jungen Kant in der Schrift *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*: «Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?» in seiner Rezension (*Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 9. May 1765, S. 174) kommentierte: «Aber es ist gerade eine der tiefsinnigsten, die jemals gethan worden ist. Wer sie richtig beantwortet, wird der Schöpfer einer neuen und vollständigen Metaphysik seyn, als wir sie noch haben.»²

Peter Schulthess (Zürich)

2 M. MENDELSSOHN, *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, (9. May 1765), in: ders., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 5, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 668.

Serge Margel : Le Concept de Temps, Bruxelles (OUSIA) 1999.

La question du temps a toujours fasciné les philosophes, peut-être en raison de son caractère insaisissable et fuyant, défiant les maîtrises philosophiques. Chacun garde présente à l'esprit la fameuse réflexion de Saint Augustin dans les *Confessions*: «Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me pose la question, je sais; si quelqu'un me pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus» (XI, 14, 17).

Pour tenter d'y répondre, Serge Margel s'est tourné vers Aristote, concentrant son regard sur la question du rapport entre l'être et le temps dans la pensée du Stagirite. S'inspirant de prémisses heideggeriennes, il nous livre une étude savante, minutieuse et très bien documentée, ne s'épargnant aucune difficulté en vue de débrouiller l'écheveau si complexe de cette aporétique majeure. Au gré d'une partition finement orchestrée, il rythme son parcours herméneutique en éclairant tour à tour ce qui caractérise le rapport tout à fait singulier de l'être au temps, puis la notion de mesure quantitative, l'analogie de proportionnalité qu'elle implique entre grandeur, mouvement et temps, pour culminer enfin dans une définition du temps qui rend effective l'intuition originaire de Heidegger, bouclant ainsi la boucle.

Ce travail nous apparaît comme l'expression achevée d'une mise en forme dialectique de la pensée d'Aristote, mise en forme qui semble être comme le point d'aboutissement d'une double filiation, elle-même issue de Hegel, et correspondant respectivement aux couples Husserl-Aubenque et Heidegger-Derrida, ce qui insuffle au discours de Serge Margel une étonnante virtuosité. La conclusion de l'auteur est à cet égard exemplaire: «C'est donc, en d'autres termes, parce que le temps est pensé, dans son être, à partir du présent, qu'il est conçu comme un non-étant, et c'est parce que l'étant est pensé, lui aussi dans son être, également à partir du présent, qu'il est alors conçu comme non-temps. L'effacement du temps (par le temps) semble dès lors impliquer une dimension – le présent comme dimension absolue – qui ne relève ni vraiment de l'être, ni vraiment du temps. Une dimension négative prédéterminée, prédisposée et présupposée aussi bien à l'essence de l'être qu'à l'essence du temps.»

La relation prime sur les termes relatifs et les constitue, le temps s'annule pour enfanter la présence, et c'est le non-être qui dévoile l'être.

Puisse ce nouvel essai réanimer le débat! Tout n'est pas dit sur Aristote, loin s'en faut. Pour séduisante qu'elle soit, la brillante démonstration de Serge Margel ne nous dissuade pas de penser que pour Aristote, ce qui est est présent du fait même qu'il est en acte. Et comme il y a, selon le livre *Thêta* de la métaphysique, diverses manières d'être en acte, il en découle tout naturellement diverses modalités de la présence: la présence temporelle est le mode propre de présence de ce qui est en mouvement. Quant à l'articulation prédicative du discours humain, elle résulte, nous semble-t-il, conjointement de la structure ontologique de ce qui est et de la nature du rapport intentionnel que l'intelligence humaine, qui s'exerce d'abord au sein de la perception sensible, entretient avec ce qui est. Dès lors la temporalité n'en est pas, comme le pense l'auteur, la condition de possibilité, mais bien plutôt l'un des modes d'exercice. N'y a-t-il pas là conflit d'interprétations? Cela mériterait plus ample examen.

Yves Page (Genève)

Andreas Urs Sommer : Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel (Schwabe Verlag) 2000, 783 Seiten.

Eine «Umwertung aller Werthe» muss, um sich zu vollziehen, auch das «Medium» erfassen, das sie verkündet. Das ist mit Friedrich Nietzsches Werk spätestens dann geschehen, als die «Umwertung» im veröffentlichten Werk selbst als künftige Veröffentlichung auftauchte. Kündigte sie sich zunächst 1887 auf den Titelseiten und im Text von *Zur Genealogie der Moral* unter dem Obertitel «Der Wille zur Macht» als «Versuch einer ...» an, der auf die schon in *Jenseits von Gut und Böse* und dann in der *Genealogie* anvisierte jüdisch-christliche «Umwertung aller antiken Werthe»¹ antworten sollte, so ging *Der Antichrist*, eine Zeit lang noch als eines von vier Büchern der «Umwertung» geplant, zuletzt, ab November 1888, als deren Vollendung aus der rauschhaften Produktion dieses letzten Schaffensjahres hervor.

Aber nicht nur das Werk in seiner Gestalt hatte die «Umwertung» umgewertet, sondern auch die Sprache, sowohl gattungsmäßig wie rhetorisch-stilistisch. Dies implizierte bereits das «philosophische Programm», das *Jenseits von Gut und Böse* mit der Unterscheidung von zwei Typen des Philosophen entwarf, die in einer Rang- und Zeitfolge zueinander stehen: Die «philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kant's und Hegel's haben irgend einen grossen Tatbestand von Werthschätzungen – [...] welche herrschend geworden sind und eine Zeit lang «Wahrheiten» genannt werden – festzustellen und in Formeln zu drängen». Aufgrund dieser Abkürzungen alles Geschehenen und sogar der Zeit selbst «bestimmen» die «*eigentlichen Philosophen*», die «*Befehlende und Gesetzgeber*» sind, «das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter».² Nachdem die *Genealogie*, indem sie als radikalhistorische Kritik die Bedingtheit oder die Kontingenz jener Wahrheiten aufwies, eine Art Übergang vom «philosophischen Arbeiter» zum «eigentlichen Philosophen» bereitet hatte, sollten die folgenden Schriften nun zur Gesetzgebung schreiten können.

Das taten sie auch, in einem gewissen Sinn und bis zu einem gewissen Grad: Während *Ecce homo* die «Teleologisierung» des eigenen Lebenswerks betrieb, welche die *Götzen-Dämmerung* begonnen hatte, verschärfte *Der Antichrist* die gesetzgeberische Haltung jener Schrift, die mit dem Hammer philosophirt. Aber auch *Der Antichrist* schien insofern Kritik zu bleiben, als er sich wesentlich negativ auf abzuschaffende Werte bezog und kaum davon unabhängige positive Werte setzte, wie sie etwa Zarathustra mit der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen» und dem «Übermenschen» verkündet hatte. Selbst das mit «*Der Antichrist*» unterfertigte «Gesetz wider das Christenthum» schien nur gerade das zu tun, was es ankündigte, indem es das Bestehende mit Verboten und Flüchen verneinte.

1 F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* 46 [=JGB; 1886], in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 5, S. 9-243, S. 67 [=KSA 5, S. 67]; vgl. auch *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* I 8 [1887], KSA 5, S. 245-412, S. 269.

2 JGB 211, KSA 5, S. 144 f.

Doch gerade die Notwendigkeit und Kontingenz zusammenzwingende Steigerung der Kritik zum Dekretismus, der den Tod alles Christlichen zugunsten des Lebens als absoluter Referenz verhängt, ist es, die den *Antichrist* von den anderen Schriften dieser Zeit abhebt. Konnte eine Umwertung angesichts der Fundamentalität dessen, was da umgewertet werden sollte, weiter gelangen? Würde man je die *tabula rasa* haben, wo alle christlichen Todesspuren ausradiert wären und nur noch die neuen Lebenszeichen stünden? Ist es nicht zuletzt die Sprache selbst mit ihrer rhetorischen Dichte, welche die endgültige Umwertung immer aufschiebt, auf eine Kritik des Gesagten zurückwirft und damit die alten Werte weiterspricht? Müsste die Umwertung nicht, wenigstens für die Zeit der Umwertung, eine un- oder anti-rhetorische Sprache sprechen? – Abgesehen davon, ob Nietzsche ahnte, dass ihm nicht mehr viel Denk- und Schreibzeit bleiben würde – immerhin sollte er noch in einer entspannteren Haltung *Ecce homo* schreiben –, könnte sich für ihn in dem Maße, wie die Antithetik sich in einer Eigendynamik bis zur Verwechselbarkeit der Argumente und des Tons zuspitzte und das Wort zur Tat drängte, auch *Der Antichrist* zur «Umwerthung» umgewertet haben.

Solche Mutmaßungen über Nietzsches *Antichrist*, der die Leser schon durch einen ungewöhnlichen Eintrittsverweis – «Dies Buch gehört den Wenigsten»³ – herausfordert, müssen in Zukunft ihre guten Gründe im in jedem Sinn großartigen *philosophisch-historischen Kommentar* suchen, den der auch kirchen- und dogmengeschichtlich beschlagene Philosoph Andreas Urs Sommer vorgelegt hat. Und da wird es viel zu suchen geben, bis der Reichtum an sprach-, begriffs- und argumentationsanalytischen Anregungen, an Quellen, an Rezeptionsgeschichte, an fremden und eigenen Interpretationsansätzen gewogen und geschätzt sein wird. So viel kann von hier aus bereits gesagt werden: Für die Nietzsche-Forschung ist die Arbeit schon allein durch die Versammlung, Verknüpfung und Anwendung der seit Mazzino Montinari rege betriebenen Quellenforschungen ein Gewinn, etwa derjenigen von Andrea Orsucci, der in seiner umfangreichen und akribischen Studie *Orient – Okzident*⁴ die Quellenabhängigkeit von Nietzsches «Instrumentalisierung» des Judentums gegen das Christentum nachgewiesen hat. Ein etwas weiterer Kreis von Nietzsche-Lesern wird dem Verfasser die auch für ein basales Verständnis des *Antichrist* unentbehrlichen, heute aber kaum noch verfügbaren theologischen und kirchengeschichtlichen Kenntnisse danken. Geschwinde Zugänge öffnet, neben dem Quellen- und Literaturverzeichnis und dem Personenregister, das durch Menge wie Auswahl bestechende (und Wünsche nach elektronischem Zugang ausstechende) Sach- und Begriffsregister (ergänzt durch ein Bibelstellenregister), so dass dieser Kommentar, an dessen Ausstattung es der Verlag auch sonst nicht hat fehlen lassen, auch ein eigentliches *Antichrist*-Handbuch ist.

3 *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* [= AC; 1888/95], KSA 6, S. 165-254, S. 167.

4 A. ORSUCCI, *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin/New York 1996 (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 32).

Tatsächlich mangelt es nämlich neben den zahllosen Monographien zu Leben und Werk Nietzsches, die sich einen Pfad durch Buch- und Nachlaßtexte schlagen, an grundlegenden und umfassenden Arbeiten zu den einzelnen Büchern Nietzsches. Mit einer solchen Leistung, die auf methodischer, interpretatorischer und stilistischer Zurückhaltung und auf sachlicher Umsichtigkeit, Genauigkeit und Beharrlichkeit beruht, standen in der neueren Forschung Barbara von Reibnitz' Kommentar zur *Geburt der Tragödie*⁵, der ein starkes philologisches Gewicht auf die komplexe Entstehungsgeschichte und die klassischen Quellen legt, und Werner Stegmaiers Werkinterpretation von *Zur Genealogie der Moral*⁶, die dem Kommentar eine ausführliche Verortung des Buchs in Nietzsches Gesamtwerk vorausschickt, bislang alleine da.

Zu Recht führt sie Sommer als Vorbilder an, verzichtet aber, auch aus sachlich-materiellen Gründen, auf die Philologie und die Gesamtschau. Aber während er sich die Tugenden in der Sache zu eigen macht, scheint die «Gelassenheit» (S. 23, 30, 35) in Methode, Stil und Interpretation, die er sich (mit Stegmaier; S. 18) selbst verordnet, nicht zu wirken. Anstatt einer knappen Diskussion von Kommentierungsgrundsätzen und ebensolchen Thesen zur Kommentierungsbedürftigkeit des Werks (als Einzeltext, im Gesamtwerk, in seiner Zeit, in der Rezeption, in der Forschung, als aktuelle Herausforderung) versucht die «Einleitung» (S. 15-37) von allem zu viel auf einmal: Im Auf und Ab und Hin und Her zwischen Verfügungsmacht und Erkenntnisinteresse, Abstand und Nähe zum Text, zum Inhalt, zum Autor und seinen möglichen Masken, zwischen polemischer Abwehr und süffisanter Vereinnahmung von Interpretationsmethoden verschwimmen die Grenzen zwischen dem titelgebenden Begriff des Kommentars und Begriffen wie Lektüre, Exegese, Deutung und Interpretation beim Versuch, sie zu ziehen, gleich wieder. Die vielen dennoch anregenden Ansätze müssen sich der Neigung zur gesuchten, gelehrten und gewundenen Ausdrucksweise beugen, die auch von unverdaulichem Akademismus zeugen könnte. Sind gewisse Redundanzen beim Kommentieren, das Paragraph für Paragraph jeweils im Dreischritt vorgeht (1. Hauptargument; 2. stilistische, rhetorische Detailanalyse, Argumentationsgang; 3. Begriffsgeschichte, Quellen, Philologie; «Zur Kommentierungsweise», S. 38 f.), unvermeidlich und sogar dienlich, so ist dieser Neigung doch eine gewisse Weitschweifigkeit geschuldet, die auch in der Seitenzahl zu Buche geschlagen hat. Die satzenartigen «62 Mutmaßungen» (genau so viele wie *Der Antichrist* Paragraphen zählt) «[a]nstelle eines Nachwortes» (S. 686-692) scheinen dem Temperament des Autors besser zu entsprechen.

Die zwischen Arroganz und Beflissenheit oszillierende Haltung hat aber auch mit dem zu tun, was *Der Antichrist* der Leserin und dem Leser zumutet. Sommer hat dies sehr gut erkannt und in einem separaten, zwischen die fassliche «Entstehungsgeschichte» (S. 40-48) und den Kommentar eingeschobenen Kapitel mit der

5 B. V. REIBNITZ, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik»* (Kapitel 1-12), Stuttgart 1992.

6 W. STEGMAIER, *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt 1994 (=Werkinterpretationen).

Frage «*Der Antichrist* – ein «satyrisches» Maskenspiel?» (S. 49-65) auch angemessen behandelt; hier kommt auch die zugleich gemäßigtere Haltung angemessener daher. Es ist für heutige Nietzsche-Leser und auch aus der «sich illusionslos dünkenden Wissenschaftlerperspektive» (S. 58 f.) weniger – das heißt weniger unmittelbar – die Entscheidung zwischen (religiösen) Glaubenssachen; es ist vielmehr die Frage, ob Nietzsches Rede, welche die beiden «Sachen», zwischen denen die Leser zu entscheiden genötigt werden, durch ihre Zuspitzung ununterscheidbar macht, noch «rhetorisch», das heißt mehrdeutig verstanden werden kann, wenn sie doch dieselbe priesterlich-dogmatische Sprache spricht wie die zu verwerfende Sache – ob mithin auch noch ein anderer (als) Nietzsche spricht? Das dem nicht so sei, ist in der Tat schwer hinzunehmen, wenn man Nietzsches Sprachskepsis und Maskenspiel als Voraussetzung für eine rhetorische (und in diesem Fall entschärfende) Lektüre betrachtet.

Der ihm als erstem Integral-Kommentator willkommene Umstand, dass dem *Antichrist*, im Unterschied zu anderen Nietzsche-Werken, der «Lorbeer der Klassizität» bislang «versagt» worden sei, erklärt Sommer mit einer ««seltsamen Mischung» [Sloterdijk] von aufgeklärter Gleichgültigkeit, Feigheit, moralisch begründeter atavistischer Scham» (S. 20). Die Scham aber ist der dem Subjekt eigene Affekt, das heißt er grundiert jede beobachtete Subjektivierung, weil sie stets von einer Desubjektivierung begleitet wird und umgekehrt. Wenn die Rhetorik zwar ein Mittel der De-/Subjektivierung ist, aber auch (mit Blumenbergs «Anthropologischer Annäherung an die Aktualität der Rhetorik») eines, sie zu regulieren, so ist Sommers philosophische Diagnose des Leserproblems also richtig; sei es, dass auch die heutigen Leser von der rhetorischen Antirhetorik des *Antichrist* entweder subjektiviert oder desubjektiviert werden, sei es, dass sie Nietzsche selbst dabei beobachten. Die Aktualität des *Antichrist* läge also nicht zuletzt in dieser «Entdeckung» der Scham der Sprache, die Rhetorik und Glaube auch heute noch verschweift.

Wenn die Einwände angesichts der unbestritten großen Leistungen dieses Kommentars auch für den beschämend wären, der sie vorbringt, so sind sie wenigstens der «Sache» des *Antichrist* angemessen. Zuerst gelten sie aber den Eingangshürden, die sich der Kommentar, dem viele Leser und Leserinnen zu wünschen sind, nicht vom Kommentierten aufzwingen lassen sollte. Zuletzt sollte aber auch dem Kommentator sein «*plaisir de texte*» (S. 33) vergönnt sein; doch wenn er sich schon in die von Nietzsche verfluchte Position des Wissenschaftlers begibt – «Das Verbrecherische im Christ-sein nimmt in dem Maasse zu, als man sich der Wissenschaft nähert. Der Verbrecher der Verbrecher ist folglich der *Philosoph*»⁷ –, warum dann nicht gleich in der (nach Nietzsche) perversen Form einer bescheidenen Askesis?

Hubert Thüring (Basel)

7 AC, «Gesetz wider das Christenthum», KSA 6, S. 254.

Aldo Lanfranconi : **Nietzsches historische Philosophie**, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 2000 (Quaestiones; 7), 186 Seiten.

Untersuchungen zu Nietzsches Historienbegriff beziehen sich meist auf dessen einschlägigen Werke *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* und *Zur Genealogie der Moral*. Im Unterschied dazu konzentriert sich die Monographie des Zürcher Privatdozenten Aldo Lanfranconi auf jene Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches* [=MA], in denen Nietzsche erstmals den Begriff der «historischen Philosophie» exponiert. Was «historische Philosophie» sei, komme demnach nur in den Blick, wenn sie in ihrer (historischen) Konstellation erkennbar wird: als Ablösung von der «Metaphysik» und der Anbindung an die «Naturwissenschaft» (so Nietzsche selber im ersten Aphorismus von MA). Lanfranconi analysiert diese Ablösungsbewegung und fragt nach deren «programmatischen Funktion» für Nietzsches Denken und Schreiben. Wenn Historie, wie Nietzsche propagiert, eine «feinere Kunst des Reisens» sei, dann liessen sich seine Texte lesen wie «Reiseberichte» in unsere «innere Welt». Wobei – so wäre zu ergänzen – wir Lesenden selber zu neuen Expeditionen aufbrechen.

Als Ausgangspunkt solcher Erkundungen kann Lanfranconis quellenkritische Rekonstruktion des ersten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* gelten, in dem Nietzsche seine neue Philosophie als «Chemie der Begriffe und Empfindungen» einführt. Die damit intendierte Abkehr von metaphysischen Fragestellungen richtet sich implizit nicht nur gegen Kant und Schopenhauer, sondern nimmt nach Lanfranconi auch auf die so genannte «Ignorabimus-Debatte» zwischen David Friedrich Strauss und Emil Du Bois-Reymond Bezug, in der die Grenzen des Welt- und Naturerkennens verhandelt werden. Vor diesem Hintergrund entfalte Nietzsche sein Verständnis von «Naturwissenschaft» in sachlicher Nähe zu John Stuart Mills «erklärender» Psychologie. Während Mill jedoch nach den kausalen Gesetzmäßigkeiten von «chemischen Ideenassoziationen» frage, fokussiere Nietzsches «Chemie» auf die historisch veränderlichen «Ursachen und Zwecke» von Empfindungen. Wie Lanfranconi zeigt, lehnt Nietzsche die Rede von mentalen «Gesetzmäßigkeiten» ab, weil Geisteszustände für ihn «Zurechtmachungen» sind, die bloß in ihrem «phänomenalen», nicht «realen» Ausdruck fassbar werden – eine These, die sowohl auf Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* zurückgreift wie auch auf F. A. Langes Auseinandersetzung mit Kant in seiner *Geschichte des Materialismus*. Beides sind, wie die Nietzsche-Forschung überzeugend dokumentiert hat, zwei prägende Lektüren für den jungen Nietzsche. «Historische Philosophie» bei Nietzsche meint also «Chemie der inneren Welt». Sie beschreibt nach Lanfranconi, «wie das «Chaos in unserem Geiste» aufgrund (verinnerlichter) Interpretationsschemata in die geformte und sprachlich formulierbare Gestalt des bewussten «Seelenlebens» (darin inbegriffen das rationale Denken) überführt wird.» (S. 122) Ihr Grundzug ist die später in der *Genealogie der Moral* vollzogene These, dass «Ursprung» und «Zweck» des Denkens nicht zusammenfallen.

Das Programm der «historischen Philosophie» als einer «Entstehungsgeschichte des Denkens» (MA 16) will Lanfranconi in einem zweiten Schritt für das Verständnis von Nietzsches eigenem – aphoristischen – Denkstil fruchtbar machen. Der Aphorismus erscheint ihm als «Abbildung der mentalen Chemie» (S. 129), weil darin die «Genesis der Gedanken» unverfälscht zum Ausdruck komme. Im Durchbrechen

kausaler Stringenz zugunsten «chemischer» Gedankenkombinationen und -assoziationen wirkten Nietzsches Aphorismen zugleich als «Katalysator der mentalen Chemie» (S. 130). Die daraus gefolgerte These, dass der Aphorismus bei Nietzsche «Moment und Medium» dessen sei, was er zugleich «repräsentiert und analysiert», bleibt allerdings im Vagen. Teilweise unscharf ist nicht nur die Interpretation des Aphorismus selber, sondern auch das Kleingedruckte, wonach unter Aphorismus «allgemein diejenige Textgestalt oder Präsentationsform verstanden werden [soll], die Nietzsche seit *Menschliches, Allzumenschliches* in der überwiegenden Zahl seiner Schriften verwendet hat.» (S. 128) Sollte etwa gerade die «Genealogie der Moral» zu jenen Ausnahmen gehören, bliebe die These von der ausgezeichneten Funktion des Aphorismus als «unverfälschtes Abbild» des historischen Philosophierens zumindest fraglich.

Dass Nietzsche tut, wovon er spricht, zeigt sich nach Lanfranconi auch an den verschiedenen «Autornamen» des Philosophen. Dieser Gestus des Maskierens sei Ausdruck des «Einverleibens» von fremden Gedanken wie auch der «Projektion» des eigenen Selbstbildes auf andere und vollziehe darin die «zurechtmachende» Bewegung der «mentalen Chemie». Nietzsches Denken teilt also die Strukturmerkmale des Gedachten und lädt dazu ein, seinerseits aus der Perspektive der historischen Philosophie gedeutet zu werden. Lanfranconi demonstriert dies im ersten Teil seines Buches, indem er dazu auffordert, Nietzsches Schriften ohne Bezugnahme auf eine systematische Autorintention als «Palimpseste» zu lesen und ihren «moralischen» Gegenstand ins Zentrum zu rücken. In dieser Einstellung zeige sich erst die ganze Dimension von Nietzsches Philosophie: sie sei «Historie der Moral» im «Dienst der Selbsterziehung und Selbstgestaltung» (S. 77) – einer «Gestaltung» allerdings, die sich auf kein vorgegebenes «Selbst» bezieht, sondern dieses im Akt des Gestaltungswillens ständig neu erschafft.

Die Reiseroute Lanfranconis ist also auf Reflexivität angelegt. Nietzsches Masken, seine historische Philosophie, die Geschichte der Moral und die Perspektive des Nietzsche-Interpreten folgen sich in einem Kaleidoskop wechselseitiger Erklärungen. So systematisch reizvoll dies ist, so droht – oder lockt? – gleichwohl hier und dort ein Immunisierungseffekt, wenn Nietzsches Begriff der Historie als «chaotischer Kampfplatz von Einflüssen» zur interpretativen Regel wird. Zu oft und an zu entscheidenden Stellen – zum Beispiel in Bezug auf systematische Paradoxien nicht nur in der Methodik Nietzsches, sondern auch des Nietzsche-Interpreten selber – verführt dieser Ansatz dazu, dem Anspruch auf Klärung auszuweichen und den «chaotischen Kampfplatz» vorschnell zu räumen. Gleichwohl liefern Lanfranconis Untersuchungen, die auf ein Forschungsprojekt zur «philosophischen Begriffsbildung» zurückgehen, einen interessanten Beitrag zur Nietzsche-Quellenforschung. Wer noch daran gezweifelt hätte, dass Nietzsches Texte «Palimpseste» sind, wird durch reiche Quellenbezüge eines Besseren belehrt.

Katrin Meyer (St. Gallen)

Mark Hunyadi : L'art de l'exclusion, Paris (Éditions du Cerf) 2000, 138 pages.

Contrairement à ce que son titre pourrait laisser croire, cet ouvrage n'est pas un manuel à l'intention des chefs d'entreprise ou des hommes d'État, qui leur donnerait des conseils ou une marche à suivre afin d'exclure certaines personnes de l'entreprise ou du pays qu'ils dirigent. Comme son sous-titre l'indique, *Une critique de Michael Walzer*, il s'agit d'un examen de la pensée de ce philosophe américain et plus particulièrement de sa conception de la justice qui, comme on le sait, s'articule autour de la notion de sphères: les principes de justice présidant à la distribution des biens diffèrent selon la nature de ces derniers, formant des domaines d'allocation clos. D'où le titre de l'ouvrage: la doctrine de Walzer est un art de l'exclusion puisque, selon les communautés et selon les biens, le groupe des personnes qui bénéficieront de la distribution (les inclus) et le groupe de ceux qui n'en bénéficieront pas (les exclus) varieront.

Ce qui intéresse fondamentalement l'auteur, ce n'est toutefois pas d'exposer la doctrine walzérienne pour elle-même. Le projet qu'il poursuit est en fait le projet hunyadien, tel qu'on l'observe dans les autres ouvrages de cet auteur: développer une conception de la justice procédurale, basée sur la discussion – et donc parfois le conflit –, à même de permettre le fonctionnement moralement adéquat de sociétés pluralistes et multiculturelles comme les démocraties occidentales. Or, pour ce projet, la pensée de Walzer joue un rôle intéressant: elle part sur le bon chemin, puis s'égaré. Le bon chemin, c'est l'antiréalisme moral: il n'y a pas de nature humaine, pas d'essence du bien ou du juste qui préexistent aux décisions humaines. Ainsi, nous sommes les auteurs des règles politiques et sociales, règles que nous avons le pouvoir de modifier si nous le jugeons adéquat, au moyen de la discussion publique. Cette discussion n'est d'ailleurs pas seulement un moyen, mais la condition de légitimité des règles choisies. Du moins est-ce ainsi que, selon l'auteur, il faudrait conclure. Mais Walzer s'arrête en chemin, du fait de son communautarisme: le principe de discussion est, chez lui, court-circuité à deux niveaux. À l'intérieur de la société, la discussion ne peut s'étendre jusqu'aux significations partagées, puisqu'elle les présuppose; il existe donc un socle normatif inaccessible à la discussion, ce qui a d'ailleurs valu à Walzer les reproches de relativisme et de conservatisme sous la plume de certains critiques. Entre les communautés, ce socle normatif est le principe d'appartenance: chaque communauté a le droit plein et entier de décider qui a le droit d'y entrer (immigration). Pour Hunyadi, ces deux limitations sont inacceptables, car elles violent l'universalité du principe de discussion et subordonnent la personne, sujet moral autonome, au sujet d'appartenance (cette subordination est une réduction, d'où l'expression «réduction identitaire» dont use l'auteur). Par là, et c'est paradoxal, Walzer se met dans l'impossibilité de penser le multiculturalisme, la question des minorités nationales et, au plus profond, la séparation des personnes.

Bernard Baertschi (Genève)

Roberta de Monticelli : L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle, Paris (Aubier) 2000.

En cohérence avec le mouvement philosophique dont elle se réclame, l'auteur propose un exercice de réflexion sur la connaissance personnelle en même temps qu'une propédeutique, destinée à tout lecteur, à la démarche phénoménologique. Car la phénoménologie est moins une doctrine qu'une méthode.

Au fil d'une méditation censée épouser le déroulement quotidien d'une semaine de congé sur des hauteurs enneigées, en ces circonstances qui constituent en elles-mêmes une *epoché*, une suspension favorable à un retour réflexif sur ce discours silencieux de la vie personnelle qui nous accompagne en chacune des tâches auxquelles nous nous adonnons, elle jalonne un parcours de quelques passages obligés de la phénoménologie: du principe de fidélité (contre l'intellectualisme, Husserl réclamait avec force un retour aux choses mêmes: dans son rapport aux objets, c'est toujours quelque chose du sujet et de l'objet qui se découvre), jusqu'à la conscience intentionnelle (toute conscience est conscience de...) en passant par ses diverses modalités (perception, imagination, idéation).

Le projet de l'auteur n'est pas d'abord celui d'un exposé de la démarche réflexive pour elle-même. L'objet dont elle vise la connaissance, c'est la personne, c'est ce qui constitue chacun en individualité essentielle. Aux diverses approches des sciences dites humaines, cette individualité échappe, et cela, conformément à un principe qu'Aristote formulait, et que l'auteur rappelle: «Il n'y a pas de science de l'individuel». Elle échappe même à la conscience de soi que chacun peut développer. La phénoménologie a par excellence son destin lié à ce nœud paradoxal, elle prétend qu'il est une connaissance, autrement constituée que celle de la science, mais non moins rigoureuse dans ses démarches, de ce qui est singulier, et de cette singularité par excellence qu'est une personne. La tâche est donc d'abord de montrer que la personne n'est pas une fiction (c'est l'objet de la *cinquième méditation* intitulée «L'individualité essentielle»). «La réponse est que l'individualité *essentielle* des personnes se montre de façon aussi décisive que celle de leurs *œuvres* – lesquelles, après tout, ont hérité cette individualité de façon dérivée, un peu comme une marque de production. *L'individualité essentielle est un mode de la transcendance*» (p. 166; souligné par l'auteur). Elle se donne originellement à la conscience de l'intérieur, et de l'extérieur par *empathie*. Transcendante, l'individualité essentielle ne peut être qu'une Idée qui oriente la pensée. Placé devant une tâche infinie, celle de la connaissance de ce qui déborde la connaissance, le philosophe en appelle à une œuvre collective. L'initiation à la phénoménologie est une propédeutique à la «connaissance personnelle». Le phénoménologue ne pense pas en lieu et place du lecteur ou de l'auditeur: il livre les instruments qui permettront à l'auditeur ou au lecteur de poursuivre une réflexion dont l'aboutissement idéal serait la connaissance de soi. Il découvre les grands domaines d'application de la réflexion, les niveaux de stratification du moi, des «sentiments sensoriels» à la «structure de la personne» – tout ce qui constitue les modes d'engagement où se signale du «personnel», les «affinités électives», les façons particulières de valoriser (les rencontres, les œuvres), les pondérations des valeurs elles-mêmes.

La lecture de l'ouvrage est un moment de méditation dont l'un des intérêts est de permettre au lecteur une explication avec son propre vécu. Cependant, dans

l'univers complexe de la réflexion phénoménologique et de ses rapports à la philosophie de manière générale, l'auteur a fait des choix, qui reviennent généralement à éviter les questions trop épineuses. L'allant de sa pensée en est le style. «L'individualité essentielle» est connaissable parce qu'elle «se montre» (en raison même de sa transcendance): c'est donc qu'elle existe. Supposons-le de bonne foi. Je crois que la difficulté n'est pas d'aboutir à une telle conclusion, elle est, à partir d'elle, de construire. Et on ne résout pas le paradoxe de la connaissance personnelle en substituant, à une positivité expérimentale qui la nie, une positivité qui croit pouvoir l'affirmer à l'appui du «sentiment d'un moi singulier». Certes il existe des œuvres singulières que nul ne reproduira jamais: les êtres vivants, organisés de manière complexe, aussi sont singuliers et aucun individu n'y est exactement identique à un autre. Disons-nous que la Vie est la personne par excellence? Devrons-nous traiter d'essentielle l'individualité d'un chimpanzé? Ou au contraire, l'individualité du chimpanzé n'affecte-t-elle pas que des caractères secondaires? N'en va-t-il pas de même, dans le monde humain, de la coloration particulière des sentiments, des styles et des manières d'être, de la façon qu'un individu a de faire des choix? Sans doute, pour prendre un autre exemple que l'auteur à qui «La Divine Comédie» sert de modèle, le style proustien est une marque d'identité, impossible à reproduire exactement de manière spontanée. Mais le style, est-ce là l'essentiel de l'œuvre de Proust? Surtout: est-ce là ce qui faisait de Proust une personne? Et si nous essayons de voir quelle connaissance de l'individu «Marcel Proust» toute la *Recherche* tente de médiatiser, au nom de cette idée que le souvenir qui pénètre par effraction dans la conscience fait entrer en résonance avec le Moi le plus profond et le plus singulier, en cette occurrence singulière, le Moi «Marcel», métaphore de Marcel Proust, nous découvrirons peut-être quelque chose de ce qui fait l'essence de l'individualité humaine, ceci, que le monde intérieur *peut être compris comme l'organisation* d'une phrase musicale. Mais aucune existence ne coïncide, dans son vécu, avec sa formule mélodique. Proust, je crois, ne nous délivre qu'une formule générale: au cours de la *Recherche*, il est là sous la masse d'un discours qui nous découvre des apparences sous lesquelles se dérobe l'essence de son Moi; au terme de la *Recherche*, il s'abolit et laisse au lecteur d'errer dans les dédales d'un labyrinthe. Au mieux, la tâche du phénoménologue est d'esquisser des directions de sens sous le profil desquelles un individu est invité à se dessaisir de la pose du Moi pour aller plus avant, vers soi. Il est peut-être futile de le faire. Au bout du parcours, l'objet recherché échappera faute de combustible. Et l'entreprise de *se* connaître, dont on ne saura jamais si elle a un véritable intérêt philosophique, est au mieux une présomption naïve, au pire un passe-temps mondain, si elle se masque la conscience qu'elle est sans fondement objectif. C'est cela qui en fait l'intérêt véritable, l'absurdité de son projet. Une personne ne se signale pas par excellence dans l'acte de se connaître, mais là où elle existe son défaut d'être. En cela, elle n'est pas un objet, et donc pas un objet de connaissance.

André Sauge (Genève)

Christine Tappolet : **Émotions et valeurs**, Paris (Presses Universitaires de France) 2000, 296 pages.

Contrairement à bien des livres paraissant actuellement en langue française dans le domaine de la philosophie analytique, celui-ci n'est pas de l'histoire de la philosophie contemporaine; c'est de la philosophie. L'ouvrage de Christine Tappolet est une contribution originale et significative à l'épistémologie des valeurs. La position cognitiviste qu'elle défend, où les émotions jouent un rôle cognitif fondationnel, s'inspire lointainement de celles d'Alexius Meinong et de Max Scheler.

Sa démarche présente une remarquable architecture d'ensemble. L'auteur commence par clarifier le concept de valeur et présente une taxinomie des concepts de valeurs. Elle pose une distinction entre les concepts spécifiques et les concepts généraux de valeurs; parmi les concepts spécifiques, elle fait une distinction entre les concepts affectifs de valeurs et les concepts substantiels (non affectifs). Elle explique la différence entre valeurs extrinsèques et intrinsèques et discute les questions de la polarité des (concepts de) valeurs, de leurs degrés variables, de leur hiérarchie, de leur incommensurabilité, et de leur rapport aux normes.

En ce qui concerne les différentes ontologies des valeurs, l'auteur affirme comme trait distinctif du réalisme, qu'elle oppose à l'irréalisme, la thèse suivant laquelle les valeurs sont des propriétés monadiques, non relationnelles, des choses qui les instancient. Ces propriétés monadiques peuvent être identiques à des propriétés non axiologiques, soit au niveau des types, soit au niveau des particuliers; elles peuvent être survenantes, gestaltiques ou encore indépendantes des propriétés non axiologiques. L'auteur distingue aussi de nombreuses positions irréalistes, et ne manque pas de justifier sa classification des ontologies réalistes et irréalistes. On peut toutefois se demander s'il n'aurait pas fallu envisager une classification plus souple et complexe, soit en renonçant au simple dualisme entre réalisme et irréalisme par l'introduction d'une ou plusieurs catégories intermédiaires, soit en proposant parallèlement une seconde classification dualiste qui différencierait de la première par le sens des termes «réalisme» et «irréalisme». L'un ou l'autre procédé permettrait peut-être de mieux refléter la complexité des rapports en présence, surtout lorsqu'on s'aperçoit que d'après la classification de l'auteur, on doit considérer comme réaliste la position affirmant que les valeurs sont des propriétés monadiques seulement *possibles*, tandis qu'il faudrait compter comme irréaliste la position d'après laquelle les valeurs sont des propriétés relationnelles *actuelles*.

Dans les pages consacrées au problème de la connaissance des valeurs, l'auteur pose la question suivante: à supposer qu'une ontologie réaliste des valeurs soit correcte, quelle est l'épistémologie qui convient le mieux pour expliquer la justification de nos croyances axiologiques? En cherchant à répondre à cette question, l'auteur vise en fait deux buts distincts, mais corrélés. D'une part, il s'agit de construire une épistémologie des valeurs compatible avec le réalisme axiologique sous l'une ou l'autre de ses formes. D'autre part, bien que l'auteur ne pense nullement avoir prouvé la vérité d'une conception réaliste des valeurs, elle veut montrer que la construction d'une épistémologie des valeurs dans la perspective d'un réalisme ontologique constitue une défense du réalisme, dans la mesure où elle permet de répondre à une objection importante contre le réalisme, objection de J. L.

Mackie d'après laquelle une épistémologie satisfaisante des valeurs serait impossible si celles-ci étaient des propriétés monadiques.

L'auteur envisage et évalue plusieurs théories possibles de la justification épistémique susceptibles de s'appliquer aux croyances axiologiques (le fondationalisme, le cohérentisme, l'externalisme, dont le fiabilisme, et des théories hybrides). En fin de compte elle rejette le cohérentisme, le fiabilisme et le fondationalisme non intuitionniste, et conclut en faveur d'un fondationalisme intuitionniste – position suivant laquelle nous avons des expériences qui présentent les valeurs dans un contenu non conceptuel, et donc non propositionnel. De telles expériences peuvent servir de fondements à la justification *prima facie* de nos croyances axiologiques sans elles-mêmes exiger une justification fondée sur des croyances antérieures. Ces expériences sont des émotions.

Une dernière partie du livre a donc pour but d'expliquer et de défendre un fondationalisme intuitionniste. À cette fin l'auteur cherche à établir deux thèses centrales: les émotions sont des expériences de valeurs; la justification de nos croyances axiologiques dépend fondamentalement des émotions ainsi conçues. À cette fin, l'auteur doit défendre une théorie des émotions comme expériences cognitives non conceptuelles, et donc non propositionnelles. Elle le fait en passant en revue différentes théories contemporaines des émotions (théorie phénoménaliste, théorie cognitivo-conative, théorie cognitive standard), puis en montrant que d'importantes objections peuvent être formulées contre chacune, objections auxquelles échappe pourtant la théorie selon laquelle les émotions sont des entités intentionnelles possédant un contenu non conceptuel des valeurs. Celles-ci seraient donc analogues à des expériences perceptuelles dont le contenu est non conceptuel. Les émotions ainsi conçues jouent, dans la justification des croyances axiologiques, un rôle analogue à celui des expériences perceptuelles dans une conception fondationaliste de la justification des croyances perceptuelles. La théorie de la justification de l'auteur comporte un aspect faillibiliste (une émotion n'est pas nécessairement appropriée, et la croyance axiologique fondée sur elle peut être justifiée sans être vraie); un aspect non propositionnaliste (les contenus des émotions fondamentales qui justifient *prima facie* les croyances axiologiques ne portent pas sur des propositions, mais sur les valeurs elles-mêmes); un aspect fondationaliste (la justification des croyances axiologiques dépend nécessairement d'états mentaux qui ne sont pas eux-mêmes des croyances); un aspect internaliste (la justification dépend d'états internes du sujet). Comme l'auteur a distingué différentes sortes de croyances axiologiques, elle établit les conditions suffisantes de justification pour les croyances portant sur les valeurs affectives, les valeurs substantielles (non affectives), les valeurs générales *pro tanto* et *pro toto*, les croyances comparatives, et les croyances portant sur les différents niveaux hiérarchiques des valeurs.

En fin de compte, l'auteur ne cherche pas à prouver la vérité du réalisme axiologique. Mais elle réussit à réfuter une des objections majeures lancées contre cette position – objection de Mackie d'après laquelle, si les valeurs étaient des propriétés monadiques, il serait impossible d'en fournir une épistémologie adéquate. Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre, d'ailleurs rempli de bien d'autres lumières sur la théorie des émotions, l'ontologie et l'épistémologie des valeurs. Il y a dans cet ouvrage remarquable à la fois une ampleur de vue systématique et une

clarté constante, globalement convaincante. Le livre est une lecture incontournable pour tous ceux qui travaillent dans le domaine. Les étudiants trouveront une bonne introduction à plusieurs problèmes de méta-éthique. Les philosophes patentés trouveront une défense de thèses substantielles avec laquelle il faudra désormais compter.

Richard Glauser (Neuchâtel)

Denis Müller & Hugues Poltier, dir. : La dignité de l'animal, Genève (Labor et Fides) 2000, 461 pages.

Cet ouvrage reprend, pour l'essentiel, des communications faites à un colloque sur le même thème. Le propos du colloque et du livre est de mener une réflexion sur la notion de «dignité de la créature», qui figure depuis quelques années dans la Constitution suisse (avec un petit problème de traduction, puisque la version française de la nouvelle Constitution dit «intégrité» et non «dignité»). Le sujet est toutefois un peu resserré, comme l'indique le titre: il s'agit de l'animal, de son statut et de la valeur qui lui échoit – le sous-titre de l'ouvrage dit: «Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences?» –, et non de toutes les créatures (vivantes).

Le propos est à la fois théorique et pratique. Parmi les vingt-quatre contributions qu'on peut lire, certaines émanent de philosophes et de théologiens, d'autres de scientifiques pratiquant souvent l'expérimentation animale, le souci des éditeurs étant d'aborder la question sous ses aspects descriptifs (que font les scientifiques?), conceptuels (que faut-il entendre par «dignité?»), et normatifs, tant au niveau éthique qu'au niveau juridique (en Suisse, on va devoir se prononcer sur la question de savoir si le statut juridique de l'animal doit être changé). Une partie de l'ouvrage est encore dévolue à une question plus particulière (en quelque sorte un terrain où les réflexions sur la dignité de l'animal peuvent être éprouvées), celle des xéno-transplantations.

L'enjeu philosophique (c'est-à-dire conceptuel et normatif) de la question de la dignité de l'animal est révélé par une sorte de paradoxe: comment attribuer une dignité à un être autre que la personne (humaine)? En effet, on affirme depuis Kant que seul l'homme a une dignité, les autres êtres n'ayant, en tant que choses, qu'un prix. Cette manière d'aborder le problème montre à quel point le modèle kantien est dominant dans notre culture (jamais, en effet, un aristotélicien n'aurait la moindre velléité de voir les choses ainsi), et avec lui, la place centrale que l'homme occupe en éthique. D'où d'ailleurs le label que l'on donne à cette position: anthropocentrisme. Actuellement, cette position fait l'unanimité contre elle, du moins dans sa version forte, celle qui n'attribue aucune valeur intrinsèque à un être autre que l'homme et considère donc les animaux comme des choses, c'est-à-dire des entités dont la valeur est purement instrumentale. D'où la recherche de positions plus en accord avec nos intuitions (et nos jugements bien considérés), qui donnent la préférence à un anthropocentrisme modéré (hommes et animaux ont une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité, mais celle de l'homme est supérieure) ou à un zoocentrisme hiérarchique (animaux et hommes ont une valeur intrinsèque, mais celle de l'animal est inférieure), voire égalitaire (toutes les espèces ont la même

valeur, car elles poursuivent chacun leur bien, même si ces biens sont différents). La question difficile pour tous ceux qui affirment la supériorité en valeur de l'homme est d'indiquer le critère de la hiérarchie, ce que Klaus Peter Rippe appelle «l'accès à la normativité» (p. 272). Le critère classique était la possession de la raison, mais il est contesté par de nombreux auteurs, particulièrement par les utilitaristes et certains zoocentristes, on vient de le voir. Reste que tous pourraient se mettre d'accord sur cette caractérisation de la dignité animale proposée par Alberto Bondolfi: «Est contraire au critère de la *dignité de la créature* toute pratique visant à faire des animaux ni plus ni moins qu'un pur instrument entre les mains des humains, sans aucune sensibilité pour les intérêts et pour les besoins spécifiques à cette forme de vie» (p. 365-366).

Au-delà des prises de position sur la valeur des entités en présence (homme et animal) et de leur place respective sur une éventuelle échelle, chacun rencontre inévitablement la question du conflit des intérêts, car aucune des positions défendues ne prétend que les intérêts humains priment toujours sur les intérêts animaux, même si la valeur de la vie humaine est plus grande que celle des animaux. En effet, on ne saurait sacrifier l'intérêt vital d'un animal à une simple préférence humaine. D'où la nécessité d'une pesée des intérêts, qui se heurte à bien des difficultés (pensons aux xénogreffes), d'autant que seule l'une des parties a la parole: l'homme, lequel a manifestement un penchant pour ses propres intérêts. Beat Sitter-Liver, dans la conclusion de l'ouvrage, est par conséquent assez critique par rapport à la pratique actuelle: «Une véritable pesée des biens s'en voit d'emblée compromise» (p. 437), estimant qu'elle doit être substantiellement améliorée.

Un ouvrage de plus de quatre-cents pages, regroupant plus de vingt contributeurs ne peut être aisément résumé et il est difficile d'en faire ressortir toute la diversité et la richesse. Les questions que nous avons mentionnées ne recouvrent évidemment pas toutes celles qui sont abordées. Elles donnent cependant une idée que nous espérons suffisante de l'intérêt et de l'importance de la question, qui est en définitive celle d'adopter une attitude moralement adéquate non seulement par rapport aux animaux, mais aussi par rapport à nous-mêmes, car nous avons un intérêt prépondérant à nous comporter de manière normativement appropriée. Il en va de notre dignité et de notre intégrité.

Bernard Baertschi (Genève)

Hans Kunz : Erwartung, Bildwelt und Phantasie. Mit einer Autobiographie und Beiträgen zum Werk, hg. von Jörg Singer, Frauenfeld/Stuttgart/Wien (Verlag Huber) 2001, 138 Seiten.

Der Band gibt einen Einblick in das Schaffen von Hans Kunz (1904-1982), Ordinarius für Philosophische Anthropologie und Theoretische Psychologie an der Universität Basel, 1947-1974 Redaktor der *Studia Philosophica* und Mitbegründer der Zeitschrift *Psyche*. Der Band ist ein Geleit zur geplanten Werkausgabe in 16 Bänden, die von der Hans-Kunz-Gesellschaft herausgegeben wird und die das weit verstreute, teils schwer zugängliche bzw. unpublizierte Werk des Philosophen, Psychologen und Biologen neu erschließen will. Der vorliegende Band umfasst neben

einem Vortrag von 1960, der dem Band den Titel gibt und das Thema des Hauptwerks (*Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 2 Bde. 1946) aufnimmt, und einer informativen autobiographischen Skizze (aus dem Band *Psychologie in Selbstdarstellungen* von 1972) Beiträge anderer Autoren (Jörg Singer, Max Herzog, Max Moor) zum anthropologischen und botanischen Werk von Kunz sowie eine Bibliographie der veröffentlichten Schriften und des Nachlasses und einen Editionsplan der vorgesehenen Werkausgabe. Der Band vermittelt einen Eindruck vom spezifischen Profil und der Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Arbeit von Kunz, die sich in eigenständiger Phänomenanalyse wie in intensiver Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen der Phänomenologie, der Anthropologie, der experimentellen Psychologie und der Psychoanalyse entwickelt. Eine zentrale Stellung nimmt die kritische Rezeption der heideggerschen Daseinsanalytik ein, deren fundamentalontologische Orientierung Kunz in den Bereich ontischer Sachverhalte und damit der anthropologisch-psychologischen Beschreibung zurückwendet; ein Prüfstein dieser Verlagerung ist die veränderte Phänomenologie der Angst und des Todesbewusstseins (mit der sich die wiederholt behandelte These vom «Todesursprung des Geistes» verbindet). Einen anderen Schwerpunkt, dem fünf Bände der Werkausgabe gewidmet sind, bilden Studien zur Psychopathologie und Psychoanalyse.

Emil Angehrn (Basel)