



Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus

Jean du Hamel

**Philosophia universalis sive
commentarius in universam
Aristotelis philosophiam
ad usum scholarum
comparatum**

5 Bände, Olms: Hildesheim 2005
(Nachdruck der Ausgabe Paris 1705).

Mit einem Vorwort von Jean École,
4 Faltkarten, Leinen, 2010 S.

(Reihe: Christian Wolff,
Gesammelte Werke, III. Abteilung.:
Materialien und Dokumente, Band
91). ISBN 10: 3-487-12932-9,
ISBN 13: 978-3-487-12932-7.

Der aus der Normandie stammende Jean du Hamel (1633–1714),¹ nicht zu verwechseln mit seinem bekannteren Zeitgenossen Jean-Baptiste du Hamel (1624–1706), dem langjährigen Sekretär der Académie des sciences und (in dieser Eigenschaft) Vorgänger Fontenelles, kann als einer der wichtigsten Aristoteliker Frankreichs zur Zeit des Sonnenkönigs gelten. Als solchen erweisen ihn jedenfalls – neben einer beachtenswerten Kritik an dem Cartesianer Pierre-Sylvain Régis von 1692² – vor allem die fünf Bände seiner „Philosophia universalis“, die aus seinen wohl zwischen 1670 und 1690 gehaltenen Vorlesungen an der Sorbonne hervorgegangen sind und 300 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen nunmehr im Rahmen der „Materialien und Dokumente“ der Christian Wolff-Gesamtausgabe erneut zugänglich gemacht werden. Als Anlaß, du Hamels *Opus magnum* in dieser allen Philosophiehistorikern des 18. Jahrhunderts längst unverzichtbaren Reihe zu präsentieren, nennt der Herausgeber Jean École in seinem leider äußerst knapp gehaltenen Vorwort eine Reihe von Verweisen auf du Hamel, die sich in Wolffs Œuvre finden; seltsamerweise erwähnt

er dabei nicht, daß Wolff die *Philosophia universalis* im November 1708 in den „Acta eruditorum“ immerhin selbst rezensiert und dabei vor allem darauf hingewiesen hat, daß dieses Werk vor dem Hintergrund der regierungsamtlichen Verpflichtung der Sorbonne auf den Aristotelismus zu verstehen sei. An anderer Stelle – im *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, der ausführlichen Einführung in die Logik –, auf die auch École aufmerksam macht, hat Wolff in du Hamels Vorrede zur *Philosophia universalis* in ähnlichem Sinne ein Beispiel für die unzulässige Beschränkung der philosophischen Freiheit, die in Frankreich alleine der Akademie, nicht aber der Universität zukam, gefunden.³ Zusammen mit der Ausrichtung der Philosophie auf die „scholastische Theologie“ könne dergleichen der genuinen philosophischen Erkenntnis nur Abbruch tun.

Du Hamel selbst freilich hat in der Beschränkung auf Aristoteles weniger eine gewaltsame Ausblendung anderer Ansätze als vielmehr die Gelegenheit gesehen, im Meinungschaos der Zeit „eine höchst ehrwürdige Autorität“ (*gravissimam quamdam auctoritatem*) zur Geltung zu bringen, an der sich dann der Philosophiebeflissene wie auch der Theologe verlässlich orientieren können. Auch sollen die Meinungen der „Neuerer“ – in der Sache sind dies, wie sich versteht, vor allem die Cartesianer und die mathematisch verfahrenen Naturforscher, auf ethischem Gebiet etwa auch die Jansenisten – nicht einfach verschwiegen werden. Im Gegenteil werden sie, wo immer sie mit Gewinn erörtert werden können, diskutiert – was du Hamel dann nicht nur in der „Praefatio“ ankündigt (S. 8*f.), sondern im Gang seines Werks auch wirklich durchführt. Durchgehend verwendet er dabei ein Fünferschema, anhand dessen für jeden Gegenstand gefragt wird, „ob“, „was“, „warum“, „wie beschaffen“ und „wievielfach“ (*an, quid, cur, qualis, quotuplex*) er sei. Die Antworten darauf werden in der Regel in Form von „Konklusionen“ gegeben, die aus der Auseinandersetzung mit Einwänden und Bedenken gewonnen und dagegen verteidigt werden, so daß der scheinbar „tote“ scholastische Stand-

punkt des Autors immer wieder auch eine überraschende Lebendigkeit gewinnt. Inhaltlich umfassen die fünf Bände Kommentare zur aristotelischen Logik (I), zur Ethik (II), zur Metaphysik (III) und zur Physik (IV–V); die letztere wird dabei in „*Physica generalis*“ (den Kommentar zur aristotelischen *Physikvorlesung* bietend) und „*Physica particularis*“ (mit den kleineren Schriften des Stagiriten zur Natur sowie *De anima* als Bezugstexten) unterschieden; es fehlen mithin Schriften wie die *Rhetorik* oder *Poetik*. Dem ersten Band sind zu Beginn Kurzkompendien zur Metaphysik, zur Physik, zur Ethik und Logik vorangestellt, dem fünften ist ein „Compendium mathematicae“ beigegeben, das unter anderem eine Diskussion des kopernikanischen, des braheschen und des ptolemäischen Systems (mit einer Entscheidung für das zweite) enthält. Es versteht sich, daß hier nicht auf sämtliche in der ein oder anderen Hinsicht bemerkenswerten Punkte, die sich auf den über 2000 Seiten von du Hamels Werk finden, eingegangen werden kann; wir greifen vielmehr einige exemplarische Punkte heraus, die aufzeigen sollen, daß sich ein genauerer Blick immer wieder lohnt.

Der Verfasser eröffnet seine Darstellung mit der Erörterung des Begriffs der Philosophie, die er (insoweit ganz im Sinne der Tradition der „*philosophia perennis*“) zuletzt auf Adam zurückführt, der sie von Gott erhalten habe; darauf sei sie verloren gegangen, von den Ägyptern und Griechen aber „wiedergefunden“ (*reparata*) worden. Die Darstellung der Logik folgt dann dem aristotelischen *Organon*, schaltet jedoch die Lehre von den vier „*operationes mentis*“ vor, bei denen betont wird, daß die entsprechenden „Verstandeshandlungen“ nicht wie bei Descartes (und später in der kantischen Tradition) als das „Wesen“ oder die „Substanz“ des Verstandes selbst, sondern nur als dessen „Funktion“ zu verstehen seien (I, 85) – ein aktualistisches „*cogitans sum*“ kommt für den Metaphysiker alten Schlages nicht in Betracht. Bemerkenswert erscheinen außerdem der Anhang zu den drei (wie es bei Kant heißen wird: „*Modi des Fürwahrhaltens*“) Wissen, Glauben und Meinen wie auch der Abschnitt „*De interpretatione*“, eine kurzgefaßte Hermeneutik, die nicht nur 12 Interpretationsregeln einschließlich einer Wohlwollensregel, sondern etwa auch die Unterscheidung von „*verbum mentis*“, „*verbum cordis*“ und „*verbum oris*“ oder auch eine kleine Semiotik enthält. – In der Ethik stehen zunächst die Fragen nach der Wissenschaftlichkeit derselben (die du Hamel bejaht: „*Ethica est scientia, sicut physica*“ [II, 6] – ein bei Descartes so ganz ausgeschlossener Satz), nach der Glückseligkeit und der Freiheit im

Mittelpunkt; es folgt die Tugendlehre und abschließend ein Kommentar zur (Ökonomie und) Politik des Stagiriten, der unter anderem eine Zurückweisung der Polygamie und die Lehre von den drei legitimen Staatsformen (Monarchie, Aristokratie und Timokratie) enthält. – In der Metaphysik ist nicht zuletzt die ausführliche Auseinandersetzung mit der Ideenlehre und Gnoseologie Descartes' von Bedeutung (III, 47ff.), in deren Rahmen unter anderem das cartesische Wahrheitskriterium zurückgewiesen wird: Descartes verwechselt, wenn er von der Klarheit und Distinktheit evidenztheoretisch auf die Sache selber schließt, „*idea formalis*“ und „*idea objectiva*“, wobei die erstere (unsere Vorstellung) keineswegs die zweite zur „*Exemplarursache*“ hat; damit wird dann auch der cartesische Gottesbeweis aus der „*realitas objectiva*“ der Gottesidee hinfällig. An eigenen Gottesbeweisen trägt du Hamel vier Argumente vor, die teilweise mit den traditionellen (thomasischen) koizidieren, teilweise (wie derjenige aus der „*causa universalissima*“, III, 187) diese auch modifizieren oder ablösen. Ansonsten werden teils die üblichen aristotelischen Themen der Metaphysik, teils auch speziell theologische Aspekte derselben (wie die Transsubstantiation oder die Angelologie) abgehandelt oder doch berücksichtigt; auch das recht ausführliche Lehrstück „*De Infinitate Dei*“ weist auf andere als aristotelische, vielmehr theologische, wenn nicht insgesamt neuzeitliche Inspirationen hin. – Besonders ausführlich ist zuletzt die Physik ausgefallen. Wir erwähnen hier, daß du Hamel eher mit Platon als mit Aristoteles für die Realität der Zeit (als Dauer) plädiert; daß er bei der Lehre vom Ort zwar bereits mit dem Terminus „*spatium*“ für „*Raum*“ arbeitet, dabei aber das (wiederum neuzeitliche) „*spatium imaginarium*“ als Vorstellung von einem „negativen, ewigen und unendlichen“ Raum, „in dem die ganze Welt erschaffen sein soll und auch andere unzählige Welten erschaffen sein könnten“ (IV, 167), zurückweist; daß er darüber hinaus aber auch hier wieder theologische Fragestellungen mit einbezieht, so etwa, wenn er den Zeitpunkt der Erschaffung der Welt auf den Monat März (statt den Herbst) festlegt (V, 9). Den Astrologen wird zugestanden, aus dem Anblick der Sterne im Zusammenhang mit anderen, regelmäßig eintretenden Ereignissen Krankheiten, die Fruchtbarkeit eines Jahres oder das Wetter „*konjizieren*“ zu können, nicht aber, aus dem Himmelsanblick alleine irgend etwas vorherzusagen zu können, am wenigsten in Bezug auf freie Handlungen. Schließlich wird auch die cartesische „moralische“ Lösung des Leib-Seele-Problems – die Seele ist nicht ihrer Natur nach mit der Materie vereint, sondern

kraft eines freien Entschlusses Gottes – zurückgewiesen und an ihrer Stelle erneut die alte (albertistisch-thomistische) Auffassung von der Seele als individueller „forma corporis“ behauptet (V, 298f.). Wir sehen heute im Ansatz vielleicht wieder schärfer, daß das Beharren auf der Leib-Seele-Einheit trotz aller metaphysischen Hypothesen durchaus seinen guten Sinn haben konnte; die cartesianischen Aporien jedenfalls können mit cartesianischen Mitteln alleine nicht gelöst werden.

Man wird zusammenfassend Verlag und Herausgeber für den Wiederabdruck von du Hamel danken und es allenfalls (wieder einmal) bedauern, daß den fünf Bänden trotz ihres stolzen Preises kein Personen- und Sachregister beigegeben ist, die die Erschließung unseres Autors und die Bestimmung seiner Stellung in und zur Philosophie seiner Zeit bedeutend hätten erleichtern können. Aber auch ohne die Hilfsmittel bei diesem Autor sich näher umzusehen, lohnt sich am Ende in jedem Fall – nicht nur für den „Wolffianer“.

1

Die Lebensdaten sind hier dem Vorwort der vorliegenden Neuausgabe entnommen, könnten jedoch auch irrig sein; im „Neuen Ueberweg“ (*Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2: Frankreich und Niederlande*, hg. Jean-Pierre Schobinger, Basel 1993) findet sich für das Todesjahr die Angabe „ca. 1734“ (31, 432), die ihrerseits dem allerdings nicht unproblematischen Eintrag im *Dictionnaire de biographie française* Bd. 12, Paris 1970, S. 15 entnommen sein könnte. Sollte du Hamel tatsächlich schon 1714 gestorben sein, müßten einige ihm sonst zugesprochene Schriften einen anderen Verfasser haben.

2

J. du Hamel, *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, Paris 1692.

3

Cf. *Discursus praeliminaris*, in: Chr. Wolff, *Gesammelte Werke II*, 1.1, Hildesheim 1983, § 166, S. 95

Thomas Sören Hoffmann

Jean Baudrillard

Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?

Éditions de L'Herne, Paris 2007

« Quand je parle du temps, c'est qu'il n'est pas encore

Quand je parle d'un lieu c'est qu'il a disparu
Quand je parle d'un homme c'est qu'il est déjà mort
Quand je parle du temps c'est qu'il n'est déjà plus.
Parlons donc du monde d'où l'homme a disparu ».

Ainsi s'ouvre le dernier texte publié de Jean Baudrillard, l'un des philosophes contemporains français les plus lus à l'étranger, disparu en mars 2007 à l'âge de 77 ans.

Germaniste de formation, traducteur de Brecht et de Hölderlin, sociologue à ses débuts, cet intellectuel qu'on qualifiait souvent d'« inclassable » se gardait tout au long de son parcours de s'identifier à un système ou à un courant, comme il s'opposait dans sa réflexion à toute hégémonie, à la toute-puissance, à l'unidirectionnel et à l'unilatéral. La société de consommation, la science, la technique, les médias, la postmodernité : il a décortiqué en permanence notre époque, avec son œil critique, cynique, mais aussi poétique. À travers ses nombreux ouvrages et chroniques parues dans la presse, il passait au crible l'actualité, de la télé-réalité aux attentats du 11 septembre – événement qui a fortement marqué sa pensée – en passant par les guerres, la politique ou l'Amérique. Mais son regard était aussi celui d'un photographe, auteur d'une œuvre reconnue et maintes fois exposée, qui poursuivait en quelque sorte sa pensée déconcertante sous d'autres formes. Jean Baudrillard a bâti son analyse « radicale » autour des concepts de l'art, du monde, du réel, du virtuel, de l'espèce humaine – et de leur disparition.

L'homme est le seul « à avoir inventé un mode spécifique de disparition, qui n'a rien à voir avec la loi de la nature. Peut-être même un art de la disparition », écrivait Jean Baudrillard en janvier 2007 dans *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?*. À commencer par la disparition du réel. La question du principe de réalité traverse en effet toute l'écriture du philosophe. Selon lui, à partir du moment où le réel ne peut plus renvoyer à une référence, on ne sait plus qu'en faire et les choses finissent par être livrées à elles-mêmes. Alors où le monde réel commence-t-il et où commence-t-il à disparaître ?, s'interroge Baudrillard dans les premières pages de son ultime texte. À l'époque moderne, l'espèce humaine a en-

trepris, grâce à la science et à la technologie, d'analyser et de transfigurer le monde, en lui donnant force de réalité à tout prix, et ainsi, en même temps, de s'en éloigner, d'en « prendre congé ». Autrement dit, le monde, paradoxalement, commence à disparaître au moment même où il commence à exister. Et peut-être même plus tôt encore : en conceptualisant les choses, l'homme les a déjà précipitées vers leur perte. Le réel s'évanouit dans le concept, note Baudrillard. Le projet prométhéen de l'homme, son projet le plus ambitieux, qui consiste à maîtriser l'univers et la connaissance, est justement celui qui le pousse vers sa disparition. Cette pulsion d'épuiser jusqu'au bout ses possibilités, jusqu'à l'excès de l'accomplissement, où les choses n'ont plus besoin de leur contraire pour exister, évoque l'apoptose, un processus dans lequel les cellules déclenchent une autodestruction, comme si nous étions exécutants d'un programme de disparition virtuelle. Aujourd'hui, entourée d'une prolifération d'images, d'informations et de technologies sans limites, l'espèce humaine se retire d'un monde devenu artificiel et hyperréel, dans lequel tout disparaît par excès de réalité, un monde parfaitement objectif, où il n'y a plus personne pour le voir, où le vrai ne se distingue plus du faux. Le monde est en passe de devenir celui des choses en soi : le sujet a disparu en laissant derrière lui son spectre, tel le sourire du « chat de Cheshire » dans le roman de Lewis Carroll.

La disparition peut aussi se concevoir sous un autre jour : celui d'une tentation ou d'un désir, voire d'un phantasme de voir au-delà, d'apercevoir le monde tel qu'il est, pur et nu, en notre absence, une « réalité intégrale ». La plus belle illustration de cet évanouissement systématique est le destin réservé à la photographie – la disparition de l'analogique au profit de l'hégémonie du numérique, estime Baudrillard. La photo numérique, libérée du négatif, du contraire et du réel, a pris la place de l'analogique, de l'image conçue comme une convergence de lumière venant de l'objet et du regard. Avec le numérique, plus d'inscription négative, plus de jeu dans lequel l'image transparait dans le développement d'une pellicule : ce sont le geste photographique et l'essence même de la photographie qui disparaissent. L'analogique fut la dernière preuve de présence d'un sujet. Le référent, dans le numérique, a disparu, rendant toute représentation impossible. Place à la démultiplication, au clonage et à la sérialité. Mais le virage du numérique n'est pas un simple progrès technique, souligne Baudrillard. « Le même destin de numérisation guette l'univers mental et toute l'étendue de la pensée ». Faire du cerveau un récepteur, un

écran d'imagerie cérébrale en temps réel. En s'inscrivant dans l'ordre numérique, l'homme devient immortel, au prix de sa disparition technologique. Il a fait le choix de la suprématie de l'intelligence artificielle.

Face à cette disparition systématique surgissent des questions troublantes et paradoxales. Tout doit-il disparaître ? Tout n'a-t-il pas déjà disparu ? Pourquoi n'y a-t-il rien plutôt que quelque chose ? Avec cette dernière interrogation, qui inverse celle posée par Leibniz, Baudrillard rejoint le fil de la pensée développée dans certains de ses textes précédents, comme *Le Crime parfait*. Il y développe l'idée que la disparition par le virtuel et les technologies de l'information a à voir au meurtre de la réalité, au déclenchement d'un code de disparition automatique du monde et à l'élimination de tout élément négatif et imparfait dont nous les humains sommes les traces. C'est la perfection elle-même qui est criminelle, y disait le philosophe. Le dessein est celui d'un monde sans faille, débarrassé de toute altérité, condamné à la reproduction.

Une autre question mystérieuse vient se poser dans son dernier ouvrage : celle de savoir comment le monde peut être aussi vulnérable à cette liquidation et en même temps, être fasciné par elle ? Car notre rapport au réel et à sa disparition est ambigu : est-ce bien au réel que nous vouons un culte ou à sa disparition ? Ces questions insolubles renvoient au principe de dualité, la seule règle inviolable, rappelle-t-il. L'homme normal vit en dépendance de son modèle et en même temps dans le défi de ce même modèle. Il fait à la fois tout pour que son modèle réussisse mais aussi pour qu'il échoue. « C'est dans sa dualité primale que l'être humain puise cette énergie antagoniste ». Or, l'homme anormal vit aujourd'hui dans « l'adhésion unilatérale et positive à ce qu'il est ou à ce qu'il fait ». Quand la radicalité déserte l'individu, dorénavant réconcilié avec lui-même, homogénéisé et simplifié par le numérique, et quand la pensée critique disparaît, la radicalité passe dans les choses. L'intelligence du Mal s'introduit dans la technique. La duplicité passe de l'autre côté du miroir. Et c'est la machine qui devient diabolique.

L'ironie est la seule forme spirituelle du monde moderne, disait Baudrillard à propos du « crime parfait ». Si l'ironie du sujet disparaît, écrit-il cette fois-ci, alors elle se fait objective ou elle se fait silence. Le monde moderne avale son double et efface ses propres traces. Même la fin disparaît.

Jean Baudrillard s'est éteint l'année dernière à Paris des suites d'une longue maladie. Selon ses propres mots, son cheminement a été celui

d'un « pataphysicien à 20 ans, situationniste à 30, utopiste à 40, transversal à 50, viral et métaleptique à 60 ». Il laisse derrière lui une pensée « radicale », paradoxale, immanente au monde, tracée dans une cinquantaine d'écrits – *Le système des Objets* (1968), *La Société de consommation* (1970), *L'Échange symbolique et la mort* (1976), *Oublier Foucault* (1977), *Simulacres et simulation* (1981), *Amérique* (1986), *La Transparence du Mal* (1990), *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1991), *L'Illusion de la fin* (1992), *Le Crime*

parfait (1994), *L'Échange impossible* (1999), *Power Inferno* (2002), *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal* (2004) – pour n'en citer que quelques-uns.

Les cinq volumes de ses *Cool memories* (1987 – 2005) nous livrent, sous forme de fragments lucides, cinglants et mélancoliques, ses réflexions personnelles et philosophiques sur les événements ayant empreint les dernières décennies.

Nataša Laporte