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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 50 (1991)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie. S. Buchholz: Recht, Religion und Ehe, Frankfurt a. M. 1988 (U.P. Jauch). – W. Asmus: Richard Kroner (1884–1974), Frankfurt a. M. 1990 (W. Flach). – G. Hauff, H.R. Schweizer, A. Wildermuth (Hgg.): In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen, Basel 1990 (G. Huber).

Philosophie d'aujourd'hui / Heutige Philosophie. X. Tilliette: Le Christ de la philosophie, Paris 1990 (G. Dufour-Kowalska). – M. Henry: Phénoménologie matérielle, Paris 1990 (G. Dufour-Kowalska). – M. Cornu: Patience du détachement, Lausanne 1989 (A.-J. Voelke). – R.M. Martin: Metaphysical Foundations: Mereology and Metalogic, München/Wien 1988 (P. Schulthess).

Wissenschaftsphilosophie / Philosophie de la science. P. Hoyningen-Huene: Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, Braunschweig/Wiesbaden 1989 (H. Holzhey). – H.-P. Dürr, W. Zimmerli (Hg.): Geist und Natur, Bern/München/Wien 1989 (H. Holzhey).

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Stephan Buchholz: **Recht, Religion und Ehe.** Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1988.

Im Jahre 1708 erscheint in Halle eine erstaunliche *Dissertatio de fine matrimonii.* Verfasst hat die solchermassen gelehrte Zweckbestimmung der Ehe der Hallenser Rechtsgelehrte Johann Samuel Stryk: ihre Provokation besteht im beinahe beiläufig niedergeschriebenen Statement, dass der menschliche Wissenstrieb letztlich biologisch, wenn nicht gar sexuell bedingt sei – *finis studiorum est mulier*, das Ende allen Studierens besteht im ewigen Reiz des Weiblichen.

Wer nun dieser Aussage Stryks vermeintliche Sinnenfreude, naturalistischen Mut oder gar eine präzis kalkulierte Provokation gegen die selbstgefällige akademische Schulgelehrtheit der Zeit zuspricht, sieht sich alsbald getäuscht: Stryk warnt nicht nur die (ausschliesslich männlichen) Studenten vor einem (wörtlich) leicht-*sinnigen* Gebrauch dieses Spruchs; er entwirft zudem ein puritanisches Ehemodell, das sich «gleichermassen von der prallen Barockerotik wie von den herrschenden theologisch-juristischen Fortpflanzungsideologien absetzen soll: Im Ergebnis werden die Gatten auf das kärgliche Lebensglück eines pietistischen *consortium animorum* verwiesen».

Mit diesem kuriosen *Connubial-Paradoxon* leitet Stephan Buchholz seine höchst gelehrte und ebenso differenzierte Studie ein. Der Umstand, dass im späten 17. Jahrhundert eine geradezu literarische Manier bestanden habe, den eigentlichen, meist pietistisch-kargen Aussagenkern der *disputationes* und *dissertationes de fine matrimonii* zunächst zu verbrämen, mag zwar zur Beliebtheit und Verbreitung der kaum überschaubaren Schriften über die Ehe beigetragen haben. Den heutigen Forscher aber, der anhand der eherechtlichen Gelehrten-

Produktion dem Sozial- und Geschlechterverhältnis nachgehen will, stellt die solchermassen konstatierte literarische Verfremdungsmanier vor ein wissenschaftliches Dechiffrierungsproblem: Auch das (gehobene) universitäre Schrifttum des späten 17. Jahrhundert ist «mehrfach auf seinen wirklichen Sinn zu befragen». Denn die jedermann vertraute und – scheinbar – fest in die bestehende Sozialordnung eingebundene Institution der Ehe «bot einen idealen Ansatzpunkt, die wesentlichen Fragen nach Recht, Religion, Staat, Herrschaft und Gesellschaft anzusprechen. Von dem, was wir heute unter der Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft Ehe verstehen, war oftmals kaum oder nur beiläufig die Rede.»

Buchholz' Studie bietet demnach *keine* Geschichte des Eherechts, nicht einmal für den im Untertitel genannten Zeitraum. «Beabsichtigt ist weniger und mehr»: Das *Weniger* bezieht sich auf jenen Teil historischer Erwartungen, die vornehmlich das «spröde Wachstum dogmatischer Klärungsprozesse» (wie etwa im Sponsalien- und Scheidungsrecht) zum Inhalt haben könnten; ein *Mehr* an Aufmerksamkeit widmet Buchholz hingegen jenen Fragen, die – ausgehend von Bruchstellen in der historischen Eherechtsforschung – die *Wirkungszusammenhänge* zwischen Sozialordnung, Recht und Religion fokussieren. Oder konkret: Gerade die eherechtlichen Disputationen des streitbaren, vielgestaltigen und alles andere als pedantischen Naturrecht-Querdenkers Christian Thomasius (1655–1728) gelten für Buchholz' Vorgehen als beispielhaft. Dies deshalb, weil Thomasius «jeden Wechsel des Blickpunktes in dem weiten Spektrum zwischen naturrechtlicher Rechtsethik und positivem Provinzialrecht mit einer veränderten Eherechtskonzeption beantwortet hatte». Und schliesslich: Wenn eine «weitgehend additive Aufzeichnung der Naturrechtsdoktrinen und der naturrechtlichen Ehelehren durch die höchst wechselhafte Entwicklung einer einzigen Persönlichkeit» – eben Christian Thomasius – «ersetzt wird, so mag dies auch zur Verlebendigung des bisweilen recht steril anmutenden vernunftrechtlichen Stoffs dienen».

Anhand einer Statistik zeigt Buchholz das immense Wachstum der Eherechtsschriften auf. In den Jahren zwischen 1670 bis 1770 (die Spitze liegt zwischen 1690 und 1720) herrscht bei den Dissertationen, Disputationen, Gelegenheitsschriften, Pamphleten, polemischen Repliken und sogar beim gravitätischen akademischen Kommentar zum Thema «Recht und Geschlechterdifferenz» denkerische Hochkonjunktur. Eine einzige Zahl gelte als Illustration: Das Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte verfügt aufgrund eines (nur begrenzt verlässlichen) Präses-Kataloges über eine Sammlung von 62'000 Dissertationen des 17. und 18. Jahrhunderts, die in ihrer Gesamtheit dennoch nur das akademische Profil des protestantischen Deutschland nachzeichnen; die katholischen Universitäten sind kaum vertreten. Neben der Überfülle an Dissertationsmaterial stellt sich somit die Frage nach der Repräsentativität des benutzten Quellenbestandes.

Dazu kommt – wie immer im disputierenden Dissertationswesen – die Frage nach der Autorschaft: Ist der Präses der Verfasser oder der Respondent? Oder sind beide als eine Art Co-Autoren zu betrachten? Liegt möglicherweise die intellektuelle Urheberschaft in der Regel beim Präses, die technische Ausführung hingegen beim Respondenten? Und wie sollen die zu gewissen Zeiten beliebten *Kettendissertationen* historisch und problemgeschichtlich sinnvoll aufgeschlüsselt werden? –Dennoch bleibt die Feststellung, dass die Fülle des eherechtlichen Schrifttums nicht so sehr einer Reflexion über Status und Stellenwert der «Geschlechtsgemeinschaft» (dies der rechtsphilosophische Titel der Ehe noch bis weit ins 19. Jahrhundert) entsprach, als vielmehr sozialhistorisch problematische Umwälzungen widerspiegelte; Verlagerungen im Ehegüter- und Erbrecht, ganz allgemein das Sponsalienwesen, Ehehindernisse, Scheidungen, Personenrecht, Dotalrecht, zahlreiche partikulare und regionale Güterrechtssysteme stehen zur Diskussion. All diese Fragen werden zudem durch die *cura sexus* potenziert, womit die männliche Vormundschaft über die rechtlichen Angelegenheiten des weiblichen Geschlechts angesprochen ist.

Dabei ist es in der Tat immer wieder erstaunlich festzustellen, dass weder das Natur- und

Vernunftrecht der Frühaufklärung noch die sich ansatzweise abzeichnende Vorurteilskritik der Aufklärung ernsthafte Argumente gegen die aller naturrechtlichen Logik zuwiderlaufende *cura sexus* vorzutragen bereit waren. Die Vormundschaft des Mannes über die in der Geschäfts- und Prozessfähigkeit beschränkte Frau findet hauptsächlich im vermögensrechtlichen Innen- und Aussenbereich der Ehe ihren Niederschlag. Damit erweist sich die Geschlechtsvormundschaft nicht so sehr als *patriarchaler* Pferdefuss naturrechtlichen Argumentierens denn als plane *ökonomische* Interessenoptimierung eines *patrilinear* operierenden Erb- und Vermögensrechtes.

Dergestalt präsentieren sich etwa die vielschichtigen methodologischen Schwierigkeiten. Trotz deren erdrückender Fülle beendet Buchholz den vorbetrachtenden Einleitungsteil dennoch mit einer plastischen Grobabgrenzung über die Themenspezifität des *Matrimonialschrifttums*. An der Spitze der untersuchten Dissertationen stehen die allgemeinen Arbeiten mit Titeln wie etwa *De fine matrimonii* oder *De diverso matrimonii iure* (31 %). Darauf folgt das Scheidungsrecht (20 %), an dritter Stelle kommen die Sponsalien (19 %). An vierter – aber im Rahmen rechtstheoretischer Erwägungen ziemlich bedeutungsvoller – Stelle folgen die Arbeiten zur Stellung der Frau (17 %). Titel wie *De virgine* (bzw. *foemina, muliere, sponsa, uxore, stuprata, vidua* etc.) illustrieren, dass der «rechtliche und soziale Positionswandel der Frau» innerhalb und im Umfeld der Ehe seit dem späten 17. Jahrhundert «als ein besonders neuralgischer Punkt» betrachtet wurde.

Es zeigt sich, dass gerade dem Eherecht als Bestandteil des Naturrechts tendenziell «die Aufgabe zuwachsen sollte, die möglichen Freiräume individueller Sozialexistenz und die Belastungsgrenzen menschlicher Rationalität auszuloten». Buchholz' Interesse konzentriert sich dabei auf die Frage, weshalb «die Ehe als Urform menschlicher Geselligkeit zum Prüfstein vorurteilsfreier menschlicher Vernunft» gewählt wurde. Deutlicher: Weshalb kommt es dazu, dass die Ehe als «weitgehend ungeschützte Sozialfigur» dazu ausersehen sein konnte, gegen erstarrte Dogmatik und verstaubten Autoritarismus anzutreten, den konfessionellen Hader abzudrängen und schliesslich sogar zur Verfestigung moraltheologischer Aussagen beizutragen? Buchholz fragt weiter: «Wie war es zum Beispiel möglich, dass das Prinzip Monogamie, das auf einem christlich-abendländischen Grundakkord beruht, ständig im Lichte menschlicher Rationalität in Frage gestellt wurde – dass also das *lumen rationis* trotz materiell gewahrter Christlichkeit das *lumen revelationis* gewissermassen überstrahlen konnte?»

Auch wenn «bündige Antworten» schon zum vornherein wegfallen: Bei Thomasius wird die Verfügbarmachung der Ehe für die Bedürfnisse eines «Wissenschaftssystems» deutlich. Es treten dabei vor allem zwei Aspekte hervor. Erstens hat Thomasius sein von Pufendorf übernommenes (aber in wesentlichen Aspekten modifiziertes) Naturrecht der Geselligkeit 1685 erstaunlicherweise nicht etwa mit einem zu erwartenden naturrechtlichen Präliminarartikel o.ä. eröffnet, sondern mit einem Beitrag zum Eherecht, genauer: zur Bigamie. Zum zweiten verabschiedet Thomasius sein Naturrecht wiederum mit einer Grundlagenabhandlung zum Eherecht. Sogar die inneren Strukturlinien des Naturrechts wurden vorzugsweise eherechtlich vergegenständlicht. Buchholz weist daraufhin, dass dies keineswegs von ungefähr geschehe. In der Pflichtentrias – Pflichten gegen Gott, gegen die Gesellschaft und gegen sich selbst – bilden vornehmlich die gesellschaftlichen Pflichten einen Angelpunkt für naturrechtliche Reformabsichten. Das Naturrecht der socialitas aber versteht die Ehe sozusagen als Ausgangsmassstab aller weiteren Gesellschaftsgestaltung. So kann es geschehen, dass die Ehe an vornehmer Stelle in den autoritativen Materienkanon des Naturrechts integriert wird. Sie wird zuweilen sogar ihre genuine Eigenart – eben Art und Inhalt des Geschlechterverhältnisses zu regeln – gänzlich zugunsten übergeordneter wissenschaftlicher Zielpositionen opfern.

Allerdings mutet gerade Thomasius dem solchermassen als *naturrechtliches Vehikel* zurechtgestutzten Eherecht zuweilen groteske Positionswechsel zu. Buchholz rechnet auf: «Be-

kanntlich hat Thomasius zwei völlig heterogene Naturrechtssysteme geschrieben, und wenn man seine Ethik hinzurechnet, lässt sich von einer dreifachen, wenn nicht vierfachen Standortveränderung sprechen.» Doch genau darin zeigt sich in aller notwendigen Deutlichkeit die «diffuse Rolle» des Eherechts als Katalysator rechtshistorischer Umschichtungen, und «die Frage, wo das eigentlich soziale, gesellschaftliche Element der Ehe bleibe», stellte Thomasius sich damit im Grunde nicht. Konklusion: «Die Ehe wird zum Systemparadigma.»

Damit verkehrt sich gewissermassen jene eingangs zitierte Kopfzeile von Johann Samuel Stryk hin zum Umkehrschluss: Das Geschlechterverhältnis, überhaupt die Ehe wird zum sensiblen Seismographen für die jeweiligen Funktionsänderungen einer ihr kommentarlos übergeordneten (Natur-)Rechtslehre.

Es ist beinahe unnötig zu erwähnen, dass das auf Thomasius geworfene *Highlight* inhaltlich kaum einen Bruchteil der Studie Buchholz' beleuchtet. Johann Samuel Stryks *Versuch einer pietistischen Rechtstheologie* sowie das «territorialistische Verfassungsprinzip und landesherrliche Rechtsetzungsmacht» bilden nächste Arbeitsschwerpunkte. Abgeschlossen wird die Studie mit einem Beitrag zur «Genese theologisch-juristischer Kontroversen» (in welcher es vornehmlich um die Polygamie geht) und schliesslich mit einem «Ausblick auf das 18. Jahrhundert». Als Kuriosum sei zum Schluss der Kameralist J. G. H. von Justi erwähnt, der im Jahre 1761 den bei Männern grassierenden «Eckel vor dem Ehestande» folgendermassen beschreibt: «Der allerschädlichste Einfluss übel-beschaffener Ehe-Gesetze in die Wohlfahrt des Staats ist aber derjenige, der die Männer, wenn sie keine Hoffnung vor sich sehen, eine übelgerathene Ehe abändern zu können, in den tödtlichen Kummer und Verdruss des Lebens setzet, ihnen allen Muth und Lust zu nützlichen Geschäfften darnieder schlägt, und sie zum Dienste des gemeinen Wesens unfähig macht. Wenn einem Mann durch eine unglückliche Ehe ... das künftige Leben eine Todes-Strafe und der Tod ein Trost ist, da ist er vor die Republik so gut als verloren ...» (zit. S. 411).

Womit Ausblick und Konklusion zusammenfallen: *Finis matrimonii est res publica (vel patria)*. Dies dürfte erst recht für den Nationalismus des 19. Jahrhunderts zutreffen.

Ursula Pia Jauch (Zürich)

Walter Asmus: **Richard Kroner (1884–1974)**. Ein Philosoph und Pädagoge unter dem Schatten Hitlers. Verlag Lang, Frankfurt a. M. 1990.

Die Zeiten der Hoch-, besser: Überschätzung der Nation sind nicht die besten Zeiten für Deutschland und die Deutschen. Sie sind düstere und verlustreiche Zeiten. Sie endeten zumindest bislang in solchen. Wir sollten stets daran denken. Es ist gut, wieder und wieder daran erinnert zu werden. Das Buch von W. Asmus über Richard Kroner erinnert daran. Es passt also gut in die gegenwärtige Zeit. Was dieses Buch bezeugt, ist die nachhaltige Beeinträchtigung der besten Antriebe des deutschen Geisteslebens in diesem Jahrhundert durch den nationalistischen Ungeist. Bis hin zur physischen Vernichtung vieler sie repräsentierender Menschen führte diese Entwicklung. Und ein ganzes Volk war, ist in sie verwickelt.

Richard Kroner, der aus alter jüdischer Familie stammende, zum protestantischen Christentum sich bekennende Patriot, spätes Produkt und Erforscher des deutschen Geisteslebens in seiner grössten Blüte, ist das Beispiel. Die Bahn seines Schicksals unter den Bedingungen jener verwerflichen Entwicklung ist das Thema. Gezeichnet wird dabei immer auch, nicht gerade direkt, aber doch indirekt, der Weg seines Denkens. So erfährt der Leser im Rahmen einer Biographie und in biographischer Färbung Entscheidendes über die Wurzeln, die Intentionen, die sukzessive Fortbildung des Kronerschen Denkens. Darauf soll die Aufmerksamkeit gelenkt werden.

Die Wurzeln dieses Denkens gründen in jenem deutschen Bildungsbürgertum der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, das nicht zuletzt in seinen jüdischen Mitgliedern die aufklärerischen, klassischen und romantischen, aber auch die modernen gründerzeitlichen Traditio-

nen des deutschen Geisteslebens pflegte. Sie liessen Kroner in die damalige deutsche Universität hineinwachsen, als Student bei führenden Repräsentanten der Wissenschaft, insonderheit der Philosophie – W. Windelband und H. Rickert, die beiden Hauptvertreter der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus wurden seine, seinen wissenschaftlichen Weg bestimmenden Lehrer: Unter der Führung des letzteren wurde er 1908 in Freiburg promoviert; sie liessen Kroner ganz selbstverständlich in die Rekrutierungsreserve der deutschen Wissenschaft einrücken: 1912 wurde er in Freiburg habilitiert. Schon vor seiner Habilitation war er in herausragender Weise wissenschaftlich tätig. Eines seiner grössten Verdienste in dieser Zeit ist die massgebliche Beteiligung an der Gründung des *Logos* 1909, zwei Jahrzehnte lang eine der angesehensten philosophischen Zeitschriften. W. Asmus berichtet ausführlich darüber. Leider konnte er aus Raumgründen den hauptsächlich von Kroner inspirierten Entwurf des Programms des *Logos* nicht vorstellen. Es ist ein bedeutsames Dokument der philosophischen Bestrebungen der Zeit.

Die Intentionen des Kronerschen Denkens werden sehr deutlich in einigen Dokumenten, die der Vf. vorstellt. An erster Stelle ist der von Kroner schon in Kenntnis der neuen politischen Lage und in Erwartung der persönlichen Bedrängnis am 8.8.1933 aus Burgdorf bei Bern an Gentile geschriebene Brief zu nennen. In ihm führt Kroner aus, dass seine «der historischen und systematischen Erneuerung und Vergegenwärtigung der Hegelschen Philosophie» gewidmete Arbeit «im heutigen Italien der philosophischen Bewegung dort einige Dienste zu leisten vermöchte» (S. 69) – Kroner hoffte, durch die Vermittlung Gentiles eine berufliche Absicherung in Italien gewinnen zu können; der Gang der Ereignisse hat diese Hoffnung kurz vor ihrer Erfüllung zunichte gemacht. Mit diesem Selbstzeugnis stimmt genau überein, was die Kieler Philosophische Fakultät unter Bezugnahme auf Kroners Hauptwerk *Von Kant bis Hegel* (2 Bde., Tübingen 1921/1924) anlässlich seiner Berufung nach Kiel feststellte: Es ist die «Fähigkeit, philosophiegeschichtliche Forschung im eigentlichen Sinne mit der Behandlung und Darstellung der sachlichen Probleme zu vereinen» (S. 47), die seine Arbeit auszeichnet. Diese Fähigkeit, darauf zielend, die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel quasi als einen denknotwendigen Gang der transzendental-idealistischen Philosophie zu begreifen, hat der Lehre Kroners ihre noch heute spürbare Wirkung verschafft. Die vorübergehende brutale Verdrängung durch solches Denken, das man vorzüglich in M. Heideggers mehr das damalige Lebensgefühl als die zeitunabhängige ratio ansprechenden Philosophie repräsentiert sehen muss – entlarvend und disqualifizierend schlechthin die Bemerkung Heideggers über den unterlegenen Konkurrenten Kroner anlässlich der Besetzung des Marburger Extraordinariats durch ihn 1922 (vgl. S. 187 Anm. 6) –, hat dazu einiges beigetragen. Die neue Hegelzuwendung seit den sechziger Jahren folgte und folgt in grossen Teilen den Vorstellungen des ehemaligen Vorsitzenden des Internationalen Hegelbundes und nachmaligen Ehrenpräsidenten der Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie.

Sie hat hiermit einem Manne die Reverenz erwiesen, der sich mittlerweile längst vom Hegelianismus seines Hauptwerks gelöst hatte, der nicht zuletzt unter dem Eindruck der schweren Schicksalsschläge, die er seit 1933 hatte hinnehmen müssen, zu Ansichten fortgeschritten war, die die *Selbstverwirklichung des Geistes* – so der Titel des systematischen Hauptwerkes Kroners – nicht mehr in der philosophischen Reflexion und ihrer Handhabung des Widerspruchs, sondern in der von der Einbildungskraft, «der wunderbarsten aller geistigen Kräfte» (S. 153), getragenen religiösen Vorstellung sah. Mehr und mehr glaubte Kroner in seinen späteren Lebensjahren zu durchschauen, dass ihn zu Hegel letztlich die Verbindung des Philosophischen und des Theologischen hingezogen hatte, dass die Philosophie als natürliche Theologie zu verstehen sei, dass die philosophische Argumentation in der theologischen, ja religiösen Imagination enden müsse. Weisheit, so schrieb er schon am 19.9.1942 an seinen ehemaligen Lehrer und Freund Jonas Cohn, dem eine ähnliche «Schicksalsbahn» beschieden

gewesen ist, kann «nicht in Form eines begrifflichen Systems, sondern nur in Form sinnbildlicher Verkündigung angesprochen werden» (S. 132). Nur in ihr aber ist der ungebrochene Zugang zur weltschöpferischen Potenz zu finden. Entsprechend konzentrierte sich sein Beitrag zur Verbreitung des deutschen Geistes in der Emigration mehr und mehr auf die Vermittlung dieser Gedanken. Insbesondere in den USA, wohin Kroner nach einigen Jahren der britischen Emigration weiterziehen musste, lehrte er vorwiegend an Theologischen Seminaren. Zu seinen frühen Gedankengängen wurde er nur noch einmal zurückgeholt, in der Auseinandersetzung mit der Kritik seiner seine Idealismusinterpretation leitenden grundlagentheoretischen Vorstellungen durch den Rezensenten. Er blieb auch in dieser Auseinandersetzung dabei: «Obwohl es die logischen Grundlagen sind, um die gestritten wird, sind doch – wie immer – die letzten Dinge im Spiel» (S. 171f.).

Nirgends mehr ganz zuhause und mit der Erfahrung ausgestattet, dass gerade die vermeintlichen Hüter des Geisteslebens allzu rasch bereit sind, die staatlich betriebene Entrechtung «nicht so schlimm zu finden, wenn man nicht selbst am Pranger steht», so der im Sommersemester 1934 und im Wintersemester 1934/35 mit der Vertretung des suspendierten Kroner in Kiel betraute H.-G. Gadamer (S. 86), gewann Kroner im bis zum Ende seiner Schaffenskraft andauernden Nachdenken über eben jene letzten Dinge seiner «Seele Seligkeit» (S. 167).

Asmus, letzter Doktorand Kroners in Kiel und mit anderen mutiger Opponent gegen die Entrechtung und Terrorisierung seines Lehrers, hat dies alles in eingängiger und eindrucksvoller Weise dargelegt. Sein Unternehmen sollte Schule machen. Denn es gibt, wie schon bezüglich J. Cohns bemerkt, noch zahlreiche vergleichbare «Schicksalsbahnen» nachzuzeichnen und so ihrer Vorzeitigkeit ungeachtet für unser aktuelles Denken und Handeln lehrreich werden zu lassen. Werner Flach (Würzburg)

Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer, Armin Wildermuth (Hgg.): **In Erscheinung treten**. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen. Schwabe & Co, Basel 1990.

Um die Philosophie von Heinrich Barth (1890–1965) ist es still geblieben. Sie hat nie Aufsehen erregt. Dabei handelt es sich ohne Zweifel um eine der wenigen bedeutenden systematischen Leistungen der schweizerischen Philosophie unseres Jahrhunderts. So ist es denn ein grosses Verdienst der drei Herausgeber, alle der letzten Schülergeneration Barths an der Basler Universität zugehörig, aus Anlass seines 100. Geburtstages am 3. März 1990 mit diesem Gedenkband, an dem sie zusammen mit sieben weiteren Autoren beteiligt sind, an das Werk ihres philosophischen Lehrers zu erinnern und erneut den Zugang dazu zu erschliessen.

Solche Erschliessungsarbeit ist durchaus notwendig. Denn Heinrich Barth hat es sich und seinen potentiellen Lesern nicht leicht gemacht. Sein systematisches Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* ist erst postum im Todesjahr 1965 erschienen. Die Schwierigkeiten der Rezeption sind nicht nur im eigenwillig geprägten Sprachduktus, sondern vor allem auch in den komplexen geistigen Voraussetzungen begründet, aus denen diese «Grundlinien einer philosophischen Systematik» erwachsen sind. Barth ist vom Marburger Neukantianismus der Jahrhundertwende, einer Transzendentalphilosophie, ausgegangen und hat in seltener, tiefdringender Weise unter dem leitenden Problembegriff der «Erscheinung» zentrale Gehalte der philosophischen Überlieferung von der Vorsokratik bis zum deutschen spekulativen Idealismus aufgearbeitet (*Philosophie der Erscheinung*, 1947/59) – wobei die Auseinandersetzung mit der existentiell verstandenen christlichen Glaubenswahrheit, die philosophisch nur angenähert, nicht aber eingeholt werden kann, den lebenslang wirksamen Antrieb bildete. In der Frühzeit hat er sogar an der Ausarbeitung der «Dialektischen Theologie» seines Bruders Karl Barth einen nicht unwesentlichen, wenn auch in der Tragweite schwer abschätzbaren Anteil gehabt. Diese und andere Momente finden sich im abschliessenden philosophischen Gesamtentwurf zu einem komplexen Geflecht zusammen, dessen Verständnis sich dem Leser der Originale nur bei konzentrierter Anstrengung eröffnen kann.

Der vorliegende Sammelband fasst das Lebenswerk von Heinrich Barth in der heute aktuellen thematischen Perspektive des «Ästhetischen» ins Auge. Darunter ist nicht nur das Künstlerische, sondern – ursprünglicher – die sinnliche Wirklichkeit als solche zu verstehen, die Barth unter dem Titel des «In die Erscheinung Tretens» im philosophischen Rückgang auf den transzendentalen Ursprung der Existenz näher zu fassen versucht hat. In der sinnlichen Wirklichkeit treten Welt und Mensch zumal in Erscheinung. Das Ästhetische im künstlerischen Sinn ist dadurch ausgezeichnet, dass es diese Wirklichkeit in ihrer Reinheit, unbeschädigt durch den Schematismus des begrifflichen Denkens, manifest werden lassen kann.

Für die Erschliessung des Zugangs zur Barthschen Philosophie sind zwei Beiträge besonders hervorzuheben. *Günther Hauff* («Ursprung und Erscheinung. Zu H. B.s Vermächtnis», S. 21–96) gibt eine umfassende Einführung, die nicht nur die gedruckten Texte im Hinblick auf die lebensgeschichtliche Entwicklung umsichtig heranzieht, sondern auch aus unveröffentlichten Quellen (Briefen und Manuskripten) zitieren kann und dabei theologische Gedankenzusammenhänge neu und eindrücklich beleuchtet. *Armin Wildermuth* («Philosophie des Ästhetischen. Das erscheinungsphilosophische Denken H. B.s», S. 205–269) arbeitet die systematische Verknüpfung der philosophischen Grundbegriffe scharfsinnig und differenziert heraus, sodass die eminente Bedeutung des existenzphilosophischen Ansatzes für das Begreifen künstlerischer Phänomene sichtbar und soweit verdeutlicht wird, dass der Leser Bezüge zum zeitgenössischen Denken zu erkennen vermag und darauf vorbereitet wird, das Kunstwerk als Ort der Epiphanie des Ursprungs selber zu erfahren. Der Beitrag von *Michael Bockemühl* («Das Transzendente als das Sichtbare. Zur Wirkungsform von Werken Konkreter Kunst: Kandinsky, Mondrian, Newman») wagt es sogar, diese Linie bis zu den Abstrakten der sogenannten Klassischen Moderne auszuziehen – auf eine Weise, von der man sich fragen kann, ob sie Barths eigene Zustimmung gefunden hätte. Was er die «Reinheit und Integrität» der Erscheinung nannte, findet seine Erfüllung wohl kaum in der Reduktion auf abstrakte räumliche Formen und «reine» Farben.

Unter den weiteren Beiträgen des Sammelbandes zeigen die beiden direkt auf Barth bezüglichen von jüngeren Autoren (*F. Belussi, D. Kipfer*) die Schwierigkeit, den komplizierten Barthschen Denkintentionen lediglich aus den Texten völlig gerecht zu werden. Noch lebende unmittelbare Schüler haben den für die Interpretation nicht unbedeutenden Vorteil, die «Erscheinung» dieses Denkers wenigstens in der Erinnerung noch selber vor sich zu sehen.

Die übrigen Ausätze stellen historische Bezüge dar – teils wesentlicher (*H.R. Schweizer* zu Baumgarten und Troxler), teils fernerliegender Art (*H. Holzhey* zu Heidegger und Cohen) – oder nehmen Probleme auf, die im Barthschen Denken angelegt sind (*W. Weier*: Metaphysik, Transzendentalphilosophie, Positivismus; *G. Graf*: Treue; *G. Boehm*: Bild vs. Wort).

Den wertvollen und wichtigen Band, dem man wünscht, er möge bewirken, dass nunmehr Heinrich Barth selbst von einem weiteren Kreis zur Kenntnis genommen wird, beschliesst eine sorgfältige, wohl vollständige Bibliographie (lediglich bei der spärlichen Sekundärliteratur ist ein in diesem Jahrbuch erschienener Aufsatz von Julia Gauss übersehen worden: *Studia philosophica*, vol. XXVIII, 1968, S. 39ff.).

Gerhard Huber (Zürich)

Philosophie d'aujourd'hui / Heutige Philosophie

Xavier Tilliette: **Le Christ de la philosophie**. Prolégomènes à une christologie philosophique. Les Editions du Cerf, Paris 1990.

L'enquête positive qui occupe la plus grande partie de l'ouvrage et qui dégage les différentes

formes de la christologie philosophique dans l'histoire (de Nicolas de Cuse à S. Weil, d'Erasme à Blondel) ne doit pas masquer le projet théorique de l'auteur, énoncé dans le sous-titre (cf. le chap. 1 et la Conclusion). Car la christologie «empirique» assume une fonction d'exemplification et de vérification dans un procès de démonstration inductif, à l'égard d'une christologie qui, pour l'auteur, existe, non seulement en fait, mais de droit. C'est de ce projet dont il faut rendre compte, car si la richesse des informations ne peut échapper au lecteur, qui se laissera séduire aussi par l'herméneutique profondément réceptive, assimilatrice, et étonnament ouverte et libre de X. Tilliette (aux antipodes des lectures «externes» et dogmatisantes de certains penseurs chrétiens, d'un Maritain par exemple), il est à craindre que le même lecteur néglige l'apport proprement philosophique, d'ordre formel et transcendantal, de l'ouvrage et qui répond à une intention singulièrement ambitieuse: la volonté de fonder une authentique christologie philosophique. Comment cette dernière est-elle possible? Telle est, en effet, la question qui guide l'auteur et constitue le thème sous-jacent de son herméneutique. Cette question cependant renvoie au problème suivant: comment concevoir le rapport de toute pensée qui pense le Christ, le Dieu fait Homme, à la philosophie? L'auteur rencontre ainsi inévitablement le problème classique posé par l'idée d'une philosophie chrétienne. Or, c'est la réponse à cette question qui fait l'originalité de sa démarche et la force de son message philosophique. Elle s'annonce dans cette intuition lumineuse: dans la question débattue et rebattue du rapport de la raison au donné révélé, *il faut changer le mode de questionnement*. Refusant le postulat d'une raison totalement autonome, qui se trouve alors confrontée à une doctrine de foi extérieure – qu'elle ne rejoindra jamais (et c'est ce qui explique cette impression de piétinement autour d'un faux problème que donnent les débats d'origine thomiste à propos de la philosophie chrétienne) – X. Tilliette recherche à *l'intérieur* de la philosophie et aussi *à l'intérieur* du Christianisme, ou plutôt du Christ lui-même, le lien interne, quasi organique, qui fait plus que les relier, qui les lie, qui les apparente. C'est ce lien intime de la raison philosophique et du Christ, qui va constituer la condition de possibilité d'une christologie philosophique, dont la christologie empirique représente, selon des modes divers, la réalisation symptômatique. Le passage, en soi non évident, d'une relation extérieure à un lien intérieur, va se montrer à son tour possible a travers l'élucidation de *l'affinité* de la philosophie et de la christologie – affinité que l'analyse historico-critique met subtilement au jour dans les philosophèmes élaborés par les différentes pensées du Christ. Celles-ci témoignent, chacune à leur façon, de cette aspiration vers l'Homme-Dieu, qui est à l'origine de toute christologie, de cette «aimantation», dit l'auteur, de la pensée philosophique par la figure du Christ, qui implique la fécondité philosophique de cette figure elle-même, «capable d'inspirer, voire de promouvoir la philosophie» (p. 22), «de vivifier le travail philosophique comme une moëlle de pensée» (p. 21). Si donc la philosophie chrétienne comme christologie est possible, ce n'est pas comme synthèse de deux termes étrangers, voire incompatibles – une donnée de foi et un logos rationnel (sous cette forme elle conduit au «cercle carré» dénoncé par Heidegger) – mais comme une procession, une quasi-émanation à partir du Christ, dont l'être est en lui-même porteur de germes de pensée philosophique. Sans être toutes des philosophies chrétiennes à proprement parler, les christologies de l'histoire, qui actualisent ce lien génétique, revêtent une valeur exemplaire. Les titres des premiers chapitres sous lesquels l'auteur les regroupe – *Philosophia Christus, Philosophia Christi, Christus summus philosophus, Idea Christi, Scientia Christi* (au sens de la conscience propre) – suggèrent audacieusement l'identité tendancielle des termes, qui constitue le concept fondateur de toute christologie philosophique en général. *L'affinité* qui relie le Christ et la philosophie n'est pas une simple métaphore, et pas seulement un fait, empiriquement constaté, elle traduit l'idée d'une relation d'immédiateté entre des termes homogènes, relation qui seule rend possible une philosophie du Christ, parce qu'elle l'insère dans son objet même. Cette insertion se démontre chez les grands philosophes qui l'ont pour ainsi dire vécue et actualisée, elle se laisse déchiffrer dans les

schèmes christologiques à l'oeuvre dans leurs pensées – à travers l'*Idée de Dieu* spinoziste ou le *Maître de vertu* kantien, dans le Christ-incarnation du *Begriff* hégélien ou le *Paradoxe* kierkegaardien, dans l'image du *Christ-quintessence du malheur* de S. Weil, etc. Tous attestent «la compresence du Christ à la philosophie» et ce que l'auteur appelle «l'harmonie préétablie entre l'homme pensant, la philosophie et le Christ» (p. 263), dans une belle formule qui résume la thèse centrale du livre.

A la série des travaux antérieurs de X. Tilliette, consacrés au Christ des philosophes (*Filosofi davanti a Christo*, 1989, *La Christologie idéaliste*, 1986) et qui doit s'achever encore par une étude à paraître sur le thème de la Semaine Sainte des philosophes, *Le Christ de la philosophie* apporte davantage qu'un complément historique, sa contribution d'ordre théorique ouvre des perspectives inédites à la pensée chrétienne en imposant l'idée (partiellement inspirée de Blondel) d'une raison qui n'est plus *rapportée* à la foi, mais enracinée en elle, ou plus exactement, selon un renversement du général au particulier significatif, enracinée dans le Christ. Gabrielle Dufour-Kowalska (Genève)

Michel Henry: **Phénoménologie matérielle**. PUF, Paris 1990.

Cet ouvrage, qui reprend des études et des conférences non publiées, devrait permettre de mesurer dans toute sa portée l'oeuvre philosophique de M. Henry, telle qu'elle s'est édifiée depuis *L'essence de la manifestation*. Mais c'est à condition de mettre en relation la critique de la phénoménologie de Husserl à laquelle procède ici le philosophe avec sa propre philosophie, mise en avant et définie dans le titre: *Phénoménologie matérielle*. L'apport fondamental de la philosophie de M. Henry – qui apparaît à cet égard, non seulement nouvelle, mais quasi unique dans la pensée contemporaine – réside dans son ontologie, dans sa volonté de reconnaître le site originaire de l'être, dans son effort pour traduire dans un discours rationnel la plénitude de l'absolu. Cependant cette quête de la réalité en son fond, qui renoue avec la *philosophia perennis*, ne pouvait aboutir sans la pensée du Maître, le guide incomparable, qui a ouvert à toute ontologie en général la voie royale qui conduit à cet accomplissement, qu'il a appelé de son vrai nom: la vie, la subjectivité. La philosophie de M. Henry est ainsi une onto-phénoménologie qui découvre la réalité originelle et sa réalisation dans la vie de la subjectivité. Or, par un paradoxe apparent, cette élucidation ultime de l'essence de la subjectivité, qui constitue la fin de la phénoménologie, est le point de rupture entre le disciple et le maître, entre l'onto-phénoménologie et la phénoménologie transcendantale de Husserl. La critique de celle-ci chez M. Henry sera donc une remise en question radicale, mais qui n'en contestera pas la visée essentielle, qu'elle recueille au contraire et achève. Il ne s'agit pas de déraciner l'édifice husserlien, mais au contraire de l'enraciner dans la réalité substantielle et naturante de son principe ontologique, qu'elle n'a pas su reconnaître et cela pour des raisons rigoureuses que l'analyse met au jour.

Ainsi, d'une part, *Phénoménologie matérielle* de M. Henry apporte au lecteur et à l'interprète de son oeuvre, des éléments de clarification précieux (et longtemps attendus – ils demeurent implicites dans les ouvrages antérieurs); mais d'autre part, la portée du livre est beaucoup plus vaste. «Il ne s'agit pas d'un travail sur Husserl» (p. 10), nous dit l'auteur, il s'agit, déclare-t-il, de «tout repenser» (p. 11), de renouveler la phénoménologie elle-même (cf. p. 6). *Tout repenser*: retrouver le point de départ radical que la phénoménologie, sur les traces de Descartes, a tenté de dévoiler et qu'elle a manqué. *Renouveler la phénoménologie*: dévoiler la phénoménalité fondatrice, à laquelle la phénoménologie classique substitue un pseudo-fondement et son essence dérivée.

Comment et pourquoi la phénoménologie transcendantale a-t-elle manqué l'être du fondement? C'est la question à laquelle M. Henry va répondre en procédant à une analyse minutieuse du discours husserlien, tel qu'il se développe dans trois textes privilégiés: le texte des *Idéen* I, plus précisément les § 85 et suivants, 97 et suivants; les *Leçons* de 1907 (*L'idée de la*

phénoménologie) et, enfin, la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Il circonscrit ainsi trois lieux privilégiés de réflexion: la phénoménologie hylétique, la question de la méthode phénoménologique et le problème de l'intersubjectivité (qui correspondent aux trois chapitres de l'ouvrage). Selon un type d'herméneutique déjà utilisé à propos d'autres philosophes (dans *L'essence de la manifestation* ou *La généalogie de la psychanalyse*), ces chapitres successifs seront pour M. Henry autant de moments dans la genèse, à partir de Husserl et au-delà de lui, de cette essence originaire qui se révèle sous le voile et que le texte de Husserl ne cesse de «trahir» dans les divers procédés mis en oeuvre pour la saisir et qui à la fois l'annoncent et l'occultent en son mode mystérieux de manifestation.

C'est tout d'abord dans la phénoménologie hylétique, ou plutôt l'absence d'une véritable phénoménologie hylétique, que M. Henry décèle, par rapport à la visée primitive de l'essence de la vie transcendantale, la dérive du regard phénoménologique, qui abandonne progressivement le contenu interne, primaire, réel, de la conscience, constitué par les data sensibles et affectifs – la «matière» de la conscience – en eux-mêmes dépourvus de toute intentionalité, au profit de celle-ci, de la «forme», et de sa phénoménalité propre. Les vécus sensibles et affectifs s'accomplissent dans la noèse intentionnelle, qui seule leur confère un sens; en leur contenu propre ils ne sont que des vécus aveugles: ils vont demeurer chez Husserl privés de tout statut phénoménologique.

Ce que M. Henry va recueillir dans cette dévalorisation (exemplaire pour tout le système) de la phénoménologie hylétique au profit de la phénoménologie noètique, dans cette subordination de la *hyle* à la noèse, c'est l'écart qui se creuse entre l'une et l'autre, c'est-à-dire aussi bien entre la clarté de la conscience intentionnelle et l'obscurité de son soubassement réel, non intentionnel, immanent – ce qu'il recueille, c'est le partage entre la lumière (de la transcendance) et la nuit (de l'immanence) et la place laissée vacante par celle-ci pour une phénoménalité impensée et, en vérité, impensable, nécessaire et impossible. La phénoménologie matérielle est fondée sur cette distinction essentielle. La phénoménologie classique sur sa dissolution. Le voilement de l'immanence, c'est-à-dire de la phénoménalité originaire, devient chez M. Henry une tâche, il y déchiffre une prescription de l'essence, qui requiert le philosophe afin qu'il élucide cette donnée primaire en son mode de donation propre, ce vécu sous-jacent de la conscience dans sa phénoménalité secrète. Chez Husserl, au contraire, le voilement de l'essence devient le dévoilement de la transcendance et sa promotion au titre de principe universel de la connaissance et de l'être, principe qui va déterminer toute la phénoménologie, dans sa téléologie explicite comme dans la méthode qu'elle se donne.

C'est bien cette promotion de la transcendance, la «libération» de l'horizon universel de toute pensée de quelque chose, qui se produit lorsque la phénoménologie, comme c'est le cas dans les *Leçons* de 1907, s'interroge sur elle-même et recherche dans la sphère des *cogitationes* absolues, l'essence ultime de la pensée, qui doit fonder toute sa démarche et légitimer sa méthode. Le devenir phénoménologique de l'essence de toute *cogitatio* au sein de l'évidence (abstraction faite du *cogito sum* qui la fonde chez Descartes et auquel M. Henry demeure fidèle), sa réduction au «voir pur» (abstraction faite de son auto-affection, intuitionné dans le génial *sentimus nos videre* cartésien, repris par M. Henry), sa réalisation par conséquent dans la structure qui est celle de tout *voir*, dans la transcendance, ne signifie rien d'autre que la venue au jour de l'essence qui est celle de la phénoménologie transcendantale elle-même. La phénoménologie donne pour le fondament originaire, pour son principe et sa fin ultimes, l'horizon déployé par la conscience intentionnelle dans l'extase de son pur rapport à ... qui, cependant, ne se rapporte jamais à lui-même et présuppose toujours ce que la réflexion élude et que la réduction évacue: l'acte originel qui le révèle à lui-même en son mode propre de révélation. Elle donne pour le fondement la pure condition de possibilité, ontologiquement vide, c'est-à-dire infondée, de toute connaissance de quelque chose. Mais alors la signification de la réduction de l'immanence à la transcendance et des diverses formes qu'elle revêt dans le

cours de l'analyse – glissement du regard phénoménologique sur le contenu interne de la conscience, déviation de la visée primitive de l'essence de la subjectivité, substitution, à cette essence, de la pensée et de sa structure – est alors sous nos yeux: le procès de la fondation absolue de la phénoménologie n'est rien d'autre que le procès d'appropriation de l'objet de la phénoménologie à sa méthode, qui est le procès même de l'instauration d'une philosophie idéaliste. La phénoménologie «qui se pense comme méthode» (p. 111), qui «a renoncé à sa prétention la plus ultime, celle de donner l'être» (p. 81), n'a pas renoncé pour autant à la connaissance absolue: incapable de surmonter la résistance que lui oppose sans cesse l'être intérieur de la subjectivité transcendantale en son irréductibilité à la transcendance, à l'objectivité structurelle de la pensée et de toute méthode en général, elle lui substitue cette dernière, abandonnant l'impensable à la nuit de l'être sans concept, cette nuit privée de tout logos, dans laquelle la philosophie depuis toujours a rejeté ce qui n'est pas elle et sa propre raison. «C'est... parce que la vie transcendantale se refuse par principe à la vue d'un voir et lui dérobe sa réalité que la méthode phénoménologique substitue d'instinct à cette réalité qui lui échappe son ‹essence›, laquelle en tant que transcendance est au contraire susceptible d'être vue. » (p. 99) Ce «refus», cette irréductibilité, ou encore et inversement, «l'inadéquation de la méthode phénoménologique à ce qu'il s'agit pour elle d'exhiber» et qui est «la dimension originelle de la réalité» (p. 124), inadéquation qui consomme l'échec du système husserlien, constitue pour M. Henry un point de départ et va déterminer l'objet, la fin et la méthode de la *phénoménologie matérielle*. La phénoménologie matérielle s'installe dans ce lieu déserté par la phénoménologie classique, du rapport de la pensée à l'impensable, de la conscience intentionnelle à son substrat non intentionnel, de la transcendance à l'immanence – elle reprend à neuf, sur les ruines du présupposé idéaliste qui domine la philosophie occidentale, la problématique abyssale du rapport de l'idéal au réel, de la connaissance et de l'être. L'élucidation de ce rapport ne représente rien de moins dans la philosophie de M. Henry que l'instauration d'un réalisme ontologique radical. La clef de ce réalisme, la clef de cette philosophie, réside en effet dans la *nature* de ce rapport – un rapport intérieur de fondation (de l'absolu au relatif, et non un rapport «intentionnel», extérieur, de sujet à objet) et dans sa *structure* – rapport entre termes irréductibles, «inadéquats», rigoureusement hétérogènes. Il est curieux que ce soit précisément cette structure, capitale chez M. Henry, qui ait été le plus mal comprise, à tel point qu'elle a entraîné la confusion naïve de sa philosophie de l'immanence avec un concept solipsiste de la subjectivité. Mais si l'on obéit, conformément au contenu onto-phénoménologique des concepts henryens, à l'ordre des raisons suivant: 1) l'hétérogénéité de l'immanence fondatrice et de la transcendance qu'elle fonde, de la vie intérieure de la conscience dans son auto-affection essentielle et de la conscience intentionnelle, loin de briser l'être de la subjectivité ou de l'enfermer en lui-même, est au contraire ce qui rend possible 2) une ontologie réaliste, qui détermine et fonde elle-même 3) l'effectivité de toute relation au monde et à autrui – alors il devient manifeste que les objections adressées à l'immanence se trompent d'objet et que c'est au contraire (comme l'auteur le démontre ici dans le chapitre 3) les philosophies de la transcendance, les philosophies qui enferment le monde et autrui dans l'objectivité, qui sont incapables d'atteindre la substance vivante de ce qui n'est pas moi, de l'être du monde et de l'être d'autrui.

L'élucidation de l'essence phénoménologique de cette structure fondamentale dans l'affectivité, cette essence délaissée par Husserl et qui restitue à la nuit de la subjectivité son logos refoulé, achève dans une ontologie de la vie l'oeuvre qui revient à la phénoménologie matérielle en tant que fondation d'un réalisme ontologique radical. Si la critique de Husserl dans *Phénoménologie matérielle* contribue à faire entendre cela, cet ouvrage n'aura pas été écrit en vain. Il permettra aussi de mieux comprendre, à partir de ses principes ontologiques, la fécondité de cette philosophie première qui, comme le démontrent les derniers travaux de M. Henry, a trouvé à s'appliquer dans les domaines seconds et dérivés de l'existence et de la

pensée, qui réclament aujourd'hui le philosophe à travers l'essor des sciences humaines, la dérive des idéologies, la crise de la culture contemporaine, etc.

Gabrielle Dufour-Kowalska (Genève)

Michel Cornu: **Patience du détachement**. L'Age d'Homme, Lausanne 1989.

En rendant compte dans les *Studia Philosophica* 41 (1982), du précédent ouvrage de Michel Cornu, *Existence et séparation* (Lausanne 1981), j'avais noté que l'auteur cherchait à défendre sa position fondamentale en s'appuyant sur de très nombreux philosophes contemporains, dont la voix tendait parfois à couvrir la sienne. Dans *Patience du détachement* on ne trouve presque aucune référence à d'autres philosophes. Ce n'est pas que l'auteur se pose maintenant en solitaire qui ne devrait rien à la pensée d'autrui. Bien au contraire il se reconnaît héritier d'une double tradition, remontant avec Job à la Bible, et avec Ulysse aux origines de la littérature grecque. Admettre que «nous ne pourrons jamais marcher que sur des traces» plutôt que «se fonder dans l'illusion d'être soi-même son origine» ne doit toutefois pas nous conduire à vouloir «nous approprier cet héritage», mais à «poursuivre le chemin», comme des existants en situation d' «exode» (p. 18).

Cette réflexion sur l'héritage mériterait d'être développée plus longuement. Mais l'un des traits marquants de ce livre bref est le refus des mouvements discursifs. Une «pensée du détachement» est «pensée en suspens, inachevée et inachevable», pensée «en fragments» (p. 13), qui peut prendre la forme de l'aphorisme, à laquelle l'auteur s'essaie à plusieurs reprises.

Cette «pensée vacillante» (p. 15) se prête malaisément au résumé, et je ne peux dans ce compte rendu que signaler brièvement quelques-unes des voies où elle s'engage.

La souffrance de Job conduit à une réflexion sur «la perte du sens (...) que nous nous sommes donné et qui nous justifie» (p. 21), mais aussi sur la mise en relation avec ce qui nous dépasse: «L'apparente absence de Dieu (...) deviendra le tranchant qui déliera Job de ses dernières attaches. Ainsi pourra-t-il s'ouvrir à une autre relation au Tout Autre» (pp. 23–24). Entre cette réflexion sur Job et la «pensée de l'exode» on peut discerner un rapport d'opposition et de complémentarité. «L'exode est peut-être marche vers un sens. Sens à vrai dire offert et non à conquérir» (p. 47). Il est en même temps «démarche de moi au Tout Autre et à l'autre et marche avec la solitude de l'autre» (p. 49). Un tel cheminement renonce à «toute appropriation pensable d'une quelconque origine» et s'ouvre à la «pensée de l'infini» (p. 44). Il permet ainsi une «pensée du détachement» (p. 50).

Mais M. Cornu dénonce également les obstacles au détachement: la possession, qui n'est que «masque du manque» (p. 28), la domination, le désir, la résignation. A ces impasses, ou, selon une expression qui revient souvent, à ces «tourniquets» tournant uniquement dans le mauvais sens, s'opposent des voies permettant le détachement: la jouissance, la séduction – ou plutôt la «séduisance» – le partage, qui peut prendre en particulier la forme de la connivence et du compromis, l'espérance, l'amour, le pardon. Le lecteur relèvera peut-être avec surprise la valorisation d'expériences ou de conduites que la morale traditionnelle tend plutôt à réprouver. Telle la jouissance dans laquelle M. Cornu voit une «expérience de la désappropriation» du moi, tout en notant aussi qu'elle risque de nous rejeter dans la «logique du désir» (p. 37). Telle aussi la «séduisance», qui «pourrait nous introduire au détachement» (p. 64). Les analyses consacrées à ces expériences ou à celle du compromis sont l'occasion pour l'auteur de marquer son opposition à l'ascétisme et à la revendication de pureté, au besoin de justification et à l'esprit de sérieux propres à ce qu'il appelle la «tradition moraliste» (p. 76) et d'accueillir l'ambigu, l'impur, le gratuit, l'injustifiable. De même dans les paroles du Qohélet «tout est vanité», «jouis de l'instant», il trouve l'expression d'un détachement qui n'est pas «négation résignée du plaisir», mais appel à «vivre le plaisir comme ce qui est donné dans l'instant» sans chercher à se l'approprier (p. 58).

Cette expérience de la fragilité de l'instant inspire à l'auteur quelques-uns de ses propos les plus fins et les plus profonds, en particulier les pages sur «l'Espérance comme Dépouillement»: «Vivre le moment comme donné fait du provisoire notre seule demeure et laisse l'espérance nous habiter» (p. 95). Liée à d'autres expériences comme celles des paradoxes de l'amour et du don du pardon, elle nous convainc que la pensée de M. Cornu est véritablement pensée d'un existant.

C'est ce qui fait son prix, c'est peut-être aussi ce qui explique certaines attitudes dont je me distancierai pour ma part: le refus de l'argumentation, la méfiance à l'égard de la théorie, assimiliées trop rapidement à des protections permettant de se donner une fausse sécurité. Le recours à l'argumentation permettrait pourtant de renforcer les positions défendues dans ce livre, ne serait-ce qu'en justifiant les refus dont elles s'accompagnent. Je pense en particulier au rejet de la «tradition moraliste», qui devrait s'appuyer sur une argumentation, sous peine de passer pour un parti-pris. Un texte interrogatif, animé par l'intention de provoquer le lecteur pour le laisser ensuite «en suspens», peut-il vraiment se dispenser de donner des raisons?

A.-J. Voelke (Lausanne)

Richard M. Martin: **Metaphysical Foundations: Mereology and Metalogic**. Philosophia Verlag, München/Wien 1988.

Richard Martin (1916–1985), ein Schüler Carnaps und C.I. Lewis', stellt sich selber in seinem Aufsatz *On Metatheory-Formulation and the World in the Making* als Kämpfer für den logischen Positivismus in seiner entwickelten Form bei Carnap vor. Er kritisiert darin nicht nur Karl Popper (S. 263), der von sich behauptete, er habe dem logischen Positivismus den Todesstoss versetzt, sondern auch die Vertreter der analytischen Philosophie, die sich nach dem durch Wittgenstein initiierten «pragmatic turn» vom logischen Empirismus lösten, welcher in den USA bis etwa 1960 vorherrschend war. Martin wirft etwa Putnam vor, er habe – der epistemologischen Terminologie Quines und Wittgensteins folgend – den in der Metalogik exakt definierten Begriff der Wahrheit mit dem der «assertibility» konfundiert. Die grundlegende methodische Bedeutung der Logik und vor allem der Metalogik für jedes Philosophieren sei festzuhalten: So will Martin etwa die Epistemologie «very deeply logistice» (S. 267) traktiert sehen. Die Metaphysik allerdings schliesst er nicht einfach – wie das die «Wiener-Kreisler» taten – aus der Philosophie aus und schränkt sie auch nicht auf die Grenzen der Physik ein. Das Motto seines «scientific realism» lautet vielmehr: «Ontology in accord with the bounds of science as a whole» (S. 269). Da er den Menschen als ein theoriebildendes Wesen sieht, ist Philosophie als Reflexion gehalten, Metatheorie zu betreiben und in ihr die Grundlage, eben Ontologie oder Metaphysik, zu suchen. Die Metatheorie umfasst das Trivium: Syntax, Semantik und Pragmatik; kurz: logische Semiotik (S. 265). Das ist der positive Grundbestand, an dem er festhält, der aber nicht einfach gegeben ist, sondern open-ended, semper reformanda (S. 276).

Eine solche Reformation hat Martin auch vorgenommen. Die Einteilung der Semiotik in Syntax, Semantik und Pragmatik enthält nämlich bei Carnap eine Asymmetrie: Syntax und Semantik werden in reine und angewandte unterteilt[1], nicht aber die Pragmatik, die sich mit der Handlung, dem Zustand und der Situation des Sprechers befasst, und die demzufolge psychologische, physiologische, psycholinguistische und soziolinguistische Aspekte hat. In *Meaning and Necessity* jedoch zeigt sich bereits, dass die Rede von Intensionen offenbar einen pragmatischen Hintergrund hat. Die intensionalistische These sagt nämlich, dass es den Linguisten möglich ist, einer und derselben Prädikatsextension mehrere Intensionen (eventuell gar unendlich viele) zuzuordnen. Carnap versucht 1955 in «On Some Concepts of Pragmatics», den begrifflichen Hintergrund einer theoretischen Pragmatik durch Analyse von Inten-

1 R. Carnap, *Introduction to Semantics and Formalisation of Logic*, Cambridge 1942, p. 11.

sion, Glaube (believe) etc. zu liefern. R. Martin förderte und formulierte diese Logik der Pragmatik («systematic pragmatics») 1959 in seinem grundlegenden Buch *Toward a systematic pragmatics*. Er geht dabei von der formalpragmatischen Grundrelation der «acceptance» aus:

X Acpt a,t: = die Person X nimmt den Ausdruck a zur Zeit t als wahr an.

Mit dieser Grundrelation definiert er den Begriff der «Intension» so, dass er keine intensionale Semantik mehr vorauszusetzen hat, in der die Intensionen unabhängig vom Sprachbenützer definiert werden. Die Konstruktion der Intensionen ist notwendig, weil sie ermöglichen, die grammatische Tiefenstruktur zu beschreiben. Diese Pragmatik tritt als logische Studie der natürlichen Sprache auf. Richard Martin ist aber nicht der normalsprachlichen Richtung der analytischen Philosophie zuzurechnen, denn er vermutet, wohl entgegen Wittgensteins Kritik an der Idealsprache, dass «a natural language is merely a language-system of a very great internal complexity»[2], und versucht, die Pragmatik als formale Metalogik zu rekonstruieren. Dies zeigt sich auch darin, dass er ein so beliebtes «Normalsprach»-Thema wie Präsuppositionen als «little fragment of the semantics of logical consequence as applied to certain kinds of sentences» (S. 39) bezeichnet.

Richard Martins vorliegende Sammlung von Aufsätzen und Essays aus den 80er Jahren steht insofern in der Tradition der analytischen Philosophie, als er metaphysische Themen (ontologische: *A Theory about Quinean Things; On Eidos, Instance and Aspect*; theologische: *On the Language of Metaphysical Theology: Hartshorne and Quine; On God and Timelessness: Peirce, Whitehead, Hartshorne; Why Whitehead's God ist not Whiteheadian Enough; On Philosophical understanding and Religious Truth*) und ethisch-praktische (*On Moral Reasoning and Deontic Logic; On Behavioral Codes and Obligation; On the Metaphysics of Social Reality*) unter demselben methodologischen Leitmotiv behandelt: «That the logica utens of first-order quantification-theory ... together with the first-order metalogic, -syntax, semantics and pragmatics – based on it, provide the bedrock of sound philosophical method» (S. 13). Die Metaphysik basiert also auf Logik und Metalogik (Semiotik) – aber auch, wie im Titel *Metaphysical Foundations. Mereology and Metalogic* zum Ausdruck kommt, auf Mereologie als Theorie der offenbar fundamentalen metaphysischen Relation Teil – Ganzes. Einige Essays behandeln direkt die Grundlagen der Metaphysik: Metalogik oder Semiotik (*On Logical Semiotics and Linguistic Form: C.S. Peirce; What Everyone Should Know about Formalized Metalogic; On Weeding the Garden of Semantics; On Metatheory-Formulation and the World in the Making; A Second Memo on Method: Hilary Putnam and Semantical Rules*) und Mereologie (*On Mereology and the Heroic Course; Steps toward a Combinatory Mereology; On Mereological Metalogic and Metaphysics*). Richard Martin versucht dabei, die Mereologie als Grundlage der Mathematik zu gestalten: In seinem dafür einschlägigen Aufsatz *On Mereology and the Heroic Course* gibt er eine nominalistisch akzeptable Fundierung der Mathematik (S. 268), indem er auf der Basis von Lesniewskys konstruktivem Nominalismus ein nominalistisches System konstruiert, das nur mit Individuen als Werten für Variablen auskommt. Als Grundrelation verwendet er in diesem Individuenkalkül die Relation:

x Ord y,z,

was bedeutet: x besteht aus den Individuen y und z, in dieser Ordnung genommen; oder x ist ein ordinales Individuum, eine Art nichtkommutativer mereologischer Zusammensetzung aus y und z. Zusammen mit der reflexiven und transitiven Relation T (Teil) kann er die ganze numerische Mathematik aufbauen, ohne zu Klassen Zuflucht zu nehmen.

2 On Carnap and the Origins of Systematic Pragmatics, in: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, hg.v. H. Stachowiak, Bd. II: *Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jhd.*, Hamburg 1987, S. 308.

Daneben finden sich – eher atypisch für analytische Philosophen – auch historische Studien zu den verhandelten Themen: *Some Phases in the History of the Logic of Relations; A Plotinian Theory of Number; On the Notion of Truth in Husserl's Logische Untersuchungen.* Es überrascht deshalb nicht, dass R. Martin seine analytischen Kollegen (z.B. Putnam) auch wegen deren Ignoranz der Geschichte der Philosophie kritisiert.

Die vorliegende Sammlung von Essays vermag meines Erachtens davon zu überzeugen, dass «logical positivism is very much alive» (S. 262). Peter Schulthess (Zürich)

Wissenschaftsphilosophie / Philosophie de la science

Paul Hoyningen-Huene: **Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns.** Rekonstruktion und Grundlagenprobleme. Mit einem Geleitwort von Thomas S. Kuhn. Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden 1989.

Thomas S. Kuhns Werk ist weder qualitativ noch quantitativ so unübersichtlich, dass sich seine monographische Bearbeitung einfach aufdrängen würde. Ein grosser Teil der Literatur ist denn auch der Fortarbeit an Kuhns Projekt gewidmet, sei es dass sein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichtsschreibung und zur Wissenschaftstheorie, vor allem in methodischer Hinsicht, diskutiert, sei es dass sein Konzept in der Historiographie und Theorie verschiedener Disziplinen bis hin zur Theologie erprobt und dabei modifiziert wird. Paul Hoyningen-Huene (im folgenden auch als Vf. angesprochen) rechtfertigt sein Vorhaben einer umfassenden Darstellung der Wissenschaftstheorie Kuhns durch drei Erwägungen: Im breiten Spektrum der bisher vorliegenden Interpretationen lasse sich kaum ausmachen, was die zentralen Thesen Kuhns sind; die Rezeption sei – nicht unverständlich bei einer neuen Theorie – von Verzerrungen und Missverständnissen durchsetzt; es herrsche Unsicherheit über die Art der Weiterentwicklung von Kuhns Theorie nach Erscheinen seines epochemachenden Buches *The Structure of Scientific Revolutions* im Jahre 1962. – Wie ist diese Absicht auf «grundsätzliche Klärung» (S. 9) zu beurteilen? Man wird das Vorhaben zweifelsohne begrüssen, nicht zuletzt auch wegen des Umstands, dass dargestellt werden soll, wie Kuhn an seiner Theorie weitergearbeitet hat. Ein leiser Zweifel meldet sich nur darob, dass die kritische Durchleuchtung der Rezeptionsgeschichte eines modernen und noch lebenden Autors mit dem Instrument des ‹ipse dixit› erfolgen soll; möglicherweise sind ja jene «Verzerrungen» sachdienlich und die «Missverständnisse» produktiv. Die Monographie, die als Habilitationsschrift an der ETH Zürich angenommen wurde, muss also wohl als der Versuch gewertet werden, die Fortarbeit an Kuhns Projekt durch Stärkung der Position seines Autors zu fördern, «nicht ... unparteilich gegenüber Kuhn *und* seinen Kritikern» (S. 8).

Dem entsprechen Ziel und Weg des Buches: das Ziel der Sicherung eines angemessenen Verständnisses von Kuhn, und der Weg der «hermeneutischen Lektüre der Kuhnschen Texte» einerseits, des Kontaktes mit dem Autor anderseits (S. 9). Die Mitteilungen darüber, ‹wie zu lesen sei›, sind allerdings allzu knapp ausgefallen; insbesondere fehlt mir eine Überlegung zum Verhältnis zwischen der Lektüre Kuhnscher Texte und Kuhns eigener Lektüre, z.B. der aristotelischen Physik, mitsamt ihrer Hermeneutik (vgl. S. 31 Anm. 80). Entsprechend unterbestimmt bleibt auch Hoyningens Ziel einer «Rekonstruktion» von Kuhns Wissenschaftsphilosophie (Titel, S. 7), obwohl er anderseits die Frage von Konstruktion und Rekonstruktion historischer Wissenschaftsentwicklungen gemäss dieser Theorie thematisch macht (S. 15, 23ff.). Wenn er zu den Kontakten mit dem Autor bemerkt, dass Kuhn kein «Interpretationsmonopol» in Anspruch genommen habe (S. 9), so relativiert das natürlich auch das im

Geleitwort zur vorliegenden Schrift ausgesprochene Urteil Kuhns in methodischer Hinsicht. In der Kant-Diskussion der letzten Jahrzehnte beispielsweise hat sich Windelbands Devise «Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen» vielfach bewährt.

Anderseits haben die Gespräche mit dem Autor offensichtlich sehr günstige Voraussetzungen für die «grundsätzliche Klärung» seines wissenschaftstheoretischen Konzepts geschaffen. Schon die Anknüpfung der Verbindungen sowie die Zusammenarbeit mit Kuhn haben sich als höchst fruchtbar erwiesen, das Resultat kann sich sehen lassen.

Von besonderem philosophischen Interesse ist Teil II der Arbeit. Hier gewinnt man Aufschluss über die seiner Theorie der Wissenschaftsgeschichte zugrundeliegende Wissenschaftsphilosophie Kuhns, die jedenfalls für den bloss durchschnittlich informierten Leser bisher eher verborgen im Hintergrund der von Kuhn angeregten Debatte um Wissenschaftsgeschichte und ihre Grundbegriffe geblieben war. Kuhns bekannte Theorie der Wissenschaftsentwicklung, insbesondere der wissenschaftlichen Revolutionen, wird in Teil III konzis dargestellt, ihre Grundbegriffe – normale Wissenschaft, Revolution («Änderung weltkonstitutiver Ähnlichkeitsrelationen»), Inkommensurabilität usw. – werden umsichtig erläutert und Missverständnisse ausgeräumt. Die Einleitung (Teil I) bringt zunächst die notwendigen Eingrenzungen in bezug auf Gegenstand und Untersuchungshinsicht der Kuhnschen Wissenschaftstheorie. Thematisch werden die Grundlagenwissenschaften nach ihrem epistemischen Aspekt; die Untersuchungseinheiten sind durch identifizierbare Wissenschaftlergemeinschaften als Handlungssubjekte definiert; die Untersuchung zielt auf eine zeitliche Struktur, ein Phasenmodell der Wissenschaftsentwicklung. Mit der neueren wissenschaftsinternen Historiographie respektiert Kuhn – in Analogie zum Historismus – die Fremdheit vergangener Wissenschaft, kennt aber gleichwohl überzeitliche Attribute, die jene mit heutiger Wissenschaft verknüpfen. Der zentrale II.Teil klärt nun Kuhns Begriff des wissenschaftlichen Wissens, stellt sich also eine erkenntnistheoretische Aufgabe. Bei ihrer Lösung schlägt der epistemologische Ansatz voll durch. Kuhn und sein Interpret legen einen ganz objektivistischen Weltbegriff zugrunde: Welt bzw. Natur ist der Gegenstand des wissenschaftlichen Wissens. In einer gewissen Verwandtschaft mit Kants Theorie der Erfahrung (S. 45) werden Welt an sich und Erscheinungswelt unterschieden; im Unterschied zu Kant setzt Kuhn eine Pluralität von Erscheinungswelten an. «Welt» im Sinne der Erscheinungswelt ist durch die Natur *und* die Paradigmen (exemplarische Problemlösungen) bestimmt, also subjektiv mitkonstituiert. Der phänomenologische und der existenzial-ontologische Weltbegriff sind bei diesen Analysen ebenso inexistent wie Kants kosmologische Erwägungen zum Ganzen der Welt im Dialektik-Teil der *Kritik der reinen Vernunft*. Das erstaunt umso mehr, als Kuhn selbst ausdrücklich formuliert, dass der Wissenschaftler nach einem Paradigmawechsel «*in einer anderen Welt* arbeitet» (zit. S. 41), und damit inexplizit auf «Welt» als «Ort» von Denken und Handeln hinweist. Das Potential des phänomenologischen Lebensweltbegriffs bleibt aber ungenutzt. An einer anderen Stelle spricht Kuhn vom nachrevolutionären Reagieren auf eine andere Welt (zit. S. 199), und sein Interpret bringt dazu eine seines Erachtens notwendige, meines Erachtens fatale Differenzierung «im Weltbegriff des ‹common sense›» an, indem er Änderungen des Weltbildes und Änderungen der Welt gegeneinander stellt (ebd.). Auch die von Kuhn später entwickelte Stimulus-Ontologie ist der alten erkenntnistheoretischen Diskussion der Wahrnehmung verpflichtet: Wahrnehmung wird bei aller Berücksichtigung ihrer biologischen Fundierung und kulturellen Prägung der Subjekt-Objekt-Differenz wie selbstverständlich eingeschrieben.

Unter Voraussetzung und im Rahmen dieser erkenntnistheoretischen Position, für die also eine bestimmte Erscheinungswelt als *Wirklichkeit* angesprochen wird, finden sich sehr treffende und klärende Überlegungen zum «Zusammenspiel von originär objektseitigen und originär subjektseitigen Momenten im wissenschaftlichen Wissen» (S. 82). Kuhns Theorie ist also keine einseitig idealistische Theorie, und schon gar nicht im Sinne eines vulgären Begriffs

von Idealismus, gemäss dem Wirklichkeit ein Produkt des individuellen Bewusstseins wäre. Welt weist vielmehr eine Art von «Widerständigkeit» auf (S. 258f.). Kuhns Konzept wird hier in eine gewisse Nähe zu Diltheys Begründung des Glaubens an die Realität der Aussenwelt in der *Widerstandserfahrung* gebracht (1890; Ges. Schr. V, S. 98).

Der Vf. zeichnet präzis Absicht und Leistung der Kuhnschen Theorie der Welt in ihren verschiedenen Fassungen nach, er verfolgt auch scharfsinnig ihre Schwierigkeiten («Peircescher Realismus» vs. sozialer Solipsismus), um sie schliesslich auf das Problem zurückzubringen, ob es für die Untersuchung «der von fremder Subjektivität supponierten Realität» einen neutralen Standort gibt (S. 76). Er beantwortet diese Frage am Ende seiner Analysen der *Konstitution* einer Erscheinungswelt nach Kuhn. Eine Erscheinungswelt konstituiert sich im wesentlichen über das Erlernen von unmittelbaren, d.h. «nicht durch definierende Kennzeichen der Relate» gestiftete Ähnlichkeitsrelationen (S. 79). In diesem Lernprozess spielt neben dem sprachlichen ein nicht- sprachliches, ein ostensives (hinweisendes) Moment eine bedeutsame Rolle. Auch wenn der Vf. die Funktion der sozialen Gemeinschaft in Rechnung stellt (S. 88f.), bleiben – wie bei Kuhn – Theorien der Wahrnehmung und der empirischen Begriffsbildung ausser Betracht, die auf dem intersubjektiven In-der-Welt-sein aufbauen. Und bei der weiteren Beschäftigung mit der fraglichen Neutralität des Analytikers zeigt sich der Interpret stärker noch als der Autor von der abstrakten Frage behelligt, wie Unvoreingenommenheit bei der Erschliessung einer fremden Erscheinungswelt möglich ist. Sie ist nicht restlos möglich, auch gerade nicht mit dem Einbringen «anthropologischer Grundlagen der Weltkonstitution» (S. 132). Wenn Kuhn das nicht stört (S. 75f.), dann heisst das, dass er implizit eine Grundeinsicht der neueren Hermeneutik teilt.

Ausserordentlich wertvoll sind die in der vorliegenden Schrift eingefügten Längsschnitte durch Kuhns Denken. Sie machen erstmals den streng problemorientierten Denkweg Kuhns plastisch. Ich kann nur auf einige Themen hinweisen:

- die Entwicklung von der Unterscheidung zweier Weltbegriffe über die Stimulus-Ontologie zum Verzicht auf eine «Welt an sich» in Verbindung mit der stärkeren Betonung des Sprachlichen in der Erscheinungswelt;
- eine subtile Veränderung in der Theorie des Begriffserlernens, die – in Entsprechung zu der Wendung vom Sehen zum sprachlichen Erfassen – nicht mehr so sehr auf die Organisation des Wahrnehmungsraums als auf Begriffsanwendung abstellt;
- die Verwendung von «Paradigma» mit der Differenzierung zwischen «disziplinärer Matrix» und «Musterbeispiel»;
- Veränderungen des Inkommensurabilitätsbegriffs.

Das vorliegende Buch liefert eine immanente Interpretation der Wissenschaftstheorie Kuhns. Darin hat es seine Stärke, aber auch seine Grenzen. Die präzise Darstellung wird von schlüssig voranbringenden Fragen geführt, sie bietet scharfsinnige und nicht zuletzt kuhnkritische Problemanalysen, sie ist schön gegliedert – mit Übersichten zu Beginn eines Abschnittes und einer Zusammenfassung am Schluss der einzelnen Teile. Der Vf. weist sich durch eine hervorragende Kenntnis der Texte und Theoreme Kuhns aus, er ist ebenso in der sich an Kuhn anschliessenden breiten Debatte und generell in der wissenschaftstheoretischen Literatur zuhause. Hingegen überzeugen die Beizüge klassischer und moderner philosophischer Autoren nicht immer, wie überhaupt die Einbettung der Kuhnschen Theorie in den allgemeinen philosophischen Diskurs unserer Zeit fehlt. Der Vf. spricht selbst S. 10 an, was man in seinem Buch vermissen könnte; mir ist vor allem der mangelnde Bezug auf differente Philosophien der Erkenntnis und des Wissens auffällig gewesen. Dieser Mangel und die angedeuteten sachlichen Einwände können aber dem positiven Gesamturteil über diese höchst gründliche und nützliche Monographie keinen Eintrag tun. Helmut Holzhey (Zürich)

Hans-Peter Dürr, Walther Ch. Zimmerli (Hg.): **Geist und Natur**. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. Scherz-Verlag, Bern/München/Wien 1989.

Das Buch enthält eine Auswahl von Beiträgen zu dem vom 21. bis 27. Mai 1988 in Hannover durchgeführten internationalen Kongress «Geist und Natur». Man dürfte nicht so schnell wieder, wie schon bei dieser Mammutveranstaltung unter einem Dach, nun auch zwischen zwei Buchdeckeln auf 416 Seiten so viele berühmte Namen vereinigt finden. Die hohen Erwartungen, die an den Kongress geknüpft waren, und seine grosse publizistische Resonanz färben auch noch die Publikation ein – eine für den gebildeten Laien zweifelsohne sehr willkommene Orientierung über wichtige Elemente der gegenwärtigen geistigen Weltlage. Das Buch ist sehr sorgfältig aufgebaut, also keine blosse Kongressdokumentation. Den Rahmen (Kap. I und VII) bilden Arbeiten zur «westlichen wissenschaftlich-technischen Rationalität und deren selbsttranszendierenden Elementen». Diese Formulierung schon verrät die Handschrift des wissenschaftlichen Kongresskoordinators und Buchherausgebers Walther Ch. Zimmerli, der auch selbst mit dem abschliessenden Beitrag «Technik als Natur des westlichen Geistes» vertreten ist. Während C. F. von Weizsäcker das Kongressthema erläutert, befassen sich H.-P. Dürr mit «Wissenschaft und Wirklichkeit», I. Prigogine mit der «Wiederentdeckung der Zeit» und H. Jonas mit der Kosmogonie; weiter kommen E. Chargaff, R. Garaudy und K. R. Popper zu Wort. Im II. Kap. sind u.d. T. «Geist, Gehirn, ästhetische Wahrnehmung» neurobiologische und -psychologische Beiträge versammelt (J. Eccles, F. Varela, E. Pöppel und I. Rentschler). Es folgen drei Schlaglichter zu Ökologie (C. Merchant) und Ökonomie (F. Forte, H. Henderson). Die Kapitel IV bis VI behandeln religiöse Fragen: Hier wird von indischem und islamischem Denken, generell vom Mythos; von religiöser Erfahrung in Yoga und Zen, in der Mystik und christlichen Kontemplation; schliesslich auch von der New-Age-Spiritualität gesprochen. Kardinal Franz König erläutert «Die Verantwortung des Christen für eine Welt von morgen». Knappe Skizzen das alles, stoff- und gedankenreich, voller Anregungen. Aber auch ein Weg, auf dem sich westliche und östliche Geistigkeit näher kommen könnten, wie der Gastgeber des Kongresses, Ministerpräsident Ernst Albrecht, hoffte? In jedem Fall das Dokument einer erfreulichen «westlichen» Anstrengung.

Helmut Holzhey (Zürich)