

# Interpretarea *naturalului* ca normă etică a socialului

## Die Interpretation des „Natürlichen“ als ethische Norm in der Gesellschaft

(Zusammenfassung)

Inwiefern könnte der Begriff der Natur ethische Normen für unsere Praxis begründen? Der Begriff der „Natur“ und verwandte Begriffe fließen, wenn sie in ethischen Kontexten angewendet werden, oft in Argumente ein, die in Wahrheit ganz anders motiviert sind. Aber man benutzt sie, weil solchen Begriffen eine Autorität innewohnt, die sich ihrer langen Geschichte verdankt. Man vermeidet es eben nach Möglichkeit, das eigene subjektive Urteil für die Begründung moralischer Normen zu benutzen und rekurriert stattdessen lieber auf vermeintliche Autoritäten oder auf die Tradition.

Der Aufsatz beginnt mit einer Darstellung des Naturbegriffs aus der Perspektive der verschiedenen Humanismus-Typen, die anschliesst an eine Analyse von Heideggers *Brief über Humanismus*. Um zu sehen, wie der Weg des Denkens von der *Natur* zur *menschlichen Natur* führt, skizziere ich kurz die Bedeutungsgeschichte des Begriffs „Natur“ von der *physis* der Antike bis zu einem vermuteten *ordo naturae* am Anfang der Neuzeit. In Verbindung mit dem *ordo naturae* stelle ich das *naturam sequi* Argument zur Debatte und versuche dessen Schwächen herauszuarbeiten. Schliesslich wende ich mich unter Bezug auf Dieter Birnbachers Vorarbeiten der Frage zu, ob die Natur als *Maßstab* des menschlichen Handelns verstanden werden kann.

Der metaphysische Begriff der Natur scheint auf eine präferenzielle Ordnung der menschlichen Werte hinzuweisen, kann aber diese trotz seiner langen Tradition und seiner bedeutsamen ontologischen Macht nicht wirklich begründen. Der Begriff der Natur gehört zu der von Rorty so genannten „finalen Vokabularen“ und damit neben andere Begriffe wie den der Freiheit, der Gerechtigkeit, dem Guten, Schöne usw. Aber in einer abgeschwächten Form, als das „Natürliche“, könnte der Begriff der Natur uns sehr leicht über die Distanz zwischen Sein und Sollen hinwegtäuschen.

Puține lucruri îi sunt omului atât de *naturale* precum faptul interpretării. Într-o lume de semne, interpretarea este inevitabilă, ea pare să țină de esența felului de a fi uman. Cele ce ne sunt *naturale* par a fi născute o dată cu noi, par date fără de care nu am putea exista. Dar este interesant de

văzut cum se trece de la „natură” la „natural”, cum un concept metafizic și oarecum descriptiv se transferă într-un adjectiv cu valențe normative și cum acestea sunt folosite cu o mare forță argumentativă în discursul social.

## I. „Natura” și supozițiile metafizice ale ideologiilor

O viziune interesantă asupra naturii, dacă nu se mai au în vedere marile sisteme cosmologice, se regăsește în concepțiile umaniste, anume acolo unde se discută cel mai clar despre *natura umană*. La întrebarea lui Jean Beaufret despre cum s-ar mai putea reda un sens cuvântului *umanism*, Heidegger răspunsese că această întrebare echivalează cu intenția de a păstra totuși cuvântul *umanism*, deși, prin construcția sa, termenul se contaminează cu alte „-isme” care au fost adesea suspectate de caractere ideologice. Aici ne interesează mai puțin precauția lui Heidegger în fața „-ismelor”, cât puterea unor concepte de a genera sensuri noi sau de a ascunde sensuri dobândite dintr-o lungă tradiție a gândirii europene.

*Umanism* înseamnă pentru Heidegger: „a medita și a te îngriji ca omul să devină uman și nu ne-uman, „inuman”, adică în afara esenței sale”. Omenescul omului se regăsește în esența omului. (GA, 319) În analiza sa, Heidegger expune cinci tipuri de umanism, cel al lui Marx și cel creștin, umanismul Republicii romane, al Renașterii italiene în secolele 14 și 15 și, în fine, cel german al secolului 18, care are ca reprezentanți pe Winckelmann, Schiller și Goethe. Pentru Marx, „omul uman” este pus în relație nemijlocită cu societatea. „Omul *social* este pentru el omul *natural*”. Prin *natura* omului, Marx înțelege totalitatea *nevoilor naturale*, adică hrană, reproducere, posibilități de trai etc. Al doilea tip de umanism, cel creștin, delimitează esența omului raportând-o la *deitas*. Înțelesul deplin al omenescului nu poate fi dobândit decât prin recursul la divinitate. Omul nu mai aparține lumii, iar aceasta este doar un fel de haltă către lumea de dincolo. În ordine istorică, cei care au ajuns la conștiința primului umanism au fost, în opinia lui

Heidegger, romanii, în perioada Republicii. „*Homo humanus* se opune lui *homo barbarus*. *Homo humanus* este aici romanul care înalță *virtus romana* și o înnobilează, încorporând *paideia* luată de la greci.” (320) Este vorba de gândirea greacă a elenismului, cea care insista pe *eruditio et institutio in bonas artes*. *Humanitas* va traduce în acest caz *paideia* greacă, ideea de educație, dar va rămâne un fenomen specific roman. Din această perspectivă, Heidegger va considera umanismul renescentist ca pe o redescoperire a celui roman, o *renascentia romanitatis*, și doar prin aceasta o redescoperire a elenismului. Jocul opozițiilor care determină esența conceptului „uman” este alcătuit de această dată de raportarea lui *homo humanus* la *homo barbarus*, prin adjectivul *barbar* denunțându-se acum „pretinsa barbarie a scolasticii gotice proprii Evului Mediu”. Romantismul german al secolului 18 se va înscrie deja într-o tradiție care tinde mereu să facă recurențe istorice, un gen de *studium humanitatis*, prin care se ajunge mereu, în mod inevitabil, la redescoperirea și reinterpretarea elenismului. Heidegger remarcă importanța analizei conceptelor de „natură” și „libertate”, deoarece omul trebuie „să devină liber pentru omenescul lui și să-și afle în aceasta demnitatea.” (321)

În exemplele lui Heidegger se observă că *natura* omului a fost definită în mod diferit, în funcție de tipul de umanism dominant. Dacă la Marx *natura* omului este identificată cu *socialul*, iar acesta este la rândul său înțeles din perspectiva *nevoilor* omului, omul fericit, omul uman, este cel căruia îi pot fi satisfăcute nevoile naturale. Inumanul sau nenaturalul desemnează exploatarea burgheză. Din contră, creștinismul va asimila naturalul omului cu apropierea sa de divinitate. Omul ar trebui să fie după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin „cădere”, *natura* umană este coruptă, se pierde asemănarea, dar se păstrează chipul. Viața adevărată a unui creștin ar

trebui să fie o încercare de redobândire a adevăratei sale naturi. Inumanul este deseori asociat în discursul creștin cu abaterea omului de la *naturalul* său. Astfel, contracepția sau homosexualitatea sunt condamnate de Biserica pentru că sunt *nenaturale*.

## II. De la *physis* la *machina mundi*

Termenul de *natură* stă pentru ceea ce grecii numeau *physis*. De fapt, echivalarea latină nu s-a făcut direct cu acest termen, ci cu un derivat al său, *phiseo*, tradus prin latinescul *nasci*: crescut, născut. Semnificația terminologică a termenului grec era: „ceea ce primește o formă din sine”. În limbajul comun, *natura* desemnează ceea ce nu a făcut omul, ca parte a lumii, sau ceea ce poate fi gândit independent de om, în regularitatea și legitatea sa. Termenul va căpăta în decursul istoriei filosofiei semnificații specifice, mai ales prin raporturile opozitive în care va fi situat, de exemplu în opoziții precum *natură-spirit* sau *natură-cultură*, *natură-tehnică*, *natură-istorie* etc. Perechile opozitive în care a fost antrenat termenul de *natură* sunt de regăsit chiar în filosofia greacă, în special la Platon, în dialogurile dintre Socrate și sofști, cum este cazul pentru cuplurile *physis-nomos* și *physis-techné*. Prin combinarea conceptului de *lege* cu cel de *natură*, se va încerca reglementarea acțiunilor sau pornirilor naturale ale omului. Astfel, Platon susține că trebuie să existe o armonie rațională între lege și natura umană. Conform mitului antropogenezei grecești, oamenii au primit cel mai târziu arta (sau *tehnica*) legilor și a guvernării, deoarece Prometeu le-ar fi obținut destul de greu de la Zeus. Pe motivul acestei filogeneze a meșteșugurilor, omul va uita cel mai repede ceea ce a dobândit cel mai târziu și încă nu a exersat suficient. Artă legilor și a guvernării ar fi trebuit să

limiteze pornirile sale naturale. Discuțiile dintre Platon și sofști arată de multe ori că opoziția dintre natură și lege are în spate constructele sociale, normele morale și instituțiile politice legitimate prin înțelegere sau consens, adică relative și modificabile, în timp ce termenul de *natură* anunță ceva de neschimbat, stabil etc.

Un alt sens destul de des folosit al *naturii* are o semnificație mai restrânsă, semnificație care decurge din istoria „filosofiei naturii” și a „științelor naturii”. Una dintre cele mai vechi și mai puternice influențe asupra acestui concept, în sensul unei științe despre natură, a avut-o teoria aristotelică, mai ales cea din paginile *Fiziicii* și ale *Metafiziicii*. Se amintește însă destul de rar că această concepție nu este orientată asupra *naturii* în genere, ci mai ales asupra unei analize a *lucrurilor naturale*, analiză efectuată în special prin prisma conceptelor de *dynamis* și *energeia*. *Energeia* va conduce către *entelecheia*, adică mișcarea spre un țel implicit. Lucrul natural este definit ca având „în sine însuși începutul mișcării și repaosul”. O dată cu teoria asupra *lucrurilor naturale* se va contura și o concepție asupra *naturii lucrurilor*.

Dar filosofia antică greacă va aduce și o altă concepție asupra naturii, concepție pe care o va transmite prin neoplatonism spre filosofia creștină. Această direcție are ca origine tocmai căutarea unei origini, a unui început al celor naturale. Aristotel rezolvase problema prin postularea unui *prim motor imobil* care generează *kosmos*-ul ca efect al unei serii de cauze. La Platon, în *Timaios*, rolul acesta îi revine *Demiurgului*. Pentru Filon și Augustin, atât lumea inteligibilă, cât și lumea fizică, vor necesita prezența unui Dumnezeu creator. Ordinea naturii este efectul unei continue capacități creatoare, *potentia fabricatoria*, a lui Dumnezeu.

Diferențele dintre paradigma platonice și cea aristotelică în problema naturii

vor genera dihotomia, precum cele dintre natura *universalis* și natura *particularis* sau natura *naturans* și natura *naturata* în scolastică. De la *ordo nature* se va trece în cosmologie spre *systema mundi* și apoi la *machina mundi*, care, deși este concepută ca un mecanism, nu este inertă, ci are încă în filosofia renescentistă valențe creatoare. Abia filosofia modernă va accentua mecanicismul și prin aceasta va pierde *poiesis*-ul aristotelic presupus inițial.

### III. *Naturam sequi*

Din concepția stoică și apoi din cea creștină a unei lumi create, care ar fi avut atributele inițiale ale frumuseții și perfecțiunii, ca și din ideea unei ordini a lucrurilor pe care rațiunea umană ca reflectare, fie ea și imperfectă, a rațiunii divine ar trebui să o descopere, se naște argumentul numit: *naturam sequi*. Acesta are o anumită frumusețe, dar și mult patetism. În natură se vede doar ceea ce este frumos, unic, perfect organizat etc. Se ignoră însă faptul că în aceeași natură poți vedea crima, incestul, dezordinea, canibalismul, cruzimea ș.a.

Adepții argumentului *naturam sequi* se situează de obicei pe pozițiile unui absolutism axiologic, în sensul că acceptă o existență în sine a valorilor, existență care s-ar sustrage subiectivității noastre. Un contraargument care vizează subiectivitatea umană este că și în cazul în care am presupune că există în natură valori absolute, nu rezultă în nici un fel că noi ar trebui să le urmăm. Este necesar mai întâi să vedem dacă nu cumva ele sunt rele sau nedrepte și, deci, implicit să le raportăm iar la subiect.

Dificultatea esențială este dată de trecerea de la *descriere* la *normare*, asta în cazul în care descrierea ar fi corectă. În etică, sunt desemnate ca „naturaliste” pozițiile în care termeni din judecățile morale, precum drept, bun, frumos etc., ca și

judecățile morale întemeiate pe baza acestor valori, provin dintr-un limbaj descriptiv sau sunt deduse pe baza unor termeni descriptivi sau a unor judecăți descriptive. Acest limbaj descriptiv poate fi de natură empirică, cum este în cazul lui Hans Jonas, sau non-empirică, de exemplu teologică: Dumnezeu a creat lumea perfect, iar din această perfecțiune a creației trebuie dedusă norma acțiunii umane. Un contraargument semnificativ, de această dată cu o tentă logică, îi aparține lui G. Moore, care a desemnat argumentul *naturam sequi* ca „naturalistic fallacy arguments” și îl va folosi împotriva naturalismului etic. El face trimitere la așa numita „lege a lui Hume”, conform căreia din judecăți descriptive nu se pot deduce judecăți normative, altfel avem de-a face cu o eroare deductivă.

### IV. Este natura o măsură a acțiunii umane?

În lucrarea *Ökophilosophie*<sup>1</sup>, mi-a atras atenția textul lui D. Birnbacher, intitulat: *Natura ca măsură a acțiunii umane*. Este vorba mai ales de analiza adjectivului „natural”, prin care tindem să calificăm uneori anumite atitudini sau acțiuni umane, adjectiv care maschează în fapt reprezentări sau supoziții tacite pe care le-am împrumutat cel mai adesea inconștient din textura metafizică a moștenirii noastre culturale.

Adjectivele: „natural”, „conform naturii”, „nenatural”, „contra naturii” țin de aplicațiile etice ale conceptului de natură, concept care, deși pentru majoritatea este de la sine înțeles, ascunde o serie de echivocități. De obicei, prin „natural” se numește ceva care are o conotație pozitivă, în timp ce „nenaturalul” are o conotație negativă sau chiar peiorativă. *Natural* este numit ceva corect, potrivit, legitim, și astfel

<sup>1</sup> "Natur" als Maßstab menschlichen Handelns, în: *Ökophilosophie* (ed. D. Birnbacher), Reclam, Stuttgart, 1997, pp. 217-241.

conceptul de natură s-a extins asupra celui de drept, vorbindu-se despre „dreptul natural” sau chiar despre „drepturile naturale ale omului”. Deci, „naturalul” devine superior deoarece este *originar, inițial, prim*. Desigur că superioritatea câștigată pe baza acestor atribute este una datorată metafizicii antice grecești, care a privilegiat *arheul*, începutul, originarul, factorul prim, în raport cu derivarea, copia și tot ce poate ține de o poziție ontologică secundă. Toate acestea s-au petrecut fără ca în metafizica greacă amintită să se aibă în vedere în mod special conceptul de natură. Semnificația socială a naturii va fi accentuată mult mai târziu, o dată cu revizuirea iluministă a „stării naturale”.

În delimitarea *naturalului* s-ar putea distinge, în opinia autorului amintit, două tendințe majore: pe de-o parte, *naturalul* stă pentru ceva de la sine înțeles care ajută și fundamentează reflecțiile raționale. Cu o terminologie împrumutată din retorică, Birnbacher desemnează această primă accepție a naturii ca „*topos conservator*”. Ca exemple, el oferă locuri din *Politica* lui Aristotel, în care se argumentează sclavia prin faptul că „de la natură” sclavii trebuie să fie conduși sau că femininul este tot „de la natură” ceva mai puțin decât masculinul și de aceea primul trebuie să conducă, iar al doilea să fie condus. În secolul 18, Edmund Burke apăra sistemul politic al monarhiei constituționale împotriva Revoluției Franceze, afirmând că acesta se află într-o simetrie perfectă și în concordanță cu ordinea lumii și a naturii. În ambele cazuri există o valorizare pozitivă a naturalului, descrisă chiar ca o *necesitate normativă*, fără să fie deloc chestionat dacă acest sens al naturalului este și rațional.

Pe de altă parte, remarcă Birnbacher, „natural” desemnează ceea ce nu este „artificial”, adică ceea ce este *veritabil, măsurat, spontanitatea* etc., în contrast cu convenționalul. În acest caz, naturalul nu mai are

mărcile specifice culturii și convenției, și nu mai reprezintă ceea ce a rămas constant în istorie și în moravuri, în ciuda diferitelor mode sau moduri de viață, a variabilității istorice a normelor sau a moravurilor etc. Birnbacher estimează al doilea sens al naturalului ca „*Emanzipationsbegriff*”, așadar ca pe un concept cu rol emancipator în raport cu structurile socialului, în contrast cu primul sens al naturii, desemnată ca *topos conservator*. În aceeași antichitate greacă se pot găsi ilustrări și pentru naturalul emancipator. De exemplu, la sofisti, *naturalul* se opune *nomos-ului*, legii, ilustrând „nevoile naturale ale oamenilor”, ca în discursul lui Kalikles din finalul dialogului platonician *Gorgias*. Conceptul de natură are încă de la sofisti o semnificație ambivalentă: „dreptul natural al celui mai puternic” permite și chiar oferă privilegiu celor puternici asupra celor slabi.

La stoici, așa cum am mai amintit, „a trăi în armonie cu natura” înseamnă a trăi în armonie doar cu natura *rațională*, cu rațiunea universală prin care se poate manifesta rațiunea individuală. Idealul *naturam sequi* ar trebui să elibereze omul de nevoile, suferințele și dependențele sale primare. Ceea ce revine în mod paradoxal la ideea eliberării omului chiar de propria sa natură. Pe urmele sofștilor, iluminiștii folosesc în sens critic conceptul de natură. Astfel, J. J. Rousseau idealizează conceptul de natură în cel puțin două sensuri. Mai întâi, natura are pentru el un sens opus societății. „Starea naturală” presupune o perfecțiune o dată avută, dar pierdută din cauza „stării sociale”. Apoi, natura poate furniza bazele dreptului fără apelul la plăsmuirile rațiunii, deci conceptul de natură devine concept normativ, în opoziție de această dată cu cel de rațiune.

Toate aceste „performanțe” semantice ale conceptului de natură nu au făcut decât să îl slăbească și chiar să îl golească în cele din urmă de conținutul său. Astfel,

argumentele morale sprijinite pe el au ajuns să fie aparente, lipsite de conținut. Un exemplu oferit de Birnbacher este judecata etică asupra sinuciderii, care este calificată ca „nenaturală”. El îl citează pe Toma D’Aquino, care afirmă în *Summa theologiae* că sinuciderea este împotriva „legii naturale”. Dar ce este această lege naturală? Dacă „legea naturală” ar fi înțeleasă ca „lege a naturii”, atunci argumentul este în mod clar fals, pentru că pe nici o lege a naturii nu se poate întemeia o judecată morală și nu poate fi judecată în termeni morali. Ar fi absurd să ne întrebăm dacă legea gravitației este morală sau nu, ori dacă este moral ca ontogeneza să repete filogeneza. Nici chiar instinctul de autoconservare nu poate fi judecat ca având o bază naturală. Sunt foarte multe excepții când tot pe baze instinctuale se renunță la autoconservare și lucrul acesta este valabil și la alte specii, de la insecte și păsări până la mamifere sau la primatele superioare, nu doar la om.

Dacă legea naturală este înțeleasă într-un sens normativ, într-un fel de conformitate cu „dreptul natural”, atunci toate argumentele extrase de aici vor fi atinse de circularitate. Sinuciderea este interzisă pentru că este interzisă. Problema decisivă, anume de ce sinuciderea trebuie să fie contrară legii, rămâne nesoluționată. Apelul la „nenaturalitatea” sinuciderii nu poate să preia o funcție de întemeiere și, în opinia lui Birnbacher, nu este decât o învăluire a adevăratelor motive ale respingerii sale. În mod similar poate fi discutată problema homosexualității. Argumentul, cel mai adesea de factură religioasă, că homosexualitatea este ceva contra naturii pare să aibă următoarele supoziții: speciile animale se reproduc, cel puțin cele „superioare”, în mod heterosexual. Deci scopul unui parteneriat (eventual în forma familiei) ar fi nașterea urmașilor. Dacă s-ar merge coerent pe aceste premise, ar trebui ca și

cuplurile sterile din cauze biologice sau incompatibile genetic să fie declarate imorale. Dacă s-ar reproșa homosexualilor că își folosesc corpul în mod impropriu, sau *nenatural*, atunci și abținerea ar fi condamnată, tocmai pentru că se opune funcției *naturale* a sexualității. Apoi ar trebui să se stabilească și câți copii este natural să aduci pe lume, asta printr-un fel de medie pe care am repartiza-o pe specia umană sau, ca să ne inspirăm și mai adânc din natură, am putea deduce această medie din cea a primatelor superioare, cu care biologic și natural semănăm destul de mult.

Când se invocă aceste imperative naturale, se uită parcă faptul că motoarele performanțelor noastre tehnice și intelectuale (destul de *nenaturale!*) au fost mereu alimentate de precaritățile *naturale* ale omului.

## V. Concluzii

Conceptul de natură și derivatele sale conduc, atunci când sunt întrebuințate în contexte etice, la forme lipsite de conținut, care cel mai adesea ascund adevăratele argumente care stau în spatele unor norme morale stabilite. Este un fapt care ține deja de caracteristicile esențiale ale limbajului moralei de a-și fonda judecățile prin apel la autoritate. Astfel, o judecată morală este salvată de relativitatea opiniei personale, câștigând obiectivitate și independență prin apelul la un concept aparent neutru și de mare forță ontologică, în sensul că în istoria filosofiei a fost deseori folosit ca și bază sau fundament pentru alte concepte, judecăți, doctrine etc. În limbajul lui Rorty am putea spune că și conceptul de natură poate intra, alături de cele care privesc valorile, în sfera „vocabulelor finale”.

Birnbacher consideră că ceea ce îi este propriu moralei nu este obiectivitatea, ci *obiectivarea*, stabilirea unor moduri ale valabilității care nu au fost prevăzute în natura

lucrurilor luate în discuție. Conceptul de *natură* nu poate fi obiectivat, deoarece în cazul nostru acest concept nu are nici o legătură cu științele naturii, singurele care ar putea să îl determine într-un anumit grad, fiind vorba despre conceptul metafizic de natură. Acesta pare să trimită la o ordine preferențială a valorilor omenești, pe care în nici un caz nu o poate fonda, cu toată forța sa ontologică. Lucrurile se petrec la fel și în cazul altor concepte precum „Libertatea”, „Dreptatea”, „Binele” etc. Conceptul de natură, atât în întrebuintărea sa descriptivă, cât și în cea normativă, este

capabil, mai mult decât alte concepte, să sară peste abisul dintre *sein* și *sollen* și chiar să mascheze existența acestui abis. Nu întâmplător, fiecare formulare a unei norme morale este îmbrăcată într-o stare de fapt naturală. Ruptura dintre a fi și a trebui, între descriere și valorizare sau evaluare, este mereu doar aparent soluționată. Uneori pot fi folosite anumite descrieri ca fundamente, criterii sau argumente pentru o anumită valorizare, dar niciodată legătura logică dintre descriere și evaluare nu este așa de strânsă încât din ultima să decurgă alte descrieri de fapte.

## Bibliografie

1. Birnbacher, Dieter, „Natur” als Maßstab menschlichen Handelns. în: *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997;
2. Bondolfi, Alberto, *Ethisch denken und moralisch handeln in der Medizin*, Pano Verlag, Zürich, 2000;
3. Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988;
4. Löw, Reinhard, *Natur in der Krise: philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik*, Hildesheim: Bernward, 1994;
5. Manea, Teodora, „Revizuirea reprezentărilor despre om și natură?”, în *Revista Română de Bioetică*, vol. I, nr. 4, 2003;
6. Mittelstraß, Jürgen, (ed.): *Die Zukunft des Wissens*. XVIII Deutscher Kongress für Philosophie, Akademie Verlag, Berlin, 2000;
7. Richard Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, București, Editura All, trad. rom. C. R. Ștefanov, 1998;
8. Seidl, Horst, *Vom Dasein zum Wesen des Menschen. Erörterungen zur Philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2001;
9. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. J. Mittelstraß, vol. II, H-O, Metzler Verlag, Stuttgart, 1995.