

# 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): **53 (1994)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

## **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.library.ethz.ch)

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

## Inhaltsverzeichnis

Curzio Chiesa, *Sémiosis. Essai sur les théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne, Lang, 1991 (B.Baertschi). André de Muralt: *L'Enjeu de la philosophie médiévale, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1993 (S.Merckelbach). Filadelfo Linares, *Einblicke in Hugo Grotius' Werk « Vom Recht des Krieges und des Friedens »*, Hildesheim, Olms 1993 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hg. von G. Funke und R. Malter, Bd. 15) (S.Zurbuchen). Pierfrancesco Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 2), Würzburg 1993 (P.A.Schmid). Reinhard Brandt und Franz Orlik (hrsg.), *Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, Hildesheim 1993 (P.A.Schmid). Michel Henry, *Die Barbarei, Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München, Alber 1992 (G.Dufour-Kowalska). Charles Widmer, *Droits de l'Homme et Sciences de l'Homme*, Genève & Paris, Droz, 1992 (B.Baertschi).

*Curzio Chiesa, Sémiosis. Essai sur les théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne, Lang, 1991.

Si le titre de cet ouvrage ne mentionne que Platon et Aristote, le propos de son auteur ne se limite pas à ces deux auteurs; ce qu'il vise en réalité, c'est l'établissement d'une archéologie du signe et, à cet effet, le premier tiers de cette étude est dévolue aux « signes anciens », tels qu'on les rencontre chez Homère et Eschyle principalement.

Dans cette première partie, on voit lentement naître l'usage linguistique du signe – qui apparaît pour la première fois dans le traité hippocratique *Du Régime* –, à partir d'autres usages; par exemple, dans l'Iliade, « les trois modes d'emploi dominants du mot *sêma* [sont] le tertre, la marque ou le repère et le présage » (p. 30). Si cela a été possible, c'est parce que tout signe comprend une relation de renvoi à l'intention de quelqu'un, de quelque chose à autre chose d'invisible. Quant à Eschyle, il fixe le vocabulaire par l'emploi de nombreux termes désignant le signe dans ses différents aspects, termes dont l'auteur étudie le sens; il s'agit notamment de *sêma*, de *sêmeion*, de *tekmar* et de ses dérivés, ainsi que de *symbolon*.

Un autre facteur important pour comprendre la naissance de l'étude du signe linguistique est la désacralisation de la parole (les mots sont séparés des choses); comme le relève l'auteur « sophistes et rhéteurs d'un côté et philosophes de l'autre [en] tirent des conséquences divergentes » (p. 95). Pour les premiers, il s'agit de préserver l'efficacité de la parole indépendamment de l'autorité de celui qui parle, alors que pour les seconds il importe de dire le vrai (fonction significative du langage), et donc de tisser le rapport du signe à la réalité dans une nouvelle perspective.

Ce sera le propos du *Cratyle*, dont l'analyse occupe une part importante de la seconde section de l'ouvrage, consacrée à la théorie platonicienne du nom comme signe mimétique. Dans le combat que Platon mène contre les sophistes, ce dialogue occupe une place privilégiée – car les sophistes se veulent maîtres du langage – et

visé à établir la valeur sémantique du langage. D'où l'importance de l'ancrer dans la réalité et ce d'abord par les noms, qui constituent le noyau de la philosophie platonicienne du langage : leur fonction est de dire l'essence. Ainsi « la différence des voix et des langues n'est absolument pas exclusive de l'uniformité des noms » (p. 120). Il faut trouver le nom juste pour chaque chose, d'où l'enquête étymologique du Cratyle, dont l'auteur souligne d'ailleurs la valeur ambiguë pour Platon lui-même, du moins tant qu'elle n'a pas intégré la doctrine du *tupos*, c'est-à-dire du « trait distinctif, typique et essentiel, qui caractérise la chose qu'il s'agit de désigner ou de figurer » (p. 151) et représente son essence. Le nom ressemble donc à la chose, mais il n'en est pas une image et possède aussi un aspect conventionnel. Bref, le nom imite la chose, l'Idée donc, et l'étude de la théorie platonicienne de la *mimêsis* montre qu'imiter, c'est signifier. Ainsi « la philosophie du langage de Platon est une sémiologie » (p. 202).

Avec Aristote, la situation change, bien qu'il soit d'accord avec son maître sur le fait que le langage est un ensemble de signes. C'est que, comme le souligne l'auteur, il peut se dispenser de réfuter les sophistes, son maître l'ayant fait – même s'il prolonge son attaque, en critiquant leur conception d'une relation biunivoque entre les mots et les choses (qui revient à faire de tout mot un nom propre) – et que l'existence d'un lien symbolique entre le mot et la chose n'est plus à établir. Pour le Stagirite, la première fonction du langage est taxinomique : il sert à classer les êtres, à organiser le monde, mais l'analyse ne s'arrête pas là, et se déploie sur les plans phonologiques, sémantiques et pragmatiques. En l'y suivant, l'auteur met en évidence à quel point la doctrine présentée est révolutionnaire, anticipant bien des « découvertes » modernes, telles celle que le sens résulte de la combinaison d'éléments qui n'en ont pas, ou celle du principe de pertinence (p. 244-245). Chemin faisant, l'interprétation traditionnelle faisant du sens linguistique un concept est critiquée, car le premier est le produit d'un acte de langage : la doctrine aristotélicienne est donc une théorie du signifier plutôt que du sens, où le concept n'est pas un intermédiaire entre les mots et les choses. L'auteur conteste encore, par une argumentation serrée, la conception répandue que la doctrine aristotélicienne de l'attribution soit à trois termes (sujet + copule + prédicat) : elle est au contraire binaire (sujet + prédicat).

Puis la fonction taxinomique du langage, qui implique une correspondance entre les mots et les choses, est examinée de près, à l'occasion de l'étude de la triple classification des catégories, des genres de l'être et des prédicables. La conclusion qui s'en dégage est que « la connexion intime entre le langage et la pensée est pour Aristote une donnée fondamentale » (p. 327).

Si l'auteur s'est aventuré dans cette archéologie aussi suggestive que fouillée, c'est, outre son intérêt intrinsèque, parce qu'il estime que les théories modernes, linguistiques du signe et de la signification, celles de Peirce, de Saussure, de Frege, de Carnap ou de Hjelmslev n'ont qu'une similitude de surface ; par exemple la tripartition signifiant-signifié-référent n'est pas adéquate pour rendre compte de la conception de Saussure. Ainsi, si l'on veut vraiment comprendre les théories actuelles, un détour clarificateur par les origines est nécessaire, qui doit être entrepris sans perdre de vue le mouvement dont elles sont le premier moment, ce qui exige une méthode proche de la reconstruction rationnelle.

Bernard Baertschi

**André de Muralt: L'Enjeu de la philosophie médiévale**, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1993.

Sorti en 1991 chez le même éditeur, le dernier livre d'André de Muralt vient d'être réédité. Et pour cause, car il s'agit d'un ouvrage de première importance à la fois pour l'intelligence de plusieurs thèmes centraux de la philosophie médiévale que pour une meilleure compréhension de l'influence structurelle du moyen âge sur le développement de la philosophie moderne et contemporaine. C'est pourquoi il s'adresse tout aussi bien aux intéressés de la pensée post-médiévale qu'aux médiévistes proprement dits. L'ouvrage est composé de huit études thématiques, précédées d'une introduction et dotées en fin de volume d'un très utile index analytique des matières. Au fil de ses analyses, l'auteur fait découvrir les principales structures de pensée de la philosophie médiévale (dont la 1<sup>ère</sup> Etude définit la portée et l'enjeu), lesquelles éclairent singulièrement l'ensemble de la philosophie occidentale jusqu'à nos jours.

La fin du 13<sup>e</sup> siècle (et non le 17<sup>e</sup>!) apparaît comme le pivot central d'une véritable révolution philosophique : c'est alors qu'« une philosophie nouvelle naît de l'opposition d'une structure de pensée de type scotiste à une structure de pensée de type aristotélicien et thomiste » (p. xii). Jean Duns Scot, en effet, est le père de deux décisions doctrinales dont on retrouve les traits essentiels dans la philosophie moderne et contemporaine, et qui commandent la texture de l'ouvrage : « il s'agit d'une part de la conception univoque, non seulement de la notion d'être (ens), mais de toute notion universelle, et « d'autre part, de l'interprétation de la causalité aristotélicienne, non pas en termes de causalité réciproque de causes totales, mais en termes de causalité concourante non réciproque de causes partielles (p. xiii).

Le problème du statut d'intelligibilité de l'universel est abordé à travers le thème médiéval des distinctions métaphysiques (2<sup>e</sup> Etude), où Duns Scot introduit, entre les distinctions réelle et de raison de type aristotélicien-thomiste, la distinction formelle *ex natura rei*, suivant laquelle ce qui est pensé distinctement est séparé dans la réalité. Semblablement, la doctrine de l'*esse objectivum*, développée par Duns Scot et prolongée par Grégoire de Rimini (3<sup>e</sup> Etude), introduit un tiers intermédiaire, appelé *signifié propositionnel*, entre l'intellect et l'objet réel existant. A l'aube du 14<sup>e</sup> siècle, la structure de pensée binaire du thomisme se voit donc remplacée par une structure de pensée ternaire aux conséquences doctrinales considérables : les notions analogiques deviennent univoques (chaque notion n'ayant plus qu'un seul signifié distinct), et le genre et la différence spécifique sont réifiés, faisant de la définition une série hiérarchique de formes déterminées sans unité par soi. Cette nouvelle structure de pensée ouvrira la voie à l'idéal cartésien de clarté et de distinction, ainsi qu'à la déduction comme type de connaissance nouveau, dont Kant et Hegel feront l'usage que l'on sait. D'autre part, le remplacement, comme objet de l'acte de proposition, du réel extramental par le signifié propositionnel entraîne une réorganisation totale de la doctrine de la vérité, qui ne s'appuie plus sur la réalité, mais sur la croyance à la vérité *en soi* de tout signifié propositionnel possible, position qui annonce les philosophies du "sens" de Leibniz à Wittgenstein, en passant par Bolzano, Husserl et Frege.

Le problème de la causalité est placé par André de Muralt dans le cadre général des rapports de l'essence divine avec les créatures. Guillaume d'Occam inaugure en l'occurrence une structure de pensée nouvelle, en niant toute participation réelle de la créature à Dieu, comme il ressort de sa métaphysique de l'idée divine (4<sup>e</sup> Etude),

de sa conception du possible et de la non-contradiction (5<sup>e</sup> Etude), et de sa théorie de la connaissance intuitive d'une chose non-existante (dont la 8<sup>e</sup> Etude offre un texte fondamental en traduction commentée). Pour éviter un conflit entre causalité divine et humaine, Duns Scot et Occam affirment que Dieu et l'homme ne sont chacun que cause *partielle* de l'effet à produire, alors que, pour Thomas d'Aquin, ils en étaient, chacun dans son ordre, cause *totale* (7<sup>e</sup> Etude). Cette nouvelle perspective cesse de distinguer l'ordre de la substance de l'ordre de l'acte; aussi amènera-t-elle la philosophie moderne à rejeter la notion de cause finale pour ne retenir que la cause efficiente, réductionnisme causal que la structure de pensée thomiste permet d'éviter. D'autre part, Duns Scot tente de "sauver" la liberté humaine face à la prescience divine des futurs contingents (6<sup>e</sup> Etude) par le moyen de la *proposition neutre*, qui offre à Dieu une connaissance ni vraie ni fausse du futur, neutralité qui fera fortune chez Descartes et Hegel avant de dominer la philosophie contemporaine.

Ce très riche ouvrage a en outre le mérite de dévoiler le caractère essentiellement *théologique* de la philosophie moderne et contemporaine, indice supplémentaire de sa parenté structurelle avec les courants scotistes et occamiens de la philosophie médiévale.

Stefan Merckelbach (Genève)

*Filadelfo Linares, Einblicke in Hugo Grotius' Werk «Vom Recht des Krieges und des Friedens», Hildesheim, Olms 1993 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hg. von G. Funke und R. Malter, Bd. 15).*

Die Kontroverse um die Legitimität der Amerikanischen Intervention am Golf 1991 gab Anlass, die Frage erneut zu erörtern, ob und unter welchen Bedingungen ein Krieg 'gerecht' genannt werden könne. Der Rückgriff auf den Begründer des modernen Völkerrechts, wie ihn Linares im Anschluss an diese Diskussion unternimmt, liegt nahe, da Grotius auf der Grundlage des Natur- und Völkerrechts eine Theorie des gerechten Krieges entwickelt hat.

Grotius' Theorie des Krieges steht denn auch im Mittelpunkt von Linares' Studie, welche betont, dass nach Grotius ein Krieg nur gerecht sein kann, wenn er dem Völkerrecht entsprechend erklärt und geführt wird und wenn er im Dienste der Erhaltung oder Wiederherstellung des Friedens steht. Aus diesen allgemeinen Bestimmungen folgt, dass nur eine Rechtsverletzung einen gerechten Grund zum Krieg abgeben kann. Nach Grotius gehören dazu «die Verteidigung, die Wiedererlangung des Genommenen und die Bestrafung» (S. 18). An Linares' Urteil, dass die genannten Kriterien «allgemeinverbindlich» seien und «noch heute und wohl auch für alle Zukunft» einen Krieg rechtfertigen, wird die Problematik seiner Studie deutlich. Sie will kritische Interpretation eines klassischen Textes sein und erhebt zugleich den Anspruch, damit eine allgemein gültige Theorie des Krieges zu entwickeln, die demzufolge auch ohne aktuelle politische Analyse zur Beurteilung der Amerikanischen Intervention in Kuwait und im Irak beigezogen wird.

Die Untersuchung bietet allerdings eher ein Lehrstück über Gefahren des Anachronismus als eine überzeugende Hilfe in der Beantwortung der Frage, inwiefern der Golfkrieg als 'gerechter' Krieg gewertet werden könnte.

Grotius nennt zum Beispiel drei Mittel zur Kriegsverhütung: die Besprechung, den Kompromiss und den Entscheid durch das Los, an dessen Stelle auch etwa der Zweikampf treten kann. Linares kommt zum Schluss, dass George Bush und Saddam Hussein den Konflikt am besten auf diese Weise beigelegt hätten, da die

Amerikaner ohnehin nicht bereit gewesen seien, dem Gegner am Verhandlungstisch entgegenzukommen und ihre radikalen Forderungen einen Kompromiss abgeschlossen hätten. Den Abschuss eines irakischen Hubschraubers durch die Amerikaner während des Kurdenaufstandes hält der Autor für illegitim, da Grotius einst den Satz formulierte, dass nach Abschluss eines Waffenstillstandsvertrages « alle Feindseligkeiten gegen Sachen und Personen » völkerrechtswidrig seien.

Kritisch beleuchtet werden von Grotius formulierte Rechtsnormen nur da, wo sie Linares' eigenen Vorstellungen nicht entsprechen. Dass Grotius die Einmischung einer fremden Macht in die inneren Angelegenheiten eines Staates als rechtmässig beurteilte, wenn diese der Verteidigung legitimer Rechte der Untertanen diene, nimmt er nicht etwa zum Anlass, das gerade in jüngster Zeit stark umstrittene Prinzip der Nichtintervention kritisch zu beleuchten. Nach dem Golfkrieg scheint für ihn vielmehr ausser Frage zu stehen, dass eine « Intervention aus Solidarität zur Verteidigung dessen, was heutzutage auf der individuellen Ebene unscharf Menschenrechte und auf der nationalen Ebene Selbstbestimmungsrecht der Völker genannt wird », « sehr verdächtig » (S. 71) sein muss.

Linares will auf die Gefahr der politischen Instrumentalisierung des Völkerrechts durch Grossmächte hinweisen und übergeht dabei, dass das Völkerrecht der Gegenwart über Institutionen wie die der Vereinten Nationen verfügt.

Simone Zurbuchen

*Pierfrancesco Fiorato, Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 2), Würzburg 1993.

In seiner Zürcher Dissertation geht es Fiorato um das grundsätzliche Verhältnis von Ursprung und Zeitlichkeit im Denken Hermann Cohens. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der 1902 erschienenen « Logik der reinen Erkenntnis » (LE). Fiorato beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse des Prinzip des Ursprungs, der neuen « kritischen Instanz » (S. 6), die Cohen gegen die Dualität von Denken und Anschauung ins Feld führt. Zentral an der Logik des Ursprungs ist ihre Beschränkung auf das Denken. « Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst » (LE 13). Fiorato zeigt nun, dass diese Radikalisierung des Denkens eine Neubestimmung der Logik mit sich bringt: sie wird Logik des Ursprungs. Der Ursprung qua Grund des Seins kann dabei gerade nicht ein 'Sein qua Dasein', sondern muss vielmehr ein 'Nichtsein' sein. Dementsprechend steht im Mittelpunkt der LE auch nicht die Frage « was ist ? », sondern die Frage « was ist nicht ? ». Wichtigster Referenzpunkt der Überlegungen Cohens ist die platonische Seinslehre und der darin zentrale Begriff der Idee. Auch bei Platon ist die prinzipielle Unmöglichkeit der Begegnung mit dem Ursprung des Seins anerkannt, und zwar durch das Sokratische « Sein in der Frageform », das letztlich nichts anderes als die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absoluten als Grund des Seins meint. Mit Platon begreift Cohen diese Unmöglichkeit als « anypotheton » (Ungrundlegung). In diesem Begriff bekommt die ursprüngliche Grundlegung des positiven Seins im Nichts (im Ungrund) ihren vollen Gehalt. An der äussersten Grenze der Vernunft erweist sich die « Ungrundlegung » als letzter Grund und Ursprung des Seins.

Im zweiten Kapitel wendet Fiorato diese Einsicht auf die Zeit an. Dazu geht er der Frage nach, ob es in der LE eine eigentliche Theorie des Ursprungs des Urteils

gäbe. Eine solche Theorie findet sich tatsächlich in Cohens Reflexionen auf das Nichts als «Schwungbrett» (LE 93) des Etwas. Problematisch an dieser Bestimmung ist, dass das Nichts bzw. der «Umschlag des Nichts» (S. 57) in ein Etwas kein eigenständiges Untersuchungsobjekt sein kann. Das Nichts kann nur im Etwas zum Thema werden, d.h., dass der Ursprung nur in seinem Entsprungensein thematisch werden kann. Diese Grundstruktur klärt Fiorato an der Zeitlichkeit auf. Dabei nimmt die Zukunft eine erkenntnistheoretisch entscheidende Funktion ein. In ihr kommt das Noch-nicht der Idee zu seinem angemessenen Ausdruck. Sie erweist sich als «Realisierungsfundament» oder als die Form, in der sich ein Inhalt objektivieren kann. Die Objektivierung selbst geschieht im Raum und damit in der Gegenwart, da diese ein «Moment des Raumes» (LE 228) ausmacht. Die Zeit verstanden als Zukunft vermag deshalb «nur die 'Anlage' zum Inhalt vorzubereiten» (S. 146). Aus der Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit ergibt sich unmittelbar die Grenze der Zukunft. Sie muss sich im Raum realisieren und befindet sich deshalb als prinzipiell ewige in einer begrenzten Situation, insofern der räumlichen Weltordnung keine Ewigkeit zukommen kann. «Die Ewigkeit, die dem Denken 'ursprünglich' zukommt, kann also keinem Inhalt der phänomenalen Welt völlig zudedacht werden.» (S. 3) Die Zeit als Zukunft weist damit immer schon über das räumlich Daseiende hinaus. Dadurch entdeckt sich an der Idee, dem strukturell Zukünftigen, eine ständige Aufgabe, ein «ewiges 'Sich-selbst-zukünftig-sein'» (S. 103), das erst in der praktischen Philosophie zur vollen Bestimmung kommen kann.

Den Abschluss bildet ein Interpretationsansatz des messianischen Geschichtsverständnisses Cohens. Entscheidend ist dabei die prinzipielle Unerfüllbarkeit der ewigen Aufgabe in der Realität. Diese Unerfüllbarkeit wird im Messianismus nicht negativ gefasst, sondern selbst zum Moment der Erfüllung. Der Messianismus umfasst die ständige Bezogenheit des zeitlich Anwesenden auf ein Zukünftiges und den damit einhergehenden Versuch der unendlichen Verwirklichung desselben. Hierin liegt für Fiorato der entscheidende Unterschied zwischen Cohen und Heidegger. Während letzterer die «Sorge um das 'Ganzseinkönnen des Daseins'» (176) ins Zentrum rückt, legt Cohen sein Gewicht auf die unendliche Aufgabe der Verwirklichung des Ideals. «Dasjenige, was dabei die Cohensche Philosophie vor jedem verdächtigen 'Eigentlichkeits'-Pathos schützt, ist vor allem die allzu oft verkaufte Ironie, die sich uns als ein wesentlicher Grundzug seines Idealismus herausgestellt hat und auch in seiner Auffassung der messianischen Geschichte eine nicht unwichtige Rolle spielt.» (S. 176)

Dieser ironische Grundzug, macht m.E. auch Cohens Absage an eine sittliche Utopie verständlich. Die selbstironische Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit und Endlichkeit der Erkenntnis macht ein Grundmotiv der Ethik Cohens aus. In der stets unvollkommenen Welt kann Sittlichkeit nur als ständiges Projekt und ewige Aufgabe verstanden werden. Diese Aufgabe muss übernommen werden, auch wenn keine Hoffnung besteht, dass sie erfüllt oder erledigt werden kann. Hierin offenbart sich in Cohens Ethik eine Ironie, die nicht resignativ, sondern vielleicht besser schmerzhaft genannt werden kann. Eine Ironie, die ein «Ende der Geschichte» als prinzipiell unmöglich herausstellt und dieser Idee die Idee eines «Lebens im Aufschub» (Scholem) entgegenhält.

Peter A. Schmid

*Reinhard Brandt* und *Franz Orlik* (hrsg.), **Philosophisches Denken - Politisches Wirken**. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992, Hildesheim 1993.

Der lange Zeit vergessene und verdrängte Neukantianismus erfreut sich seit gut zwei Jahrzehnten einem neuen Interesse, das nicht nur historisch, sondern auch systematisch ist. Bei der Suche nach einem «neuen Denken» zeigt sich immer deutlicher, dass der Neukantianismus anschlussfähig ist: ein «neuer Neukantianismus» bahnt sich an. Exemplarisch wird dieser Befund im Sammelband verdeutlicht, der die Vorträge zum Cohen-Kolloquium anlässlich des 150. Geburtstages des Gründers der Marburger Schule des Neukantianismus vom 1. bis 4. Juli 1992 in Marburg dokumentiert.

Die 14 Beiträge spannen den weiten Bogen des Cohenschen Denkens auf und versuchen eine Annäherung an den anfänglich befremdenen Denkstil zu leisten. Programmatisch ist dabei der Beitrag von Helmut Holzhey, der den «Philosophen Cohen in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Problemen seiner Zeit» (34) vorstellt und damit immer wieder die überraschende Aktualität Cohens herauszustellen vermag. Unterstrichen wird dieses Ergebnis auch durch Geert Edels Brückenschlag zur analytischen Philosophie. Ganz wider Erwarten entdeckt er eine nicht nur oberflächliche Gemeinsamkeit zwischen dem philosophischen Projekt Cohens und den philosophischen Absichten von Frege, Dummett und Sellar. Sachlich-systematische Übereinstimmungen findet Edel insbesondere in den Kernfragen der philosophischen Theoriebildung und bei der Bestimmung des Begriffs der Philosophie selbst. In eine ähnliche Richtung zielt auch Herbert Schnädelbachs Beitrag über «unseren neuen Neukantianismus». Dabei hat er weniger das neu erwachte Interesse am historischen Neukantianismus im Blick als die systematisch-philosophische Aktualität der neukantianischen Philosophie. Zentrum des neuen Neukantianismus ist die «Rehabilitierung der transzendentalen Fragestellung» (216) und des kantischen Programms der Begrenzung der «theoretischen Weltbemächtigung um der praktischen Freiheit willen» (217). Die Übernahme der Endlichkeit der Vernunft bedeutet für Cohen eine Absage an jeglichen konstitutiven Bezug auf das Absolute. Damit geht eine Absage an die Utopie einher. Cohen entwickelt unter dem Titel des Messianismus eine geradezu anti-utopische Geschichtsphilosophie, in der jedoch die regulativen Ideen Kants eine entscheidende Bedeutung erlangen. Die Ideen tragen der Endlichkeit der Vernunft Rechnung, denn sie «lassen Grade ihrer Verwirklichung zu, Utopien nicht; man kann zu dem, was eine Idee meint, verpflichtet sein, aber nicht zu einem Utopischen» (218). Dieses Konzept der regulativen Ideen ist, wie Thomas Meyer zeigt, auch für Cohens ethischen Sozialismus von zentraler Bedeutung. Dem anti-utopischen Gehalt des Cohenschen Denkens geht auch Pierfrancesco Fiorato in seinem Beitrag über das Verhältnis von Benjamin und Cohen nach. Der Rezeption des Cohenschen Denkens bei Cassirer und Hartmann ist der Beitrag von Franz Orlik gewidmet. Peter Schulthess untersucht in seinem Beitrag die frühe Platon-Rezeption Cohens und weist dabei nach, dass Cohen «nicht nur der Bewegung des Neukantianismus..., sondern mit gleichem Recht derjenigen des (Neu)Platonismus» (55) zuzurechnen ist. Cohen erweist sich in diesem Sinn nicht als reiner Kantianer. In diese Richtung argumentiert auch Reinhard Brandt, wenn er in seinem, einer strengen Kantexegese verpflichteten Beitrag nachzuweisen sucht, dass Cohen «Kant nie verstanden» (40) habe. Auch Manfred Pascher rückt Cohens Ethik weg von Kant und setzt sie ins Spannungsfeld zwischen Kant und

Hegel. Mehr systematischen Überlegungen sind die Beiträge von Jürgen Stolzenberg und Andrea Poma verpflichtet. Während Stolzenberg dem in der theoretischen Philosophie Cohens zentralen Begriff des Ursprungs folgt, untersucht Poma anhand der Mozart-Rezeption Cohens die grundlegenden Prinzipien seiner Ästhetik. Irene Kajon bringt mit dem Verhältnis von systematischer Philosophie und Judentum bei Cohen einen anderen, wichtigen Gesichtspunkt in die Diskussion ein. Auch Gert Mattenklott beschäftigt sich mit Cohens Überlegungen zum Judentum. Cohen belies es aber nicht bei blossen Überlegungen zum Judentum, sondern griff immer wieder in die Antisemitismusdebatte ein. Eine weniger bekannt Intervention Cohens arbeitet Ulrich Sieg in seinem Beitrag auf. Es handelt sich hierbei um Cohens Gutachten im Marburger Antisemitismusprozess von 1888, das beispielhaft aufzeigt, mit welcher Vehemenz, sich Cohen zeit seines Lebens gegen « tatsächliche oder vermeintliche antisemitische Anschauungen in seiner Umgebung zur Wehr setzte » (222). Dabei ist der Kampf gegen den Antisemitismus für Cohen nicht nur politische, sondern auch philosophische Arbeit, denn der Antisemitismus ist der Indikator der Vernünftigkeit und Sittlichkeit der Gesellschaft. Deshalb ist für Cohen das Eintreten gegen den Antisemitismus wie auch gegen jegliche Form von Rassismus notwendige Bedingung für die Selbstbehauptung der Vernunft und der Gesellschaft.

Peter A. Schmid

*Michel Henry, Die Barbarei, Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg/München, Alber 1992.*

*Die Barbarei (La Barbarie* in der französischen Originalfassung) ist das erste Buch von Michel Henry, welches vollständig ins Deutsche übersetzt wurde. In der reichen philosophischen Produktion des Verfassers von *L'essence de la manifestation, Philosophie et phénoménologie du corps, Généalogie de la psychanalyse*, u.s.w. haben die Übersetzer – Isabelle Thireau und Rolf Kühn - eine bedeutungsvolle Wahl getroffen. R. Kühn, der dem deutschen Publikum eine Reihe von dem Phänomenologiebegriff gewidmeten Texten vorlegte (*Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg-München 1992) und der der *Ontophänomenologie* von Michel Henry eine monumentale Studie gewidmet hat (*Leiblichkeit und Lebendigkeit*, Freiburg-München 1992), hat sich mit seiner Mitarbeiterin, I. Thireau, für ein unsere Zeit bestimmendes Buch entschieden, welches im gesamten Werk von Michel Henry wie eine « Kritik der neuzeitlichen Vernunft » erscheint. Manchmal ist das Dringende wichtiger als das Wesentliche. *La Barbarie*, diese Philosophie unserer Unkultur, welche aus einer angstvollen Beunruhigung angesichts unserer Zeit auftaucht, versucht die Frage zu beantworten, die ein Gesellschaftstypus heutzutage stellt, der zum ersten Mal in der Geschichte der Gesamtwelt die (ethischen, ästhetischen, religiösen) Werte evakuiert hat, um mit anderen Worten sogar die Wurzeln unserer Kultur von ihren subjektiven, affektiven und sinnlichen Prinzipien zu lösen und zwar zugunsten einer abstrakten, von der neuzeitlichen Vernunft ausschliesslich anerkannten Erkenntnisweise der Wissenschaft. Zweifelsohne entspricht die Übersetzung dieses Buches einer bestimmten Absicht. Unseres Erachtens handelt es sich darum, eine kohärente und radikale Überlegung in die deutsche Gedanken- und Kulturwelt ausstrahlen zu lassen, um zuerst, jenseits einer einfachen « Krise », das Unbehagen -- die « Krankheit » nach Michel Henry, welche für unsere Neuzeit symptomatisch ist – zu identifizieren, um dann dessen Gründe

zu erhellen und schliesslich eine Diagnose oder Herausforderung unserer heutigen Lage durchzuführen. Gegenüber dem sachlichen und neutralen, «geist- und lebenslosen Wissen» (Husserl), welches die Welt der «Techno-Wissenschaft» beherrscht, sind wir dazu eingeladen, zu uns selbst zurückzukehren, die Bewegung des Lebens und dessen reale Bedürfnisse wiederzufinden, die unbegrenzte Überfülle seiner Schöpfungsfähigkeit von neuem zu erlangen.

Was die eigentliche Übersetzung anbelangt, haben sich die Verfasser des Buches bemüht, dem französischen Originaltext treu zu bleiben, ohne immer den besonderen lyrisch geprägten Klang der philosophischen Sprache von Michel Henry wiedergeben zu können. Eine inhaltsreiche Einleitung zeigt, wie die «phänomenologische Kulturkritik» (wie der von den Übersetzern hinzugefügte Untertitel des Werkes lautet) ihre Grundlagen in Henrys Ontophänomenologie des Lebens findet.

Gabrielle Dufour-Kowalska

*Charles Widmer, Droits de l'Homme et Sciences de l'Homme, Genève & Paris, Droz, 1992.*

Constatant que, dans une société pluraliste et sécularisée, le souci éthique demeure mais ne peut plus être fondé sur une révélation religieuse acceptée par tous, l'auteur tente d'en trouver la source dans une conception de la nature humaine – son ouvrage a pour sous-titre: *Pour une Ethique anthropologique* –. Si c'est là une démarche qui n'est pas nouvelle, ce que nous avons appris de l'homme depuis quelques décennies, grâce aux progrès de la biologie et des sciences de l'homme, devrait permettre de défendre cette thèse de manière plus convaincante; c'est du moins l'espoir et le projet de l'auteur. Il est donc amené à poser deux types de questions, d'abord sur ce qu'*est* l'homme, puis sur ce qu'il *doit faire* étant donné ce qu'il est. Par là, l'auteur estime faire œuvre non de philosophe, mais d'anthropologue, disant de sa recherche: «Plutôt que de la confiner dans la catégorie "philosophie anthropologique", on devrait lui reconnaître les caractéristiques de ce que je nommerais l'"anthropologie réflexive"» (p. 28); mais c'est qu'il identifie la philosophie à la métaphysique continentale et ne voit dans la philosophie analytique qu'une théorie du langage. C'est bien sûr un malentendu, qui a toutefois le mérite de mettre en lumière combien il est important pour l'éthicien de se mettre à l'écoute des sciences, même quand il est question d'une morale soucieuse, comme l'est celle de l'auteur, de ne pas commettre le parallogisme naturaliste, c'est-à-dire de ne pas conclure le *devoir-être* de l'*être*.

La plus grande partie de l'ouvrage concerne le premier type de questions; c'est que les sciences invoquées ne donnent pas une image unifiée de l'homme: pour certains, les phénomènes psychologiques n'existent pas à proprement parler, et doivent être réduits au comportement ou à des éléments biologiques; pour d'autres, l'homme n'est que le véhicule de gènes dont l'égoïsme est le trait dominant; pour d'autres encore, la nature humaine n'a aucun impact sur la morale, chaque individu étant enfermé dans une tradition ou une société lui dictant un comportement qui n'a d'autre raison que l'arbitraire ou une adaptation jusqu'ici optimale, puisque source de survie. Dans chacune de ces tentatives, l'auteur voit une déformation de ce qu'est l'homme, et il prend soin de les combattre et de souligner leur erreur. Ainsi sont rejetés notamment le réductionnisme, le holisme, le behaviorisme, le sociobiologisme et diverses formes de relativisme.

De cette enquête se dégage l'idée que le sujet de l'éthique est l'individu, et non le gène ou la société, dont les motivations ne sauraient être réduites à la poursuite du propre intérêt ou à la satisfaction de penchants égoïstes : le comportement humain révèle des tendances proprement altruistes, sources d'une éthique universaliste. Certes, celles-ci ne règnent pas sans partage – l'éthique s'origine d'ailleurs en partie dans l'opposition de ces tendances à celles de l'égoïsme –, mais l'homme est une espèce perfectible : être inachevé, il a à perfectionner sa nature.

Cette morale universaliste, l'auteur en voit une première réalisation dans les *Droits de l'Homme* – et ici, il aborde les questions sur ce que l'homme *doit faire* –, allant jusqu'à dire : « La *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* définit notre essence naturelle, et prescrit quels doivent être les buts généraux de nos comportements » (p. 217-218). Il voit un accord profond dans ces prescriptions et la morale utilitariste de Mill, qui s'appuie en effet sur notre nature – nous recherchons naturellement le plaisir et fuyons la douleur – et possède une visée universaliste : le plus grand bien pour le plus grand nombre possible, sans acception de personnes. Cette convergence surprendra sans doute les lecteurs habitués à voir dans la théorie des droits moins un ingrédient de l'utilitarisme qu'une manifestation du déontologisme ayant précisément pour fonction de remédier aux abus que cette doctrine-là a la fâcheuse tendance d'engendrer. Mais outre le fait qu'il est parfois bon de remettre en question les divisions et oppositions reçues, on relèvera que c'est une version singulièrement élargie de l'utilitarisme que l'auteur défend, puisqu'on lit sous sa plume que Rawls, « dans ses aperçus les plus pertinents, ne s'est pas distancé d'un pouce des thèses fondamentales de l'utilitarisme » (p. 215), et même que, sur la question de la motivation, Mill « aurait sans doute accordé sans difficulté [à Kant] son brevet d'utilitariste » (p. 209), s'il s'était exprimé un peu différemment.

Ce qu'on comprend en tout cas, c'est que l'auteur a rédigé un plaidoyer qui, au-delà de toutes les doctrines scientifiques et philosophiques examinées, a un accent souvent personnel, en faveur d'une éthique du respect de la personne en tant que telle, c'est-à-dire soucieuse de rejeter toute discrimination, prenant sa source dans une nature humaine déployant toutes ses compétences. Cette éthique est donc à la fois universelle : elle a sa source dans la nature commune à tous les hommes, et universaliste : ses énoncés ont une validité universelle, n'excluent aucun être humain du règne des fins.

Bernard Baertschi