

Buchbesprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **54 (1995)**

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.

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

<http://www.e-periodica.ch>

Inhaltsverzeichnis

Peter Schulthess : Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. Akademie-Verlag. Berlin 1992. XII + 322 S. (D. Perler). — Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 2 (in zwei Halbbänden) : Frankreich / Niederlande. Hrsg. von Jean-Pierre Schobinger. Basel : Schwabe Verlag 1993 (A. Rust). — Friedrich Wilhelm Joseph Schelling : Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs und Hermann Krings. Reihe 1 : Werke. Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800. Theorien der Chemie von Manfred Durner. Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus von Francesco Moiso. Physiologische Theorien von Jörg Jantzen. Frommann-Holzboog Stuttgart 1994. 845 Seiten (W. Bonsiepen). — Clotilde Calabi : The Choosing Mind and the Judging Will, An Analysis of Attention, Editions Peter Lang, Berne, 1994 (R. Glauser). — Michel Cornu : Une Pensée de l'entre-deux. L'Âge d'Homme (Essais), Lausanne 1994, 152 pages (Alexandre Schild). — Gabrielle Dufour-Kowalska, Caspar David Friedrich : aux sources de l'imaginaire romantique, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, 49, fig., 25 dessins, 143 pages (Jan Marejko). — Rolf Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, 640 pages. Michel Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, 352 pages (G. Dufour-Kowalska). — W. Chr. Zimmerli/V.M. Brennecke (Ed.), Technikverantwortung in der Unternehmenskultur. Von theoretischen Konzepten zur praktischen Umsetzung. Stuttgart (Schäffer-Poeschel Verlag) 1994 (C. Müller).

Peter Schulthess : Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. Akademie-Verlag. Berlin 1992. XII + 322 S.

Wer sich mit Ockhams theoretischer Philosophie beschäftigt, muss sich mit einem grundsätzlichen methodischen Problem auseinandersetzen. Aus welcher Perspektive soll diese theoretische Philosophie gelesen und interpretiert werden? Ist sie primär als ein ontologisches Programm, als ein logisch-semantisches Programm oder als ein Hilfsmittel für ein theologisches Programm zu verstehen? Schulthess plädiert für die erste Option. Es zeige sich nämlich, « dass die grundlegende Disziplin der theoretischen Philosophie für Ockham eben die Ontologie ist » (S. viii). Diese Disziplin ist allerdings eng mit anderen verknüpft, insbesondere mit der Semantik und der Erkenntnistheorie. Ockhams Grundthese, dass die *res singularis* die einzige existierende Entität ist, wirft nämlich die Fragen auf, wie denn diese Entität durch verschiedene Arten von sprachlichen Ausdrücken bezeichnet und wie sie erkannt werden kann.

In einer ausführlichen, äusserst gründlichen Arbeit widmet sich Schulthess eingehend diesen Fragen. Dazu knüpft er beim zentralen Begriff der *significatio*

an. Unter der *significatio* ist nämlich nicht – wie die meisten Interpreten annehmen – lediglich eine Bezeichnung oder Referenz zu verstehen, sondern immer auch ein Erkennen oder Repräsentieren des Einzeldings. Der Autor untersucht zunächst die Definition und Ordnung der *significatio* (Kap. 1) sowie die Auswirkungen der *significatio*-Theorie auf das Problem der Prädikation und der Prädikabilien (Kap. 2). Danach stellt er ausführlich das ontologische Programm des Singularismus vor (Kap. 3). Ausgehend von diesem Programm erörtert er die Fragen, wie Singuläres (Kap. 4) und wie Allgemeines (Kap. 5) erkannt werden kann. Schliesslich behandelt er die Frage, wie denn Ockhams angeblicher Nominalismus angesichts des Singularismus zu verstehen ist (Kap. 6).

Die reichhaltige, in vielen Details subtile Studie erlaubt keine kurze Zusammenfassung. Ich beschränke mich darauf, auf einige zentrale, innovative Thesen des Autors hinzuweisen und danach zwei Punkte kritisch zu beleuchten.

Eine erste zentrale These betrifft das Verhältnis von Ontologie und Sprachphilosophie. Schulthess betont, dass Ockhams Signifikationstheorie keineswegs ein Mittel zur Überwindung der Ontologie darstellt. Ockham gehe es nicht – wie etwa den Neo-Positivisten des 20. Jahrhunderts – darum, ausschliesslich logisch-semantische Studien zu betreiben. « Versuche, Ockhams Philosophie etwa einen rein logischen Standpunkt anzudichten, sind meines Erachtens verfehlt. » (S. vi) Der Autor bestreitet deshalb, dass bei Ockham ein *linguistic turn* vorliegt (S. 278, 294). Die Analyse der Dinge werde nicht durch eine Analyse der Sprache ersetzt. Vielmehr versuche Ockham zu zeigen, wie durch unterschiedliche Signifikationsweisen unterschiedliche Bezugnahme auf Dinge – und zwar ausschliesslich auf Einzeldinge – möglich ist. Zwar haben schon verschiedene ältere Arbeiten (z.B. von P. Vignaux und C. Bérubé) auf den zentralen Stellenwert der These, dass nur Bezugnahme auf Singuläres möglich ist, hingewiesen. Doch Schulthess weist diesen Stellenwert ausführlich nach, indem er sämtliche Signifikationsweisen sorgfältig untersucht und dabei besonders der konnotativen Signifikation Aufmerksamkeit schenkt (S. 27-31).

Doch wie begründet Ockham die grundlegende These, jedes Signifikat sei ein Einzelding? In der Beantwortung dieser Frage liegt eine weitere innovative Leistung von Schulthess' Studie. Der Autor weist überzeugend nach, dass Ockham eine Unterscheidung zwischen singulären und allgemeinen Dingen ablehnt, weil er das Paar singulär/allgemein bloss als eine Gegenüberstellung *per praedicationem sive significationem* versteht (S. 133). Ein Ding kann entweder diskret (z.B. durch < Sokrates >) oder konfus (z.B. durch < Mensch >) bezeichnet werden, in jedem Fall wird aber ein Einzelding bezeichnet. Zudem lehnt Ockham die scotistische Formaldistinktion zwischen allgemeiner Natur und singulärem Gegenstand ab. Wenn es eine allgemeine Natur gäbe, müsste sie entweder real oder lediglich begrifflich vom Singulären distinkt sein; beides ist jedoch nicht möglich. Daher gilt: « Das Seiende ist von sich her als es selbst, als res, realiter indivisum und dann auch als es selbst realiter distinkt von allem anderen. » (S. 139)

Als besonders interessant und innovativ erachte ich Schulthess' Nachweis, dass Ockham seine Singularismus-These durch eine kritische Auseinandersetzung mit der Tradition erarbeitet. Ockham stellt diese These nicht willkürlich auf, er begründet sie auch nicht voluntaristisch-theologisch, wie einige Interpreten annehmen (in der neueren Forschung z.B. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris 1989, 108). Vielmehr gelangt er aufgrund seiner Signifikations- und

Distinktionstheorie, die er von derjenigen der Tradition (Boethius, Thomas von Aquin, Duns Scotus) abgrenzt, zur Singularismus-These.

Nun möchte ich zwei Punkte etwas näher betrachten, die mir problematisch scheinen. Schulthess betont immer wieder, dass Ockham die These ablehnt, unterschiedliche Termini würden unterschiedliche Arten von Dingen bezeichnen: «Die Verschiedenheit des prädikativen Logos liegen *nicht auf der Ebene der Signifikate* begründet – alle sind unstrukturierte *res singulares* –, sondern der verschiedenen Signifikation.» (S. 96) Zur Erklärung der Prädikation < Sokrates ist weiss > muss also nicht angenommen werden, dass zwei verschiedene Entitäten oder Seinsweisen existieren. Vielmehr genügt es zu sagen: In dieser Prädikation stehen < Sokrates > und < weiss > für denselben Gegenstand. Es liegen allerdings zwei unterschiedliche Signifikationsweisen vor, denn < Sokrates > ist ein absoluter Terminus und bezeichnet nichts als Sokrates, < weiss > hingegen ist ein konnotativer Terminus und bezeichnet primär den Träger der Weisse sowie sekundär die Weisse. Dabei handelt es sich jedoch nur um eine individuelle Weisse, so dass zur Erklärung der Prädikation nur zwei individuelle Entitäten erforderlich sind.

Heisst dies nun, wie Schulthess behauptet, dass die Signifikate unstrukturierte *res singulares* sind und dass somit die ontologisch differenten Signifikate « eingeebnet » (S. 106) werden? Mir scheint, man muss hier genau zwischen zwei Behauptungen unterscheiden, nämlich der Behauptung (i), dass die Signifikate singuläre Entitäten sind, und der Behauptung (ii), dass die Signifikate unstrukturiert sind. Der ersten Behauptung ist zweifellos zuzustimmen; Ockham lehnt jede Art von allgemeinen Entitäten ab. Die zweite Behauptung ist jedoch nicht überzeugend, denn Ockham unterscheidet zwischen zwei Arten von singulären Entitäten: Substanzen und Qualitäten. Obwohl beide singulär sind, sind sie nicht unstrukturiert. Substanzen sind jene unabhängigen singulären *res*, in denen andere singuläre *res* – genau die Qualitäten – inhärieren können. Qualitäten hingegen sind jene abhängigen singulären *res*, die in anderen singulären *res* – genau in den Substanzen – inhärieren können. Auch Schulthess weist auf dieses Inhärenzverhältnis hin: «Das metaphysische Verhältnis zwischen den Elementen von Ss(P) [d.h. den *res*, die sekundär durch den Prädikatsausdruck signifiziert werden; D.P.] und S(S) [d.h. den *res*, die durch den Subjektsausdruck signifiziert werden; D.P.] kann beispielsweise ein solches der Inhärenz sein oder etwa eine reale Relation.» (S. 112; siehe auch das Schema S. 111) Wenn eine Inhärenzrelation vorliegt, haben die Relata offensichtlich eine bestimmte Struktur und verhalten sich asymmetrisch zueinander: Das eine Relatum kann nur das sein, worin etwas inhäriert, das andere Relatum hingegen nur das, was in etwas inhäriert. Diese Asymmetrie ist ein entscheidender Grund dafür, dass Ockham die zehn traditionellen Kategorien auf genau zwei Kategorien von *res singulares* reduziert. Wären die *res* vollkommen unstrukturiert, wie Schulthess annimmt, müsste Ockham konsequenterweise eine Reduktion auf nur eine Kategorie vornehmen.

Die Asymmetrie scheint mir noch in einer weiteren Hinsicht entscheidend zu sein. Wenn die Signifikate unstrukturiert wären, könnte man sich fragen, warum Ockham den konnotativen Terminus < weiss > mit der Umschreibung < etwas, das Weisse hat > oder < etwas, das durch Weisse bestimmt ist > erklärt (vgl. *Summa Logicae* I, cap. 10; *opera philosophica* I, 36). Er könnte ja ebensogut < Weisse, die etwas hat > oder < Weisse, die durch etwas bestimmt ist > sagen, wenn er nur behaupten möchte, dass zwei unstrukturierte singuläre *res* miteinander verbunden sind. Aber offensichtlich sagt er, dass die beiden *res* eine bestimmte Struktur auf-

weisen und daher auch auf eine bestimmte Weise miteinander verbunden sind. Die eine *res* (Substanz) ist Träger der anderen (Qualität), und nicht etwa umgekehrt.

Um Missverständnisse zu vermeiden, ist sogleich zu betonen, dass das Träger-sein seitens der Substanz und das In-etwas-sein seitens der Qualität natürlich nicht etwas ist, was zusätzlich zur Substanz und zur Qualität existiert. Es handelt sich dabei nur um Relationen, und jede Relation ist *realiter* nichts anderes als ihre Relata. Das Träger-sein und das In-etwas-sein sind auch nicht Seinsmodi, die – wie einige Modisten behaupteten – irgendwie von der Substanz und der Qualität unterschieden werden könnten. Für Ockham gibt es keine solchen Modi, wie Schulthess zu Recht immer wieder unterstreicht. Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass die beiden Kategorien Substanz und Qualität eine bestimmte Struktur haben. Nur diese Struktur erlaubt es uns, bei einem Terminus wie *weiss* eine Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Signifikat zu treffen und – das ist hier entscheidend – überhaupt zu wissen, was das primäre und was das sekundäre Signifikat ist.

Ein zweites Problem betrifft das Erkennen des Allgemeinen. Schulthess betont, « dass das abstrahere nicht ein Akt des Vergleichens, sich Ausrichtens auf ein Universale ist, sondern ein blosses Entlassen, Weglassen, Verabschieden (*dimittere*). » (S. 230) Der Abstraktionsvorgang ist nicht auf ein intentionales Wirken des Intellekts, sondern auf eine *operatio* der Natur zurückzuführen (S. 235). Diese Erklärung scheint mir zwar den Texten angemessen, die Schulthess als Belege anführt, sie lässt jedoch ein wichtiges Problem unberücksichtigt. Nehmen wir beispielsweise den weissen Sokrates und den weissen Platon und fragen wir, wie wir die Relation der Ähnlichkeit abstrahieren können. Indem wir uns nur auf die *notitiae incomplexae* vom weissen Sokrates und vom weissen Platon konzentrieren und alles andere einfach unberücksichtigt lassen, lautet Schulthess' Antwort (S. 242). Doch wie wissen wir, was wir unberücksichtigt lassen sollen? Sokrates und Platon haben ja zahlreiche Eigenschaften, von denen die einen ähnlich und die anderen unähnlich sind. Wie wissen wir, dass wir aus der Menge von Eigenschaften genau das Weiss-sein herausgreifen sollen, ohne all die Eigenschaften, die Sokrates und Platon haben, miteinander zu vergleichen? Oder im Hinblick auf unsere Kenntnis gefragt: Wie wissen wir, dass wir genau die *notitiae incomplexae* vom weissen (nicht etwa vom alten, kleinen usw.) Sokrates und vom weissen (nicht etwa vom jungen, grossen usw.) Platon herausgreifen sollen, ohne dass wir eine aktive Tätigkeit des Sortierens, Vergleichens oder Wählens ausüben?

Natürlich stimmt es, wie Schulthess betont (S. 242), dass die Ähnlichkeit gemäss Ockham eine reale Relation ist und nicht einfach eine vom Intellekt geschaffene Relation. Diese Erklärung löst aber nicht das Rätsel, dass der Intellekt zunächst feststellen muss, dass überhaupt eine solche reale Relation vorhanden ist. Und dies kann er nur feststellen, indem er die zahlreichen *notitiae incomplexae*, die er von Sokrates und Platon hat, miteinander vergleicht und jene ausscheidet, die für das Abstrahieren der Ähnlichkeitsrelation nicht relevant sind.

Hat Ockham das Problem übersehen, dass eine aktive Komponente erforderlich ist? Nicht ganz, so scheint mir. Wer nämlich die Ähnlichkeitsrelation abstrahiert, muss einen Satz der Form *a* steht in Ähnlichkeit zu *b* bilden. Und für die Bildung eines jeden Satzes ist eine Willenstätigkeit erforderlich. Ockham behauptet, « dass die Ursache dafür, dass eher ein wahrer als ein falscher Satz gebildet wird, eher ein bejahender als ein verneinender, der Wille ist; denn der Wille will

den einen bilden und den anderen nicht. » (*Quaestiones variae*, q. 5; opera philosophica VIII, 170) Der Wille ist also dafür verantwortlich, dass ich den wahren Satz ‹ Der weisse (nicht etwa der alte oder kleine) Sokrates steht in Ähnlichkeit zum weissen (nicht etwa zum jungen oder grossen) Platon › bilde.

Im Hinblick auf diese Willenstätigkeit würde ich die These modifizieren, die Schulthess im Schlusskapitel vertritt. Er wendet sich gegen jene Interpreten (z.B. K. Bannach), die Ockham einen Subjektivismus unterstellen und behaupten, der Intellekt erzeuge gleichsam als autonomes Subjekt Begriffe. Demgegenüber betont Schulthess (S. 284ff.), dass gemäss Ockham die Begriffsbildung nichts anderes als ein passives Empfangen ist. Die *res* wirken durch eine natürliche Kausalität auf den Intellekt ein und erzeugen in ihm Verstehensakte. Hier sind zwei Fragen zu unterscheiden : Wenn wir fragen, wie gemäss Ockham die inkomplexen Verstehensakte entstehen, so ist eine subjektivistische Interpretation in der Tat verfehlt. Die einzelnen Begriffe entstehen durch eine natürliche Kausalität. Wenn wir hingegen fragen, wie gemäss Ockham die komplexen Verstehensakte entstehen, so muss die aktive Willenstätigkeit berücksichtigt werden. Der Wille spielt bei der Bildung von Sätzen eine wesentliche Rolle. Im Hinblick auf das Erkenntnisproblem ist genau die zweite Fragestellung zentral. Es gilt nämlich nicht einfach zu erklären, wie wir eine Kenntnis von Inkomplexem haben (z.B. eine Kenntnis von Sokrates oder von Weisse). Vielmehr gilt es zu erklären, wie wir erkennen können, dass sich Inkomplexes in bestimmter Weise zueinander verhält (z.B. dass Sokrates weiss ist). Und genau dieser zweiten Erklärung widmet sich Ockham eingehend, indem er die Bildung von Sätzen erklärt.

Schulthess' anti-subjektivistische Interpretation scheint mir genau jenen Punkt zu wenig zu betonen, den frühere Interpreten teilweise überbetont haben : die aktive Rolle des Erkennenden. Der erkennende Intellekt ist bei Ockham einerseits nicht das autonome, begriffbildende Subjekt im modernen Sinn, andererseits aber auch nicht der blosser Rezipient von Eindrücken. Im Erkennenden werden zwar *passiv* inkomplexe Verstehensakte verursacht, doch der Erkennende verknüpft diese *aktiv* zu wahren oder falschen mentalen Sätzen. Wäre alles durch eine natürliche Kausalität verursacht und hätte der Erkennende eine rein passive Funktion, würde sich gar nicht das Problem stellen, dass auch falsche Sätze gebildet werden können.

Meine kritischen Bemerkungen verdeutlichen, so hoffe ich, dass Schulthess' Studie eine äusserst anregende Arbeit ist, die zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Ockhams theoretischer Philosophie anspornt. Die zahlreichen technischen Ausdrücke, die sich eng am Original orientieren, die Formalisierungen und die mit lateinischen Zitaten durchsetzten Erklärungen verleihen dem Buch einen scholastischen Charakter und eine « mühselige Sprache » (S. ix), deren sich der Autor durchaus bewusst ist. Die historische Genauigkeit und die philologische Nüchternheit haben aber den Vorteil, dass sie primär die Texte in den Vordergrund stellen. Schulthess zeigt, wie innovativ Ockhams Signifikationstheorie in zahlreichen Punkten ist und wie sehr sie dazu anregt, über die gegenseitige Abhängigkeit ontologischer, erkenntnistheoretischer und semantischer Probleme nachzudenken.

Dominik Perler (Göttingen)

Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 2 (in zwei Halbbänden) : Frankreich / Niederlande. Hrsg. von Jean-Pierre Schobinger. Basel : Schwabe Verlag 1993.

Dieser Band des völlig neu bearbeiteten Ueberweg ist der dritte dieses monumental angelegten Werkes und zugleich der zweite unter der Herausgeberschaft von Jean-Pierre Schobinger (bereits erschienen : 17. Jh. Band 3 : England, 1988). Die Darstellung der Philosophie im 17. Jh. im französisch-niederländischen Raum beginnt mit der Darstellung der Schulphilosophie in den beiden Ländern und folgt damit dem schon im England-Band verfolgten Schema. Damit erhält der Leser einen Einblick, der für diese Philosophiegeschichte gleichermassen kennzeichnend wie einmalig ist. Die ausholende Darstellung des « philosophischen Alltags » ermöglicht eine Würdigung der hervorragenden Leistungen, die über die Schulphilosophie hinausgehen. Das zweite Kapitel stellt die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius dar (Hans-Peter Schneider). Das Kapitel wirkt etwas verloren zwischen der Darstellung der Schulphilosophie (1. Kapitel) und der darauffolgenden Darstellung der Philosophen, die das öffentliche Bild der Philosophie geprägt haben. Der Herausgeber verweist im Vorwort auf die Fragwürdigkeit des Länderprinzips in diesem speziellen Fall.

Das dritte Kapitel (« Humanisten, Weltmänner, Moralisten ») bringt eine Darstellung von Strömungen, die über den Spezialistenkreis hinaus wohl wenig bekannt aber gerade deswegen von besonderem Interesse sind. Die Darstellung etwa der Humanisten legt wohl zu Recht mehr Gewicht auf die damalige Bedeutung dieser Strömung als auf die Darstellung ihrer systematischen Gehalte. Die eigens dargestellte Theorie der Honnêteté und die Theorie der Leidenschaften und des Geschmacks könnten ebensogut in einer Sittengeschichte stehen. Doch diese Breite der Darstellung der damaligen Geisteswelt – und nicht bloss der bedeutenden philosophischen Leistungen – charakterisiert diesen Band ebenso sehr wie den schon erwähnten England-Band (etwa mit der Darstellung des Puritanismus oder der Böhme-Rezeption) und gibt dem Gesamtunternehmen seine eigenwillige Prägung. Die Aufarbeitung dieser Strömungen sowie der Schulphilosophie stellen eine einzigartige Leistung dar.

Die Darstellung der wichtigen philosophischen Figuren im 17. Jh. muss aber ebenfalls als sehr geglückt betrachtet werden. Es ist dem Herausgeber gelungen, einige der bedeutendsten Spezialisten für die entsprechenden Philosophen zu gewinnen. Der Materialismusspezialist Olivier Bloch stellt Pierre Gassendi und seine Schüler dar (Kap. 4). Die Descartes-Spezialistin Geneviève Rodis-Lewis stellt Descartes und den Cartesianismus in Frankreich dar. Aus ihrer Feder stammt aber auch die Darstellung von Malebranche und die Auseinandersetzungen zwischen seinen Anhängern und Gegnern (Kap. 8.). Auch in den andern Kapiteln ist ersichtlich, dass kein Übersetzungsaufwand gescheut wurde, wenn es darum ging, erstklassige Kenner als Mitarbeiter zu gewinnen. Den eigentlichen Schwerpunkt des ersten Halbbandes bildet die Darstellung von Descartes und des Cartesianismus in Frankreich und Holland. Auch hier wird man das Länderprinzip bedauern können, das eine umfassende Darstellung des Cartesianismus auch in andern Ländern in andere Bände verbannt.

Im zweiten Halbband besonders erwähnenswert ist die Darstellung des Aufbruchs der Wissenschaft in Frankreich (Kap. 7). Neben der *Académie royale des sciences* werden zahlreiche andere wissenschaftliche Akademien und Gelehrtenzirkel dargestellt, die damals eine ganz andere Bedeutung hatten als die wissen-

schaftlichen Gesellschaften in unserer Zeit. Wissenschaft hatte damals einen anerkannten Unterhaltungswert und war kulturell noch bestens integriert. Von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Philosophie und Wissenschaft kann noch nicht die Rede sein, vielmehr jedoch von einer Spannung zwischen Philosophie und Theologie. Das betrifft nicht nur die Darstellung der Spannungen im Zusammenhang des Cartesianismus, sondern auch der Hugenottischen Denker im Exil, denen ein eigenes Kapitel gewidmet ist (Kap. 11).

Die Darstellung der grossen Philosophen des 18. Jh. zeichnet sich durch die Einbettung ihres Denkens in das weitere geistige Umfeld aus. So geht der ausführlichen Darstellung Spinozas die Darstellung von sechs weiteren portugiesisch-jüdischen Intellektuellen in Amsterdam voran. Da jedoch in fast allen Fällen keine Werke von Bedeutung mehr vorliegen, bleibt diese Einbettung einzig für die spannungsvolle Beziehung dieser Juden zur eingessessenen jüdischen Gemeinde von Interesse.

Die personenbezogenen Artikel bieten eine Darstellung der Primärliteratur, eine Biographie, eine Werkbeschreibung, eine Doxographie und eine Wirkungsgeschichte. Dieses Schema ermöglicht eine schnelle Orientierung in einem Werk, das insgesamt eher als Nachschlagewerk daherkommt denn als ein « Lesebuch ». Insgesamt handelt es sich bei diesem Werk (wie bei den bereits erschienenen Bänden) um ein Werk von Spezialisten für Spezialisten. Die kritische, systematische Prüfung der philosophischen Lehren der dargestellten Autoren gehört nicht zum Programm dieser Philosophiegeschichte. Das mag das Fehlen eines Sachregisters erklären, das für das Verfolgen systematischer Fragestellungen in einem so eminent akademischen Werk unabdingbar ist. Die reinen Philosophiehistoriker werden sich dagegen an einem nahezu hundert Seiten starken Personenregister schnell vergewissern können, wie viel Bedeutung ihren bevorzugten Autoren zugemessen wird.

Alois Rust (Zürich)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling : **Historisch-kritische Ausgabe**. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs und Hermann Krings. Reihe 1 : Werke. Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800. Theorien der Chemie von Manfred Durner. Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus von Francesco Moiso. Physiologische Theorien von Jörg Jantzen. Frommann-Holzboog Stuttgart 1994. 845 Seiten.

Der vorliegende Ergänzungsband der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe stellt in ausführlichen Einzelzusammenfassungen die naturwissenschaftliche Literatur des 18. Jahrhunderts dar, deren Kenntnis allererst ein sinnvolles Studium der naturphilosophischen Schriften Schellings der Jahre 1797-1800 möglich macht. Die von Schelling benutzte zeitgenössische Literatur wird gemäss den Prinzipien der historisch-kritischen Ausgabe in den erklärenden Anmerkungen zitiert. Dies kann aber immer nur partiell, bezogen auf die von Schelling zitierten Stellen geschehen. Der grössere wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhang der uns heute kaum noch bekannten naturwissenschaftlichen Literatur des 18. Jahrhunderts kommt dabei nicht in den Blick. Es ist deshalb in diesem Fall ein sehr sinnvolles, wenn auch aus dem üblichen Rahmen einer Edition herausfallendes

Unternehmen, die betreffende Literatur in ihrem Gesamtzusammenhang darzustellen.

Wie die Verfasser betonen, geht es nicht um eine « Interpretation der Schellingschen Naturphilosophie, sondern die Darstellung naturwissenschaftlicher und medizinischer Erklärungsmodelle, die im Kontext der frühen Naturphilosophie Schellings von grundlegender Bedeutung sind » (XIII). Dass nicht die gesamte Literatur behandelt werden konnte, ergibt sich. Es wurden die Werke herangezogen, die mehr oder weniger unmittelbar für Schellings Naturphilosophie relevant sind. Da sich Schelling wenig mit der eigentlichen Physik, d.h. Mechanik und Astronomie, beschäftigt hat, erübrigte sich hierfür ein wissenschaftshistorischer Überblick. Damit wird eine berechnete, jedoch einschneidende Eingrenzung vorgenommen. Auch berücksichtigen die Verfasser nur die Literatur, die für die naturphilosophischen Schriften Schellings bis 1800 von Bedeutung sein konnte, da Schellings Naturphilosophie danach auf die empirischen Wissenschaften wenig Bezug nimmt. Die Verfasser verzichteten darauf, die naturwissenschaftliche Terminologie des 18. Jahrhunderts in die heutige Fachsprache zu übersetzen, geben jedoch Hinweise auf weiterführende Sekundärliteratur. Auf Texte Schellings wird nicht verwiesen; dies ist Sache der betreffenden noch zu publizierenden Einzelbände der Ausgabe, die zu ihrer Entlastung auf den vorliegenden Ergänzungsband verweisen können.

Der Band enthält eine Darstellung der Theorien der Chemie (von M. Durner), der Theorien des Magnetismus, der Elektrizität und des Galvanismus (F. Moiso) sowie der physiologischen Theorien (J. Jantzen). M. Durner geht zunächst auf die Anfänge der Chemie als Wissenschaft ein, behandelt dann die Theorien des chemischen Prozesses, der Verbrennung, der Gasarten und des Wassers. Abschliessend folgt eine Darstellung der chemischen Nomenklatur der Zeit. Naturgemäss steht im Zentrum dieser Abschnitte die Ablösung der phlogistischen Chemie G.E. Stahls durch die Sauerstoffchemie Lavoisiers. Dessen neue Chemie wurde nicht sofort uneingeschränkt übernommen; man war vielmehr bemüht, Vermittlungstheorien zwischen der alten und neuen Theorie zu entwickeln. Die verschiedenen Positionen standen ausserdem unter dem Einfluss konträrer Erklärungsmodelle der chemischen Verbindungen - des atomistischen und dynamischen. Das atomistische Modell setzte sich schliesslich bei J. Dalton gegen das dynamische, das auf Newtons Kräftephysik und Kants Naturphilosophie zurückgeht, durch. In F. Moisos Darstellung der Theorien des Magnetismus, der Elektrizität und des Galvanismus nimmt die Geschichte der Elektrizität einen breiten Raum ein. Moiso zeigt im einzelnen die Bedeutung von B. Franklins Theorie auf, nach der positive und negative Elektrizität durch Anhäufung und Beraubung eines natürlichen Vorrats an elektrischem Feuer entsteht. Franklins Theorie ermöglichte erstmals eine einheitliche Behandlung von magnetischen und elektrischen Phänomenen, da die Elektrizitätsformen nicht mehr an bestimmte Stoffe gebunden sind. Aepinus führte Franklins Theorie im Sinne einer Mathematisierung der Elektrizitätslehre weiter, die dann von Coloumb und Poisson fortgeführt wurde. Elektrische und chemische Theorien verbanden sich Ende des 18. Jahrhunderts. Diese Entwicklung war bereits in Boerhaaves Deutung der Elektrizität als Feuer angelegt, drängte sich dann durch die beobachtete Verwandtschaft zwischen Elektrizität, Wärme, Licht und chemischer Zerlegung immer mehr auf. Allerdings ermöglichte erst Voltas Entdeckung der sogenannten elektrogalvanischen Säule im Jahre 1800 die Entstehung einer eigentlichen Elektrochemie. Moisos und Durners Darstellungen

überschneiden sich hier bei der Behandlung der Entwicklung der Elektrizitätslehre und der Chemie notgedrungen. J. Jantzen geht in seinem Überblick über die Physiologie des 18. Jahrhunderts auf die Theorien der Irritabilität und Sensibilität, der Lebenskraft, der Reproduktion und Regeneration ein. Die von A. v. Haller initiierte Untersuchung der Grundfunktionen des Organismus Sensibilität und Irritabilität - ermöglichte zwar eine genauere Beschreibung des Organismus, konnte aber vitalistische Interpretationen nicht ausschliessen. Die Frage, ob eine eigene, über die physikalisch-chemischen Prozesse des Organismus hinausgehende Lebenskraft angenommen werden müsse, begegnete auch in den von Moiso behandelten Diskussionen über die Ursache der galvanischen bzw. tierischen Elektrizität. Von solchen eher philosophischen Fragen suchte sich der Arzt J. Brown fernzuhalten. Seine sehr einflussreiche, auch von Schelling rezipierte Erregungstheorie des Organismus wollte er in den Dienst einer praktischen Medizin gestellt sehen. In den ontogenetischen und phylogenetischen Fragen konkurrierten Präformations- und Epigenesistheorie. Letztere wurde von J. Blumenbach vertreten, der Kant beeinflusste und dessen Schüler C.F. Kielmeyer für Schellings Naturphilosophie von Bedeutung wurde.

Die Verfasser haben in ihren detaillierten Darstellungen den Inhalt zahlreicher, heute kaum noch allgemein zugänglicher Werke des 17. und 18. Jahrhunderts zusammengefasst und thematisch erhellend zusammengestellt. Die Bibliographie, zu der allerdings auch ausgewählte Sekundärliteratur gehört, umfasst 1544 Titel, jeweils versehen mit Verweisen auf die Seiten des vorliegenden Bandes, wo auf das betreffende Werk Bezug genommen wird. Sehr nützlich ist ebenfalls das Sach- und Personenregister (mit Angabe der Lebensdaten).

Wolfgang Bonsiepen (Bochum)

Clotilde Calabi : The Choosing Mind and the Judging Will, An Analysis of Attention, Editions Peter Lang, Berne, 1994.

Ce livre porte principalement sur la nature et des fonctions de l'attention. Son but central est de déterminer la nature et les rôles de l'attention dans deux contextes globaux complémentaires : (1) dans le contexte du « projet cognitif », c'est-à-dire un ensemble d'opérations mentales composant un processus complexe devant aboutir à une connaissance, à un jugement supposé vrai ; et (2) dans le contexte du processus délibératif précédant l'action et se terminant à la décision ou au choix. Mais ce n'est là que le but central de l'étude. Car l'auteur dépasse ce but dans la mesure où elle étudie également les formes pathologiques et déviantes de l'attention, qui ne sont pas normalement présentes dans ces deux contextes, ou du moins, qui ne sont pas nécessaires à leur réussite. C'est ainsi qu'elle traite des formes pathologiques que sont l'atrophie de l'attention (par exemple, la dispersion) et son hypertrophie (par exemple, la concentration excessive), ainsi que la forme déviante qu'est la distraction. Afin de réaliser son but central, Mme Calabi est amenée à analyser l'attention, aussi bien d'un point de vue phénoménologique que d'un point de vue conceptuel, par rapport à la très grande diversité de facultés, d'opérations, et d'états mentaux qui sont ordinairement mis en oeuvre dans les deux contextes mentionnés. C'est ainsi qu'elle aborde les rapports de l'attention avec :

- a) la perception (chez James, les Gestaltistes, Wittgenstein et Wollheim)
- b) l'imagination (chez James, Husserl, Sartre et Ryle)

- c) la conception intellectuelle (chez Descartes)
- d) la délibération (chez St Thomas et Descartes)
- e) le jugement (chez St Thomas, Descartes, Spinoza, James, Husserl et Reinach)
- f) la conscience, la réflexion et la conscience de soi (chez Descartes et Leibniz)
- g) la mémoire (chez Leibniz)
- h) la volonté (chez St Thomas, Descartes, James et Stumpf)
- i) les émotions et le plaisir (chez Aristote, Leibniz, Husserl, Stumpf, Scheler et Stein)

Pour effectuer une analyse exacte des rapports de l'attention avec un champ d'épisodes (états, événements et processus) mentaux et cognitifs si vaste, il faut un instrument adéquat. L'auteur construit le sien en introduisant une série de distinctions importantes concernant l'attention. Celle-ci peut être : dispositionnelle ou occurrente ; ponctuelle ou possédant une certaine durée ; active ou passive ; cognitive ou non cognitive ; volontaire ou involontaire ; soumise à la volonté ou non ; spontanée, provoquée ou contrainte ; sensorielle ou conceptuelle ; exercée avec ou sans effort. L'usage fin et perspicace du grand nombre des différentes combinaisons possibles de ces catégories, et d'autres encore, permet à Mme Calabi de mettre en lumière la riche variété des phénomènes d'attention, ainsi qu'une échelle continue des différents degrés de l'attention. Certes, il n'est pas possible de traiter de manière exhaustive, ni de manière également approfondie, du rôle de l'attention par rapport à chacun des domaines mentionnés [a) – i)]. Mais l'auteur fait au moins une incursion pertinente, toujours convaincante, dans chacun d'eux. C'est dire qu'elle réussit à mettre en évidence de manière le plus souvent subtile et nuancée la complexité et l'importance, parfois insoupçonnées, des multiples fonctions de l'attention pour la quasi-totalité du champ de la psychologie philosophique, et pour une partie du champ traditionnel de la théorie de la connaissance. Ne serait-ce que pour cette seule raison, nous avons affaire à une contribution philosophique très intéressante. Il y a encore d'autres raisons pour saluer ce travail, notamment le fait que l'auteur écrit de manière à rendre sa recherche passionnante. J'ai trouvé qu'il est difficile de s'arrêter de la lire.

Qu'en est-il de la méthode suivie par Mme Calabi ? Elle comporte deux aspects conjointement développés et articulés l'un par rapport à l'autre. Un aspect de sa méthode relève de l'histoire de la philosophie ; l'autre est strictement philosophique, argumentatif. En simplifiant quelque peu, on pourrait tenter de caractériser l'articulation des deux aspects de la manière suivante. La démarche historique de l'auteur consiste à étudier dans son contexte systématique propre une théorie d'un philosophe passé qui porte sur l'attention et/ou un des thèmes connexes [cf. a) – i)] ; elle discute quelques interprétations rivales et défend celle qui lui paraît la meilleure avec les outils habituels des historiens de la philosophie. Mais ensuite, adoptant une perspective proprement philosophique, elle donne des arguments pour ou contre la vérité de la théorie qu'elle a interprétée. Le champ historique parcouru de la sorte est très vaste, puisqu'il va de Descartes à la philosophie contemporaine, aussi bien analytique que phénoménologique, avec deux exceptions ponctuelles : Aristote (sur le plaisir) et St Thomas (sur la délibération). Bien qu'on apprenne beaucoup sur l'histoire du problème de l'attention, le résultat auquel aboutit l'auteur n'est pas une histoire de ce problème. Son but central est celui – strictement philosophique – que nous indiquions plus haut en tout premier lieu. C'est dire que l'aspect de sa méthode relevant de l'histoire de la

philosophie est au service de la construction d'une théorie philosophique de l'attention. Cette double démarche permet à Mme Calabi de situer précisément la théorie de l'attention qu'elle propose par rapport aux théories importantes du passé et du présent.

On trouve, notamment, quatre thèses générales défendues avec vigueur et clarté. Les lignes argumentatives visant à établir ces thèses servent de fils conducteurs à travers le livre entier. Premièrement, Mme Calabi estime qu'il existe dans l'histoire de la philosophie, de Descartes à nos jours, deux théories rivales de l'attention. L'une, largement développée par Descartes, considère l'attention comme un acte cognitif *sui generis*, analogue à un faisceau lumineux mental volontairement dirigeable et focalisable. L'auteur argumente pour montrer que cette théorie est fautive, même si, reconnaît-elle, elle cadre bien avec la description phénoménologique qu'on pourrait donner de certains cas particuliers d'attention. L'autre théorie, dite « adverbiale », qui est défendue par Mme Calabi, considère l'attention comme une modification déterminée, essentiellement polymorphe et parasitaire, de certaines activités humaines (cognitives ou non, mentales ou non). La défense adéquate de cette théorie est nécessaire, aussi, à l'argumentation devant aboutir à une seconde thèse, plus spécifique que la précédente.

Cette seconde thèse – qui s'enracine dans un examen des rapports entre attention, activité et plaisir chez Aristote et Leibniz – affirme qu'une des formes de l'attention est une sensation émotionnelle (« emotional sensation ») et une sensation conative (« conative sensation »), et affirme que l'attention, *qua* sensation émotionnelle, est identique à une sorte de plaisir : il s'agirait donc d'un seul et même sentiment vital (« vital feeling »).

Une troisième thèse importante s'articule sur la critique que fait l'auteur de la conception cartésienne du jugement. Elle montre qu'il est impossible de défendre le jugement comme acte ou mode de la volonté, ainsi que le voulait Descartes, même si on entend par là que l'affirmation et la négation, étant des volitions, ne seraient pas soumis à la volonté. Mme Calabi défend une position différente, à savoir que le jugement est identique à une décision. Il y a également une quatrième thèse générale, négative, qui ne fait pas l'objet d'une argumentation particulière, mais qui s'impose clairement à titre de corollaire une fois déterminées la nature et les fonctions de l'attention dans les deux contextes globaux mentionnés. C'est que l'histoire de la philosophie est traversée par une idée fautive, que l'auteur considère comme un mythe, suivant laquelle il y a une primauté du théorique et du cognitif sur le pratique, le volitif et l'affectif ; une prééminence de la perception et de la pensée sur la volonté et les émotions. On doit convenir qu'avec le livre de Mme Calabi cette idée est sérieusement mise en question. En fait, la mise en question n'est pas originale en elle-même. L'auteur ne le prétend d'ailleurs nullement, puisqu'elle dit que Husserl et Heidegger avaient déjà pris cette direction. Elle aurait pu mentionner aussi, bien avant eux, Kant et Nietzsche. Ce qui est original, c'est la manière dont Mme Calabi parvient à rejeter l'idée de la primauté du théorique et du cognitif : par une analyse précise du rôle de l'attention dans le projet cognitif. Une démarche de ce type, rigoureusement menée, comme c'est le cas ici, pourrait s'avérer plus convaincante par rapport au rejet du mythe que certaines déclarations emphatiques de l'un ou l'autre de ses prédécesseurs.

Richard Glauser (Neuchâtel)

Michel Cornu : Une Pensée de l'entre-deux. L'Âge d'Homme (Essais), Lausanne 1994, 152 pages.

Dans ce livre – son quatrième, après *Kierkegaard et la Communication de l'existence, Existence et séparation, Patience du détachement* (tous parus à L'Âge d'Homme) –, Michel Cornu entreprend de rapporter la pensée à ce qui la précède (nous citons ici en italiques et sans guillemets), la *provoque* et établit ainsi sa limite, délimite son site. Mais pareille démarche ne saurait, à l'évidence, être le fait *de la seule pensée*, i. e. de quelque « pensée pure », qui pourrait en effet – comme c'est emblématiquement le cas de la pensée absolue que conçoit Hegel – ne jamais rencontrer aucune limite de ce genre. Ce ne peut être le fait que de celui qui pense, soit de l'homme lui-même en tant que cet être pensant individuel et concret, irréductible à quelque essence ou concept, déchiré entre l'idéal et le réel, que Kierkegaard a appelé *l'existant*. C'est pourquoi l'ouvrage de Michel Cornu a, dans son ensemble, le caractère d'une description de *l'expérience existentielle* forcément individuelle, et pour tout dire solitaire, à la faveur de laquelle l'existant peut être conduit à reconnaître les limites et, partant, le *lieu véritable* de sa propre pensée ; description qui sonne d'ailleurs parfois comme un récit, voire comme une confession, où le langage et le style concourent justement à rendre, autant que possible, cette expérience telle qu'elle peut être vécue de l'intérieur.

À suivre l'A., il apparaît que cette expérience est engagée par l'épreuve du *mal*, qui *est sans doute une des premières provocations à penser* – non pas la première, dans la mesure où il en est au moins une autre, plus originelle encore, que l'existant ne saura toutefois reconnaître qu'après avoir éprouvé ce mal dans toute sa radicalité. En se présentant à la pensée qu'il suscite ainsi comme un pur et simple non-sens à surmonter, le mal est une *question qui interpelle*. Question, qui plus est, dont l'existant hérite aujourd'hui, dans cette modernité *désenchantée* qui vient après l'Aufklärung et Nietzsche, sur le fond d'une *crise* propre à désespérer la pensée de la résoudre à la manière d'un simple problème. Cette crise, toutefois, est justement ce qui peut permettre à l'existant d'éprouver le mal comme ce *mal radical* – *en ce qu'il nous atteint à la racine même de notre exister* – qu'avec Philippe Nemo (*Job et l'Excès du Mal*), l'A. appelle également *mal en excès* – *en ce qu'il nous « excède », tombe sur nous qui sommes alors impuissants*, et de s'ouvrir par là-même à ce qui peut engager sa pensée sur *une autre voie* que celle qu'a suivie la pensée traditionnelle, tant philosophique que théologique. Il reste que le mal radical n'est rien dont l'existant doive et puisse même décider de faire l'expérience : *c'est lui qui nous prend*, écrit l'A., *on y est engouffré – expérience à chaque fois unique*, au demeurant, *dont certains existants se verront peut-être épargnés*. Ce dont il s'agit est alors « seulement » de pouvoir l'endurer sans faux-fuyant, et c'est dire : non pas de le supporter, de s'y résigner, et encore moins de s'en accommoder, bref, non pas de le surmonter, en lui trouvant quelque remède, compensation ou consolation – autant de manières de l'oublier, de s'en détourner, de le fuir –, mais bien de le *traverser*, sans aucune assurance d'en pouvoir sortir et surtout de pouvoir ainsi éviter d'y retomber.

Traversées est précisément le titre de la première partie de l'ouvrage, où l'A. va devoir s'appuyer sur Chestov, Kierkegaard et surtout le Livre de Job, ainsi que sur la musique (Schubert, Schumann, Schnittke), pour tenter de décrire malgré tout une expérience du mal en excès qui, à son extrême, conduit pourtant l'existant à l'*aphasie*, à l'*hébétude où se tait toute parole*, et ne peut vraiment se dire que dans l'*après-coup*, et encore : par *fragments* seulement. Cette expérience

se présente alors comme une *descente*, à l'*abîme*, par *étapes*, au cours de laquelle l'existant, accablé par *la perte* – perte des proches, de l'aimé(e), de l'affection, de l'honneur, de la santé ; et, comme dit Kierkegaard, *il peut aussi avoir tout perdu, celui qui ne possédait que peu de choses* –, perd également, une à une, toutes les certitudes et les croyances qui étaient les siennes jusque-là. Il reconnaît comme autant d'illusions la prétention de la pensée traditionnelle, métaphysique, à établir des principes et des causes ou des fondements, à appréhender l'origine et la fin, à donner ou au moins dégager un sens, la prétention de la morale traditionnelle à *maîtriser le mal* par l'interdit et celle, corrélative, de se libérer du mal en le choisissant en une transgression de ce même interdit, ses propres prétentions à l'innocence alors que par sa vie même, il contribue au déploiement des *forces de mort*, mais aussi la prétention (celle des amis de Job) à établir des responsabilités, à trouver dans quelque faute sinon la cause et l'explication, du moins la justification du mal. Il découvre l'absurde, et jusqu'à l'absurdité de *Celui qu'on nomme « Dieu »*, *source de tout ce qui existe* et donc aussi du *mal cosmique*. Il connaît enfin le *désespoir*, que le suicide, bien loin de pouvoir y remédier, ne ferait que confirmer, et *plus terrible encore* la *désespérance* : *rencontre avec un Dieu « pervers » qui nous a condamné à mort avant même notre naissance, échec de ce que l'on croyait être la foi*.

Pourtant, ainsi livré à la *souffrance* – que dit le cycle *Winterreise* de Schubert et Müller – et, au-delà de ce qui, dans cette souffrance, est encore sentiment de perte et attente, à la *douleur* qui, *sans objet*, plonge le sujet dans le non-être au point qu'il ne puisse pas même la ressentir – ce que dit la musique de Schumann –, l'existant peut apprendre et, *dans l'après-coup*, savoir *la fêlure, la faille constitutive de son être*, comme *la vanité* de toute tentative de la combler et même de la comprendre, de l'expliquer ou de lui trouver un sens. Il est alors amené à *faire le deuil de ce qui, jusqu'alors, avait été entendu par philosophie : un universel dévoilé par la pensée, une raison critique capable de se critiquer elle-même, ou encore la possibilité, pour la pensée toujours, de se constituer en nihilisme, en pure déconstruction de la tradition*. Et pour autant qu'il ait encore l'énergie de ne pas renier son expérience du mal radical, ni de s'y complaire en sombrant dans l'irrationalisme, le pessimisme ou le dolorisme, il peut s'engager, *existentiellement* toujours, et dans le *tremblement*, sur *une autre voie*, voie ouverte par *une parole première* qu'avec Maurice Bellet (*Le Point critique, La Voie, L'Immense*, etc.), l'A. pense sous le nom de cet *inaugural* qui, en tant que *ce qui donne pouvoir de penser*, peut permettre, à qui se met à son *écoute*, de renouer avec la pensée par-delà l'expérience du mal en excès, et somme toute grâce à elle – tel étant l'enjeu de cette seconde partie de l'ouvrage, intitulée *Cheminements*, où l'A. se fait également accompagner par Marie Balmory, Leszek Kolakowski, Eugen Drewermann, Jacques Ellul et Hans Jonas, entre autres.

Ni impératif, ni parole de l'être au sens de Heidegger, l'inaugural ou parole première dit *le don, don de la vie* comme don à partager, qui donne à l'existant le *pouvoir de dire « Je »* et de reconnaître le *« Tu »*, et *don de l'amour, qui est vie et donne vie*, amour tout uniment spirituel et charnel où *l'existant se découvre en son incarnation* – cet amour qui se peut s'entendre dans le quatrième mouvement de la *7^e symphonie* de Beethoven et que chante le *Et incarnatus est* de la *Messe en si* de Bach. L'inaugural, toutefois, *ne vient en rien abolir l'insoutenable, l'excès du mal*. Mais l'écoute de l'inaugural fait découvrir à l'existant *que si le mal est radical et mortel, il n'est pas originel*. L'inaugural est de l'ordre de la *promesse*,

promesse d'amour. Et il est *en avant* de l'existant dans la mesure même où il est, en arrière de lui, le don d'amour qui lui donne le pouvoir de s'ouvrir à cette promesse. En quoi il ne lui donne donc pas tant des *racines* lui permettant de se *fixer* que des *jambes* lui permettant de *passer*, de *traverser* le mal, les angoisses, les forces de mort, bref : de *devenir*. Plus précisément, il éveille en qui se met à son écoute *une confiance nouvelle, inaugurale d'un vivre différent ; ce qu'on appelle, traditionnellement, la foi ; confiance dont le noyau [...] est une personne, reconnue pour le Christ, incarnation de l'amour*. Et c'est ainsi que *l'inaugural, don de parole d'amour qui vient justifier la vie comme bonne, sans que d'autres justifications ne soient encore nécessaires, va permettre à la pensée de se situer en un autre lieu*, soit précisément dans *l'entre-deux*, entre l'inaugural, d'une part, et le mal radical, d'autre part. *Pensée de l'entre-deux* qui est appelée à se déployer à égale distance du rationalisme et de l'irrationalisme, du fidéisme et de la doctrine théologique traditionnelle, du criticisme de l'*Aufklärung* et du nihilisme. Pensée à vrai dire *en exode* et, en tant que d'emblée *en relation* parce qu'instituée par le don et la promesse d'amour, pensée de *l'Alliance, pensée prophétique* en ce sens. Mais aussi *pensée critique*, radicalement critique en ce qu'elle se déploie alors sans plus être oublieuse de ce qui l'excède. Et pensée au plus proche du *réel*, qui n'est autre que *la dimension tragique de l'homme*. Pensée, enfin, capable de *fidélité à autrui*, nonobstant les *trahisons* qu'elle peut justement lui *pardonner* dans la mesure même où elle le reçoit, et sa liberté avec lui, comme un don.

Alexandre Schild (Lausanne)

Gabrielle Dufour-Kowalska, Caspar David Friedrich : aux sources de l'imaginaire romantique, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, 49, fig., 25 dessins, 143 pages.

Dans son ouvrage sur le développement d'une nouvelle sensibilité artistique après la Révolution scientifique du XVII^e siècle, Majorie Nicolson écrivait que « l'esthétique de l'infini fut transférée de l'immensité divine sur l'espace cosmique tout d'abord, puis sur la nature elle-même (montagne, océans, étoiles). » (*Mountain Gloom and Mountain Glory : The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Ithaca, Cornell University Press, 1959, p. 273, 323) Transfert lourd de conséquences puisqu'en donnant au visible le caractère de l'infini, on risquait de réduire l'un à l'autre. L'histoire de l'art en Occident illustre bien les dilemmes nés de ce transfert : pour faire vite, on pourrait réduire cette histoire à un puissant mouvement d'expansion de l'âme qui vise d'abord à trouver dans la nature visible l'infini qu'elle trouvait autrefois dans la contemplation de l'invisible, puis qui, au vingtième siècle, détruit cette représentation de la nature parce qu'elle n'y a pas trouvé cet infini. Autrement dit, entre le XVII^e siècle et le XX^e siècle, on se précipite dans un premier temps vers la chair du monde pour trouver l'absolu qu'on ne perçoit plus dans l'au-delà, puis on mutile cette chair lorsqu'on s'aperçoit qu'elle n'accorde pas les extases recherchées. Toutefois, entre ces deux extrêmes, on trouve des tentatives originales qui, sans être tout à fait étrangères à ce mouvement d'expansion et de destruction, sont si subtiles qu'elles ne peuvent y être réduites. C'est dans cette subtilité que s'inscrit l'œuvre de Caspar David Friedrich : comme le montre un ouvrage remarquable de Gabrielle Dufour-Kowalska : *Caspar David Friedrich : aux sources de l'imaginaire romantique*.

Selon cet auteur, il ne s'agit pas, pour Caspar David Friedrich, de trouver l'infini dans la nature, ni de rejeter la nature pour mieux trouver l'infini. Ou encore, la question n'est pas de faire un joli tableau de la mer pour que son bel infini soit inscrit sur la toile, mais de faire un tableau tel de la mer qu'en contemplant ce tableau le spectateur soit amené jusqu'à ce point où il sera comme aspire par l'infini métaphysique qui soutient invisiblement l'apparent infini de la mer. Avec beaucoup d'acuité, Gabrielle Dufour-Kowalska remarque que l'infini de la mer, chez Friedrich, « se referme sur soi, ne s'étale pas, ne s'exhibe pas, parce qu'il est un infini symbolique » (p.86). Ce peintre était obsédé par le désir de peindre jusqu'à ce point extrême où il n'y a plus rien à peindre, par le désir de « conduire le regard à la frontière du néant » (p. 91). Caspar David Friedrich voulait faire passer les hommes d'un espace visible où les choses se donnent à nous dans la juxtaposition de leur inertie, à un « espace sans étendue » où se trouve niée toute relation d'extériorité entre les êtres et les choses. Porter ces êtres et ces choses jusqu'à cette lumière cosmique où ils communient profondément entre eux, exige ascèse, dépouillement et, surtout, reconquête d'un art symbolique en peinture.

Cette reconquête passe par le recours à ce que Gabrielle Dufour-Kowalska appelle des éléments réducteurs. Friedrich « affaiblit la diversité des qualités sensibles » pour nous faire traverser les apparences (sans les dissoudre toutefois) et nous ramener ainsi à un « état d'être élémentaire. » Ces éléments réducteurs sont les suivants :

– La NUÉE qui « irrealise » le réel et nous prépare à recevoir un monde transfiguré annonçant la gloire de l'au-delà (p. 69).

– La NEIGE qui, comme l'observe Gabrielle Dufour-Kowalska en une belle formule, nous fait comprendre que la solitude, chez Friedrich, n'est pas « un état d'âme, mais l'âme elle-même » (p. 74).

– La NUIT dont le rôle n'est pas de néantiser le réel, mais d'aider l'œil intérieur à faire surgir l'invisible dans le visible. D'où l'étrange lumière qui baigne des tableaux tels que *Port au clair de lune* ou *La Mer au clair de lune*. La réalité n'est pas engloutie dans les ténèbres, mais transfigurée : le peintre a réussi, selon la formule de Friedrich lui-même, à faire « monter au jour ce qu'il a vu dans la nuit » (p. 80).

– La MER, symbole d'une plénitude ontologique, parce qu'elle « repose en soi et n'a besoin de rien d'autre que soi » (p.82). La mer aide le peintre à procéder non pas à une idéalisation du visible mais à une *epochè* (p. 85) du visible (Ce n'est pas inconsidérément que Gabrielle Dufour-Kowalska use de ce terme puisqu'elle a écrit un livre sur l'un des plus profonds disciples de Husserl en France : *Michel Henry, Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980). Autrement dit, la mer permet de suspendre la perception de la réalité pour inscrire cette réalité non pas dans la subjectivité d'une perception particulière mais, au contraire, dans la subjectivité d'une perception originaire et universelle.

– La ROCHE, enfin, qui évoque « le néant de toute chose visible et une plénitude irréprésentable ».

Par l'emploi de tous ces éléments réducteurs, Caspar David Friedrich retrouve le chemin d'un véritable art symbolique où, toute perspective tendant à s'effacer (p. 116), les rapports d'extériorité disparaissent au profit d'une vision cosmique de l'univers. Gabrielle Dufour-Kowalska insiste à plusieurs reprises sur ce désir, chez Friedrich, de « réduire l'espace, d'en limiter l'extension » (p.116). Rien ne

permet mieux la réalisation de ce désir que l'effacement ou l'atténuation de la perspective. Alors le regard, bloqué si l'on peut dire, est forcé de voir les choses mêmes, au lieu de les inscrire dans une juxtaposition indéfinie et aplatissante. Voir ainsi les choses, ce n'est pas les dépouiller de l'infini qui les habite mais, au contraire, les rattacher au vrai infini après les avoir soustraite au faux infini d'un espace indéfiniment ouvert qui les annihilait au lieu de les transfigurer. Rien ne montre mieux ce processus que le plus célèbre tableau de Caspar David Friedrich : *Les blanches falaises de Rügen*. Contempler ce tableau, c'est bien contempler l'infini de la mer, mais comme notre regard est forcé de plonger vers le bas des falaises, cette mer paraît monter à la verticale pour nous empêcher de nous perdre dans une fausse infinité horizontale. Il y a de l'infini, parce qu'il y a cette mer dont on ne peut voir le terme, mais c'est un infini qui, loin de dissoudre les objets comme tout infini spatial, les anime de l'intérieur pour les réinscrire dans le mystère divin.

A ce point, on songe aux célèbres discussions du moyen âge sur Dieu et l'infini. Pour saint Thomas, « Tout infini était imparfait » parce que l'idée d'infini impliquait celle d'inachèvement, d'imperfection. Dès lors, Dieu « ne pouvait être infini » (« Omne infinitum est imperfectum... Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus. » *Summa theologica*, I^a, q. 7, a. 1). Et pourtant il l'était tout de même d'une certaine manière... peut-être un peu comme l'infini des tableaux de Caspar David Friedrich qui est fini par la clôture dans laquelle il s'inscrit. Les blanches falaises de Rügen ferment l'horizon pour mieux l'ouvrir à Dieu ! Il y a la toute une problématique qui a été oubliée aujourd'hui mais qui était encore bien vivante en Allemagne à l'époque même où peignait Caspar David Friedrich. On pense ici à Franz von Baader pour qui l'infini de l'amour divin ne s'exprimait pas en brisant ou en dissolvant les êtres et les choses (comme le fait l'infini spatial), mais en les pénétrant d'un *spiritus* subtil dans l'attente de temps meilleurs (Voir Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986. p. 316). D'une certaine manière, cette formule résume l'effort de Caspar David Friedrich.

On pourrait reprocher à Gabriel Dufour-Kowalska de ne pas assez prendre en ligne de compte le climat intellectuel dans lequel baigne Caspar David Friedrich et notamment, de ne pas se référer à un Franz von Baader. On la sent soucieuse de se concentrer essentiellement sur l'œuvre de Friedrich et d'éviter les digressions philosophiques que cet œuvre peut stimuler. Une telle attitude est une vertu pour tous ceux qui veulent approfondir cet œuvre, mais c'est un peu frustrant pour ceux qui restent fascinés par la *Naturphilosophie* allemande.

Cela dit, l'ouvrage de Gabriel Dufour-Kowalska est roboratif en ce qu'il nous arrache aux interminables et monotones analyses sur le point de vue d'un auteur, sur sa sensibilité particulière, sur ses goûts et ses couleurs. *Aux sources de l'imaginaire romantique* reprend le flambeau d'une tradition de pensée dans laquelle la philosophie et les arts ne sont pas seulement l'expression d'une subjectivité particulière, mais aussi l'occasion d'une communion ou, tout au moins, d'une mise en rapport avec l'au-delà du particulier. Caspar David Friedrich est certainement au tout premier rang de ces peintres qui sont beaucoup plus que des objets de musée parce qu'ils restaurent en nous le sens d'un monde habité par l'infini et non pas seulement posé dans l'absurdité d'un cosmos infini, homogène et isotrope.

Jan Marejko (Genève)

Rolf Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber, 1992, 640 pages.

Michel Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, 352 pages.

L'étude monumentale de R.K. sur Michel Henry constitue la première présentation de ce philosophe en Allemagne. Elle ne se limite pas à l'exposé des principales thèses de la philosophie de M. Henry, mais elle s'efforce de restituer selon l'ordre des raisons la série logique des concepts fondateurs, en remontant jusqu'au fondement ultime qui les justifie. Ce fondement n'est rien d'autre que le principe de toute genèse ontophénoménologique : l'essence de la phénoménalité, la source de toute expérience en général. Cette remontée vers l'originaire – la révélation principielle et absolue, selon Henry – dirige, dans l'interprétation de R.K., le développement d'une pensée qui, au fil des pages, devient insensiblement la sienne. La mise en évidence de la rationalité du système philosophique de M. Henry est une des exigences de l'auteur, qui a senti sans doute l'importance de cet aspect de la philosophie de la vie et de l'affectivité – une philosophie sans rapport avec le vitalisme et étrangère à toute vision romantique de l'existence (cf. p. 583). Reconduire à un domaine d'origine qui échappe à la pensée et au langage, ne veut pas dire céder à l'irrationnel. « Zu einem Teil des Reichtums der Henryschen Lebensphänomenologie gehört es zweifellos, die Immanenz oder Innerlichkeit mit streng begrifflichen Mitteln aus dem Verdacht der Obskurität und der verbalen Emphase betreffs der Natur des « inneren Menschen » herausgeführt zu haben » (p. 557). Le privilège dont jouissent chez M. Henry des philosophes comme Schopenhauer ou Nietzsche (cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 1985, et R.K., V, 2 et 3) ne signifie rien d'autre que le primat de la vie sur la pensée, de la *praxis* sur la *théorie*, de la vérité concrète sur la vérité abstraite, primat qui constitue un des axes fondamentaux de la réflexion de l'auteur.

Reconstituer l'édifice de la pensée de M. Henry n'est possible cependant que dans la mesure où l'on en possède le principe d'unité. La philosophie de M. Henry est une philosophie de l'immanence. C'est par là qu'elle se définit, en elle-même et par rapport à la tradition philosophique occidentale avec laquelle elle prétend rompre radicalement. Le concept d'immanence commande la critique systématique de cette tradition, qui n'a cessé à travers la philosophie moderne, post-moderne et contemporaine (et à partir de sa source grecque) de promouvoir la transcendance, la structure fondamentale de la science du monde, comme le fondement ultime de la réalité. Tradition qui mérite le titre de *monisme ontologique* (cf. II, 1 et *passim*) parce qu'elle affirme l'existence exclusive de ce qui se montre dans la « lumière de l'extériorité », c'est-à-dire dans le champ du savoir – parce qu'elle refuse l'existence à cela seul pourtant qui mérite le nom de l'être : à la vie, l'essence invisible, recueillie en elle-même, dans la souffrance et la joie de sa propre parousie.

Le concept d'immanence est tellement central, les questions qu'il pose tellement cruciales, que l'auteur, après avoir procédé à sa genèse au début de son livre, éprouve le besoin d'y revenir et lui consacre toute un paragraphe dans le dernier chapitre (cf. VIII, 1). R.K. établit l'essence immanente dans sa radicalité, c'est-à-dire dans son hétérogénéité à toute transcendance, à l'horizon de visibilité de l'étant comme à l'objectivité de la pensée. Il ne s'agit pas cependant de dépasser les limites de l'expérience, mais d'en saisir au contraire la possibilité en

mettant au jour un mode de réception de l'être capable d'accomplir la manifestation absolue, fondatrice de toute manifestation. Selon R.K., la question de l'être de la phénoménalité en général se trouve posée pour la première fois chez M. Henry. Pour la première fois, aussi bien, la transcendance qui structure le domaine du savoir se trouve disqualifiée comme principe universel de toute révélation. A l'intérieur et au-delà de la transcendance s'annonce un ordre d'être et de révélation qui n'est plus soumis aux normes abstraites de la science, mais à la légalité ontologique de la vie et de son propre savoir.

On peut se demander cependant pourquoi, depuis la parution de *L'essence de la manifestation*, les lecteurs de M. Henry n'ont cessé d'achopper au concept d'immanence et l'ont considéré le plus souvent comme irrecevable. L'auteur nous répond au niveau le plus profond, suivant l'exemple de M. Henry qui, dès son premier ouvrage, répondait à ses futurs détracteurs par un argument de nature strictement ontologique (cf. *L'essence de la manifestation*, II, p. 488-489 et R.K., VIII, 1). L'immanence radicale paraît inadmissible parce qu'elle se dérobe nécessairement à la pensée, mais plus essentiellement à *l'intérieur de la pensée*, comme l'essence qui la précède et qui la fonde. « La pensée porte en elle l'essence qu'elle nie, dit M. Henry, ... le contenu de la négation demeure énigmatique quant à son origine » (*Ibid.*, p. 488). « En principe, écrit R.K., l'immanence conformément à son absolue auto-compréhension, ne saurait être mise en question par l'irréalité phénoménologique de quelque transcendance théorique que ce soit, car il ne s'agit pas d'une opposition triviale entre l'affectivité subjective et l'intelligence objective. Bien plus, la certitude affective est une certitude phénoménologique, de sorte que toute compréhension est affective par nature. » (p. 559)

Qu'est-ce que l'immanence qui est au centre de la pensée de M. Henry ? Rien d'autre que la vie intérieure qui constitue l'être de l'ego et qui détermine la totalité de ses conditions psycho-physiques. Le titre de l'ouvrage – *Leiblichkeit als Lebendigkeit* – énonce les deux concepts d'une thématique fondamentale, à la fois double et une, en indiquant leur articulation. Le concept henryen de corps ne se comprend qu'à partir de l'essence originelle de la phénoménalité, c'est-à-dire de l'être de l'ego. Fondée dans l'auto-affection transcendantale, la corporéité humaine se présente comme une réalité apriorique, elle-même transcendantale. Le corps humain est un vivant de nature subjective et affective. R.K. suggère ainsi que la philosophie de la corporéité chez M. Henry n'est pas une simple philosophie du corps (comme c'est le cas chez un C. Bruaire par exemple). C'est une philosophie de la *Leiblichkeit* comme détermination fondamentale de l'ego. Bien plus qu'une vie biologique, ou même psycho-physique, la vie corporelle participe de l'être originelle de la subjectivité et c'est comme telle qu'elle détermine toutes nos expériences. Pour R.K. la corporéité est bien un concept primordial au sens propre du terme. C'est aussi à partir de la vie et de son auto-affection essentielle qu'il convient de définir le statut de notre corps. Si celui-ci occupe une place centrale dans la totalité du réel, il ne constitue pas pour autant une détermination ultime de la réalité humaine. R.K. sur ce point nous restitue le remarquable équilibre d'une pensée qui revalorise le corps sans le sacraliser. Pour n'être pas cette « chose », cet étant parmi d'autres, que la tradition séparait du moi, le corps subjectif et vivant n'est cependant qu'une modalité de la vie de la subjectivité et n'en saurait épuiser toutes les possibilités. Le concept henryen de *corps subjectif* représente un principe fondamental qui s'impose dans tous les domaines de l'expérience – métaphysique et religieux, éthique ou artistique, socio-politique, psychologique,

etc... Et c'est une raison de plus pour R.K. (dont les intérêts s'étendent aux sciences humaines et notamment à la psychologie) de lui accorder une place privilégiée.

On retrouvera l'essentiel de cette véritable somme qu'est l'ouvrage de R.K. dans son Introduction au recueil des textes de M. Henry, qu'il a choisis et traduits, et qui ont été publiés sous le titre : *Radikale Lebensphänomenologie*. Ces textes permettront aux lecteurs-philosophes de langue allemande de se familiariser avec les principaux thèmes de la pensée de M. Henry – de la question de la méthode phénoménologique au problème de l'expérience d'autrui et de ma relation à Dieu ; de la problématique socio-politique à la thématique de l'Art.

G. Dufour-Kowalska (Genève)

W. Chr. Zimmerli/V.M. Brennecke (Ed.), **Technikverantwortung in der Unternehmenskultur**. Von theoretischen Konzepten zur praktischen Umsetzung. Stuttgart (Schäffer-Poeschel Verlag) 1994.

Der Sammelband vereint überarbeitete Vorträge einer Tagung des Vereins Deutscher Ingenieure (VDI) von 1991 und thematisch ergänzende Aufsätze, die das Problem der Technikfolgenverantwortung nicht nur interdisziplinär (der Band versammelt Arbeiten von Philosophen, Ingenieuren, Ökonomen und Soziologen), sondern auch im Schnittpunkt von Theorie (Technikverantwortung) und praktischer Umsetzung in Unternehmen (Unternehmenskultur) zu behandeln versprechen. An Grundlagenarbeiten zum Thema Technikverantwortung bringt der Band nichts Neues. Das philosophische Problem einer moralischen Verantwortung von — oder besser in — Institutionen bleibt unterbelichtet trotz der Beiträge von Zimmerli (er versucht eine Art Unternehmens-Kommunitarismus), Lenk (Institutionen hätten eine individuenanaloge, sekundäre Verantwortung, blieben aber auf eine primäre, individuelle angewiesen) und Hubig (er unterscheidet zwischen über- und unterinstitutionalisierten Gesellschaftssegmenten). Das bleibt freilich ohne Konsequenzen, weil die Autoren der anderen Fachrichtungen die Frage einer moralischen Verantwortung ohnehin nicht aufgreifen (können). Was den Philosophen als «autonome Selbstbindung» (Zimmerli) vorschwebt, wird von den Ingenieuren und Ökonomen als heteronome Zumutung an die Unternehmen rezipiert und nur auf dem Umweg über veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingung für das generell marktstrategische Verhalten der Unternehmen handlungsrelevant. Moralische Verantwortlichkeit wird also nicht «umgesetzt». Eine anspruchsvolle moralische Verantwortung würde ein Unternehmen sofort konkurrenzunfähig machen (Steger). Sie bedarf also des Umwegs und des Niederschlags in den Konsumenten-, Mitarbeiter- und Gesellschaftserwartungen an die Unternehmen. Und erst die Antizipation und das Umgehen mit diesen Erwartungen ist für die Unternehmen eine Herausforderung und wird zur Frage der internen Organisationsstrukturen und Managementtechniken. Ein Unternehmen wird also keine Verantwortung anerkennen, sondern es erkennt, so es kann, Akzeptanzprobleme in der Gesellschaft (Sommerlatte). Technikverantwortung ist so, das wird dem Leser schnell deutlich, nicht jener im Vorwort angekündigte Zielpunkt der Unternehmenskultur oder der Erfolgsfaktor, sondern nur ein Anwendungsfeld neuer Management- und Organisationstheorien, die sich generell mit dem «Überleben» von Unternehmen in schnell wandelnden «Umwelten» beschäftigen. Die bei den meisten Autoren häufigen Anleihen bei systemtheoretischen Konzepten

und deren Jargon dienen dabei oft gerade einer Entlastung von Verantwortung. Was die neue Unternehmenskultur sein soll, wird begrifflich nicht deutlich und ist allenfalls negativ zu bestimmen als all jenes in der Unternehmenspolitik, das nicht allein dem Imperativ der Konkurrenzfähigkeit folgt, dieser dann aber doch wieder, indirekt, zugute kommen soll. Sie konvergiert bei den meisten Autoren in einer unspezifischen Erweiterung der internen und externen Kommunikation und einer Erhöhung der Lernbereitschaft. Techniknäher und der Fragestellung wohl angemessener ist der Ansatz bei der Innovationstätigkeit und -richtung der Technik (Danielmeyer) und der Unabsehbarkeit von deren gesellschaftlichen Wirkungen (v. Ettingshausen) sowie die neue Forschungsrichtung der Technikgenese (Dierkes/Marz). Hier ist vorderhand noch keine Lösung des Problems der Technikverantwortung zu erwarten, aber doch mehr Aussicht auf eine Klärung. Der Sammelband ist für den Leser v.a. deshalb interessant, weil er anhand der aus der Unternehmenspraxis und -theorie stammenden Aufsätze sehen kann, was die Herausgeber offenbar nicht haben sehen wollen, dass nämlich das Problem der Technikfolgenverantwortung nicht unternehmens- oder wirtschaftsintern zu lösen ist, sondern nur politisch-gesellschaftlich, und deshalb wohl auch nicht nach dem Paradigma individueller moralischer Verantwortung. Christian Müller (Basel)