

# Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendues

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **59 (2012)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

## **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.

## REZENSIONSARTIKEL

LUCA GILI

Per una nuova lettura di Socrate: una prospettiva non platonica<sup>1</sup>

Questo volume raccoglie gli atti della seconda edizione di *Socratica*, svoltasi a Napoli tra l'11 e il 13 dicembre 2008. La conferenza internazionale *Socratica* ebbe una prima edizione nel 2005, a Senigallia, i cui atti furono pubblicati dall'editore Levante di Bari nel 2008, grazie alle cure di Livio Rossetti e di Alessandro Stavru, che della conferenza furono anche gli organizzatori. Anche il volume della seconda conferenza è uscito presso Levante a cura di Rossetti e Stavru. Una terza edizione di *Socratica* si è svolta a Trento tra il 23 e il 25 febbraio 2012.

Questa pregevole iniziativa è ispirata dal motto “non solo Platone”, ossia dall'idea che Platone non fu il solo a riproporre l'immagine e l'insegnamento di Socrate. Di conseguenza, sembrano suggerire i curatori, soffermarsi sul solo Platone per conoscere Socrate, senza tener conto del contesto e delle altre fonti, può essere imprudente, benché una tale imprudenza sembra che debba essere imputata agli studiosi *mainstream*, che effettivamente tendono a privilegiare le fonti platoniche per la ricostruzione del pensiero socratico. Questa prospettiva storiografica ebbe, come è noto, un autorevole difensore in Gregory Vlastos, che ha molto influenzato le ricerche che sono state prodotte in lingua inglese. È quindi più che lodevole l'iniziativa di organizzare una conferenza che coinvolga anche illustri studiosi americani, come Donald Morrison, la cui strategia di analisi dei testi è indubbiamente diversa (e forse complementare) rispetto a quella degli altri contributori del volume, ma pure si concentra su un testo di Senofonte, quale utile e preziosa fonte per la ricostruzione del pensiero di Socrate.

Vediamo quindi in dettaglio il contenuto del libro che raccoglie le relazioni presentate nella seconda edizione di *Socratica* (Napoli, 2008). Il volume si apre con un'ampia introduzione, nella quale Alessandro Stavru presenta la letteratura critica contemporanea relativa alla figura di Socrate, e in cui Livio Rossetti presenta sinteticamente i contributi nel volume (11-46). I contributi sono seguiti da un affettuoso ricordo, da parte di Aniello Montano, del professor Mario Montuori (1921-2008), scomparso a poco prima della conferenza: Montuori fu autore di numerosi contributi per la comprensione della figura e del pensiero di Socrate, e non era vicino soltanto umanamente a molti dei contributori del volume, ma con loro condivise an-

<sup>1</sup> ROSSETTI, Livio/STAVRU, Alessandro (ed.): *Socratica 2008: Studies in Ancient Socratic Literature* (= *le Rane* 54). Bari: Levante 2010. Pp. 353. ISBN 978-88-7949-558-5.

che l'idea che fosse necessario superare il paradigma di Vlastos e dei suoi allievi, per i quali i dialoghi di Platone erano la fonte privilegiata per la comprensione della figura di Socrate.

I vari contributi, pur essendo legati dalla comune prospettiva che ho sintenticamente delineato, sono abbastanza indipendenti l'uno dall'altro: ciascuno ha la sua bibliografia e non ci sono indici tematici comuni.

L'introduzione, scritta dai due curatori del volume, rappresenta una cornice molto appropriata, dal momento che contiene una dettagliata descrizione dello stato dell'arte intorno a Socrate, e mi pare anch'essa animata dallo spirito con il quale è stato concepito il simposio ed il libro che ad esso è seguito: valorizzare cioè anche le fonti alternative ai dialoghi platonici (e alle considerazioni che si incontrano nelle opere di Aristotele) per ricostruire la figura di Socrate. Naturalmente una simile linea interpretativa è aperta alle critiche degli storici della filosofia antica che si riconoscono nel 'mainstream' à la Vlastos: ci si può chiedere infatti se le fonti alternative rispetto a Platone e ad Aristotele presentino qualcosa di *filosoficamente* significativo, per quel che concerne il pensiero socratico<sup>2</sup>. L'introduzione presenta quindi gli studi più recenti intorno a Socrate dividendoli per la fonte che essi privilegiano; abbiamo così studi sul Socrate conosciuto attraverso la lente di Aristofane (11–21), quella di Antistene (22–23), quella di Euclide di Megara (24–25), quella di Senofonte (25–35) e quella, preponderante, di Platone (36–46). Ammetto che mi sarei aspettato anche una sezione sul Socrate di Aristotele, che però manca (è mia persuasione infatti che Aristotele non sia del tutto condizionato dal suo diretto maestro nella presentazione del pensiero socratico – ma questo è un pensiero che richiederebbe uno svolgimento assai più lungo di quel che mi concede questo breve spazio). La seconda parte dell'introduzione, invece, presenta i contributi del volume.

Il primo di essi, a firma di Livio Rossetti, è dedicato a *I Socratici 'primi filosofi' e Socrate 'primo filosofo'* (59–70)<sup>3</sup>: Rossetti riconsidera l'antica questione della nascita della filosofia, alla luce dell'uso dei termini 'filosofia' e 'filosofo' nei testi di lingua greca del V e del IV secolo a.C. a noi pervenuti. Dato che questi termini sono usati con molto maggiore frequenza dopo il 399 a.C., Rossetti suggerisce che la filosofia nacque al momento della morte di Socrate, o immediatamente dopo tale fatto. Secondo Rossetti, infatti, fu Aristotele a considerare 'filosofia' il sapere intorno alla natura esposto da quei pensatori che la storiografia chiamò 'Presocratici': costoro infatti non si definirono mai in questo modo (o, almeno, ciò non consta dai testi che di loro ci sono pervenuti); essi si ritenevano piuttosto dei sapienti, non dei cercatori della sapienza. I Socratici, invece, definirono esplicitamente se stessi

<sup>2</sup> In verità Vlastos non fu certo il primo ad indicare che il vero Socrate doveva essere cercato nei dialoghi giovanili di Platone: prima di lui già H. Maier si fece sostenitore di questa linea interpretativa (A. Stavru cita i lavori di Maier a p. 12, n. 5). In ogni caso è corretto sottolineare il ruolo di Vlastos, che è stato sicuramente determinante nell'influenzare la più recente scholarship angloamericana su questo argomento.

<sup>3</sup> Il saggio, tradotto in francese, è stato ripubblicato in L. ROSSETTI: *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres (encre marine) 2011, 265–277.

‘filosofi’, per distinguersi dai ‘Sofisti’, che avevano la presunzione di possedere la sapienza, e non semplicemente di ricercarla e di tendere ad essa – come invece i Socratici dicevano di se stessi. Per quel che mi consta, la tesi di Rossetti circa una nascita ‘tarda’ della filosofia non è completamente nuova, dal momento che fu già proposta, con argomenti non molto dissimili, da Giorgio Colli<sup>4</sup>; il contributo di Rossetti, tuttavia, ha l’apprezzabile vantaggio di evitare le oscure considerazioni di Colli circa la necessità di riscoprire la sapienza presocratica – idee che forse derivarono a Colli dai suoi studi nietzscheani, e che probabilmente contribuirono al rapido oblio delle proposte che Colli aveva avanzato in sede storiografica con una certa perspicacia, nascosta purtroppo dai ragionamenti poco comprensibili di cui si è detto. Il contributo di Rossetti, inoltre, può essere visto in qualche misura come una riflessione conclusiva rispetto alle sue indagini intorno alle strutture macro-retoriche del dialogo socratico: lo storico della filosofia perugino da tempo conduce ricerche intorno a questo tema avvincente e una *summa* delle sue fatiche può essere ritenuto il bel volume *Le dialogue socratique* (Paris, 2011), che è apparso a poca distanza da *Socratica 2008*.

Il secondo saggio contenuto in *Socratica 2008*, scritto da Noburu Notomi, si intitola *Socrates versus Sophists: Plato’s Invention?* (71–88) e argomenta, con nitore e linearità (e, forse, con soverchia nettezza), che la risposta a questa domanda dovrebbe essere affermativa. Come si vede, la tesi è pressoché opposta rispetto a quella avanzata da Rossetti. Secondo Notomi, infatti, Socrate e i Socratici non erano assai diversi dai Sofisti, per quel che riguarda il loro modo di comportarsi, né si può dire che dai Sofisti volessero distinguersi. Notomi prende in esame due interessanti analogie tra i Socratici e i Sofisti: a) il fatto che entrambi i gruppi di filosofi insegnassero dietro compenso; b) il fatto che tutti si siano avvalsi dei mezzi della retorica e della dialettica al fine di persuadere i loro interlocutori. Secondo Notomi, fu Platone il primo a distinguere con vigore la figura di Socrate rispetto a quella dei Sofisti: benché una simile distinzione non fosse storicamente accurata (sempre secondo Notomi), essa era tuttavia strumentale alla dimostrazione che la condanna a morte di Socrate era ingiusta, dal momento che i giudici, al processo, confusero Socrate con i Sofisti e, di fatto, condannarono un comportamento tipico di questi ultimi e non del Socrate di Platone. A giudizio di Notomi, senza la distorsione, operata da Platone, della figura di Socrate e delle sue vicende, “this picture of the history of philosophy would have been correct” (87). Senza dubbio il saggio di Notomi è argomentato con passione e dettaglio, ma ammetto di non essere del tutto persuaso dalla tesi che egli difende: continuo a credere che la ragione fondamentale della opposizione platonica ai Sofisti fosse filosofica e non strumentale e contingente, come pare suggerire lo studioso giapponese. Aggiungo anche che è Platone stesso a presentare la sua critica dei Sofisti sotto questa prospettiva, e non mi paiono cogenti gli argomenti che Notomi propone, per sostenere che non

4 Cfr. COLLI, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi 1975.



dobbiamo dare credito a quanto Platone sostenne in più opere e con coerenza.

Aldo Brancacci, nel suo saggio *Sull'etica di Antistene* (89–117), presenta invece una pregevole ricostruzione del pensiero di Antistene, cercando di spiegare quale ruolo giochi l'etica nella filosofia di questo filosofo. Brancacci richiama l'importanza di Antistene e la sua preminenza rispetto agli altri discepoli di Socrate (“è un fatto [...] che, nel periodo immediatamente successivo alla morte di Socrate, Antistene fu considerato il più rappresentativo esponente della cerchia socratica”, 91). Di conseguenza lo studio del pensiero di Antistene – suggerisce Brancacci – può essere utile anche al fine di ricostruire i contenuti del pensiero del suo celebre maestro, specialmente per quel che riguarda gli aspetti più trascurati dalle altre fonti – e, *in primis*, da Platone. Uno di questi aspetti del pensiero socratico investe la ricerca dei nomi (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων), che è una analisi linguistica, che conduce alla scoperta della definizione appropriata (οἰκεῖος λόγος) di una cosa. Secondo Brancacci – uno studioso che è una indubbia autorità su questi temi –, la ricerca dell'οἰκεῖος λόγος è radicalmente diversa dalla dialettica platonica, dal momento che tale οἰκεῖος λόγος non è affatto stabilito sulla base di una corrispondenza con l'idea della cosa di cui si cerca la definizione. Si potrebbe pensare che la dialettica socratica sia quindi più simile all'idea di dialettica fornitaci da Antistene che non alla dialettica fortemente caratterizzata per il suo impegno metafisico di Platone: Socrate infatti, secondo la *communis opinio*, non introdusse l'esistenza delle idee e, conseguentemente, doveva avere una dialettica che alle idee non facesse ricorso. Brancacci a dire il vero non trae questa conclusione, ma a me sembra che essa possa essere verosimilmente inferita dalla sua brillante analisi. Infine, Brancacci rileva che Antistene impiegò queste tecniche dialettiche prevalentemente per condurre una ricerca intorno a temi etici: la conoscenza dell'etica, infatti, induce ad un comportamento etico e quindi la dialettica – intesa nel senso esposto sopra – è indirettamente finalizzata al vivere secondo certe norme morali; e questo è, secondo Antistene (e forse Socrate) il fine della filosofia. Questo quadro, in altre parole, ci aiuta a comprendere come etica e logica siano connesse nel pensiero di Antistene e come esse concorrano alla costituzione del pensiero filosofico nel suo complesso.

Con il suo studio intitolato *Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo* (119–133), Domingo Plácido si concentra sulla figura di Eschine di Sfetto, un socratico del quale si possiedono pochissime notizie e che Platone menziona nel *Fedone*. Plácido osserva che ben poche sono le fonti utili a ricostruire il pensiero di Eschine, tuttavia, sulla base del fatto che molti titoli di dialoghi da lui composti – e, purtroppo, in larga perduti<sup>5</sup> – sono identici a titoli di dialoghi platonici, è possibile congetturare una certa analogia anche nei contenuti. Eschine, inoltre, insegnò retorica e dialettica dietro com-

<sup>5</sup> I pochi frammenti a noi pervenuti dei dialoghi di Eschine sono stati riuniti nella raccolta *Socratis et Socraticorum Reliquiae* curata da G. Giannantoni (Napoli: Bibliopolis, 1990, VI, A, 1–103); su alcuni di questi frammenti si veda quanto scrive ad esempio ROSSETTI, L. in: *Socrate, questo sconosciuto* (Peitho-Examina Antiqua, 2010/1) 26–28.

penso: non era infatti un aristocratico come Platone, la cui ricchezza personale gli consentiva di impartire gratuitamente l'insegnamento della filosofia. Il saggio di Plácido è apprezzabile per la chiarezza e la lucidità e per il tentativo di adottare un approccio biografico, in cui Eschine è segnato in particolare dall'appartenenza a un ceto svantaggiato – una lettura in qualche senso 'politica', e di sicuro attenta alla dimensione storica entro la quale si colloca l'attività intellettuale dei primi socratici.

Luis-André Dorion, scrivendo de *L'impossible autarcie du Socrate de Platon* (137–158), suggerisce che il Socrate di Platone (Socrate<sup>P</sup>) non è una fonte sufficiente per ricostruire in modo accurato e credibile il Socrate della storia. Questa tesi, che Dorion ha sviluppato anche in altri suoi pregevoli contributi, è qui affrontata rispetto alla dottrina dell'αὐτάρκεια, che sarebbe presentata in modo opposto dal Socrate di Senofonte (Socrate<sup>X</sup>) e da Socrate<sup>P</sup>: è evidente che, se entrambe le fonti hanno il medesimo valore, se si concede che esse presentino un Socrate caratterizzato in modo opposto, necessariamente una delle due fonti non restituisce il Socrate storico. Ed è possibile che una di queste fonti deformanti sia proprio Platone – il che, invece, sarebbe evidentemente escluso se si assumesse che Platone è la fonte privilegiata per la nostra conoscenza di Socrate. Il personaggio dei dialoghi platonici, infatti, non si presenta come possessore dell'αὐτάρκεια: Socrate<sup>P</sup> è un uomo povero, che ha bisogno dell'aiuto (anche economico) degli amici, dei quali si circonda e che sono in genere ben disposti a fornirgli sostegno. Al contrario, Socrate<sup>X</sup> risulta autosufficiente e, dialogando con i suoi seguaci, cerca di indurre anche loro ad essere autonomi sul piano materiale, per potersi dedicare alla ricerca filosofica. Mentre Socrate<sup>P</sup> fa dell'αὐτάρκεια una virtù che si esercita sul piano intellettuale (ogni nostro sapere dovrebbe essere raggiunto in modo autonomo, e non in virtù di una autorità esterna che ne garantisca la veridicità), tuttavia è anche consapevole che una perfetta αὐτάρκεια intellettuale è un beneficio esclusivamente divino. In generale, ho trovato il saggio di Dorion veramente pregevole: l'angolatura particolare attraverso la quale si esaminano Socrate<sup>P</sup> e Socrate<sup>X</sup> permette effettivamente di coglierne le contraddizioni, e consente un oggettivo passo avanti per la comprensione di ciò che fu (o meglio che non fu) il Socrate della storia.

Walter Omar Kohan, nel suo contributo *Sócrates: La paradoja de enseñar y aprender* (159–184), si sofferma su alcuni aspetti del Socrate platonico, che da Kohan sono ritenuti 'paradossali': da un lato Socrate si presenta come l'unico che fa politica in modo autentico (cfr. Plat. *Gorg.* 521d), e d'altra parte afferma che il suo demone gli impedisce di immischiarsi negli affari politici (cfr. Plat. *Apol.*, 31c-e); Socrate afferma poi di non essere mai stato un maestro (cfr. Plat. *Apol.*, 33a), ma i suoi seguaci lo tennero per tale (cfr. Plat. *Apol.*, 39c-d); sostiene di conoscere molte poche cose (cfr. Plat. *Apol.*, 21b, 23a), ma l'oracolo disse che era l'uomo più sapiente di tutti (cfr. Plat. *Apol.*, 20e-21a). Sulla base di questi brani, fra loro divergenti, Kohan non tenta una spiegazione che appiani le difficoltà che essi presentano, ma conclude che "Socrates es un enigma y una paradoja por las fuerzas contradictorias que su figura parece portar sin demasiada incomodidad" (181). Kohan inoltre non

prova particolare simpatia per il metodo educativo che Socrate adotta: secondo Kohan, che al tema dell'insegnamento socratico ha già dedicato un volume<sup>6</sup>, Socrate sarebbe reticente sul suo desiderio di insegnare agli altri, ma di fatto finisce per ammetterlo lui stesso – e d'altra parte non poteva essere altrimenti, dato che l'interrogare socratico non sembra altro che un raffinato strumento per comunicare ai propri interlocutori i propri pensieri. Questa modalità di insegnamento, tuttavia, chiude Socrate all'ascolto delle persone con cui dialoga, ed è questo particolare ad indurre Kohan a formulare un giudizio limitativo intorno all'attività educativa socratica:

“[Sócrates] impugna las respuestas de Eutifrón como si sus preguntas sólo pudiesen ser respondidas como él espera que sean respondidas. Este modo violento de proceder despersonaliza el pensamiento, lo abstrae de la existencia y de los sujetos que lo producen, lo desconecta de los afectos y las pasiones que le dan vida y sentido; provoca, en cierto sentido, una anestesia de la existencia” (177).

Ammetto di non trovare la proposta di Kohan particolarmente attraente.

Lidia Palumbo tratta invece di *Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a-c* (185–209); il suo saggio affronta quindi il Socrate di Platone, o meglio la figura di Socrate che emerge dal dialogo *Alcibiade I*, la cui autenticità è dubbia (Palumbo, pur trattando della questione, non intende risolverla). Secondo l'interpretazione assai stimolante e originale proposta da Palumbo, in *Alc. I*, 133a-c Socrate intende suggerire che la conoscenza di sé – che viene ad essere identificata con la conoscenza dell'anima – deve essere ottenuta attraverso un atto di autoriflessione intorno alla persona stessa, e in particolare intorno all'anima. In modo assai interessante, Palumbo connette questo atto di riflessione con la struttura dialogica che Platone adotta per fare filosofia. Secondo Palumbo, i dialoghi platonici non richiedono necessariamente la presenza di una seconda persona reale, per essere condotti, dal momento che le riflessioni che sviluppano sono, in fondo, una sorta di dialogo del filosofo con se stesso<sup>7</sup>: questa sarebbe la cifra del dialogo platonico, ed anche la sua differenza fondamentale rispetto al genuino dialogo socratico (“io credo che, per quanto sia possibile distinguere Socrate da Platone, questa curvatura solitaria dell'atto del pensare sia per così dire la cifra platonica, piuttosto che quella socratica, del filosofare”, 202). Palumbo si trova quindi d'accordo con David Sedley nel sostenere che i dialoghi di Platone sono “an externalization of his own thought-process”<sup>8</sup>, ma a mio parere le conclusioni di Palumbo sono persino più forti, dal momento che la studiosa sostiene che l'interiorità sia, in qualche misura, il

<sup>6</sup> KOHAN, W.O.: *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Editorial Biblos 2009.

<sup>7</sup> Palumbo non cita il caso dei Soliloquia, scritti da un ancor giovane Agostino, imbevuto di filosofia neoplatonica: un esempio eccellente, ancorché tardivo, del fatto che il modo platonico di fare filosofia può effettivamente strutturarsi come un dialogo con la propria anima.

<sup>8</sup> SEDLEY, David: *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 2.



*proprium* della filosofia platonica<sup>9</sup>. Trovo davvero interessante l'idea che la caratteristica fondamentale della filosofia platonica sia una struttura a domande e risposte, che non richiede la presenza fisica di una seconda persona reale: si potrebbe essere tentati, infatti, su questa base, di considerare la struttura formale della dialettica platonica una qualche sorta di *erotetic logic*. Ma questa ipotesi, che a me è nata leggendo il contributo di Plaumbo, richiederebbe una ben ampia indagine, per essere saggiata e sostenuta. Quel che è certo è che il saggio di Palumbo apre prospettive assai stimolanti, che richiameranno senza dubbio l'attenzione della comunità scientifica.

Gabriele Cornelli e André Leonardi Chevitarese firmano il contributo successivo, dal taglio prevalentemente storico e dal titolo *Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404-403 a.C.)* (211-224). L'articolo tratta dell'iniziale vicinanza di Socrate al regime dei Trenta tiranni e del suo successivo allontanamento da questo gruppo di potere. Cornelli e Chevitarese sottolineano il fatto che nella sua *Settima lettera* Platone<sup>10</sup> difende Socrate dall'accusa di empietà, ma non dalla seconda accusa rivolta al filosofo, secondo la quale egli sarebbe stato un corruttore della gioventù ateniese. I due autori chiosano che questa seconda accusa era la più importante dal punto di vista politico, ma era la più difficile da smentire, dato che, effettivamente, due insigni discepoli di Socrate, come Alcibiade e Crizia, furono coinvolti nell'oligarchia ribaltata dal regime democratico che condannò a morte il filosofo ateniese.

Lo studio successivo di Donald Morrison (*Xenophon's Socrates on Sophia and the Virtues*, 227-239) è veramente pregevole nella sua stringatezza. Morrison analizza alcune difficoltà che emergono dalla descrizione che Senofonte ci offre dell'idea socratica di sapienza: essa risulta o una delle molte virtù che un uomo può possedere – virtù che coincidono con essa – o può essere una facoltà ora buona ora cattiva. Nel primo caso Senofonte presenterebbe la consueta trattazione intellettualistica delle virtù – che anche la tradizione platonica attribuisce al magistero socratico: se qualcuno possiede la sapienza, il suo comportamento sarà virtuoso; ciò tuttavia confligge con l'idea, pure presente in Senofonte, secondo la quale Socrate pensa che in alcuni casi (si menzionano Dedalo e Palamede) la sapienza portò chi la possedeva alla rovina. Con una analisi attenta dei brani di Senofonte (un'analisi che egli difende a p. 230, n. 8 anche dal punto di vista metodologico), Mor-

<sup>9</sup> Probabilmente, date queste conclusioni, che sono derivate, si ricordi, sulla scorta di un dialogo dalla dubbia autenticità, sarebbe stato opportuno assumere l'autenticità dell'Alcibiade I, se proprio non c'era lo spazio per una dimostrazione di questa tesi, che a me pare richiesta dall'argomentazione che Palumbo conduce. In effetti, lasciando aperta la questione dell'autenticità, si potrebbe pure pensare che l'interiorità sia il *proprium* del modo di fare filosofia dello pseudo-Platone, ossia dell'anonimo autore dell'Alcibiade I.

<sup>10</sup> Cornelli e Chevitarese assumono l'autenticità della lettera (cfr. p. 214, n. 7): confesso di avere trovato un po' stringata la loro difesa dell'autenticità, soprattutto nei rimandi bibliografici, che si limitano a segnalare alcune annotazioni di L. Brisson del 1997. D'altra parte, si deve anche riconoscere che l'oggetto principale della discussione dei due autori era un altro, ma resta il fatto che la settima lettera è assunta, nella loro argomentazione, come genuina fonte platonica.

risone risolve questa apparente contraddizione sostenendo che, secondo il Socrate di Senofonte, la sapienza è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per il possesso di tutte le altre virtù<sup>11</sup>.

Nel suo contributo su *Essere e apparire in Xen. Mem. III 10.1-8* (241–276), Alessandro Stavru tratta sempre del Socrate senofonteo, ma affronta l'ideale estetico del filosofo: il saggio di Stavru prende in esame un brano dei *Memorabili* nel quale Socrate dialoga con il pittore Parrasio e con lo scultore Clitone. Socrate chiede ai due artisti come è possibile che l'arte rappresenti ciò che si propone di ritrarre, ossia il mondo interiore dell'uomo e le sue passioni. Secondo Socrate, infatti, la pittura è in grado di rappresentare l'ethos dell'uomo, mentre la scultura ne raffigura il pathos. Da questo dialogo è possibile inferire che sia Parrasio che Clitone sono in grado di seguire le argomentazioni di Socrate: essi pensano che la rappresentazione degli occhi (nel caso della pittura) e dei movimenti (nel caso della scultura) sia capace di restituire l'apparenza delle qualità interiori e delle passioni del soggetto rappresentato. Secondo Stavru, questo brano mostra che Senofonte era a conoscenza degli scritti che i Sofisti avevano dedicato alla necessità di scegliere le migliori qualità del soggetto che è affrontato in un discorso retorico. L'arte, come la retorica, deve infatti scegliere le qualità migliori dei corpi che rappresenta, in modo da creare un certo piacere in coloro che fruiscono della pittura o della scultura. Sulla base di queste considerazioni, Stavru suggerisce che Senofonte si sia impegnato a mettere in bocca a Socrate una trattazione teorica della prassi artistica in voga ai suoi tempi.

Michael Erler, nel saggio *La parrhesia da Socrate a Epicuro* (279–298), traccia una distinzione tra il Socrate platonico e il Socrate restituito da Epicuro, rispetto al tema della "franchezza": mentre il primo non è sempre franco, perché talvolta ama celare la sua conoscenza dietro il velo dell'ironia, Epicuro presenta un Socrate che intende essere franco in ogni occasione. Queste differenze tra i due ritratti di Socrate sono evidenziate da Filodemo nel suo trattato *De libertate dicendi*.

Anche Graziano Ranocchia parla del Socrate di Filodemo, ed in particolare de *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo* (*PHerc. 1008, coll. 21-23*) (299–320): soffermandosi su un passaggio del *De vitiis* di Filodemo, nel quale l'ironia è presentata in modo negativo, Ranocchia ritiene che Filodemo non faccia proprio questo giudizio negativo intorno a una celebre caratteristica della personalità socratica. Il punto di vista qui rappresentato, infatti, era proprio dello stoico Aristone di Chio e tendeva a svalutare l'ironia socratica: gli stoici ritenevano che Socrate fosse un filosofo dogmatico e

<sup>11</sup> Naturalmente anche la proposta di Morrison, che si fonda sulla sua particolare lettura di Senofonte, non è esente da obiezioni. Socrate infatti sta svolgendo una argomentazione dialettica, nella quale è difficile distinguere il suo pensiero autentico, dalle idee che suggerisce per amore di discussione e di argomentazione. Su questo punto si veda ROSSETTI, L.: *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres (encre marine) 2011, in particolare 113–116, in cui Rossetti argomenta che i *Memorabili* presentano (una possibile) standardizzazione della modalità socratica del dialogo – ma ciò non deve naturalmente indurre a credere che quanto in questa modalità dialettica è proposto sia tenuto per vero dal Socrate storico.



questa raffigurazione era incompatibile con la vena ironica del filosofo; di qui la svalutazione di questa caratteristica.

L'ultimo saggio, di Michel Narcy, parla invece di *Socrate et Euripide: le point de vue de Diogène Laërce* (321–332). Narcy si concentra su quanto Diogene Laerzio riferisce del rapporto tra Socrate ed Euripide, ed in particolare si sofferma su un frammento comico, riportato da Diogene (II, 18), dal quale si può dedurre che Socrate era stato rappresentato negativamente dall'autore del frammento – così come anche Euripide era un bersaglio polemico abituale di commediografi come Aristofane; tuttavia, Diogene è persuaso che Socrate non collaborò con Euripide: benché i due siano stati vittima dei medesimi attacchi da parte dei commediografi, Diogene vuole sottolineare la superiorità di Socrate rispetto al tragediografo. Questo quadro, come sembra suggerire Narcy, è tuttavia ideologico e, come tale, deve essere considerato.

La qualità del volume è alta: i saggi sono connessi in un modo coerente tra loro e presentano un quadro chiaro della linea interpretativa di fondo che tutti i contributori condividono – linea che cerca di valorizzare anche le fonti alternative a Platone per la nostra conoscenza di Socrate.

Anche la qualità dei contributi è molto notevole, come ho cercato di mostrare: come è naturale alcuni saggi hanno attirato la mia attenzione più di altri, ma, credo, è inevitabile che sia così; ad altri lettori, probabilmente, piaceranno saggi che meno mi hanno colpito. L'impressione che tutti ricaveranno, tuttavia, è che il volume rappresenta un lavoro veramente pregevole, che, come tale, non mancherà di stimolare nuovi studi e nuovi approfondimenti da parte dei cultori della filosofia di Socrate. E questo, penso, è il migliore elogio che un lavoro scientifico possa avere.

La réception comme lectures. À propos de  
*Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*<sup>1</sup>

Que la philosophie médiévale doive être approchée par le biais d'une histoire de la réception de la philosophie antique au Moyen Âge est une thèse historiographique largement théorisée au moins depuis Jacob Brucker, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans l'appréciation négative de Brucker, le Moyen Âge scolastique était sous l'empire tyrannique d'Aristote<sup>2</sup>. Pourtant, le travail de reconstruction et d'examen des modalités concrètes et précises de cette réception, qui se fragmente en réceptions plurielles, n'est de loin pas achevé. Deux volumes collectifs sont récemment parus, qui proposent des études de détail : le volume collectif dont il sera ici question et qui fait suite à un séminaire organisé par Luca Bianchi à l'Università del Piemonte Orientale en juin 2009, et les actes du colloque 2010 de la *Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale*<sup>3</sup>. Si ce dernier titre considère la réception de la philosophie antique en général – Aristote domine cependant –, le volume dirigé par Luca Bianchi s'intéresse à la réception d'Aristote en contextes intellectuels chrétiens, en milieux universitaires pour les XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, dans les cercles proches du pouvoir pontifical ou dans les milieux aristocratiques italiens pour les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

Les enquêtes réunies dans ce volume contribuent précisément à invalider l'image historiographique réductrice qui s'est imposée, à force de répétitions, depuis les grandes entreprises d'histoire de la philosophie des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et qui hante encore, à la manière d'un présupposé, certaines histoires de la philosophie médiévale. Dans nombre de ces histoires, la philosophie scolastique est envisagée d'une part comme art de la dispute, d'autre part comme une vaste entreprise de commentaires d'un corpus textuel identifié à une figure intellectuelle unitaire et à « une pensée » (« ein Denken », « a thought ») reconnaissable à certains traits essentiels : la pensée d'un Aristote *anhistorique*, c'est-à-dire *contemporain* de l'historien, que ce soit l'Aristote naturaliste de Jacob Brucker en Bavière au XVIII<sup>e</sup> siècle ou, depuis 1830, les Aristotes postérieurs à l'édition critique d'Immanuel Bekker. Dans cette option historiographique, l'histoire de la philosophie prend très

<sup>1</sup> BIANCHI, Luca (ed.) : *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (= *Studia Artistarum* 29). Turnhout : Brepols 2011.

<sup>2</sup> BRUCKER, Jacob : *Historia Critica Philosophiae*. Leipzig: Weidemann 1762 [1743], t. 3, 704 : «Et ita non victoria modo, sed imperio quoque Aristoteles potitus est, cunctaque in servitutum seculo XIII et XIV redegit». Selon Brucker, les censures et les régulations ecclésiastiques ne parviennent pas à éradiquer l'aristotélisme, qui impose la méthode aristotélico-arabe au monde chrétien : «Ab hoc enim tempore ubique locorum Stagirita principatum obtinuit, tantumque abest, ut vel conciliorum canonibus vel pontificum constitutionibus eiiceretur, ut in eius potius philosophia, methodo Arabico-Scholastica adornata et theologiae adplicata prora puppisque consisteret hierarchiae Ecclesiasticae » (Ibid.).

<sup>3</sup> PALAZZO, Alessandro (ed.) : *L'antichità classica nel Pensiero medievale* (= TEMA 61). Turnhout : Brepols 2011.

souvent la forme d'une histoire des doctrines ou des problèmes. Autant de lieux essentiels de la pensée aristotélicienne consignés une fois pour toutes dans un corpus aristotélicien dont les aléas de la transmission ne sont que des accidents de surface, quand ils ne sont pas complètement occultés. Pour ne citer qu'un maigre échantillon du vaste questionnaire qui constitue le fonds immuable des histoires attachées aux « problèmes », mentionnons les universaux (*Catégories* lues avec *l'Isagoge*), les questions relatives à la forme et à la matière, la controversée éternité du monde, l'unité de l'intellect, le déterminisme astral ou la distinction de l'être et de l'essence.

Adoptant une autre voie historiographique, les contributions présentées dans ce volume historicisent et fragmentent l'image d'Aristote. La notion de « lecture » invoquée dans le titre doit être comprise au sens technique qu'elle revêt dans la théorie de la réception promue par l'école de Hans Robert Jauss. La lecture est performatrice et la réception créatrice de l'œuvre. Les différentes lectures « chrétiennes », médiévales et rinascimentales, de certains lieux du corpus aristotélicien – authentiques ou non – produisent autant d'Aristotes différents et parfois divergents. Le Moyen Âge et la Renaissance n'apparaissent dès lors plus comme des temps où la figure d'Aristote déterminait un régime philosophique « réceptif » – où « réception » signifiait une soumission intellectuelle à une autorité –, mais des siècles durant lesquels l'enseignement en arts, préparatoire à toute spécialisation, program-mait la lecture d'un canon textuel aristotélicien balisé. Ce travail intellectuel débouchait sur des débats qui débordaient du cadre institutionnel de la Faculté des arts et dans lesquels les diverses interprétations fragmentaient Aristote en autant de figures adversatives ou autoritaires.

Depuis cinquante ans, *l'Aristoteles Latinus*, vaste entreprise d'édition des traductions arabo-latines et gréco-latines d'Aristote<sup>4</sup>, contribue à démultiplier Aristote à un certain niveau de l'histoire de la réception : celui de l'histoire de la traduction, qui est évidemment aussi une histoire de la lecture, dans la mesure où une traduction est toujours une lecture qui mobilise traductions et interprétations antérieures. Même s'il traduit *l'Éthique à Nicomaque* de manière mécanique – *de verbo ad verbum*<sup>5</sup> –, Robert Grosseteste regarde en effet la traduction de Burgundio de Pise, glose certains termes ou propositions et traduit en lisant (et traduisant) les commentaires byzantins d'Eustrate de Nicée et de Michel d'Éphèse. Le projet intellectuel qui préside à *l'Aristoteles Latinus* d'une part, celui d'une histoire de la philosophie envisagée comme histoire des lectures plutôt qu'histoire des problèmes ou des doctrines d'autre part, sont du même ordre. Les lectures sont premièrement déterminées par un certain état de la transmission d'une œuvre. Et même lorsqu'elles portent matériellement sur un même état d'un texte – une même version d'une traduction arabo-latine de la *Métaphysique*

<sup>4</sup> <http://hiw.kuleuven.be/dwmc/al/about/index.html>.

<sup>5</sup> Voir MERCKEN, Henri Paul Florent : *Robert Grosseteste's Method of Translating. A Medieval Word Processing Programme?*, in : BEYERS, Rita/BRAMS, Jozef/SACRÉ, Dirk/VERRYCKEN, Koenraad (eds) : *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*. Leuven : Leuven University Press 1999, 323–370.

par exemple –, ces lectures ne produisent pas une même image d'Aristote et un même contenu doctrinal. Le produit de la lecture est encore déterminé par l'horizon d'attente du lecteur, par l'outillage intellectuel du commentateur (et donc par le contexte institutionnel), aussi bien que par des micro-situations qu'il faut décrire de manière fine (débats sporadiques entre confrères, voyages, mission politique, projet culturel).

Fidèle à ce projet, le collectif *Christian Readings of Aristotle* enquête sur des aspects de la réception d'Aristote pour la plupart encore marginaux ou inconnus de nos histoires de la philosophie. La diversité la plus saillante qu'il met en évidence est celle des genres littéraires et des pratiques intellectuelles que résume la notion de lecture. Ces différences formelles correspondent à diverses options de politique culturelle. Elles mettent en jeu des mondes de débats intellectuels. Elles produisent enfin des Aristotes divergents ainsi que de nouvelles œuvres aristotéliennes (aujourd'hui pseudo-aristotéliennes).

La notion de lecture se décline et se glose au fil des contributions. Lire Aristote peut d'abord signifier le *commenter* de manière linéaire, à la manière d'un maître ès arts comme dans les commentaires inédits du XIII<sup>e</sup> siècle étudiés par Iacopo Costa, ou avec un bagage théologique complet, à l'instar de Marsile d'Inghen au XIV<sup>e</sup> siècle. Amos Corbini souligne l'importance (288–289) de la formation théologique de Marsile d'Inghen, tout en montrant que ses commentaires, loin de christianiser Aristote, s'attachent à distinguer les pertinences théologique et philosophique. Stefano Simonetta s'intéresse quant à lui à la plus ou moins grande virulence du pessimisme anthropologique paulinien et augustinien dans les commentaires des *Politiques* et des *Éthiques*. Son enquête adopte un vaste référentiel temporel, du commentaire des *Politiques* du maître ès arts Pierre d'Auvergne à Walter Burley et Ptolémée de Lucques.

Deuxièmement, lire Aristote peut signifier *collecter des thèses* d'obédience aristotélienne, pour constituer une sorte de florilège d'erreurs philosophiques, en interdire l'enseignement et baliser ainsi les futures lectures du corpus aristotélien. C'est ainsi que Dragos Calma pense qu'il faut envisager la liste de thèses proscrites par Tempier dans la censure du 7 mars 1277.

Mais lire Aristote peut aussi signifier *éditer* Aristote. Chiara Crisciani enquête sur Roger Bacon éditeur du *Secretum secretorum*, qu'il attribuait à Aristote. Dans l'œuvre de Bacon, cette édition joue un rôle exemplaire : l'Aristote âgé prétendu auteur d'un *Secretum* adressé à Alexandre se reflète dans la figure de Roger Bacon adressant son *Opus maius* au pape Clément IV. Bacon fait un usage politique et culturel de son travail d'édition : il compare sa propre mission de réforme des savoirs scolastiques à celle d'un Aristote conseiller d'Alexandre le Grand.

Lire Aristote peut encore signifier *traduire et produire une œuvre inédite* : Valérie Cordonier documente le cas du *Liber de bona fortuna* composé de fragments de l'*Éthique à Eudème* et des *Grandes morales*. Elle émet l'hypothèse que le montage de ce « faux » serait dû à l'entreprise conjointe du traducteur Guillaume de Moerbeke et du théologien Thomas d'Aquin. Dans le but de produire un livre aristotélien hostile au déterminisme, Thomas



aurait saisi l'opportunité offerte par les traductions de Moerbeke pour lier définitivement sous un même titre – *De bona fortuna* – des passages du corpus aristotélicien transmis conjointement par la tradition manuscrite.

Dans la contribution de Gianfranco Fioravanti, lire Aristote signifie *enquêter sur un objet invisible*, en l'occurrence l'empyrée, à partir des livres naturels aristotéliciens et de la tradition exégétique. Les mythologies et les options religieuses antiques et médiévales se rencontrent ou s'affrontent, lorsque l'exégète médiéval évalue les lieux divins dont parlent les textes philosophiques antiques à l'aune de sa propre conception du divin.

D'un autre point de vue, lire Aristote peut signifier *l'appartenance à une communauté discursive* qui s'accorde sur de grandes lignes interprétatives pour débattre âprement de questions de détail. Pasquale Porro montre qu'Henri de Gand combat la thèse de l'éternité des espèces en discutant précisément une lecture d'Aristote élaborée par Siger de Brabant. Sa contribution documente aussi la possibilité textuelle d'un débat entre Siger et Henri ; elle scénarise ainsi une aporie relative à la chronologie des sources de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, qui jette une grande incertitude sur des données jusqu'ici tenues pour très probables.

Lire Aristote peut enfin signifier le *réévaluer compte tenu d'une nouvelle situation politique et culturelle*, en l'occurrence celle de la réforme puis de la contre-réforme, c'est-à-dire programmer de nouvelles lectures et un nouvel usage d'Aristote pour le requalifier contre la critique. À l'étude du cercle du Cardinal Contarini, en particulier de son secrétaire Ludovico Beccadelli († 1572), Pietro B. Rossi documente une requalification d'Aristote dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans cette lecture, Aristote est assimilé à la culture catholique du temps par l'effet d'un changement de regard : il devient le philosophe moral par excellence, transmis par le canal grec byzantin et absout des accusations portées contre lui (320). La lecture d'Aristote prend la forme du guide introductif (*Οδηγία*) à la lecture d'une œuvre aristotélicienne ou du traité, à l'instar du *De immortalitate animae* de Ludovico Beccadelli. Le lexique et la graphie grecs réapparaissent dans la trame du texte latin. L'enquête de Luca Bianchi nous porte trois générations plus tard, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, vers le projet culturel de Cesare Crivellati – un noble intéressé à la médecine, à la musique et à la philosophie – encore absent des histoires de la philosophie. Le climat intellectuel était alors encore fortement déterminé par les suites du concile de Trente. Du côté catholique, Crivellati produit des traductions italiennes et des commentaires de livres aristotéliciens de philosophie naturelle, dans le but de christianiser la physique d'Aristote, et non plus seulement sa morale. Sa stratégie de lecture adopte des tours inattendus et inouïs lorsque, commentant le premier livre de la *Physique*, il invoque la cosmologie de Galilée pour corriger la cosmologie péripatéticienne. Enfin, l'œuvre de Crivellati témoigne du retour en grâce du dialogue dans le champ des genres littéraires philosophiques (*Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*).

Avec la liberté offerte par la forme du séminaire, qui permet de proposer sans obliger à décider, ce collectif trace de nouvelles voies dans une histoire de la philosophie qui est cependant toujours entendue au sens strict du



terme « philosophie » et qui est envisagée comme herméneutique des textes. La nouveauté vient de l'attention portée aux modalités de la transmission des textes, aux contextes institutionnels, aux stratégies interprétatives mises en œuvre et aux intérêts et fins de la lecture professionnelle des textes aristotéliens. Enfin, ce volume est généreux. Iacopo Costa livre l'édition critique d'un important ensemble de morceaux de commentaires de l'*Éthique* (235-272), commentaires par questions que sa contribution démontre être un groupe isolé des autres recueils produits en Facultés des arts. On peut lire avec bonheur les prologues des questions sur l'*Éthique* de Gilles d'Orléans et de l'anonyme d'Erfurt, ainsi que des questions tirées de l'anonyme d'Erfurt et d'un supplément à Gilles d'Orléans, qui traitent de l'influence des astres sur la volonté. À ces textes s'ajoute la table des questions de Gilles d'Orléans, du supplément à Gilles et de l'anonyme d'Erfurt. Pietro B. Rossi livre quant à lui la transcription d'extraits de l'*Ὁδηγία in Aristotelis moralia ad illustrissimum marium columnam* (codex Parmen. Pal. 974/8, ff. 1r-14r) et de la *Censura de quibusdam libris Aristotelis* (codex Parmen. Pal. 974/7, ff. 1r-21r) de Becadelli, ainsi qu'une édition de son traité *De immortalitate animae* (353-395).

HILDESHEIMER, Françoise : *Monsieur Descartes* ou *La Fable de la Raison*. Paris : Flammarion 2010. 511 p. ISBN 978-2-0812-1452-1.

La nouvelle biographie de René Descartes (1596–1650) que nous devons à l'historienne Françoise Hildesheimer est pour le philosophe stimulante au moins pour deux raisons :

1) La biographie de *Monsieur Descartes* est le fruit de recherches remarquablement documentées. La structure claire ainsi que la limpidité du style rendent la lecture de cette biographie non seulement très instructive, mais aussi plaisante.

2) F. Hildesheimer entend donner un récit différent et surtout plus réel que celui que les biographes ont donné jusqu'à présent. Selon l'auteur, depuis la biographie d'Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des Cartes* (1691), les *vitae* de Descartes ont soit suivi la tendance hagiographique de Baillet et ont ainsi contribué à faire de Descartes le héros mythique du rationalisme moderne (cf. 13, 414, 425–426) sans vérifier la véracité de la *vita* de Baillet. Soit elles se sont opposées à Baillet en prêtant à Descartes des qualités ou des intentions outrageusement défavorables (cf. 13, 255, 407). Autrement dit, c'est jusqu'à présent le philosophe élevé au rang de grand homme, et non l'homme historique Descartes que nous connaissons. F. Hildesheimer propose de corriger ces excès interprétatifs en écrivant une biographie historique de Descartes : « C'est pourquoi, laissant provisoirement de côté tout ce que le monde a compté de commentateurs acharnés à scruter, à interpréter, voire à mythifier sa philosophie jusqu'à lui faire incarner l'esprit français, et nous gardant de le juger en fonction des développements ultérieurs de la pensée et de la science, engageons-nous, en humble historien portraitiste [...] en tâchant de restituer la vérité d'un personnage qui a marqué son époque, mais qui fut aussi modelé par elle. » (14)

1) *La Fable de la Raison* est un livre érudit et accessible à un public de non-spécialistes (le livre est paru chez un éditeur généraliste, Flammarion, dans la collection « Grandes biographies »). L'histoire de la vie et de la pensée de Descartes est structurée en quatre grands chapitres selon un ordre chronologique : « Les années d'apprentissage » (15–141) ; « La libération du doute » (143–223) ; « Le système ou la vérité » (225–298) ; « Le maître de philosophie » (299–435). F. Hildesheimer captive son lecteur tout au long des étapes de l'élaboration de la pensée et de la vie mouvementée de Descartes dans une Europe en pleine effervescence. Toutes les œuvres publiées de Descartes font l'objet d'un excellent aperçu: le *Discours de la méthode* (187–207), les *Méditations métaphysiques* (229–242), les *Principes de la philosophie* (257–269) et les *Passions de l'âme* (331–340). Une place adéquate est donnée à la dimension épistolaire de la pensée de Descartes et au dialogue scientifique

et philosophique qu'il entretient en particulier dans sa correspondance avec la Princesse Elisabeth de Bohême (303–311). L'auteur contextualise exemplairement la question de la prudence ou de la pusillanimité de Descartes qui décide de ne pas publier son traité de physique mécaniste lorsqu'il apprend la condamnation de Galilée en 1633 (169–176). De même, l'historienne aborde de manière documentée et nuancée la question de l'appartenance de Descartes au mouvement de la Rose-Croix (92–105) et au libertinage érudit (283–298). En outre, l'ouvrage contient en annexe des documents très utiles : une carte des Provinces Unies où Descartes est en exil volontaire pendant environ 20 ans, la liste de ses nombreuses résidences (au total 32), une biographie synoptique, une bibliographie exhaustive, un index *nominum* et un index *locorum*. Peut-être peut-on regretter que l'auteure ne rende pas plus compte des biographies qui ne tombent pas dans les excès de la caricature évoqués plus haut. On pense en particulier aux travaux de G. Boros (*René Descartes Werdegang*, 2001), de St. Gaukroger (*Descartes, an intellectual biography*, 1995), de D. Perler (*René Descartes*, 1998) et de G. Rodis-Lewis (*Descartes*, 1995).

2) Une des questions stimulantes que soulève la lecture de cette biographie concerne la thèse de l'objectivité historique. La méthode revendiquée par l'historienne qui consiste non pas à interpréter, mais à restituer la vérité d'un personnage est un pari difficile, voire peut-être impossible à tenir. De nombreux passages dans le livre semblent ne pas obéir à cet ascétisme herméneutique. Quelques exemples significatifs : « Le *Discours* donne une morale provisoire et une physique. Mais aussi illogique que cela puisse paraître, c'est la métaphysique, bien qu'absente, qui supporte le propos et en fait l'originalité. » (206) ; « Au total [à propos des *Passions de l'âme*], le philosophe puise dans le vieux fond de la sagesse commune pour produire des passions bien abstraites, des descriptions qui doivent beaucoup à Montaigne et à Charron et, à travers eux, aux stoïciens, et une conclusion en forme de lieu commun » (337).

F. Hildesheimer aborde les trois songes de Descartes de 1619 qui furent l'objet de nombreuses spéculations (77–92). Dans la mesure où le récit de cette « nuit d'enthousiasme » est rapporté et traduit seulement dans la biographie de Baillet (le récit de Descartes en latin est perdu), il est surprenant que l'historienne en vienne à conclure à partir d'un texte dont la vérité historique n'est pas attestée qu'« en 1619, Descartes a mis en branle cette logique de l'imaginaire qui va gouverner toute son œuvre. » (112) Sans le citer, l'auteure partage la thèse de Claus Zittel, selon laquelle l'imagination joue un rôle central et ininterrompu dans la pensée de Descartes (voir la recension sur le livre de Zittel dans ce volume). L'auteur a incontestablement raison de souligner que l'histoire de la réception de la philosophie de Descartes charrie un nombre de « lectures déviantes » de l'œuvre et que la tâche de l'historien consiste à reconstruire la genèse et l'évolution de ces idées reçues (cf. 427–428). Il est au demeurant moins convaincant pour le philosophe de faire reposer l'intelligence d'une pensée sur la réception d'un texte peut-être apocryphe.

Le dernier mot du livre n'est pas donné à Descartes, mais à Nietzsche et à sa « dénonciation de la grande illusion de la philosophie » (434). Le passage de *Par-delà bien et mal* avec lequel F. Hildesheimer conclut se termine ainsi : « Ce sont tous [les philosophes] des avocats sans le savoir, et par surcroît des avocats de leurs préjugés qu'ils baptisent 'vérités' » (I, §5).

F. Hildesheimer veut-elle dire que Nietzsche dépasse la recherche cartésienne de la vérité ? Nietzsche ne poursuit-il pas plutôt la critique des préjugés en philosophie, en bon cartésien ?

ISABELLE WIENAND

ZITTEL, Claus : *Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag 2009. 431 p. ISBN 978-3-05-004060-9.

La présente publication est consacrée au « rôle des formes esthétiques » dans l'œuvre de René Descartes. Dans ce travail d'habilitation, Claus Zittel, professeur de philosophie et de littérature allemande à la Goethe-Universität de Francfort et à la Freie Universität de Berlin, rassemble ses travaux d'une impressionnante érudition sur la question épineuse du rapport entre la raison et l'imagination dans la pensée cartésienne. C'est une thématique qui oppose typiquement les historiens de la philosophie favorisant une exégèse strictement rationaliste aux tenants d'une approche transdisciplinaire et culturaliste de la philosophie cartésienne.

L'auteur vise en premier lieu à rétablir les faits textuels, scientifiques et culturels pour remettre en cause la pertinence de l'image de Descartes véhiculée par l'histoire de la philosophie : rationaliste né, *a priori* étranger et opposé à toute autre forme d'acquisition du savoir sinon à l'entendement. Zittel souligne également l'urgence d'un plus grand dialogue entre la philosophie et les disciplines de l'histoire des sciences et des sciences de l'image, « grâce auxquelles la philosophie pourrait se comprendre comme une partie d'une histoire générale du savoir. » (23)

De manière originale, l'auteur montre que l'œuvre de Descartes n'est pas inaugurée par le *Discours* et qu'elle ne saurait se résumer aux *Méditations métaphysiques*. Zittel invoque en particulier les textes écrits entre 1619 et 1628 et les essais relevant de la *philosophia naturalis*. Ainsi le *Frühwerk* et les *Essais* parus en 1637 (*Dioptrique*, *Météores*) ainsi que les textes posthumes *L'Homme* (1662) et *Le Monde* (1664) constituent-ils le corpus que les historiens de la philosophie devraient étudier pour évaluer à sa juste mesure l'importance que revêt l'imagination dans le fondement même de la science et dans l'explication des phénomènes naturels. Cette étude fort bien documentée et richement illustrée (Zittel choisit 127 reproductions représentatives de dessins, croquis qui accompagnent les textes scientifiques de Descartes) se structure en trois grandes parties selon un découpage chronologique des œuvres de Descartes.

Dans la première partie, « *Mirabilis Scientiæ Fundamenta – Von der wunderbaren Wissenschaft zur Wissenschaft der Wunder* (1619–1628) » (27–110),



l'auteur montre dans quelle mesure les trois songes de Descartes de 1619 sont au fondement même de la *scientia mirabilis*. Il expose fort bien le contexte culturel, en expliquant par exemple le concept d'enthousiasme et l'influence du mouvement rosicrucien sur les travaux scientifiques de Descartes (cf. 104–110). On peut être surpris qu'une place relativement importante soit accordée aux songes (rapportés et traduits par Baillet ; la version latine du texte écrit par Descartes est perdue) et qu'un moindre espace soit consacré aux *Regulae* et aux réflexions métaphysiques dont Descartes fait mention au début de la quatrième partie du *Discours de la méthode* et qui furent très probablement écrites pendant cette première période.

La deuxième partie, « Descartes' Artistenphilosophie (Übergänge und Transformationen des ästhetischen Frühwerks) » (111–228), couvre la période qui s'étend jusqu'à la publication du *Discours* (1637). Trois développements et transformations de la première « période esthétique » sont identifiés – les formes d'expression (*Darstellungsformen*), les formes de démonstration (*Schlussformen*) et la philosophie expérimentale de Descartes – en vue de montrer la continuité et la centralité de l'imagination dans l'élaboration et la transmission du système cartésien du savoir : Descartes a recours au langage imagé, au style du dialogue, il mobilise les facultés de l'imagination et de la mémoire pour s'adresser à son lecteur et le convaincre (cf. 129–135). Zittel argue avec raison, contre le préjugé tenace d'un penseur solitaire et hostile à la discussion, que la forme dialogique vaut *a fortiori* pour le *Discours* et le dialogue posthume *La Recherche de la vérité*, mais aussi pour l'ensemble des écrits de Descartes.

La troisième partie est intitulée « Abbilden und überzeugen bei Descartes » (229–397). Elle est consacrée au caractère pionnier de la pratique scientifique cartésienne, plus précisément à l'innovation des images qu'il intègre et au langage pictural qu'il développe pour rendre compte des phénomènes naturels. Cette nouveauté propre à Descartes est remarquable dans la *Dioptrique* et dans le *Monde*, ainsi que dans les *Principia philosophiae* (1644). Dans cette dernière partie, l'auteur montre les nombreuses fonctions que l'image peut servir (i.e. décorative, illustrative, démonstrative) dans l'iconographie scientifique de la Renaissance et de l'Age classique qui précède et influence Descartes (par ex. W. Gilbert, A. Vésale). Zittel montre avec force détails qu'il n'est désormais plus possible d'ignorer cet arrière-plan « esthétique » dans la recherche cartésienne. L'auteur a indiscutablement raison de corriger ce cliché tenace dans l'histoire de la réception de son œuvre (en particulier des *Méditations*) d'un Descartes fondamentalement méfiant de l'imagination et des sens (cf. 232–241). L'entreprise de réhabilitation à laquelle se consacre Zittel est louable : les textes et surtout les images sur lesquels est attirée notre attention sont mal connus et peu commentés. Dans une certaine mesure, on peut comparer ce travail de redécouverte à celui qui a été entrepris depuis une vingtaine d'années à l'égard de la réflexion morale cartésienne.

En conclusion, on ne peut qu'être reconnaissant à Claus Zittel pour une analyse rigoureuse et savante de l'importance et de l'omniprésence des « formes esthétiques » dans la pensée cartésienne. On peut se demander si la



centralité de l'image dans l'œuvre de Descartes autorise à utiliser la désignation – légèrement anachronique – « d'esthétique » et s'il ne porte pas à confusion de nommer la philosophie cartésienne une « Artistenphilosophie ». Dans son intention de faire contrepoids au monopole d'une exégèse aveuglément rationaliste – au demeurant peu représentée dans la recherche cartésienne contemporaine – l'auteur force peut-être parfois les traits de son « Descartes-Bild ».

ISABELLE WIENAND

JACOB, Christoph: *Das Geistige Theater. Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus*. Aschendorff: Münster 2010, 263 S. ISBN 978-3-402-12857-2.

Auch über die engeren Fachkreise der Patristik hinaus weckt dieses Buch Aufmerksamkeit. Die Scientific Community ist hier in einer ungewöhnlichen Weise präsent: Freunde und Kollegen des Autors, der 1996 kurz nach seiner Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster verstarb, haben die Habilitationsschrift druckreif gemacht, ohne das Fragmentarische des Werkes völlig zu tilgen; beteiligt waren neben Judith Krüger, der Ehefrau des Verstorbenen, Ansgar Franz, Mainz; Benedikt Kranemann, Erfurt; Georg Schöllgen, Bonn; Thomas Sternberg, Münster. Ihr Vorwort weist mit Recht darauf hin, dass die Studie „neue Einsichten und Perspektiven auch für die Theologie in der Gegenwart“ eröffnet (7), geht es doch „um das Verhältnis zwischen Glaubensgemeinschaft und Gegenwarts-kultur“ (8). In der Tat sind die gesellschaftskritischen Äußerungen des Kirchenvaters vielfach rezipiert, nicht nur in Botschaften orthodoxer Gemeinden zur Fastenzeit, sondern auch in sozialpolitischen und sozialetischen Studien, etwa bei Friedrich Engels und Ernst Troeltsch (vgl. 16 mit Anm. 5).

Klar und eindeutig ist das Bild, das sich aus der Analyse der Quellen ergibt, keineswegs. Bereits biographisch fällt auf: „Die Gegner des Johannes Chrysostomus waren [...] nicht nur Karrieristen oder aus reinem Eigennutz agierende Menschen: Ihm stand auch das urbane Mönchtum entgegen, dessen integre Führungspersönlichkeit, Isaak der Syrer, die lokale Opposition gegen Johannes Chrysostomus anführte“ (18), und über diesen „unversöhnlichen Konflikt zwischen beiden Heiligen“ möchte der Autor nicht hinwegsehen. Konflikte gab es auch mit kirchlichen und politischen Führungspersönlichkeiten bis hin zu Kaiserin Eudoxia.

Für seine Analysen greift Christoph Jacob das Thema des Theaters heraus, das einen großen Teil der Polemik bei Johannes Chrysostomus ausmacht. Das Wort Theater/*theatron* deckt ein breites Feld von Phänomenen ab, die von Theateraufführungen im engeren Sinne über Kämpfe in der Arena und Wagenrennen bis zu allen Arten öffentlicher Feste auch religiösen Charakters reichen. So kann das Wort „Theater“ bei Johannes Chrysostomus einfach für „Öffentlichkeit“ stehen. Über die Verfallserscheinungen im spätantiken Theaterwesen ist sich die Forschung einig: „Das ursprünglich gleichgewichtige Verhältnis von *prodesse et delectare* hatte sich erheblich zugunsten des *delectare* verschoben“ (22). Schauspiel und Religion hatten ihre anfängliche

Verbindung verloren, und der Unterhaltungsbetrieb ging mit einer „Entpolitisierung“ (100) des Volkes einher. Die antiken Kaiser wie auch die christlichen Imperatoren gestatteten nicht nur die öffentlichen Spiele, sondern ordneten sie offiziell an, um sich die Zufriedenheit der Bevölkerung zunutze zu machen.

Der Autor setzt sich nicht zum Ziel, „aus den Schriften des Johannes Chrysostomus neue Erkenntnisse über das byzantinische Schauspiel im vierten Jahrhundert zu gewinnen“ (22). Leicht lässt sich exemplarisch aufweisen, dass die Polemik des Kirchenvaters mehrfach die bekannten Tatbestände offenkundig verfälscht (vgl. 83–88). Das Interesse der Studie gilt den Formen der Entgegensetzung und Überbietung, die Johannes Chrysostomus zwischen dem Profantheater und dem *theatron pneumatikon*, dem geistigen Theater des kirchlichen Lebens, etabliert. Die Untersuchung geht in drei Schritten vor: Teil I präsentiert das Wortfeld *theatron* im Sprachgebrauch des Johannes Chrysostomus, Teil II widmet sich dem Verhältnis von Theater, Kirche und Öffentlichkeit, und Teil III wertet den Befund unter dem Gesichtspunkt „Ästhetik und Moral“ aus.

Innerhalb der sorgfältigen und einfühlsamen Textanalysen fallen drei Reaktionsweisen von Johannes Chrysostomus auf das Theaterwesen seiner Zeit auf: Negation – Überbietung – Ohnmacht.

1. Ein Grundzug der Stellungnahmen des Kirchenvaters ist die polemische Negation. Der Besuch des Theaters und anderer öffentlicher Spiele und Feste wird nicht nur abgelehnt, sondern ausdrücklich verboten, da er den moralischen und geistlichen Verderb bewirke. Die polemischen Schriften des Johannes Chrysostomus gegen die Juden haben ihren Anlass offenbar weitgehend in der bleibenden Attraktivität jüdischer Feste für die Christen. Doch auch ein Überschwang bei christlichen Festen findet die Kritik des Kirchenvaters, dem jegliches Streben nach Vergnügen verdächtig erscheint: „Womöglich ein Tanz ist, da ist auch der Teufel“ (zit. 137).

2. Zur Negation tritt die überbietende Entgegensetzung: „Die Kirche wird nicht nur [...] als Gegensatz zum Profantheater dargestellt, sondern sie wird auch selbst wiederholt als *theatron* bezeichnet“ (65). Die gesamte Heilsgeschichte bezeugt Gottes Wirken auf der Theaterbühne der Welt, die als *oikoumene* bezeichnet wird. Auch das öffentliche Auftreten Jesu bis hin zu seiner Kreuzigung kann als „ökumenisches Theater“ vorgestellt werden, das die Apostel fortführen. Der Unterschied zum Profantheater wird durch den Zusatz *pneumatikon* hervorgehoben. Dazu gehört der Ausblick auf das himmlische *theatron*, das die Engel und Heiligen umfasst und den Gläubigen als Verheißung vor Augen steht. Das Ideal, an dem die Gemeinde sich orientieren soll, sind nach Johannes Chrysostomus die Mönche, an denen sich das wahre christliche Leben entzünden kann (46; 173).

3. In dem Bemühen, der Gemeinde die Idealvorstellung des geistigen Festes vor Augen zu stellen, enthüllt sich die Ohnmacht der Bemühungen des Johannes Chrysostomus; „ein beträchtliches Maß an Desillusion“ klingt in seiner Polemik mit (192). Die Ausstrahlungskraft des beispielhaften christlichen Lebens fehlt offenbar in Konstantinopel. Johannes Chrysostomus selbst steht im Konflikt mit dem Mönchtum vor Ort. So beginnt der

Kirchenvater zunehmend auf Vorbilder aus der Vergangenheit zu rekurrieren (vgl. 195) und bedient sich der „Terminologie der Furcht und des Schauerns“ (199) in geradezu inflationärer Weise, obwohl er doch erklärt, „dass die göttliche Gnade das *autexousion* des Menschen nicht antaste“ (199).

Johannes Chrysostomus ist von einer bestimmten Ansicht über das Verhältnis von Ästhetik und Moral geleitet: Er geht von einer „Wirkungsautomatik“ (102) der „Ansteckung durch das Schauen“ (204) im Guten wie im Bösen aus. Die sinnliche Wahrnehmung als solche wird dem moralischen Urteil unterworfen und ist nicht wertneutral. Eine ausführliche vergleichende Untersuchung zur Rezeption der Rede vom Ehebruch durch begehrendes Schauen gemäß Mt 5,28 in den Schriften der Kirchenväter (143–170) zeigt, dass die Grundoption des Johannes Chrysostomus nicht allgemein geteilt wird. Sie berücksichtigt z.B. nicht die „aristotelische Vorstellung einer durch die lustvolle Erregung und Entladung der Affekte bewirkten Katharsis“ (102f.) und kann auch die ausbleibende „Ansteckung“ durch das gute Beispiel der Mönche nicht erklären. Die überbietende Substitution des profanen Theaters durch das geistige Theater tritt schlicht nicht ein.

Die beeindruckende Leistung des Autors besteht nicht zuletzt darin, Johannes Chrysostomus selbst gleichsam als Mitspieler auf der Bühne der Weltdramas vor Augen zu stellen, ohne Ästhetik und Moral so eindeutig zu identifizieren, wie sein Protagonist es zu tun geneigt war. Gerade auf diese Weise wird das Anliegen des Kirchenvaters weitergetragen: die *Civitas Dei* und die *Civitas terrena* klar zu unterscheiden und doch zueinander in Beziehung zu setzen. Die Unruhe in diesem Spannungsfeld wird bis zum Ende der Geschichtszeit nicht aufhören.

BARBARA HALLENSLEBEN

POST, Werner: *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*. Freiburg i. Br.: Herder, 170 S. ISBN 978-3-451-34116-8.

Die vorliegende Studie untersucht in sozialphilosophischer Perspektive die wechselvolle Geschichte, die sich mit dem Begriff der Acedia verknüpft. Dabei beschränkt sich der Autor nicht auf eine Begriffsgeschichte. Er fragt auch nach dem Wandel des Phänomenfelds und des Blicks auf das, was als ‚Acedia‘ beschrieben wurde. Wie nicht anders möglich, setzt die Rekonstruktion bei Evagrius Pontikos an. Ihm kommt gemäß historischer und philologischer Forschung das Verdienst zu, das Phänomen erstmals trennscharf benannt und klassifiziert zu haben. Die Begriffsfindung hatte nach Post praktische Folgen und war auf diese hin finalisiert. Sie ermöglichte „die Versprachlichung eines zuvor nur dumpf erlebten psychophysischen Zustands“ (25). Dass diese Wort- und Phänomenfindung im Kontext des Wüstenmönchtums geschieht, veranlasst Post zur Frage nach dem besonderen Zusammenhang zwischen frühmonastischer Lebensform und Acedia. Dabei entwickelt er gleich auch das Grundmodell seiner Acedia-Deutung. Im Kontext der Wüstenväter manifestierte sich in der Acedia ein Widerstand gegen die Zumutungen des Absoluten.



Die Schwierigkeiten, die es Evagrios' Schüler Johannes Cassian bereiten, den Begriff ins Lateinische zu übertragen und für einen neuen Kontext zu nutzen, sind ebenso paradigmatisch für die weitere Begriffsgeschichte wie seine Umakzentuierungen. Interpretierte Evagrios die Acedia als Überdruß am mönchischen Leben, so beschreibt sie Cassian als *anxietas sive taedium cordis*. Und während Evagrios dem von der Acedia befallenen Mönch besonders achtsames Beten empfahl, sieht Cassian in der manuellen Handarbeit das wichtigste Heilmittel. Diese Medikation wird zur Standardbehandlung im Westen. Sie formt künftig die Wahrnehmung des Phänomens. Bei Gregor dem Großen, der das evagrianische Schema auf sieben Hauptlaster reduziert, wird die Acedia unter den Trübsinn subsummiert. Wie später Alkuin und viele andere scheint schon Gregor die Acedia als spezifisches Mönchslaster zu betrachten. Bei Alkuin und Hrabanus Maurus macht sich hingegen die Tendenz bemerkbar, die Acedia zu verweltlichen. Sie wird vulgarisiert zum Laster des Müßiggangs, das einem tüchtigen Laienchrist nicht gut ansteht. Die theologische Neubewertung der Acedia in der hochmittelalterlichen Scholastik zeichnet die Studie am Beispiel Bonaventuras und Thomas' nach. Bonaventura sieht sie in der hektisch-rastlosen Suche nach neuen Erkenntnissen am Werke. Thomas interpretiert sie als *tristitia de spirituali bono*. Die Spur der Acedia, die Post bei Dante, Petrarca und Ficino verfolgt, verliert sich im ausgehenden Mittelalter. Begriff und Phänomen verschwinden unter dem breiten und schweren Mantel der Melancholie.

Wäre die Geschichte der Acedia damit zu Ende, hätte sie Posts Interesse wohl nicht auf sich gezogen. Der für ihn interessantere Teil der Geschichte der Acedia ist ihre verdeckte Präsenz in der Neuzeit und der Moderne. Damit ist auch die entscheidende These benannt, die bereits in ähnlicher Weise von Josef Pieper, Aldous Huxley und Michael Theunissen vertreten wurde. In der Bekämpfung der Acedia durch Arbeit vermutet Post einen Motor zur Säkularisation. Im Zeichen spätscholastischer „Amalgamierung von thomistischer Ethik und frühkapitalistischer Praxis“ (91) einerseits und reformatorischem Arbeitsethos andererseits mutiert die Acedia vom Mönchslaster zum „Inbegriff modernisierungsfeindlicher Nichtsnutzigkeit“ (94). Nach Posts Deutung, die an dieser Stelle zur Zeitdiagnose übergeht, kann man das Verhältnis auch umgekehrt bestimmen. Solche Acedia, so vermutet er, ist auch eine Reaktion auf die Autonomie-Zumutungen der Moderne.

Bis zu diesem Punkt konzentrierte sich die Darstellung fast ausschließlich auf die Acedia in Gestalt überdrüssiger Trägheit. Dass sie auch als rast- und planlose Unruhe auftritt, hatte allerdings bereits Evagrios vermerkt. Post nutzt diesen zweiten Aspekt für seine Modernitätsanalyse. Acedia findet sich nach seiner Darstellung nicht nur bei den Modernitätsverlierern, sondern auch bei den Gewinnern des kapitalistischen Wachstumsprinzips. Der Überdruß, an dem sie leiden, versteckt sich in leerlaufendem Aktionismus, in rasendem Stillstand. Das Acedia-Thema, so wird resümiert, enthält „einen Bedeutungsüberschuss, der in seinen säkularisierten Versionen wie Melancholie oder Depression nicht restlos aufgeht“ (148). An die Stelle des Mittagsdämons sind nun Systemzwänge und Individualisierungsfallen getre-

ten, deren Bedrückungsmacht nicht kleiner sind als diejenigen ihrer dämonischen Vorgänger. Gerade in dieser Form lässt sich die postmoderne Acedia als Symptom lesen: In ihr werde sichtbar, was von den großen Freiheitsversprechen der Moderne nicht eingelöst worden sei.

Durch die Verbindung von historischer Vergegenwärtigung und Zeitdiagnose vermag die vorliegende Acedia-Studie Ambivalenzen der Moderne zu beleuchten. Der Preis dafür sind einige historiographischen Verzeichnungen. Die Acedia der Wüstenmönche als „misslingende[.] Vorgriffe[.] auf Subjektivität“ zu beschreiben, heißt, das Telos der gedeuteten religiösen Lebensform und der ihr nachfolgenden Geschichte in einer modernitätstauglichen Subjektivität zu sehen. Das verkennt ihren religiösen Eigensinn. Dass sich Kierkegaards Einzelner „in der trotzigen Selbstbehauptung des ‚So bin ich nun einmal‘“ verschließe und deshalb der Acedia verfallt, reduziert die Komplexität von Kierkegaards (Selbst-)Darstellung. Sieht man von solchen interpretatorischen Einzelfragen ab, ist es Post gut gelungen, die verwickelte Geschichte des Überdresses nachvollziehbar zu rekonstruieren und sie in einer Weise zu erzählen, dass sich das untersuchte Phänomen nicht auch beim Lesen selbst einstellt. Unklar bleibt, weshalb im Titel von der *siebten* Tod-sünde die Rede ist. In den Katalogen von Evagrius und Cassian fungiert die Acedia an sechster Stelle.

SIMON PENG-KELLER

BARAN, Marcin: *Grundzüge einer ethisch orientierten Anthropologie. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor* (= Philosophische Reihe 024). St-Ottilien: EOS-Verlag 2009. 185 S. ISBN 978-3-8306-7411-5.

Der kanadische Hegelinterpret, Sozialphilosoph und als Kommunitarist apostrophierte Charles Taylor gehört zu den momentan einflussreichsten Meisterdenkern, die sich nicht scheuen, eine Großerzählung über die geistige und moralische Verfassung des heutigen Menschen vorzulegen. Schon von seinem sprachphilosophisch orientiertem Frühwerk an steht sein philosophisches Schaffen im Zeichen einer grundlegenden anthropologischen Erkundung. Zum einen verfolgt er damit eine ethische Absicht, indem er den Menschen als handelndes Wesen herausstellt, das sich seiner letzten motivationalen Basis vergewissert, aber zugleich berührt Taylor immer auch die Sphäre des Religiösen, indem er den handelnden Menschen als grundsätzlich auf Sinnressourcen angewiesen sieht, die sich in ihrer Verfügbarkeit dem Zugriff rationaler Instrumentalität entziehen. Dieses komplexe Spannungsfeld epistemologischer Weltbeherrschung und sprachvermittelter Selbsterschließung des Menschen versucht die Studie von Marcin Baran in systematischer Absicht als in sich geschlossenen Ansatz einer „ethisch orientierten Anthropologie“ zu bringen. Dabei ist ihm die Herausforderung einer solchen Unternehmung deutliche bewusst, denn es ist für ihn klar „dass seine [Taylors, M.F.] Reflexion eine Summe mehrerer Versuche darstellt, sich dem Thema zu nähern und es aus verschiedenen Perspektiven zu erhellen.“ (9) Taylors ideengeschichtlich orientierte Argumentationswege bündelt die Studie, so



der Titel, auf die „Grundzüge einer ethisch orientierten Anthropologie“. Zwar ist es richtig, wie Baran es tut, Taylor als Exponenten einer „philosophischen Anthropologie“ zu deuten, allein, die Grenze zur theologischen Anthropologie ist vor allem im Spätwerk Taylors nicht immer klar gezogen. Der Jesuit Marcin Baran hat feinsinnig ein geradezu seelsorgerliches Anliegen Taylors herausgehört: die in modernen Menschen in seiner prekären Lage sinnverbürgende Identitätsvergewisserung zu betreiben. Die Orientierungslosigkeit des heutigen Menschen kommt bei Taylor nicht im Gestus kancelrednerischen Kulturpessimismus und fundamentalistischer Zeitkritik daher, sondern sie wird als tief im Dilemma moderner Identitätskonstruktionen verankert gedeutet. Das Niveau einer philosophisch begründeten Kritik moderner epistemologischer Wirklichkeitserschließung und deren Implikationen für den menschlichen Handlungssinn wird auch in Barans Darstellung nie unterschritten. Wer freilich mit dem Werk Taylors vertraut ist, dem wird sich wenig Neues erschließen, aber allein in der Präzision des Baranschen Focus liegt das Verdienst seiner Studie. Dies liegt aber auch daran, dass er sich vor allem, vielleicht ein bisschen einseitig auf das Opus Magnum *Quellen des Selbst* stützt, in dem Taylor vor allem seine ethisch orientierten Anliegen in einem doppelten Parcours in aller Tiefe und Weite darlegt.

Der Autor zitiert sowohl aus der englischsprachigen Originalfassung, wie auch aus der deutschen Übersetzung, ohne dass klar würde, warum er einmal dieser und dann wieder der anderen Fassung den Vorzug gibt. Die wechselnde Verwendung der Zitationsquelle bleibt eigentlich ohne Einfluss auf den Argumentationsgang und ihr eignet daher etwas Arbiträres.

Natürlich bezieht sich Taylor zur Kenntlichmachung des platonischen Standpunktes einer ontologisch fundierten Moralorientierung auf das Werk von Iris Murdoch; dass die Studien Harry Frankfurts allerdings in ihrer Bedeutung für eine Art nachmetaphysischer Stufentheorie nur kurz erwähnt werden (22f.), ist erstaunlich. Zwar setzt sich Taylor handlungstheoretisch mit Frankfurts Thesen zur menschlichen Motivation in den *Philosophical Papers* (dt. *Negative Freiheit?* Frankfurt a.M. 1985) auseinander, aber die Unterscheidung in „schwache“ und „starke Wertungen“ steht hinter den einleitenden Grundlagenkapitel von *Quellen des Selbst*.

Auch wenn der Autor immer wieder die Notwendigkeit eines ontologischen Status des Guten einfordert, so ist dies nicht die Position Charles Taylors. Die ontologisch abgesicherte Grundlegung guten Handelns tauscht er deshalb allerdings nicht mit der neuzeitlich prominent gewordenen Position der deontologischen Ethikbegründung ein. Aber wenn er von „Hintergrund“ spricht, der moralische Orientierung ermöglicht, dann ist dieser Hintergrund kulturell definiert. Kultur meint das inhaltliche-semantische Formulierungspotential, zu dem im Westen eben die christlichen Traditionsbestände gehören, deren Orientierungspotential auch unter den Bedingungen einer säkularisierten Moderne nicht marginal geworden ist. Hartmut Rosa (*Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. 1996) hat die kulturelle Verankerung moralischer Orientierungsleistung anhand des anthropologischen Ansatzes Taylors in ihren Möglichkeiten und Grenzen dargelegt. Leider fehlt diese wichtige Ausein-

andersetzung mit dem kanadischen Sozialphilosophen in der Arbeit Barans. In seinem neuesten Werk *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt a.M. 2009), das leider keinen Eingang in Marcin Barans Studie gefunden hat, führt Taylor aus, wie diese Orientierungskraft der christlichen Religion, in einem pluralistisch gewordenen gesellschaftlichen Umfeld als Sinnressource wirken kann, ohne fundamentalistisch zu werden. Religion bleibt damit als motivationaler Hintergrund für die Lebensführung von hoher Relevanz, ohne vordergründig als Lebensbewältigungsstrategie funktionalisiert zu werden.

Eine weitere Aussage des wichtigen Kapitels der Arbeit, das sich mit der ethisch orientierten Anthropologie auseinandersetzt, ist erstaunlich, wenn nämlich der Autor Taylors Begriff vom „Hintergrund“, der als Artikulationsressource zwar nicht einfach verfügbar, aber doch im Zusammenhang der identitätssichernden Lebensgeschichte (Narration) sichtbar und damit der Reflexion zugänglich gemacht wird, im Sinne Kants transzendentalen Ansatzes interpretiert (25). Zwar kann man diesen Hintergrund als Bedingung der Möglichkeit menschlicher moralischer Orientierungsleistung verstehen, aber eben nicht im Sinne einer transzendentalen Struktur des Subjekts. Der Hintergrund verdankt sich nicht der Gegebenheit menschlicher Subjektivität, sondern tatsächlich, wie der Autor zu Recht auch vermerkt, einer intersubjektiv vermittelten Anerkennung sinnstiftender Implikate menschlicher Wirklichkeit. Dass diese Implikate nicht direkt zugänglich sind, auch hier ist dem Autor zuzustimmen, leuchtet ein. Sie können nur in hermeneutischen Verfahren, denen die Arbeit sich dann verdienstvoll zuwendet, erhoben werden.

In der Darstellung der prekären menschlichen Lage des heutigen Menschen, der sich nach Taylor auf der permanenten Suche nach Sinn befindet, entfaltet die Arbeit starke Seiten. Dass Taylor in der Darstellung der prekären Situation der Moderne den Wandel unserer Orientierungsrahmen untersucht, stellt der Autor in Anlehnung an die nur auf Englisch vorliegende Studie *Modern Social Imaginaries* (Durham/London 2004), überzeugend dar, allein seine Ableitung von Taylors Gedanken aus dem Werk Jacques Lacans Cornelius Castoriadis' will nicht ganz einleuchten (vgl. FN 57), zumal Taylor selbst in seiner Darstellung des Theorie-Praxis-Einflusses sich eher auf Kants Schematismus-Lehre bezieht (vgl. ebd., 30). Zwar wird in Taylors Zeitdiagnostik der Konflikt zwischen instrumentaler Vernunft und deren desengagiertem Freiheitskonzept und der romantisch geprägten expressiven Selbstverwirklichung klar gesehen, aber in seiner Bedeutung – Taylors Buch *Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt a.M. 1995) ist allein dieser Frontstellung gewidmet und fehlt leider in der Literaturliste – nicht richtig herausgestellt.

Wo die Arbeit ihre eigentlichen Stärken entfaltet, ist in der Darstellung der Auseinandersetzung Taylors mit der „epistemologischen Einstellung“ der Moderne, d.h. mit der Frage nach dem die moralische Identität leitenden Wahrheitsmodell. Marcin Baran zeichnet Taylors Referenzquellen Heidegger und Husserl in deren Argumentationslinien ausführlich nach. So stellt er Heideggers Kritik am vorherrschenden mathematisch naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbezug heraus, der dem spezifischen epistemischen Verfahren der Geisteswissenschaften so niemals gerecht wird. Dieses dritte Ka-

pitel beginnt also mit einer gelungenen Auslegung vor allem von Heideggers Aufsatz *Zeit des Weltbildes*, der neuzeitliches Weltwissen als Verfügungswissen kenntlich macht. Als Gründungsvater dieser epistemischen Einstellung erscheint bei Heidegger und schließlich im argumentativen Parcours Taylors, der diesem hierbei folgt, Descartes. Über Lockes und Husserl wird der subjektivitätszentrierte Wirklichkeitszugang in seinen problematischen Facetten „Objektivierung und Desengagement“ (63ff.), „punktförmiges Selbst“ (84ff.) und „Gesellschaftlicher Atomismus“ (100) dargestellt, dass damit Taylors Mischung aus Wissenschafts- und Kulturkritik als Verlustgeschichte des Humanums deutlich vor Augen tritt. Dass dies letztlich nicht in einer selbstgerechten kulturpessimistischen Haltung mündet, zeigt das vierte Kapitel, das der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit, das im Sinne der Romantik expressive Vermögen des Menschen, gewidmet ist. Anwesenheit von Sinn entzieht sich dem epistemologischen Zugriff des aufklärerischen Vernunftmodells. Im sprachlichen Artikulationsvermögen zeigt sich Sinn in einer nichtverfügbaren und doch für die narrative Selbsterkundung identitätsbildenden Weise. Das bedeutet, wie Marcin Baran hervorhebt, noch nicht die Preisgabe des Rationalitätspostulats. Was mithilfe Taylors und seiner Referenzautoren problematisiert wird, ist der universalistische und totalitäre Anspruch des desengagierten Vernunftmodells. Charles Taylor – und hier muss man seine eigene Biographie und damit seinen Einsatz für eine plurale Kultur in seinem Heimat- und Aufenthaltsland Kanada mitberücksichtigen – versteht sich zwar nicht als postmoderner Denker im eigentlichen Sinn, jedoch als einer, der aber die jeweilige Bedingtheit des eigenen Standpunktes und damit des Artikulationsvermögens als letztlich positive Grundlage des moralischen Selbstfindungsprozesses versteht. Mehrdimensionalität eignet letztlich auch der intentionalen Einstellung, die menschliches Handeln davor bewahrt, sozusagen von einem punktförmigen und atomisierten Standpunkt aus, die eigene Geschichte und die der anderen handhaben zu wollen.

Epistemologische Modelle sind also eng an anthropologische Überzeugungen geknüpft bzw. repräsentieren ein bestimmtes Menschenbild. Der Denkweg Charles Taylors – und das ist das Verdienst der Studie von Marcin Baran, diesen aus den verschiedenen Werken zusammenhängend nachgezeichnet zu haben – ist der Versuch, den Menschen als handelndes Wesen ernst zu nehmen. Dies bedeutet, ihn nicht subjekttheoretisch als einsame Entscheidungsinstanz zu überhöhen, noch ihn in die Unverbindlichkeit moralischer Standortlosigkeit zu entlassen. Der Parcours Taylors und damit Barans mündet im Plädoyer für eine Wiedergewinnung handlungsorientierender Artikulationsmöglichkeiten. In Ihnen liegt letztlich die Wiedergewinnung des Humanums begründet. Dass dabei Religion eine erhebliche Rolle spielen kann, diesen Hinweis aus *Quellen des Selbst* löst Taylor dann in seinem weiteren Opus Magnum ein, in *Ein säkulares Zeitalter*. Diesen Zusammenhang hat Marcin Baran dann nicht mehr hergestellt, aber auf der Grundlage seiner Studie zur ethisch orientierten Anthropologie Taylors wird man um so besser die religiös fundierte Anthropologie seines letzten Werkes begreifen, so dass dessen Anliegen in seiner Plausibilität klar und deutlich



vor Augen tritt: die Sinngebende Dimension sprachlicher Artikulation für das lebensorientierende Wissen des modernen Menschen.

MICHAEL FELDER

MARKSCHIES, Christoph/WOLF, Hubert (Hgg.), unter Mitarbeit von Barbara SCHÜLER: *Erinnerungsorte des Christentums*. München: Beck 2010. 800 S. ISBN 978-3-406-60500-0.

Die Geschichtsschreibung hat immer zurückgeblickt, das ist ihre genuine Aufgabe. Sie hat also Ereignisse und Zusammenhänge in Erinnerung gerufen und sie darzustellen versucht. Somit ist es nicht verwunderlich, dass sie sich neuerdings – und verstärkt nach dem Ende des historiografischen Versprechens, die Dinge so darzustellen, wie sie wirklich waren („historischer Faktenpositivismus“) – wieder der Erinnerungskultur, lateinisch „memoria“, annimmt, die nicht nur die „harten Fakten“ umfasst. Kirchengeschichte, wie sie im anzuzeigenden Band betrieben wird, vollzieht hier terminologisch eine Entwicklung nach, ein neues Kleid für etwas wird in modischer Weise angezogen; ein Kleid, das es, sagen wir es salopp, immer schon gab (vgl. Vorwort 11). Es ist freilich gut und wünschenswert, neuen Trends gegenüber anschlussfähig und auf der Höhe der Zeit und Wissenschaftskultur zu sein. Zum Zeitpunkt der Niederschrift der Rezension ist nunmehr ein dreiteiliges, sehr umfangreiches Œuvre im Oldenbourg-Verlag erschienen, das sich den „Europäischen Erinnerungsorten“ annimmt.

Aber nun konkreter zum hier anzuzeigenden Band, der in schöner Aufmachung daherkommt und in anspruchsvoller Weise bebildert ist: Einen 800-seitigen Sammelband in vernünftiger und vorgegebener Länge zu besprechen, ist ein schier unmögliches Unterfangen, soll nicht allein das Inhaltsverzeichnis wiedergegeben werden; namhafte Autoren auf den Spuren der beiden historisch grossen Kirchen im deutschsprachigen (bzw. bundesdeutschen) Raum nehmen sich „Zentralorten“ wie Bethlehem, Genf, Jerusalem, Konstantinopel, Rom, Sinai und Wittenberg an – ich vermute, dass hier die alphabetische Reihenfolge als gegebenes Datum viele Probleme der Reihung vermeiden helfen konnte – sowie „Realen Orten“ wie Altötting, Assisi, Bethel, Canossa, Dresden, Fulda, Köln, Leipzig, Montecassino, Regensburg, Santiago de Compostela, Taizé und Trient. Als dritter Teil fungiert die Rubrik „Übertragene Orte“, worin sich zeigt, dass das Konzept von „memoria“ und/oder „locus“ sehr weit verstanden werden kann und wird, wenn beispielsweise in Aufbau und Konzept an eine Enzyklika, nämlich *Humanae vitae* von 1968, gedacht wird. Mit Siegfried Weichlein zum Erinnerungsort des „Pfarrhauses“ und Urs Altermatt zu „Vereinen“ steuern auch zwei Fribourger Historiker kurze Beiträge zum Ganzen bei. Etienne François beschliesst den Band mit dem wohl zentralsten und in der Wahrnehmung wichtigsten christlichen „Erinnerungsort“, dem der „Kirchen“, „auch wenn heute in den meisten westlichen europäischen Ländern der Kirchbau zum Stillstand gekommen ist“ (709) und sakrale Bauwerke vielsagend in erster Linie als „Kulturerbe“ (723) wahrgenommen und kategorisiert werden.



Die einzelnen Beiträge sind gut lesbar und bestimmt auch für ein weites Publikum gedacht (so z.B. in auffälliger Weise der Beitrag zu Santiago mit Zeichnungen von Sieger Köder), Orts-, Sach-, Personen- und Bibelpstellenregister stellen einen zusätzlichen Pluspunkt dar, wenn diese in einem derart angelegten Band freilich auch meist weniger häufig konsultiert werden.

Es sei nun auf einen Beitrag fokussiert, der von einem Herausgeber, nämlich Christoph Marksches, unter der Rubrik „Übertragener Ort“ behandelt wird. Er behandelt einen „Erinnerungsort“, der vielleicht als das zentralste Zeichen bzw. Symbol des Christentums gesehen wird, sowohl von Christen selbst, als auch von Nicht-Christen: dem „Kreuz“ (574–591). Wie Marksches in seinen einführenden Sätzen andeutet, war das Kreuz zu Beginn des Christentums wie auch in der antiken bzw. jüdischen Welt ein Schandmahl, ein entehrendes Signum, das Schrecken erregte, weil es auf eine sadistische und grausame Hinrichtungsform verwies (*mors turpissima crucis*). Dieser Stachel, diese Umstrittenheit, kommt heute in unseren Breiten wieder verstärkt ins Bewusstsein, weil sich die Anfragen und Ablehnungen von innerhalb und ausserhalb des Christentums mehren, wovon die juridischen Kruzifixentscheidungen, v.a. in Schulen und anderen öffentlichen Gebäuden (vgl. Abbildung 690), ein gutes Beispiel abgeben, aber auch die fortlebende Provokations-Absicht in der plastischen und darstellenden Kunst – mit einem solchen Beispiel setzt auch Marksches ein – oder aber literarisch-philosophische Debatten (vgl. jüngst etwa Narvid Kermani). Diese Anfragen vermögen es, jene mit dem Kreuz angezeigte Hinrichtungsform in ihrer Grausamkeit freizulegen und die „Härten“, die in theologischen „Umdeutungsversuchen“ vor und nach der Konstantinischen Wende nivelliert wurden, aufscheinen zu lassen (570). Einhelliger positioniert sich der Theologe Marksches und legt zugleich seinen konfessionellen Hintergrund frei, wenn er schreibt, dass heute das „Kreuz noch stärker als je zuvor zu einem Modeaccessoire herabgekommen sei, das sich Christen und Nichtchristen ohne viel Federlesens um den Hals hängen“ (590). Gerade diese Frage beschäftigt zurzeit auch die religiösen und juridischen Instanzen in England, wo mehreren Angestellten verboten wurde, im Dienst im Rahmen von Kleidervorschriften ein „Kreuzzeichen“ als portablen Erinnerungsort zu tragen. Hier wäre es u.a. interessant zu wissen, wie sich der Autor zu einer solchen Debatte stellen würde. Der Beitrag gibt trotz dieser, ich will sagen: sehr begründeten Voreingenommenheit, einen hervorragenden Überblick zum Themenfeld „Das Kreuz mit dem Kreuz“; und das in einem konzisen und brauchbaren Durchgang einer bereits 2000-jährigen Geschichte, wenngleich es vielleicht auch noch möglich gewesen wäre, den mittelalterlichen Wandel in der Kruzifixdarstellung vom göttlichen Christus zum menschlichen Jesus stärker herauszuarbeiten mit all den Implikationen, die dieser eben mit sich brachte, gerade auch für die Historisierung des Lebens Jesu und einer in einem neuen Ausmass sich generierenden Subjektivität, die sich dem Betrachter des gekreuzigten Heilands gegenüber erschliesst. Auch wäre es interessant gewesen, stärker auf die Frühe Neuzeit und in dieser Epoche sowie auch allgemein auf aussereuropäische Verhältnisse und Vorgänge einzu-

gehen – so ist etwa an Matteo Ricci zu denken, der auf dem Weg nach Peking mit einem Kruzifix im Gepäck auf Probleme stiess, weil man es für ein Totem-Symbol, das gegen den Kaiser gerichtet sei, erachtete, oder eben an das interessante Phänomen, dass iberische Missionare vermeinten, beim Antreffen auf in Stein gehauene Kreuze im heutigen Lateinamerika auf vergangene christliche Spuren getroffen zu sein und sich so einer christlichen Urevangelisation „erinnerten“.

Aber das Feld wäre hier weit und würde beim zweiten genannten Beispiel den Topos des christlichen Erinnerungsortes bei Weitem übersteigen, ist doch das Kreuz ein allgemein-menschliches Symbol (Theo Sundermeier). Markschies hat hier Schwerpunkte gesetzt, die seinem Fach und seiner Herkunft geschuldet sind – und das ist auch gut so. Der katholisch sozialisierte Leser fühlt freilich, dass Kreuzeszeichen eher in die Nähe von Magie und Aberglauben gerückt werden. Dass sich der Text für einen ersten Zugang zu einem transversalen Durchgang der Kirchengeschichte sehr gut eignet, konnte der Rezensent anhand einer Lehrveranstaltung selbst beobachten – die Studierenden waren mit angezeigter Textgrundlage sehr gewappnet und wurden zudem angeregt, sich eigenständig in weiterer Folge zu vertiefen.

Dass Christoph Markschies und Hubert Wolf, der zweite Herausgeber, je einen kurzen Beitrag zum Erinnerungsort „Sankt Martin“ verfassen, macht einen weiteren Reiz des Bandes aus – hier werden die weiterhin wirksamen konfessionellen Signaturen in versöhnter Verschiedenheit sichtbar, aber auch gewissermassen „zelebriert“.

„Erinnerung“ à la Pierre Nora ist also, wie am Beginn schon gesagt, ein sehr anschlussfähiges Konzept innerhalb der Christentums- bzw. Kirchengeschichte, aber auch für die Theologie insgesamt. Eine grosse Stärke des Sammelwerkes ist es indessen auch, dass die Beiträge je einzeln rezipiert werden können, wie das auch im Zwischenabschnitt dieser Rezension der Fall war und angezeigt wurde.

DAVID NEUHOLD