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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 25 (1965)

Buchbesprechung: Besprechungen = 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: 10.12.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Nicolai de Cusa: De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit. Schriften des Nikolaus von Cues in deutschen Übersetzungen. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst Hoffmann † und Paul Wilpert. Heft 14. Lateinisch-deutsche Parallelausgabe. Philosophische Bibliothek, Band 263. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1964.

In Gedenkjahren berühmter Philosophen unserer Tradition werden wir uns immer wieder schmerzlich bewußt, daß sie auch nach Jahrhunderten des geistigen Wirkens, Zitierens und Belobigens noch über keine vollständigen textkritischen Editionen verfügen. Dieses Jahr gedachte man vielfach des 500. Todestages von Nikolaus von Cues – auch bei ihm: schmerzliches Vermissen einer vollständigen Edition. In eine Bresche springt nun im Fall seines philosophischen «Testamentes», der «Jagd nach Weisheit» (De venatione sapientiae) eine deutsch-lateinische Ausgabe, von Paul Wilpert übersetzt. Es wird uns versichert: «Der hier gegebene Text bietet die erste kritische Textherstellung dieses Werkes» (S. XII). «Die beigefügte deutsche Übersetzung ist die erstmalige Übertragung des Werkes ins Deutsche» (S. XIII). Beigefügt ist ein Quellenapparat, der sich auf den Nachweis der Zitate beschränkt, je ein Register für die von Nikolaus zitierten eigenen Schriften und der wichtigsten lateinischen Begriffe.

Schade ist, daß die Druckfehler zahlreich sind. Die «Corrigenda» sind beim Gebrauch des Buches unerläßlich.

Armin Wildermuth

Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von *Leo Gabriel.* Übersetzt und kommentiert von *Dietlind* und *Wilhelm Dupré.* Studien- und Jubiläumsausgabe, lateinisch-deutsch, Band I. Verlag Herder, Wien 1964.

Im Vorwort zu dieser in drei Bänden erscheinenden lateinisch-deutschen Studien- und Jubiläumsausgabe der philosophisch-theologischen Schriften des Cusaners schreibt Leo Gabriel: «Sofern unsere Zeit infolge der zusammenstürzenden, einseitigen Ideologien gezwungen ist, sich mit jener integralen Wahrheit zu befassen, die allein dem Menschen ermöglicht, menschlich zu leben und nach den Brüchen und Zusammenbrüchen der Vergangenheit die Integrität seines Daseins zu gewinnen, gehört der Cusaner zu jenen Gestalten, deren Zuruf und Anspruch wir uns nicht entziehen dürfen. Grundlage dazu soll die vorliegende Studien- und Jubiläumsausgabe aller

philosophisch-theologischen Schriften des Cusaners bieten. Sie soll nicht primär dem historischen Verständnis dienen, wie die leider immer noch unvollständige und nur zum Teil greifbare Ausgabe der Opera omnia und die parallel, in Einzelheften erscheinende deutsche Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, sondern einen philosophischen Auftrag erfüllen: Das Werk soll einen Beitrag für das in weiten Kreisen einsetzende philosophische Selbst- und Weltverständnis der Gegenwart leisten».

Der erste Band enthält außer einer knappen Einführung von Gabriel in die cusanische Gedankenwelt und den Hinweisen auf den Aufbau, die Anlässe u. a. der zunächst vorgelegten Werke folgende Schriften: De venatione sapientiae; De docta ignorantia; De Deo abscondito, und Apologia doctae ignorantiae. Wenn man auch gewisse Bedenken hegen mag, daß nun zwei deutsche bzw. deutsch-lateinische Cusanus-Ausgaben erscheinen, so wird man dennoch dankbar für die handlichen Bände des Herder-Verlages sein. Sie dürfte ihre Intention in der Tat in vollkommener Weise erfüllen.

H. Kunz

G. W. Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Nouveaux essais sur l'entendement humain. Herausgegeben und übersetzt von *W. von Engelhardt* und *H. H. Holz.* 2 Bände. Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1961; *derselbe: Kleine Schriften zur Metaphysik. Opuscules metaphysiques.* Herausgegeben und übersetzt von *H. H. Holz.* Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1965.

Es ist ein glückliches und nicht genug zu schätzendes Verdienst des Insel-Verlages, daß er nun auch die philosophischen Schriften von Leibniz in jenen hübschen und handlichen Dünndruckbänden herausbringt – und zwar zweisprachig –, in denen bereits eine Kant- und Schopenhauer-Ausgabe existieren. Bis jetzt sind drei Bände mit sehr sorgfältigen Übersetzungen erschienen. Den kleinen Schriften hat Holz einerseits ein Vorwort beigefügt, in welchem er seine Editionsprinzipien und die «Aktualität» Leibnizens darlegt; anderseits teilt er in den jeweiligen Vorbemerkungen zu den ausgewählten Texten – sie reichen mit fünf kleinen Manuskripten aus der Zeit vor 1680 bis zu den «Vermächtnisschriften» aus dem Jahr 1714 – ihre Entstehungszeit, die Anlässe u. a. mit. Holz meint, Leibnizens «Strukturmodell des Zusammenhangs der Monaden» ermögliche eine «dialektische Interpretation» und damit eine «philosophische Bewältigung» der Kybernetik. Davon abgesehen nimmt bei Leibniz «eine Denkbewegung ihren Ausgang, die erst in der Gegenwart in ihrer geschichtsbestimmenden Wirkung erkannt werden kann: die Determination des individuellen Seienden als eine bloß innerweltliche, über die hinaus eine ‚Begründung' nicht weitergeführt werden kann. Leibniz säkularisiert die Philosophie radikal, insofern er diese Selbstbegründung des Seienden aus dem Sein im ganzen als ontologische Aussage meint und sie nicht, wie später Kant in seiner Abwehr transzendenter Grundlegungen, nur erkenntnistheoretisch gelten läßt». In Leibnizens «System tritt die Dialektik an die Stelle der transzendenten Metaphysik,

also an die Stelle der philosophischen Theologie. Unter Anwendung dialektischer Denkschemata wird die Welt aus sich heraus erklärbar als ein geschlossener Systemzusammenhang. Das Sein selbst bedarf keiner Begründung (Leibniz eliminiert damit auch die schlechte Unendlichkeit der gradlinigen Kausalfrage in infinitum)». Diese «Säkularisierung der Metaphysik» belegen freilich die Texte selbst nicht; sie dokumentieren vielmehr eindeutig die theologische Bestimmung und Abhängigkeit der wesentlichen Gehalte des Leibnizischen Denkens.

H. Kunz

Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von *W. Weischedel.* Band VI. Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1964.

Mit dem sechsten Bande, der die Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik enthält, liegt die Insel-Ausgabe Kants wieder vollständig vor. Im «Nachwort des Herausgebers» legt Weischedel eingehend und überzeugend seine durchwegs einleuchtenden editorischen Prinzipien dar. Ferner finden sich die Berichtigungen zu den vorausgegangenen fünf Bänden. Daß sie lediglich eineinhalb Seiten beanspruchen, bezeugt erneut die Sorgfalt und Gediegenheit der Ausgabe, der man nur die weiteste Verbreitung wünschen kann.

H. Kunz

Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Band 6: *Ausdruckskunde.* Mit einer Einleitung von *Ernst Frauchiger.* H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1964.

Die Herausgabe der in 10 Bänden vorgesehenen sämtlichen Werke von Ludwig Klages ist ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst des Verlages. Denn trotz seiner antisemitischen Entgleisungen (die in einer «metaphysischen» Spekulation gründeten) gehört er zu den überragenden Denkern unseres Jahrhunderts. Er hat zwei Fachwissenschaften: der Ausdruckskunde und der Charakterologie, neue Fundamente und Gestalten gegeben, die ihren Gehalt – wie Klages selber betonte – unabhängig von ihren weltanschaulichen Voraussetzungen bewahren. Von dieser Ausgabe liegt einstweilen nur der sechste Band vor, der alle ausdruckskundlichen Publikationen von Klages enthält. Während der sorgfältige Kommentar von Hans Eggert Schröder alle wissenswerten Auskünfte über Erscheinungsort u. a. der Schriften bringt, scheint mir die von Ernst Frauchiger verfaßte «Einleitung» in jeder Hinsicht mißglückt zu sein. Statt – wie es doch wohl die Aufgabe einer solchen Einleitung wäre – die neuen Gesichtspunkte, die Klages in die Ausdruckstheorie gebracht hat, herauszuarbeiten, ihre Wandlungen und ihren geistesgeschichtlichen Ort unter Berücksichtigung der Kritik zu kennzeichnen, ergeht sich Frauchiger zur Hauptsache in persönlichen Bekenntnissen und Äußerungen. Angehängt hat er ein paar Hinweise auf neuere ausdruckskundliche Veröffentlichungen, von denen man nicht weiß, was sie nützen sollen. Es ist zu hoffen, daß die weiteren Bände in einer der Sache und der Bedeutung der Werke angemesseneren Weise eingeleitet werden.

H. Kunz

C. J. de Vogel: Greek philosophy (Leiden Brill 1957).

L'université d'Utrecht a la chance de posséder une chaire consacrée à la philosophie de l'Antiquité et du Moyen Age: Mlle de Vogel qui en est la distinguée titulaire, nous offre un recueil retraçant les étapes de la philosophie grecque: Groupés en trois volumes (volume I: Thalès à Platon, 318 p., volume II: Aristote, les premiers péripatéticiens et les premiers académiciens, 337 p., volume III: dédié au professeur Vollgraff, la période hellénistico-romaine, 668 p.), ces textes, grecs, pour la plupart (latins, lorsqu'ils ajoutent un précieux complément d'information), forment une *véritable histoire de la philosophie par les textes*. Concevant qu'aujourd'hui tout homme cultivé possède l'anglais à côté de sa langue maternelle, Mlle de Vogel a encadré les textes d'introductions et de commentaires dans cette langue; elle a, de plus, ajouté, à propos de chaque thème abordé, une bibliographie sérieuse du sujet. Ajoutons que chaque volume se termine par un triple index des noms, des notions et des termes grecs, augmentant ainsi les services que ce recueil rendra certainement à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée antique.

A. Virieux-Reymond

Morris Stockhammer: Platons Weltanschauung. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1962.

Der Titel eines Buches hat mehr oder weniger Bezug zu dessen Inhalt. Moderne Maler, so wird behauptet, mokieren sich über die Sucht des Publikums, unter jedem Pinselstrich eine schriftliche Erklärung zu suchen. Soweit ist es bei Umschlagseiten von Büchern und Abhandlungen noch nicht. Eine gewisse Freiheit gegenüber dem Buchinhalt darf walten, denn es gibt Verleger, die Bücher auch verkaufen wollen. Wenn wir nun eine Schrift in die Hand nehmen, die «Platons Weltanschauung» betitelt ist, so wissen wir, daß hier hoch gegriffen wird, und mancher Platokenner wird sich wundern, daß so ein Totalanlauf heute noch gewagt wird. Vielleicht wird auch mancher jenen peinlichen Stich in der Herzgegend spüren, den ein unangemessenes Wort in einem unangemessenen Zusammenhang auslöst.

Wir kommen damit zur entscheidenden Schwäche dieser Abhandlung. Sie ist in einem Bereich konzipiert, der der Geschichtlichkeit entrückt zu sein scheint. Nicht das primäre Interesse für Plato bewegt den Verfasser, sondern sein eigenes Anliegen, nämlich die Rechtsphilosophie, die durch Plato in ihrer Reinheit erstmals entworfen worden sei. Es ist vor allem die «reine Rechtsphilosophie», der er zum Durchbruch verhelfen will, so wie sie Hans Kelsen postulierte. Die pauschale Platodeutung, die diese rechtsphilosophische These zu stützen hat, ist dem Aufsatz «Die platonische Gerechtigkeit» von Hans Kelsen restlos verpflichtet. Sie ist auf einen «radikalen Dualismus» ausgerichtet, der, wie uns scheint, Plato eher in die Nähe gnostischer Licht-Finsternis-Spekulation als der offenen Sokratik rückt. Dieser Linie ist auch der Autor unserer Abhandlung eingeschworen.

Wenn wir uns aus geschichtlicher Redlichkeit weigern, von einer platonischen «Weltanschauung» Kenntnis zu nehmen und nur von einer platoni-

schen Philosophie glauben wissen zu können, so auch vermögen wir mit der Plato verliehenen Berufskategorie «Geisteswissenschafter», die durchgehend mit einer Spitze gegen die «Naturwissenschafter» verwendet wird, nichts anzufangen. Man kann nicht mit einem Spruch, eine 2000 Jahre alte Lehre könne moderner sein als eine heutige Theorie (S. 7), sich der ganzen Begriffsgeschichte entschlagen. Geradezu unheimlich mutet die anschließende Versicherung an: «Aber auch in der ‚abstrakten' Philosophie ist Plato ein überlegener Führer zu wahrem Wissen, mit dem es empiristische Scheingelehrsamkeit nicht aufnehmen kann» (ib.). In den heiligen Hallen des wahren Wissens herrscht aber ein oft rüder Ton: «Essen stillt den Hunger; man kann aber auch fressen – und Übersättigung ist ebenso tödlich wie Hunger. Ein guter Schluck ist ein unschuldiger Genuß; man kann aber auch saufen – worauf sich das Vergnügen in Katzenjammer auslöst» (S. 11). Aus dem Katzenjammer der heutigen Geisteswissenschaft, die im Schlepptau der Naturwissenschaft dahinzockle (S. 95 u. a.), befreie uns Plato, aber auch Kant. Ihnen werden die Attribute «freiheitliche Dualisten» oder «dualistische Freiheitsdenker» (S. 58) angeheftet.

Das Medium der Geschichtslosigkeit ist immer auch jenes der Gewaltsamkeit. Der Verfasser belehrt uns, wie die Führerschaft Platos verstanden werden soll: «Platons Philosophie klingt dunkel und phantastisch, wenn sie nicht als Werttheorie, wenn ihre ‚Ideen' also nicht als Wertideen (Ideale, Moralgründe) aufgefaßt werden. Sie wird aber einleuchtend und realistisch, wenn die zutreffende Interpretation vorgenommen wird» (S. 61). Entweder ist dieser Satz eine glänzende Trivialität oder eine Ungeheuerlichkeit. Wir verneinen keineswegs, daß in der platonischen Ideenlehre ein gewichtiges axiologisches Moment ruht, bezweifeln aber, daß der Gedanke des «Wertes» ohne säuberliche Klarlegung der existentiellen Bedeutung von «Eidos» und «Idee» bei Plato und Kant wahrgenommen werden kann. Worauf sich die hier gebotene Deutung abstützt, ist letztlich nicht Plato und Kant, sondern der «Weltdualismus» von Heinrich Rickert und Wilhelm Windelband. In diesem Medium eines flachen Neukantianismus ist das Problem der «objektiven Werte» beheimatet, das nun massiv in die Vergangenheit zurückprojiziert wird und einem Anliegen dienstbar gemacht werden soll, das durchaus vernommen zu werden verdient.

Wie wir andeuteten, ist die Untersuchung vom Postulate Hans Kelsens getragen, der Rechtsphilosophie einen eigenen autonomen Bereich zu sichern. «Spezifischer Gegenstand der Rechtsphilosophie ist das unpsychologisch-normative Rechtssystem, der Rechtsgedanke, die Rechtsidee. Die sich auf sich selbst besinnende Rechtsphilosophie kann und muß von der un- oder metajuristischen Rechtspsychologie und -soziologie gereinigt werden, da es – trotz Empirismus – die rein geistige Ordnung gibt» (S. 166). «Wie Platon und Kant die praktische Philosophie, so ermahnt Kelsen die Rechtslehre, auf ihre Eigenart und Selbständigkeit zu achten, um nicht ins Schlepptau der Naturwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft) zu geraten» (S. 167). Um diesem Postulate einen philosophischen Untergrund zu verschaffen, wird das kantische und das platonische Denken, weil sie auf einen autonomen Bereich des Eidetischen oder des Idealen abzielen, be-

schworen. Das Recht abzustützen auf einen Bereich autonomer «objektiver Werte» ist die Absicht des rabiat vorgetragenen «Dualismus» von Geist und Natur, Denken und Wahrnehmung, Vernunftgrund und Kausalität. Zugleich wendet sich die ganze Argumentation gegen die heutige Spielart des «Materialismus», der als «Monismus» jener Gegner ist, gegen den der Verfasser sich schlägt: «Der Materialismus anerkennt ein einziges Sein, insbesondere nur eine einzige, nämlich naturwissenschaftliche Bedingung: die Ursache» (S. 161). Auch Plato schlage sich gegen diese monistischen Materialisten, so im «Sophisten», wittere ihn auch bei Anaxagoras; Kant unterliege zuweilen ihren Anschlägen: «So stark ist aber der monistische Druck, daß selbst Kant nach einer einheitlichen Terminologie strebt» (S. 58).

Wenn sich die kühne Ungeschichtlichkeit wenig vorteilhaft auf die Art der Argumentation auswirkte, dürften sich auch bei der Behebung der von Kelsen in Erinnerung gerufenen Problematik der Rechtslehre und der Rechtsphilosophie unliebsame Schwierigkeiten einstellen. Freilich, wenn der Gedanke des «Wertes» aus dem Menschen heraus in einen autonomen eidetischen Bereich projiziert wird, kann man sich aller «Naturwissenschaften», zu denen der Verfasser auch Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft zählt, entschlagen, kann auch die Tatsache negieren, daß der Gedanke des Rechts selbst, systematisiert zu einer Einheit von Rechtsgesetzen, eine geschichtliche Größe darstellt. Der Philosophie – und letztlich jeder Besinnung auf die Grundlagen des Rechts – stellt sich heute ein viel ernsteres Problem, als in dieser Abhandlung in Sicht kommt, nämlich den Gedanken des Rechts aus «Existenzerhellung» zu entwickeln, aber so, daß die Geschichtlichkeit der Existenz und aller kulturellen Institutionen, in denen sie sich je verschieden entfaltet und gewinnt, bewußt und bewahrt wird. Der Sprung in eine recht brüchige «Werte-Metaphysik» wirkt wie ein Verkennen jener Nüchternheit, der sich heute alle Rechtsphilosophie und alle Rechtssprechung ausgesetzt weiß, wenn sie sich tatsächlich auf sich selbst zurückbesinnt, jener Nüchternheit nämlich, die aus der Einsicht wächst, daß kein Rechtssystem Metaphysik mehr sein kann, sondern immer nur der Ausdruck des sich seiner Autonomie bewußt gewordenen Menschen. Bewußtwerdung der Autonomie im Raum des gesellschaftlichen Daseins des Menschen schließt eine transzendentale Begründung des Rechts keineswegs aus. Demokratie und Freiheit sind an diese Bewußtheit radikal gebunden – und sie scheinen uns gerade auch dort bedroht, wo sie sich auf verabsolutierte Werte zu stützen anheischig machen.

Armin Wildermuth

K. Löwith: Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1964.

Auf dem Hintergrund der das abendländische Denken beherrschenden drei Themen zeichnet Löwith in prägnanten Zügen meisterhaft ihre Erörterung bei Descartes und Kant. «Wie immer es sich mit der Welt verhält: ob ursprünglich göttlich, ob eines überweltlichen Gottes Schöpfung, ob gottlos

geworden und wieder vergöttlicht, sie ist nicht isoliert zu begreifen, sondern nur im Zusammenhang mit Gott und Mensch. Wer von Gott redet, sagt damit etwas über die Welt und den Menschen, z.B. daß sie beide, im Unterschied zu Gott, nicht *a se*, sondern *entia creata* sind; wer von dieser Welt redet, sagt damit etwas über Gott und den Menschen, z.B. daß Gott in dieser Welt nicht zu finden ist und der Mensch anders in der Welt existiert als ein Tier; wer vom Menschen redet, sagt damit etwas über Welt und Gott, z.B. daß auch der Mensch ein Erzeugnis der Welt der Natur ist und nicht ein Ebenbild Gottes». «Je nach dem Ansatzpunkt: bei der griechisch verstandenen Welt, oder dem biblischen Schöpfergott, oder dem modernen selbstbewußten Menschen, modifiziert sich auch der Sinn der beiden anderen Begriffe. Gott, Welt und Mensch sind weder gleichwertig noch zueinander gleichgültig. Wer Gottes schöpferischen Willen zur Schaffung der Welt um des Menschen willen zum Ausgangspunkt nimmt, der kann vom Menschen und von der Welt nicht ebenso denken wie die Vorsokratiker, die mit dem selbständigen Kosmos beginnen, an ihm auch das Göttliche erblicken und im Menschen den Sterblichen sehen. Und Griechen wie Christen denken von Gott und der Welt anders als der emanzipierte, in seine Freiheit losgelassene Mensch, der seinen Ausgangspunkt von sich selber nimmt und für den die Welt ein verbrauchbares ‚Eigentum' (Stirner) oder eine durch Arbeit zu produzierende Menschenwelt (Marx) ist.»

Für den nachchristlichen Physiker und Metaphysiker Descartes sind der Beweis des Daseins Gottes und der Immaterialität bzw. Unsterblichkeit der menschlichen Seele die «Grundlagen der Philosophie». Daß er, wie Heidegger behauptet, die bei Nietzsches Lehre vom Übermenschen endende «Metaphysik der Subjektivität» einleite, ist unzutreffend. Denn für Descartes selbst bleibt «das seiner selbst bewußte, denkende Ich nur der methodische Ausgangspunkt, nicht mehr und nicht weniger, für die wissenschaftliche Sicherstellung von Gottes Existenz und der Welt. Er folgt darin der Augustinischen Re-flexion von der sichtbaren Außenwelt auf die Innerlichkeit seines eigenen Selbst und dessen Verhältnis zu Gott, die beide der sinnlichen Erfahrung unzugänglich sind. Auf dieser Rückwendung von den sinnlich erfahrenen Dingen der Welt auf das von sich selber wissende Selbst beruht die ganze auf Descartes folgende Ontologie des Bewußt-Seins und der transzendentalphilosophische Idealismus. Descartes hat sich die Grundunterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* nicht ausgedacht. Er hat mit ihr nur die Grunderfahrung der christlichen Innerlichkeit, im Verhältnis zur Welt als der Äußerlichkeit, philosophisch-systematisch durchdacht». Nicht nur die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung, vielmehr die «Abwendung von der Welt in der Zuwendung zu Gott als ihrem überweltlichen Schöpfer» haben Augustin und Descartes zur Reflexion auf ihr Selbst bewogen. «*Gott und Mensch sind einander wesentlich näher als Mensch und Welt.* Das Wesen Gottes und des Menschen sind unmittelbarer erkennbar als alles übrige, weil nur sie in der Selbstreflexion, im Beisichsein der Seele oder des denkenden Geistes, ohne Vermittlung durch die den Dingen der äußeren Welt zugewandten Sinne, zugänglich sind». «Die christliche Herkunft und Tragweite des Cartesischen Grundsatzes «– cogito ergo sum –» zeigt sich

am besten in der Abhebung an der Aristotelischen Bestimmung des Menschen als eines mit logos begabten Lebewesens. Dieses ist kein selbstbewußtes Ich, sondern ein leibhaftiger Mensch der Polis und des Kosmos. Das ‚Ich bin' von Augustin und Descartes hat sich dagegen von der natürlichen Welt und der menschlichen Gemeinschaft auf sich selbst zurückgezogen, auf seine unbedingte Innerlichkeit, die in sich und für sich Gott zu finden hofft.» «Weil in Gott der schöpferische Wille und die Einsicht in das Geschaffene eins sind – weil, wie es Hobbes, Vico und Kant in Übertragung auf den Menschen sagen, das Selbstgemachte und das wahrhaft Erkennbare konvertibel sind – ist Gott die erste und ewige aller nur möglichen Wahrheiten, in der alle anderen, auch die der Mathematik, begründet sind.»

Auch für Kant gilt: «*Eine Welt ohne Gott schien ihm so wenig denkbar wie eine Welt ohne Endzweck im Menschen.* Beide Voraussetzungen sind theologischer Herkunft, eine Rationalisierung der Schöpfungsgeschichte. Sie sind für uns nur noch denkbar, aber nicht mehr glaubwürdig; Gott und unsterbliche Seele sind für uns nicht mehr Wirklichkeiten, auch keine notwendig zu denkenden Ideen, sondern ihres Sinnes entleerte Worte». «Die kritische Reflexion von der immer schon bestehenden und uns gegenüber stehenden Welt auf uns selbst und unser Welterkennen, setzt ebenso wie der Zweifel Descartes' die christliche Bewußtseinsstellung der Transzendenz, der Freiheit von der Welt voraus, und damit den Vorrang des mit Gott verwandten, von sich selber wissenden Ich oder Selbst, im Unterschied zu der nichts von sich wissenden Welt. Die für Kants kritische Philosophie konstitutive Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit' setzt schon als solche einen Standpunkt voraus, der vor jeder Gegebenheit eines ‚es gibt' liegt, d.h. sie bewegt sich innerhalb der nachchristlichen Voraussetzung eines *schöpferischen* Prinzips der Dinge. Und wenn Kant in der allgemeinen Naturgeschichte sagt: gebt mir Materie und ich will eine Welt daraus machen – nicht die eine Welt, sondern eine mögliche unter andern erdenklichen – so nimmt er de facto schon in dieser vorkritischen Schrift den transzendentalen Standpunkt ein, der Gottes Weltentwurf nachmacht». «Daß der Mensch, und nur er, als ein übersinnliches Sinnenwesen sich selbst dem Ideal der Person, d.i. Gott, anmessen und sich aus der Sphäre seiner und aller Natur unendlich heraussetzen kann, diese Möglichkeit ist aber ein Rätsel. Kant hat nie beansprucht, die Kausalität der Freiheit von anderswoher zu erklären; er hat sie als ein unbegreifliches Faktum anerkannt und es das verwunderlichste aller Rätsel genannt. In ihm spiegelt sich noch immer Augustins Erstaunen über das *grande profundum*, welches wir selbst im Unterschied zur Welt, aber im Verhältnis zu Gott sind. Der Wille Gottes, daß eine Welt sei und nur der Mensch Gott ähnlich, dieser Glaubensartikel ist auch noch der Standpunkt mit dem die Transzendentalphilosophie steht und fällt, wenngleich Gott, desgleichen Freiheit und Unsterblichkeit, für die kritische Reflexion zu Ideen geworden sind, die zwar keine Glaubensartikel, wohl aber ‚Glaubenssachen' der reinen praktischen Vernunft sind».

H. Kunz

Walter Schulz: Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962.

Zur Erinnerung an die zweihundertjährige Wiederkehr des Geburtstages von Johann Gottlieb Fichte (19. Mai 1762), der «zu den nicht allzuhäufigen Menschen, die unbedingte Zivilcourage besaßen», gehörte, hat Schulz an der Tübinger Universität diesen Vortrag gehalten. In seinem Zentrum steht eine klare und gedrängte Interpretation der 1800 erschienenen «Bestimmung des Menschen», die als eine metaphysische, nach der «eigentlichen Realität» fragende Untersuchung einen «gewissen Einschnitt» im Denken Fichtes erkennen lasse: «Als Prinzip des Wissens wird nach 1800 nicht mehr, wie in den ersten Wissenschaftslehren, das absolute Ich gesetzt, sondern dies Ich wird seinerseits in das eingeordnet, was Fichte zunächst die moralische Weltordnung, den unendlichen Willen oder das Göttliche, späterhin das Leben oder die Liebe und schließlich das absolute Sein oder schlechthin Gott nennt». Diese moralische vernünftige Ordnung des Göttlichen ist das Ich und Du vereinende «Wir», worin sich zeigt, daß Fichte «nicht nur die Ich-Du-Beziehung als solche thematisiert hat, sondern daß sein Ansatz der modernen Fassung dieses Problems überlegen ist». Allein am anderen Ich, nicht an den Dingen erfahre das Ich seine als unbedingte anzuerkennende Grenze und gewinne daran «Halt und Ständigkeit». «Die Bestimmung des Menschen ist die freie Einsicht in das ihm eigentlich Aufgegebene, seinen Zweck. Dieser Zweck ist nicht durch bloßes Wissen zu erfassen, schon deswegen nicht, weil ich an ihm ja ein Interesse nehmen muß. Das heißt, er ist nur im Glauben zu gewinnen. Der Glaube als wirkliche Überzeugung vermittelt sich mir aber durch die aus dem Gewissen stammende Einsicht in das, was ich tun soll». In der «Dialektik, daß mich die moralische Ordnung trägt und zugleich doch fordert; daß ich sie meinerseits verwirkliche und in aller Verwirklichung zugleich doch von ihr immer umgriffen werde, liegt die einzige und eigentliche Realität, die es für den Menschen als Menschen geben kann. Es ist die gleiche Dialektik, die dem Wort ‚Bestimmung' im Titel dieser Schrift zugrunde liegt. ‚Bestimmung' ist sowohl des Menschen Wesen, das ihm vorgegeben, das ihm bestimmt ist, als auch das Ziel und der Zweck, zu dem er sich selbst bestimmt».

H. Kunz

Wilhelm Seeberger: Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1961.

Der philosophische Idealismus, der Mensch und Welt in die begrifflich-logische Zwangsjacke von geschlossenen Denksystemen einzufügen suchte, gilt heute mit Recht als überwunden. Dies um so mehr, als auch die epochemachenden Einsichten der neueren Tiefenpsychologie wieder eindrücklich bestätigt haben, daß der abstrakte Verstand des Menschen seinem Wesen nach weder qualifiziert noch berufen ist, sich selber absolut zu setzen und die letzten Kriterien der Wahrheit, von Gut und Böse, sowie die Grundsätze der individuellen und kollektiven Lebensführung aus sich heraus autonom festzulegen. Diese Relativität des Menschengeistes erscheint anthropologisch

darin begründet, daß er als spezifisches Teilphänomen der Menschenseele an die immanenten Gegebenheiten derselben gebunden ist und bleibt, was denn auch darin zum Ausdruck kommt, daß jedes noch so abstrakt und «objektiv» konzipierte philosophische System unweigerlich und unverkennbar den Stempel der ganzheitlichen, geistig-seelischen Persönlichkeit seines Verfassers trägt. Diese psychologisch-anthropologische Tatsache spiegelt sich in der unabsehbaren Vielfalt der philosophischen Lehren und Systeme aller Völker und Zeiten, die offenbar nicht möglich wäre, wenn ein freischwebendes, apriorisches und allgemeingültiges Denken die eine und einzige, umgreifende Wahrheit zu erfassen und zu formulieren vermöchte.

Was könnte denn heute, nachdem die idealistische Philosophie inzwischen durch voluntaristische, vitalistische, existentialistische und nicht zuletzt auch metaphysische Denkrichtungen abgelöst wurde, dazu Anlaß geben, auf das monolithische Werk gerade Hegels zurückzukommen und die Literatur darüber noch um einen umfangreichen Band zu bereichern? Für *Wilhelm Seeberger* ist es die unerschütterliche Überzeugung von der besonderen Aktualität und wegweisenden Bedeutung der Hegelschen Philosophie für unsere Zeit der Auflösung aller traditionellen Werte und der Desorientierung über den Sinn des menschlichen Daseins. Um diese Aktualität Hegels überzeugend nachzuweisen, ist es erforderlich, den nicht eben leicht zugänglichen Sinngehalt seiner Lehre in seiner ganzen Tiefe und seinem vollen Umfang aufzuzeigen, was *Seeberger* mit geradezu unerbittlicher Gründlichkeit und Konsequenz unternimmt. Dies erweist sich um so nötiger, als wohl kaum je ein Denksystem dermaßen mißverstanden worden ist als gerade dasjenige Hegels. Dieser Umstand, der seinen geistesgeschichtlichen Wert erheblich beeinträchtigt hat und auch verhängnisvolle politisch-ideologische Folgen zeitigen sollte, ist von Hegel allerdings weitgehend selber verschuldet und beruht auf der durchgehenden Verwendung einer «autistischen» Terminologie, die sich in ihrer Willkür nicht scheut, wesentliche Grundbegriffe in einem vom üblichen Sprachgebrauch abweichenden Sinn zu verwenden, was bei der Anzahl und der Streuung der einzelnen Schriften fast zwangsläufig zu schwerwiegenden Mißverständnissen führen mußte. So war es z. B. nicht zu vermeiden, daß das Wort «Begriff» von *Seeberger* sowohl im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs wie auch im eigenwillig aufgeblähten Sinne Hegels verwendet werde – ein Umstand, der an den Leser und seine Bereitschaft zum gedanklichen Mitvollzug keine geringen Anforderungen stellt. In der richtigen Erkenntnis, daß hier eine eigentliche Crux des Hegelverständnisses überhaupt liege, scheut denn *Seeberger* keine Mühe, um den Sinn, in welchem Hegels Schriften gemeint und daher aufzufassen bzw. auszulegen sind, getreulich herauszuarbeiten. Darüber hinaus stellt der Autor seiner Darstellung einige einführende Kapitel über Hegel selber, das Problem der Freiheit und den Begriff des Geistes voran, die den Boden für die Errichtung des umfassenden Systems vorbereiten.

Wer sich der heute vielleicht etwas ungewohnten Mühe unterzieht, sich in diese eigenständige Gedankenwelt einzulesen, wird allerdings reichlich belohnt, denn die solcherweise gegen jegliches Vorurteil und Mißverständnis abgeschirmte Darstellung offenbart ein bis in alle Einzelheiten ausgefeiltes

Denksystem von beinahe erdrückender Konsequenz und Vollständigkeit. Dasselbe erweist sich dabei, in wesentlichem Gegensatz zu den einseitig monistischen wie zu den abstrakt-dualistischen Philosophien der Neuzeit als eine Lehre, welche die *Ganzheit* von Welt und Mensch betont und damit in besonderem Maße geeignet scheint, die vom einseitigen Rationalismus des Abendlandes überwucherte Beziehung zwischen dem abstrakten Verstande des Menschen und dem konkreten Untergrund seiner irrationalen, emotionalen und unbewußten Seele wiederherzustellen. In dieser Übereinstimmung mit einem der anthropologisch bedeutsamsten Postulate der neueren Tiefenpsychologie liegt m. E. – über die Meinung Seebergers hinaus – eine zusätzliche, sehr beachtenswerte Aktualität der Hegelschen Philosophie. Es ist im vorliegenden Rahmen natürlich unmöglich, diesem höchst interessanten Aspekt im einzelnen nachzugehen, und es kann lediglich auf einige Hauptpunkte hingewiesen werden.

Entscheidend herausgestellt erscheint zunächst Hegels Auffassung vom Absoluten als geistigem Prinzip, dessen Erforschung der Philosophie in erster Linie obliege und das dem Menschengeist grundsätzlich transzendent ist. Dieses Absolute ist nichts anderes als der Geist im umfassendsten Sinne eines inneren Ordnungsprinzips des Kosmos, dessen raumzeitliche Verwirklichung den letzten Sinn der Welt bilden muß. In diesem universalen objektiven Geist als absoluter Wirklichkeit hat der subjektive und seinem Wesen nach relative Menschengeist – der endliche Geist im engeren Sinne – seinen Grund und Ursprung, seinen Inhalt und seine Geltung. Der subjektive Geist des Menschen ist also ein Moment oder eine Erscheinungsform jenes objektiven Geistes, der der Wirklichkeit immanent ist und im Menschengeist gleichsam zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Diesem subjektiven Geist, seinen Momenten und Entwicklungsstufen sind 400 von den rund 600 Seiten des Buches gewidmet, wobei Kapitelüberschriften wie «Die konkrete Natur des Menschen», «Die Seele», «Das Bewußtsein», «Die Intelligenz», «Die Vernunft» deutlich auf den philosophisch-, aber auch betont psychologisch-anthropologischen Grundzug der Darstellung hinweisen.

In dieser Sicht ist die Struktur des Menschengeistes mit der Struktur der Wirklichkeit identisch und die verhängnisvolle Spaltung von Mensch und Welt in den dualistischen Philosophien erscheint überwunden. Materialismus und Idealismus, die das reale und ideale Sein radikal trennen, sind hier als verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit zu einer natürlichen Synthese vereinigt. Der menschliche Geist erscheint als Spiegelbild (speculum) der Wirklichkeit, und dieses «spekulative» Denken stellt die Identität von Sein und Geist wieder her, die der einseitig analysierende, rationale Verstand willkürlich spaltet, was – wie Hegel voraussah – zur inneren und äußeren Zerrissenheit des Menschen führen mußte.

Eng verknüpft mit der Lehre vom subjektiven und objektiven Geist ist in der Darstellung des Autors sodann Hegels Lehre von der Freiheit, die niemals Willkür oder Anarchie des Verstandes bedeuten könne, sondern die zur Verwirklichung der Gesamtheit aller Anlagen des Menschen dienen muß. Der Mensch ist auf Grund seiner spezifischen, allerdings im Rahmen seines subjektiven Geistes durchaus relativen Freiheit berufen, sein eigenes, indivi-

duelles und kollektives Schicksal aktiv mitzubestimmen. Die in diesem Zusammenhang von Hegel geübte scharfe Kritik am abstrakten Verstand als solchem verdient, von unserer rationalistischen Massenzivilisation sehr ernst genommen und gründlich bedacht zu werden. Überhaupt läßt die Art und Weise, in welcher *Seeberger* den von ihm souverän beherrschten Stoff ordnet und vorlegt, nicht nur die hier herausgegriffenen Grundgedanken, sondern das gesamte System in seinem lebendigen Zusammenhang in der Tat durchaus zeitgemäß erscheinen. Der Autor unterläßt es nicht, auch auf die hauptsächlichsten, gegenüber Hegel erhobenen Einwände einzugehen und darzulegen, wie ihnen, soweit es sich nicht überhaupt um Mißverständnisse oder Fehlinterpretationen handelt, im Sinne des ganzheitlich durchdachten Systems begegnet werden kann, ohne in Unstimmigkeiten oder Widersprüche zu geraten.

Zusammenfassend kann das Neuartige an der Darstellung des Autors vielleicht darin erblickt werden, daß in ihr die Philosophie Hegels nicht so sehr als ein idealistisches Denksystem unter anderen, sondern vielmehr als ein umfassendes Welt- und Menschenbild erscheint, in welchem metaphysische, kosmologische, anthropologische und philosophische Gesichtspunkte zu einer Ganzheit von eindrücklicher Harmonie integriert sind und das daher eine fast zeitlose Gültigkeit beanspruchen darf. Hierin dürfte mit der überraschenden Aktualität der Hegelschen Lehre wohl auch der Wert und die Rechtfertigung von *Seebergers* gewichtigem Werke liegen.

Marc A. Jaeger

Lutz Geldsetzer: Die Ideenlehre Jakob Wegelins. Ein Beitrag zum philosophisch-politischen Denken der deutschen Aufklärung. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1963.

Innerhalb einer Geschichte der Geschichtsphilosophie hat der aus St. Gallen gebürtige Jakob Wegelin (1721–1791) sicher einen bestimmten Platz. An der von Friedrich dem Großen 1765 in Berlin gegründeten «Ritterakademie» versah er, auf Empfehlung Sulzers und Bodmers gewählt, lange Jahre die Stelle des Historikers. Seine Wirksamkeit im deutschen Sprachgebiet kann nicht überschätzt werden, verhinderte doch sein französisches Schrifttum den lebendigen Kontakt mit den breiteren Schichten. Die säkulare Geschichtsschreibung der Aufklärung versucht er durch die Genese von «Ideensystemen» durchzuführen. So muß er als einer der ersten Geschichtsphilosophen betrachtet werden, welche dem Problem der «Ideologie» einen zentralen Rang zuerkannten.

Die kleine Schrift orientiert auch über die Biographie und über die Bibliographie der Schriften Wegelins. – Dem Zweck der Untersuchung, einen der ersten Denker im deutschen Sprachgebiet wieder ins Bewußtsein zu bringen, der «im Spannungsfeld zwischen Wissenssoziologie, Geschichtsphilosophie und Ideologienlehre» (S. 1) einen festen Boden suchte, ist Erfolg zu wünschen.

Armin Wildermuth

S. Rawidowicz: Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal. 2. Aufl. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1964.

Das Buch, wohl die beste Darstellung der Philosophie Feuerbachs und ihrer Auswirkungen, ist ein photomechanischer, deshalb leider alle Druckfehler wiederholender Nachdruck der ersten, 1931 erschienenen Auflage. Gegen die Meinung mancher Feuerbachianer zeigt Rawidowicz überzeugend, daß Feuerbach bis 1839 ein seinen Meister verehrender Schüler Hegels gewesen ist. Erst von diesem Jahre an wandte er sich, wie der Verfasser im Einzelnen und zumal an den kritischen Stellungnahmen Feuerbachs zu Kant, Jacobi, Fichte, Schelling und Schopenhauer dartut, gegen die idealistische deutsche Spekulation. Welche ungeheure Wirkung dieser merkwürdigerweise auch gelegentlich als Stilisten geschätzte, oft – trotz seiner geschmack- und maßlosen Plattheiten – zu Unrecht nicht ernst genommene Antimetaphysiker ausgeübt hat, davon erhält man einen zwingenden Eindruck im Schlußabschnitt des Werkes über das «Schicksal» der Feuerbachschen Philosophie.

H. Kunz

Iso Kern: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

Zwei Jahre nach Seebohms Darstellung der Husserlschen Kant-Kritik ist dieses über vierhundert Seiten umfassende Buch erschienen, das mit größter Sorgfalt und unter Benützung des im Husserl-Archiv liegenden Manuskript-, Randglossen- und Briefmaterials das sich wandelnde Verhältnis Husserls zu Kant und zum Neukantianismus durch alle Phasen seines Denkens verfolgt. Kern gibt zunächst im ersten Teil einen historischen Überblick über dieses Verhältnis, wobei vorallem die Rolle Brentanos und Natorps in der Prägung des Husserlschen Kantverständnisses herausgestellt wird. Der zweite systematische Teil enthält einerseits sehr eingehende fundierte Erörterungen der von Husserl an Kant geübten Kritik, seines Verhältnisses zu Kants Idee der Logik, der Forderung einer Vernunftkritik als «Bedingung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik», des Rückgangs beider auf die transzendentale Subjektivität, der Lehre Kants von der «die Natur formenden Subjektivität» und seines transzendentalen Idealismus und der von Husserl Kant zugewiesenen Stellung in der «teleologischen Entwicklung der Philosophiegeschichte». Andererseits arbeitet Kern Husserls Verhältnis zu Natorp und Rickert heraus; es zeigt sich deutlich, daß die Beziehungen zu Natorp positiver und für Husserls Denken fruchtbarer waren als die zu Rickert. «Husserl hat die Kantischen und neukantianischen Hauptwerke studiert. Das geistige Milieu, in dem er dachte, war, besonders in Halle, aber auch in Göttingen und Freiburg, sehr stark durch Kant und den Neukantianismus geprägt. Es darf gesagt werden, daß keiner der großen Philosophen der Vergangenheit und keine zeitgenössische philosophische Strömung in Husserls Denken seit der Jahrhundertwende so gegenwärtig waren wie Kant und

der Neukantianismus. Weitgehend muß Husserls Philosophieren aus einer dialogischen Beziehung zur Kantischen und neukantianischen Philosophie heraus verstanden werden, und zwar schon vor der Frage, ob dieser Dialog ein Zusammenstimmen oder ein sich Widersprechen war. Grundlegend ist, daß überhaupt ein echter Dialog bestand, der als solcher schon Gemeinsamkeiten in bezug auf das Fragen und die Weise des Philosophierens voraussetzt. Die fundamentalste Gemeinsamkeit liegt hier wohl in der Idee der Philosophie als einer streng wissenschaftlichen und reflexiven ‚Kritik' der Vernunftprinzipien mit dem Ziel des Vernünftigwerdens der Vernunft und der Errichtung einer endgültigen Metaphysik». Dessenungeachtet gehört Husserls Philosophie nicht zum Neukantianismus.

Da Kern die kantischen und neukantischen Texte selber gründlich kennt, vermag er Husserls Mißverständnisse und Fehlargumentationen kritisch zu beurteilen. In beschränktem Umfang berücksichtigt er auch die Sekundärliteratur.

H. Kunz

Ingeborg Wirth: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965.

Hartmann hat seine Erkenntnistheorie in der Übernahme des «natürlichen» Realismus, demgemäß das Erkennen ein Erfassen ansichseiender, vom erkennenden Subjekt unabhängig bestehender Gegenstände ist, als einen «kritischen Realismus» verstanden. Gleichwohl sah er am Erkenntnisprozeß apriorische und aposteriorische, spontane und rezeptive Elemente beteiligt, deren mögliche Konvergenz er von einer partiellen Identität der Seins- und Erkenntnisprinzipien ableitete. Die spontanen Akte sollen sich zumal im bewußtseinsmäßigen Aufbau eines den Gegenstand repräsentierenden und sich ihm anpassenden «Erkenntnisgebildes» manifestieren. Diese Thematik hat Wirth veranlaßt, in der vorliegenden sorgfältigen und scharfsinnigen, auch die Sekundärliteratur kritisch berücksichtigenden Untersuchung zwei Fragen zu diskutieren: «Gelingt es Hartmann einerseits trotz der ‚realistischen', für ein erkenntnistheoretisches Apriori zunächst aussichtslos erscheinenden Ausgangsbasis eine Möglichkeit apriorischer Erkenntnis zu eröffnen und sie in den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erklären, und ist andererseits trotz einer Explikation der Bedingungen der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der ‚realistische' Ansatz sauber durchgeführt?».

In einem ersten Teil erörtert die Autorin die Voraussetzungen der Hartmannschen Theorie des apriorischen Erkennens, die sie letzten Endes in einem unkritischen, dogmatisch-spekulativen Metaphysikbegriff verwurzelt sieht. Der zweite Teil thematisiert das Problem der objektiven Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis und der Idealerkenntnis, die Erkennbarkeit der Prinzipien und das apriorische Erkenntnisgebilde. Und der letzte Teil stellt das Problem des Relativismus zur Diskussion.

Bezüglich der von Hartmann ontologisierten Apriorität – in einem Anhang unterscheidet Wirth fünfzehn verschiedene Bedeutungen, in denen der Ausdruck bei Hartmann auftritt – kommt sie zu folgendem Ergebnis: «Von

einem erkenntnistheoretischen Apriori bleibt bei Hartmann . . . nichts übrig als der irreführende Begriff ‚Erkenntnis a priori'». Sie anerkennt aber den Versuch Hartmanns, «die Kluft, die zwischen den traditionellen Formen des erkenntnistheoretischen Realismus und des erkenntnistheoretischen Idealismus aufgebrochen ist, zu überbrücken». Sie ist «der Ansicht, daß eine moderne realistische Erkenntnistheorie nicht umhin kann, das Moment des ‚Transzendentalen' in ihre Erörterungen einzubeziehen. Insofern stellt sich von der Hartmannschen Erkenntnistheorie her dem Realismus die Aufgabe, ‚sich selber neu zu bestimmen, sofern er sich überhaupt als Realismus festhalten und mit solch einer Standpunktbezeichnung genannt sein will'. Ein weiteres wesentliches Moment, das den Hartmannschen Erkenntnisrealismus auszeichnet, ist die Annahme einer apriorischen Erkenntnis transzendent realer Gegenstände. Gegen Hartmann muß der grundsätzliche Vorwurf erhoben werden, daß er versäumt hat, einen Beweis dafür zu liefern, daß es überhaupt apriorische Erkenntnis gibt. Eine moderne Erkenntnistheorie, zumal wenn sie realistisch ausgerichtet ist, sollte vor der Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, zunächst ernstlich die Frage diskutieren, ob es überhaupt apriorische Erkenntnis gibt. Die Ausführungen, die Hartmann zum Problem eines Erkenntnisapriorismus macht, zeigen, daß die Neugestaltung des Aprioritätsbegriffs, d. h. seine Ontologisierung, die durch die realistische Position Hartmanns erzwungen ist, einem erkenntnistheoretischen Apriori von vornherein nicht gerecht wird. Durch die Relativierung der Erkenntniskategorien auf die geschichtlich geistige Situation des Bewußtseins geschieht die Auflösung eines ‚festen' Apriori überhaupt, d. h. die vollständige Aufhebung dessen, was den Sinn einer apriorischen Einsicht ausmacht».

Der in der Abhandlung erbrachte, m. E. überzeugende Nachweis des Scheiterns der Hartmannschen «Neufassung» des Aprioritätsbegriffes – schon dessen Vieldeutigkeit macht ihn unbrauchbar – bildet über die Bindung an Hartmanns Erkenntnistheorie hinaus einen gewichtigen Beitrag zu einer kritischen Geschichte der Aprioritätsthematik. Angefügt ist noch eine Bibliographie der seit 1952 über Hartmann publizierten Arbeiten.

H. Kunz

Friedrich Wilhelm von Herrmann: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.

Schon im Hinblick auf die zwei Jahre nach «Sein und Zeit» erschienenen Schriften ist Heidegger von Beck vorgeworfen worden, er habe seine in «Sein und Zeit» verfolgten Intentionen «umgedeutet». Das geschah von seiten Heideggers damals wohl noch nicht wie dann später in der expliziten Absicht einer Selbstinterpretation. Dieses wichtige Thema wird in der vorliegenden Abhandlung sehr ausführlich und gründlich behandelt, wobei die von Heidegger bis 1960 publizierten Schriften berücksichtigt werden. Einleitend erörtert von Herrmann kurz die allgemeine Problematik der Interpretation und Selbstinterpretation und unterscheidet bei letzterer drei

Formen: die erläuternde, verdeckende und die umdeutende Selbstinterpretation. Bei Heidegger handelt es sich «um keine bloß erläuternde, sondern um eine umdeutende Selbstinterpretation. Hierin liegt das Problem der Heideggerschen Selbstinterpretation. Daher sehen wir unsere Aufgabe darin, die Selbstinterpretationen den entsprechenden selbstinterpretierten Problemen gegenüberzustellen und zu untersuchen, in welcher Weise sich das Problem aus ‚Sein und Zeit' und den übrigen Frühschriften verwandelt hat. Dabei zeigt sich, daß das, was Heidegger in ‚Sein und Zeit' als Existenzialien, als Seinsstrukturen des Daseins entfaltet, nun primär zu ‚Bestimmungen des Seins' wird und ‚erst in einer abgeleiteten Weise dem Menschen' zugehört. Diesen so von Eugen Fink gekennzeichneten Unterschied versuchen wir als den Übergang Heideggers von seinem frühen existenzial-transzendentalen zu seinem späten aletheiologisch-kosmologisch-eksistenzialen Ansatz herauszuarbeiten. Heideggers Selbstinterpretation erweist sich damit als ein besonders geeigneter Zugang zum Verständnis seines Denkweges. Auf dem Boden des herausgestellten Unterschiedes des frühen und des späten Ansatzes und des aufgezeigten Überganges von dem einen zum anderen können wir auch die Frage beantworten, ob dieser Übergang nur die Ausführung des zweiten geplanten Gedankenschrittes von ‚Sein und Zeit' oder aber ein solcher Übergang ist, der auch noch über die dort geplante Wendung von der Daseinsanalyse zur expliziten Beantwortung der Seinsfrage hinausgeht. Schließlich werden wir uns fragen, wie sich Heidegger selbst in seinen Selbstinterpretationen zu dem genannten Unterschied verhält. Dabei wird sich uns auch das Motiv zu seinen Selbstinterpretationen zeigen.»

Diese umdeutenden Selbstinterpretationen Heideggers weist von Herrmann an den folgenden Sachverhalten überzeugend auf: Lichtung und Wahrheit, Welt, Entwurf und Geworfenheit, Verfallen, Entschlossenheit, Sorge, Sprache, «es gibt» Sein, Wahrheit, Welt, Nichten und am transzendentalen und seinsgeschichtlichen Metaphysikbegriff. Abschließend konfrontiert der Verfasser Heideggers Selbstinterpretation mit der «Kehre».

Den Unterschied zwischen den frühen und den späten Schriften Heideggers kennzeichnet von Herrmann «als den Übergang vom existential-transzendentalen zum aletheiologisch-kosmologisch-eksistenzialen Ansatz». Dieser Übergang war jedoch nicht schon in «Sein und Zeit» (im Hinblick auf den nicht veröffentlichten Abschnitt «Zeit und Sein») geplant, «sondern die Wende von der Auslegung des Daseins zur Auslegung des Seins als solchen sollte auf dem Boden des sich nicht mitverwandelnden transzendentalen Ansatzes geschehen. Davon zeugen nicht nur Hinweise in ‚Sein und Zeit', sondern sogar einige von Heideggers Selbstinterpretationen, wie z. B. diejenige, in der er von sich eingesteht, daß sich auch sein eigenes Denken zu Anfang noch, insofern es nämlich transzendental angesetzt war, im Vorstellen der Wahrheit des Seins bewegt habe, d. h. aber, daß er die Wahrheit des Seins von der Transzendenz und noch nicht als die von ihr her lichtende Wahrheit des Seins gedacht habe». «Damit aber, daß wir aufzuzeigen versuchten, daß nicht nur die zwei ersten Abschnitte von ‚Sein und Zeit', sondern das ganze Werk in seinem Ansatz, seiner Durchführung und seinem geplanten Ziel grundsätzlich von der Transzendenz getragen ist, wollen wir

uns nicht wissender als der Autor in seinen Selbstinterpretationen ausgeben und wollen ihm auch nicht gewaltsame Umdeutungen oder gar willentliche Verstellungen seines eigenen Frühwerkes vorrechnen, sondern nur darauf aufmerksam machen, daß seine Selbstauslegungen und Stellungnahmen zu seinen frühen Arbeiten nicht unbesehen hingenommen werden dürfen, sondern in ihrer eigentümlichen Art verstanden werden müssen. Die spezifische Struktur der Selbstinterpretationen Heideggers besteht in der Auslegung seiner frühen Arbeiten, die noch vom transzendentalen Ansatz bestimmt sind, auf dem Boden des aletheiologisch-kosmologisch-eksistenzialen Ansatzes in der Absicht, seinen eigenen Denkweg, der vom transzendentalen zum aletheiologisch-eksistenzialen Ansatz verläuft, in seiner Ganzheit und inneren Notwendigkeit zu verstehen.» Die vom Verfasser vertretene Interpretation des Heideggerschen Denkens läßt sich vielleicht am ehesten den folgenden Sätzen entnehmen: «Der Mensch ist in die Wahrheit als in die Entbergung-Verbergung versetzt und der Entbergung-Verbergung *ausgesetzt*. Nur als der Entbergung-Verbergung *ausgesetzt*, vermag er *sich* dem Wahrheitsgeschehen ursprünglich *auszusetzen*. Das eigentliche Sichaussetzen ist das daseinsmäßige Entbergen des Seienden und Verborgenhalten des Seienden im Ganzen. Aber nicht der Mensch entbirgt die Wahrheit des Seins, sondern er ist in die Entbergung-Verbergung eingelassen, damit er sich ihr aussetzt und darin das Seiende im Ganzen entbirgt und zugleich verborgen hält. Seine ursprüngliche Aufgeschlossenheit, in der die Verschlossenheit des Todes erschlossen ist und die für den frühen Heidegger den faktischen immer schon gelegten ‚Grund' des Daseins ausmacht, wird im Übergang vom existenzial-transzendentalen zum eksistenzialen Ansatz als das Wahrheiten der Wahrheit gedacht, in das der Mensch als Da-sein versetzt ist, und zwar so, daß er zur Offenheit-Verborgenheit hin offen ist und im Auftrage des Wahrheitsgeschehens das Sichentbergende in das Seiende birgt. Das entbergend-verborgenhaltende Dasein empfängt aus seinem entbergenden Bezug zur Verborgenheit die Weisung zur Entbergung des Seienden.»

Wie sorgfältig und differenzierend von Herrmann die Heideggerschen Texte verglichen hat, mögen die folgenden Zitate belegen. «Der frühe Weltbegriff ist ausschließlich existenzial und transzendental, der späte Weltbegriff dagegen so bestimmt, daß die Bewegung des Weltgeschehnisses in der Welt selbst ihren Ursprung hat.» «Was zunächst ein Vollzug des Daseins war, entschleiert sich als Lichtungsvollzug des Seins. Das Dasein entwirft nur insoweit, als es das Gelichtete des Seins in dessen Auftrag ins Seiende einrichtet. In dem Auf-trag liegt die Geworfenheit des Daseins. Der entwerfende Bezug des Menschen zur Erschlossenheit des Seins wird durch einen ursprünglicheren Gegenbezug des sichaufschließenden Seins zum Dasein unterlaufen. Der Mensch ist vom Sein selbst als endliche Freiheit eröffnet, so daß ihm die Wahl bleibt, wie er das Gelichtete ins Seiende birgt. Der existenzial-transzendentale Ansatz des Gefüges ‚Entwurf-Geworfenheit' wird von Heidegger überwunden, indem er das Geschehen des seinerschließenden Existenzvollzuges in ein Geschehen des Sicheröffnens des Seins zurücknimmt. Nunmehr entspringt innerhalb des eksistenzialen Ansatzes des

Daseins die Geworfenheit dem Sichzuwerfen des Seins, während der *Ent*wurf *ant*wortender Wurf ist. Auch innerhalb des eksistenzialen Ansatzes ist der Entwurf des Daseins an seine Geworfenheit gebunden, die jetzt aber nicht mehr in der bloßen Faktizität beruht, sondern soviel bedeutet wie: Versetztheit in das Empfangen des Sichentbergenden, um dieses in das Seiende zu bergen.» «Was der frühe Heidegger als die alltägliche Seinsart herausstellt, legt er später als eine geschichtsbedingte Situiertheit des seinsbezogenen Menschen aus. Und so wie die Uneigentlichkeit (das Verfallen) ist auch die Eigentlichkeit des Daseins keine formale, allgemeine Seinsstruktur mehr, sondern ebenfalls ein geschichtsbedingter Bezug des Menschen zum Sein.»

Auch wenn man nicht die gesamte sekundäre Heidegger-Literatur kennt, wird man die vorliegende Abhandlung wohl als eine ihrer bedeutendsten Arbeiten ansprechen dürfen. Der Grund dafür liegt vor allem darin, daß ihr Verfasser Heidegger mit jener nachdenkenden Sorgsamkeit gelesen hat, die dieser erwarten darf. Deshalb ist es auch begreiflich, daß von Herrmann aus der Sekundärliteratur nur am Rande einige wenige Publikationen berücksichtigt hat. Er fügt sich völlig in das Denken Heideggers ein. Das ist vermutlich das Motiv, weshalb nirgends die Frage nach dem Verhältnis des Heideggerschen Denkens zu den in ihm gegebenenfalls enthüllten Sachverhalten aufgeworfen wird. An einer einzigen Stelle spricht von Herrmann davon, Heidegger würde sich «gegen die Auffassung wehren, die eigentliche Existenz sei nur ein Gedankending, ein Ideal, das bis jetzt nur in den Köpfen weniger Menschen Wirklichkeit habe». Aber gilt dies in gleicher Weise auch hinsichtlich seiner Aussagen nach der «Kehre»? Warum erwecken diese so oft den Eindruck des Dekretierens statt wie in «Sein und Zeit» des Freilegens von Daseinsstrukturen? Handelt es sich in den Selbstinterpretationen wirklich nur um ein «Umdenken» oder «Uminterpretieren» – und nicht zu einem guten Teil um ein Verlassen des Fakten auslegenden Erkennens zu Gunsten eines dem «Sein» zugeschriebenen spekulativen Entwerfens von Denkbarkeiten? Das scheinen mir an sich keine abwegigen Fragen zu sein, obwohl vielleicht solche, die die Themastellung von Herrmanns übersteigen.

H. Kunz

Klaus Hartmann: Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1963.

Neben der sachlichen Darstellung und Auseinandersetzung verfolgt diese kleine, sauber gearbeitete Schrift eine didaktische Absicht: sie will innerhalb der deutschsprachigen Philosophie das Denken Sartres vertrauter machen. Dies mag erstaunen, ist doch Sartre, nun sogar zum Nobelpreisträger erhoben, eine der faszinierendsten Gestalten der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Doch kann die Tatsache nicht geleugnet werden, daß seine Philosophie im deutschsprachigen Gebiet oft nur über den Daumen hin begutachtet und als Café-Haus-Geschreibsel abgetan wird. Dies ist darum noch verwunderlicher, weil gerade dieser Denker intensiv die Husserlsche Phänomenologie, Heideggersche Fundamentalontologie und zudem eine dem deutschen spekulativen

Idealismus entlehnte Terminologie gebraucht. Mancher Leser, der in diesen Philosophien sein Rüstzeug holte, vernimmt in Sartreschen Passagen Bekanntes und Vertrautes in einer Wendung, die ihn fast ärgerlich fremd anmutet. Eine eingehende Auseinandersetzung zwischen dem Denken Sartres und den Fundamenten der nachkantischen Philosophie wäre deshalb wünschenswert. Auch die vorliegende Arbeit kann nur – und sie will nicht mehr sein – dazu einen Hinweis bilden.

Der Autor schränkt seine Untersuchung ein auf eine Darlegung der Grundthesen des Hauptwerkes von Sartre, «L'être et le néant» (EN), die er konfrontiert mit Hegels «Wissenschaft der Logik». Wie diese Themenstellung verrät, setzt der Autor bei der Tatsache ein, daß Sartre und Hegel zum mindesten denkformal einen bestimmten Grad der Verwandtschaft aufweisen müssen. Wie er nachweist, kann Sartre biographisch in keine französische Hegel-Tradition eingeordnet werden (S. 3ff.). Vielmehr hält er fest, daß das Hegelsche Gedankengut vielfach gebrochen, aber dennoch stark wirksam in das Spektrum des Sartreschen Denkens eindringt. Der Anlage der gestellten Aufgabe gemäß kommt es aber letztlich wieder nicht zu einer totalen Konfrontation des Sartreschen Philosophierens mit dem Hegelschen, weil Hegels «Wissenschaft der Logik» auch in ihre existentiellen Hintergründe zurückreflektiert gehörte. Dies ist unausweichlich, wenn überhaupt das Problem in Sicht kommen soll, wie logische Dialektik und existentielle Bewegung miteinander zu konfrontieren sind.

Wenn auch der Verfasser darlegt, daß Sartre in den Positionen von EN einen Abschluß erreicht hatte, der nun durch die «Critique de la raison dialectique» überholt werde und überhaupt in ihnen «die bisher letzte Metamorphose der Tradition» (S. 1) vorliege, so kann sich diese These letztlich nicht halten. Daß genug Parallelen zwischen dem früheren und späteren Hauptwerk bestehen, zeigt uns der Autor selbst (S. 109 Anm. 63, 64). Zudem dürfte gerade die Möglichkeit Sartres, sein Denken in den Zusammenhang eines weit und existentiell gefaßten Marxismus einzuordnen, die untergründigen Beziehungen zu Hegel bedeutsam werden lassen. Allein schon die Tatsache, daß der Marxismus eine Spielart der Hegel-Interpretation bildet, muß die Aufmerksamkeit auch auf die existentiellen und lebensphilosophischen Ursprünge der Hegelschen Dialektik lenken. Daß auf diese Zusammenhänge selbst heutige Marxisten indirekt aufmerksam werden können, zeigt die Schrift des polnischen Philosophen Adam Schaff: «Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen» (Wien 1964).

Diese Probleme können auch innerhalb der vorliegenden Arbeit gezeigt werden. Wenn es ihr gelingt, in der Sartreschen Beziehung Ich-Anderer eine «übergreifende Einheit» spürbar zu machen, nicht als eine Totalität des Geistes, sondern als ein «kontingentes Ideal» (S. 108f.), so dürfte sie eigentlich, wenn sie den korrelativen Begriff bei Hegel sucht, nicht beim Begriff des Geistes und der Geistphilosophie stehenbleiben, sondern müßte auch dessen kommunikative Relevanz, ja Abkünftigkeit aus einem Begreifen der Gemeinschaft bei Hegel selbst darlegen. Freilich besteht zwischen dem extrem subjektbezogenen Ansatz Sartres und dem auf Allgemeinbegriffe abzielenden Denken Hegels ein dauernder Unterschied. Dieser Gegensatz macht über-

haupt deutlich, welche Schwierigkeiten dieser hier geübten Interpretation erwachsen.

Der Verfasser geht nämlich aus von einer an H. Marcuses Buch «Hegels Ontologie» orientierten Deutung der Hegelschen Logik als Seinsauslegung (S. 117). Ein solcher Versuch hat immer gegen sich, daß Hegels Denken zwar tatsächlich einem Ontologismus huldigt, aber keineswegs den Gedanken des Seins ins Zentrum stellt. Keine Interpretation kann aber so tun, als ob das Erbe Fichtes nicht bestünde. «Sein» ist bei Hegel entschieden abgehoben gegenüber «Wesen» und «Begriff», und zugleich hineingenommen in die Bewegtheit eines sich in ihnen reflektierenden Absoluten. Damit ist das «Sein» selber schon ausgelegt als «Manifestation» und keineswegs als etwas Eigenständiges anerkannt. Wenn aus Heideggers Positionen, auf welche auch Marcuse zurückgeht, das bewegte und sich in der Bewegung bekundende Absolute Hegels identifiziert wird mit dem Gedanken des «Seins», so ist die Verwirrung perfekt. Heidegger versucht diese Deutung selbst in seiner Schrift «Der Begriff der Erfahrung bei Hegel». Damit wird jene im meist zu wenig gründlich bedachten spekulativen Idealismus erreichte Einsicht, daß das Sein als ein «transzendentales Prinzip» den Horizont des Erkennens nicht überschreitet, preisgegeben zugunsten einer scholastischen Ontologie-Metaphysik. Was nun Sartre von dieser eindeutig unterscheidet, ist sein hohes Bewußtsein von der Irreduzibilität der Phänomene. Sein Hauptwerk gibt sich ja im ganzen als eine «ontologisch fundierte Phänomenologie» aus, und sein Begriff des Seins ist von einer Interpretation der Phänomenalität getragen. Neben Husserl dürfte man sich auch George Berkeleys erinnern, wenn Sartre das reine Insichsein der phänomenalen Wirklichkeit beschreibt. Dieser Einsatz unterscheidet ihn weiter auch von Hegel, der das phänomenale «Dieses» in die Bewegtheit der Erkenntnis integriert. Von da aus ist der Satz des Verfassers kennzeichnend: «Sartres Philosophie in EN ist die konsequente Umformung der Hegelschen Logik unter dem Gesichtspunkt, daß die Immanenz des Denkens abgelehnt wird» (S. 118). Freilich, das phänomenale Wirkliche geht nie ein ins Erkennen, sei dieses nun rein subjektiv oder auch transzendental verstanden.

Das Problem, das sich in der Konfrontation von Sartre und Hegel für den Verfasser stellt, ist, in groben Zügen, nun folgendes: das bei Hegel vorausgesetzte Totalmedium der Dialektik, innerhalb dessen alle Formen Sinn und Funktion besitzen, fällt bei Sartre wegen seines subjektiven und korrelativen Ansatzes weg. Allein die Korrelation von Subjekt und Phänomen ist das Fundament, auf welchem die dialektischen Formen abgestützt sind. Diese ist mit andern Worten die Intentionalität, so daß Sartres Denken auch als eine «Ontologie der Intentionalität» (S. 113) genannt wird. Kurz: Sartre übt ein dialektisches Denken, das auf das Geistmedium Hegels verzichtet und sich allein aufgrund der Korrelation von Phänomen und Subjekt, von Ansichsein und Fürsichsein entwickelt. Damit ist zugleich die Fragerichtung des Verfassers in ihrem weitesten Sinne angedeutet. Die Dualität von ansichseiendem Phänomen oder Sein und dem auf dieses bezogene Fürsichsein wird bei Sartre keineswegs mehr durch eine umgreifende Einheit überhöht. Die Einheit besteht in der Dissoziation dieser beiden Weisen des Seins (S. 126).

Dennoch forscht der Verfasser nach der einenden Überhöhung, da ihm Metaphysik die Einheit aller Weisen des Seins bedeutet. Sie ist bei Sartre nicht auffindbar.

Bei diesem Ergebnis angelangt, kommt aber wieder eine vor Hegel liegende Tradition in den Blick, nämlich jene Kants: «Man kann also Sartres Ontologie so verstehen, daß sie sich nur als Ontologie im Sinne einer Lehre von den – durch die intentionale Situation vorgegebenen – Seinstypen auf die Abstraktion und den Formalismus beschränken muß, daß aber eine Metaphysik offensteht. Die kantische Position wäre gewissermaßen wiederhergestellt. Neuartig an Sartres Philosophie ist, daß sie vor aller Metaphysik eine Ontologie innerhalb der Subjektorientierung – und zwar ohne ein Hegelsches absolutes Denken – aufstellt. Sie macht aus der kantischen Enthaltung von Aussagen über die Metaphysik und über das Ding an sich eine Tugend; sie gewinnt, indem sie unsern Bezug zum Ansichsein mit abstrakten Hegelschen Mitteln denkt, ein eigenes Territorium der Untersuchung» (S. 128). Es fragt sich aber, ob der Boden der Metaphysik mit jenem der Ontologie identisch sein muß und ob nicht gerade Sartre einen Schritt über diesen Typ der Metaphysik hinaus gegangen ist – und zwar bewußt. Besteht die Offenheit zur Metaphysik heute allein in einer Heimkehr zur Seinsspekulation? Mit dieser Grundfrage sind wir gleichsam entlassen und aufgerufen, nicht nur zum Überdenken der Sartreschen, sondern mancher überlieferter Positionen. Zu erwähnen ist noch, daß der anregenden Abhandlung ein Anhang folgt, die eine «innerhalb gewisser Grenzen überraschende historische Vorwegnahme Sartres durch eine von Hegel stark beeinflußten Denker, und zwar durch Solger» kurz beleuchtet.

Der anfangs erwähnten Absicht des Verfassers möchten wir beistimmen, denn die Diskussion des Sartreschen Denkens ist noch lange nicht beendet.

Armin Wildermuth

Hermann Lübbe: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1965.

Diese vorzügliche und faszinierende Studie illustriert auf treffliche Art die von Lübbe einleitend exponierte Idee einer philosophischen Begriffsgeschichte. Er zeigt den Ursprung des zunächst wertindifferenten Wortes, als das es die von der Kirche absichtlich und zu ihrem eigenen Nutzen vollzogene Entlassung von Gütern aus ihrem Herrschaftsbereich bezeichnet. Dann verfolgt er die Bedeutungswandlungen, innerhalb deren der nunmehr wertende Ausdruck als «Parole kultureller Emanzipation», als geschichtswissenschaftlicher und soziologischer Begriff, als «kulturprotestantische Theorie», als Exponent der Krisen-Theologie und sozusagen als kulturphilosophische Diagnose fungiert.

H. Kunz

P. Wust: Die Auferstehung der Metaphysik. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1963.

Die Metaphysik, deren «Auferstehung» Wust in diesem zwei Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkrieges zuerst erschienenen, jetzt wieder unverändert neu gedruckten Buches enthusiastisch verkündet und gefordert hat, ist eine platonisierend-idealistische Spekulation – also jene Metaphysik, für die Kants kritische Besonnenheit und Nüchternheit der erste Widersacher bleibt. Es handelt sich um die Philosophie «als einer ewigen, in sich selbst ruhenden Urwahrheit, die nur im Geiste eines höchsten Wesens, eines ‚intellectus archetypus', ihren Sitz haben kann, der nicht an die Endlichkeit und Zeitlichkeit, nicht an die verzerrende, schuldhafte Besonderung unserer diskursiven Denkbewegung gebunden ist». Sie teilt die Überzeugung, daß die «von den großen Metaphysikern aufgestellte prästabilisierte Harmonie zwischen Denken und Sein einen tiefen, denknotwendigen Sinn hatte, jenen Sinn der Weltverbundenheit und Welteinheit, der Harmonie von Seele und Welt, die das feste Fundament, das Glaubensfundament aller Metaphysik und aller schöpferischen Kultur überhaupt darstellt». Um dieser Spekulation wieder Raum zu schaffen, mußte die «erdrückende Autorität Kants» und die «Ermattung der schaffenden Geisteskräfte unter dem Einfluß des Historismus» – die Überschriften der zwei ersten Kapitel des Buches – überwunden werden. Wust glaubte Keime zu einer solchen Überwindung im Marburger und Freiburger (südwestdeutschen) Neukantianismus, insbesondere bei Lask (er nennt dessen Tod «den schmerzlichsten Verlust, den die gesamte moderne Philosophie überhaupt erlitten hat»), dann bei Husserl, Nietzsche, Bergson, Dilthey und bei Troeltsch und Simmel als den beiden «Bahnbereiter einer neuen Synthese» feststellen zu können – einer Synthese nämlich zwischen dem logozentrischen rationalistischen «Formdenken» und dem mehr mystischen irrationalistischen «Lebensdenken» oder zwischen «Wissens-» und «Welttendenzen» auf eine «Metaphysik völlig neuen Stils» hin. Im Rückblick auf das in den Wendungen öfters etwas übertreibende Buch wird man sagen dürfen, daß sein Verfasser mit der Prophezeiung der Wiederkehr der Spekulation recht behalten hat, obzwar diese nicht die von ihm gewiesene Richtung einschlug. Das Werk selbst vermochte keine fruchtbaren Impulse zu geben, zumal die darin häufig wiederkehrenden Ausdrücke «Intuition», «schuldhafte Besonderung», «Mystik», «Sein», «Ewigkeit», «Urnormenwelt» u. a. in ihrem Bedeutungsgehalt ungeklärt blieben.

H. Kunz

Michele Federico Sciacca: Dialogo con Maurizio Blondel. Milano, Marzorati, 1962. In-8, 159 p. (Opere complete, vol.16.)

Dédié à la mémoire de Gaston Berger, ce Dialogue offre l'apport de Sciacca au blondélisme, à l'occasion du centenaire de la naissance du penseur. On y trouve une étude sur «La pensée», sur la Problématique blondélienne, divers écrits apologétiques, l'essai de 1961. On y saisit les aspects de la pensée

de Sciacca, depuis le spiritualisme chrétien jusqu'à aujourd'hui. Depuis les Entretiens de Gallarate (1947), Sciacca est devenu un disciple du «réalisme intégral». A toute philosophie de l'intériorité, se pose la même question: qui, sinon le philosophe, est capable d'accorder l'aspect extérieur à l'aspect intérieur de l'homme?

Marcel Reymond

Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler.* J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964.

Von den 45 Arbeiten, die in diesem stattlichen und gewichtigen Geburtstagsband vereinigt sind, behandeln 9 theologisch-systematische und 7 philosophische Themen. Es sind folgende: G. Ebeling: Zeit und Wort; E. Fuchs: Das hermeneutische Problem; H. Ott: Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit; Sch. M. Ogden: The Temporality of God; H. Braun: Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament; M. Mezger: Redliche Predigt; G. Krause: Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann; F. Gogarten: Schuld und Verantwortung der Theologie; G. Harbsmeier: Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Philosophie; H.-G. Gadamer: Martin Heidegger und die Marburger Theologie; M. Heidegger: Aus der letzten Marburger Vorlesung; M. Anz: Existenz und Ausdruck; K. E. Logstrup: Wille, Wahl und Freiheit; W. Anz: Christlicher Glaube und griechisches Denken; H. Jonas: Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kap. 7; G. Krüger: Thomas von Aquin, der Lehrer der katholischen Kirche. Die andern verteilen sich auf exegetische und zeitgeschichtlich-konkrete Beiträge. Jedoch finden sich auch unter diesen noch Abhandlungen mit philosophisch relevantem Gehalt, z. B. von O. Kaiser: Transzendenz und Immanenz als Aufgabe des sich verstehenden Glaubens; E. Voegelin: Ewiges Sein in der Zeit; R. G. Smith: Hamann and Kierkegaard u. a. Das alles zeugt für die eminente Bedeutung, die Bultmanns Werk auch für die gegenwärtige philosophische Problematik besitzt.

H. Kunz

Wissenschaft im totalen Staat. Herausgegeben und eingeleitet von *Walther Hofer.* Verlag Paul Haupt, Bern 1964.

Die hier vereinigten acht Vorträge sind im Sommersemester 1963 in Bern für Hörer aller Fakultäten und für ein weiteres Publikum gehalten worden. Sie informieren in vorzüglicher sachlicher Weise über das, wie in den totalen Staaten – im Vordergrund steht die Sowjetunion – «Wissenschaft» betrieben wird. «Es ist wirklich jammervoll», schreibt Hofer mit Recht im Hinblick auf die «Belehrungen», die «sich die Historiker einstmals so berühmter Universitäten wie Berlin, Leipzig, Jena in wissenschaftlichen Dingen» von Seiten Ulbrichts, «der vom Geist der Wissenschaft sicher nie einen Hauch verspürte», gefallen lassen mußten. Und dieser Eindruck des Jammervollen drängt sich während der Lektüre immer wieder auf.

Vielleicht wäre es am Platz gewesen, wenn einer der Autoren etwas eingehender – es finden sich darüber nur einige Hinweise – die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen behandelt hätte, die den politischen Mißbrauch der modernen Wissenschaften ermöglicht haben; Voraussetzungen, die im Westen noch keineswegs unwirksam geworden sind, obwohl sie hier ihren Charakter als unpolitische, weitgehend ungefährlich gewordene Dogmen bewahrt haben. Doch ist das kein Einwand gegen das faszinierende Buch. Es enthält folgende Arbeiten: *H.-J. Lieber:* Ideologie und Wissenschaft im totalitären System; *K. Meyer:* Die Wissenschaftsorganisationen in der Sowjetunion; *L. Révész:* Rechtswissenschaften im Sowjetsystem; *J. M. Bochenski:* Die sowjetische Philosophie; *S. Müller-Markus:* Zwang und Freiheit in der sowjetischen Philosophie der Physik; *H. Nachtsheim:* Biologie im totalitären System; *G. Möbus:* Unterwerfung durch Erziehung, und *W. Hofer:* Geschichtsschreibung als Instrument totalitärer Politik.

H. Kunz

Jürgen von Kempski: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Rowohlt Verlag, Hamburg 1964.

Diese «kritischen Versuche» haben alle den einen großen Vorzug, sie sind glänzend formuliert. Der Autor weiß seine Pfeile mit einer Eleganz abzuschießen, die oft vergessen läßt, wie ernst und wie präzis da geschossen wird. Der Standort, wo die Sehne saust, von der die Pfeile wegjagen, ist etwa so zu umschreiben: methodisch bewußte Rechts- und Sozialphilosophie, durch Mathematik und moderne Sprachanalytik geläuterte Wissenschaftstheorie, positivistische Distanz zur Philosophie. Ironisch charakterisiert der Autor sich selbst: «In der Philosophie zwischen den Fronten, im Bereich der organisierten Wissenschaften zwischen den Stühlen – auch das hat seinen Reiz» (S. 328).

Das Spektrum, das den Leser erwartet, ist von großer Mannigfaltigkeit. In drei Gruppen sind die (meist andernorts schon erschienenen) Essays thematisch geordnet. Ein erster Teil führt in die Probleme der Geschichte, vornehmlich in die Universalgeschichte ein. Hier finden sich Auseinandersetzungen mit Toynbee, Alfred Weber, Alexander Rüstow, Oswald Spengler und Pitirim Sorokin. Der Forschungsrichtung des Autors gemäß wird bemängelt, daß in den üblichen Universalhistorien der Aspekt der faktischen Rechtsinstitutionen, in denen sich schließlich Freiheit und Knechtschaft darstellt, ausfällt (S. 64). Diesem Mangel steht das Postulat entgegen, den Menschen nicht allein in seinen existentiellen oder anthropologischen Untergründen als geschichtliches Wesen zu untersuchen, sondern in den institutionellen Formen, in denen er sich aktualisiert. So gewinnt die Rechtsgeschichte eine hohe Bedeutung. Im zweiten Teil, «Links von Hegel» betitelt, setzt der Autor sich eindringlich mit dem Erbe Hegels, nicht nur bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, wie etwa bei Bruno Bauer und seiner Evangelienkritik, sondern auch beim üblichen Marxismus und seinen philosophischsten Köpfen, wie Ernst Bloch und Georg Lukács, auseinander. In diesem Studienbündel findet sich auch eine wortgeschichtliche Untersuchung über den Begriff der «Voraussetzungslosigkeit», ebenfalls eine Kritik Sartres, dessen

Begrifflichkeit ihm die Nachbarschaft Hegels einträgt. «Dialektik der Philosophie» ist der dritte Teil beschriftet. Er nimmt die Diskussion mit der heutigen Philosophie auf, vor allem mit Jaspers, Wittgenstein und dem, was der Autor als «hermeneutische Philosophie» bezeichnet. Er zielt noch tiefer: die richtige Auffassung der Philosophie und ihr Verhältnis zur Wissenschaft bewegen ihn. Sein eigener Standpunkt tritt in der Kritik hervor. So opponiert er aus seinen wissenschaftstheoretischen Positionen gegen die fatale Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Vor allem aber wirft er der heutigen Philosophie vor, sie stehe seit Dilthey unter dem Diktate der historisch-philologischen Fächer. Genau besehen kommt die Philosophie, wie sie der Verfasser zeichnet, schlecht weg.

Freilich verdankt ihr der Autor zuviel, um ihr vorschnell das Totenglöcklein zu läuten. Er gehört sicher auch nicht zu jenen seltsamen Leichenbeschauern, die an Tagungen und in Diskussionen immer wieder den Tod ihres Patienten zu versichern nicht müde werden. Doch ist unverkennbar, daß er die Philosophie weitgehend unter dem Gesichtspunkt eines Lieferanten von theoretisierbaren Keimen betrachtet. Dieser Aspekt hat, zumal in soziologischer und rechtsphilosophischer Hinsicht, durchaus seine Berechtigung. Wenn aber damit gemeint sein soll, die Philosophie selber als ein Stadium archaisierender Vorwissenschaftlichkeit zu bestimmen, so dürfte dieses Schema doch etwas zu kurz gedacht sein. Die Diskussion mit dem Autor ließe sich besonders gut über die Frage der Wahrheitskonzeption und über jene der Hermeneutik führen.

Worin er die Wahrheit zentriert, ist wenig Zweifel möglich: «Ernsthaft glauben» wir ja doch nur an die wissenschaftliche «Wahrheit», die Wahrheit, deren wir uns in einer Theorie versichern und an die wir eben deshalb nicht erst zu «glauben» brauchen. Alle gegenteilige Beteuerung vermag das nicht zu entkräften: wer, der ernst genommen werden will, wäre schon bereit, theoretische «Wahrheiten» anders als auf theoretischem Boden anzugreifen. Wer wird gegen theoretische Behauptungen noch philosophisch argumentieren. Es sagt sich so leicht hin, die Wissenschaft sei die letzte Wahrheit nicht, die szientifische Haltung sei überwunden: mehr noch als Narr auf eigene Faust ohne Platon scheut sich der Philosoph, Narr auf eigene Faust gegen die Wissenschaft zu sein. Der Philosoph mag die Wissenschaft im Ganzen schmähen und abwerten, dreinreden kann er ihr nicht. Er tut es nicht, selbst nicht in Platons Namen» (S. 326). Gerechterweise muß man zu diesem Zitat beifügen, daß es viele andere wieder abschwächen, so daß es nicht als absolutes Verdikt über die «Philosophen» gewertet werden darf. Dennoch gibt es den Grundtenor vieler Erörterungen wieder. Vor allem wendet sich der Autor gegen das hermeneutische Verstehen der Wahrheit, in welchem er eine «Verdoppelung der Wahrheit» zu bemerken glaubt (S. 294). Eine von Jaspers zitierte Metapher der Textauslegung, welche den Erkenntnisprozeß in allgemeiner Weise deuten soll, wird gehörig zerzaust (S. 287). Freilich kann man sich fragen, ob die Aussage, alle Erkenntnis sei Auslegung, tatsächlich in jeder Weise des Erkennens Geltung besitze. Hat sie Anrecht als Deutung des mathematischen, physikalischen und psychologischen Erkennens? Sicher nicht in demselben Sinne. Wenn wir zu diesen Beispielen noch

das ästhetische, existentielle und theologische Erkennen gesellen wollen – dem Autor zum Greuel –, so dürfte vielleicht in unvoreingenommener Sicht das Problem doch schärfer zu fassen sein. Es geht in allen diesen Fällen nicht um die Auslegung des indifferenten «Seins», sondern in je einzelnen Erkenntnissen um bestimmte Phänomene oder Ereignisse. Mit «Auslegung» will hermeneutische Philosophie jene Tatsache fixieren, daß Erscheinendes sich überhaupt einer begrifflichen, also theoretischen Artikulation zugänglich erweist. Wenn «Auslegung» so verstanden wird, dürfte sie eben dem vom Autor postulierten «komplizierteren Wahrheitsbegriff» nahe kommen: «Erst ein komplizierterer Wahrheitsbegriff, der die Beziehung auf den Sachverhalt so wenig ausließe wie den Zusammenhang der Urteile untereinander gäbe der Philosophie die Möglichkeit, sich in ein fruchtbares Verhältnis zu den Wissenschaften zu setzen, ohne ihre Eigentümlichkeit und Eigenständigkeit aufzugeben. Die Tendenz aufs Ganze bleibt der Philosophie als ihr ureigenes Recht, und um ihrer eigenen Wahrheit willen können die Wissenschaften, die sich, um Sachverhalte eindeutig erfassen zu können, methodisch abgrenzen müssen, der Philosophie nicht entraten. Die Philosophie ihrerseits aber, die den Bereich der Wissenschaften transzendieren muß um des Ganzen willen, bleibt gleichwohl auf die Erkenntnis von Sachverhalten verwiesen und so gebunden, im eigenen Bereiche immer wieder nach Abgrenzungen zu streben und Wissenschaft zu werden. Das gehört zur philosophischen Wahrheit, die, wenn man so will, wohl eine dialektische, aber keine doppelte ist» (S. 294).

Eine scharfe Trennung von «Theorie» und «Philosophie», für welche der Autor sehr energisch plädiert, dürfte sich kritischerweise aber nicht halten lassen, da Philosophie in jedem Falle selber theoretisch ist. Man ordne ihr zum Vergleich die Mystik, den Glauben und die psychisch-ekstatischen Zustände an die Seite! Hören wir aber: «Der Philosophie, um auf sie zurückzukommen, ist dieser Kummer Gewohnheit: unermüdlich schlägt sie ihre Schlachten aufs neue, und der Zwang dazu beweist, daß ihre Waffen kaum verbessert worden sind. Wo nämlich wirkliche Erfolge eingebracht werden konnten, so daß in einem Bereiche echter und sicherer Fortschritt möglich wurde – was immer an Entscheidungen später revidiert wurde und in Zukunft noch wird revidiert werden müssen – da trat Wissenschaft, und sei's eine neue, die Erbschaft an. Es vollzog sich der Übergang zu einer gegen die Philosophie abgegrenzten theoretischen Disziplin» (S. 311).

Innerhalb des Konnexes des Theoretischen wäre gerade der Unterschied zwischen einer theoretischen Entfaltung von Keimen und ihrer zuvorgehenden Ausgrabung zu eruieren. Es dürfte zudem nicht von der Hand zu weisen sein, daß selbst diese besagten Keime vermittels bestimmter Theorien über das phänomenale Sein, die Existenz, die Welt usw. gleichsam als von Gegebenheiten gefunden werden. Nicht im Sinne eines Vorwurfes sollte das philosophische Problem erörtert werden, weshalb Philosophie selbst verzichtet, den Wissenschaften dreinzureden. Weshalb sollte sie nur? Anderseits dürfte doch die Frage berechtigt sein, was «Wissenschaft» innerhalb des Erkenntniszusammenhanges im Ganzen zu bedeuten hat. Dieser umfaßt, wie uns scheint, auch die apophantischen Wahrheiten der Existenzerhellung, Glaubens-

erfahrung, Ästhetik, Kunst und phänomenaler Manifestation. Das eigentlich philosophische Problem der «Wahrheit» ist nicht, zu fragen, worin sich «Wahres» in der und der Art erweist und gemäß bestimmten Prämissen sich bekundet, sondern wie jene Horizonte, in denen uns Wahres zuwächst – wie Existenz, Phänomenalität und Erkenntnis – in ihrer zureichenden Reinheit erfahren und gedacht werden können. Es geht damit nicht um eine gefürchtete «Offenbarung», jedoch um ursprüngliche Offenbarkeiten, die der «Theorie» vorausgesetzt, aber ihr nicht direkt zugänglich sind. Das Problem der «Theorie», das der Autor stellt, ist selbst das philosophische, nämlich jenes, wie Ursprünge theoretisierbar gemacht werden können. «Auslegung» dürfte bei dieser Absicht jenes Bewußtsein markieren, daß Ursprung und Theorie, sei sie philosophisch oder wissenschaftlich, immer aufeinander bezogen bleiben, genau so, wie zwischen jeder wissenschaftlichen Abstraktion und der Anschauung eine Beziehung (und sei es auch jene der Ausschließung!) erhalten bleibt. Darauf aufmerksam zu machen ist Sache sowohl der Philosophen als auch der Wissenschaftler, denn auch Wissenschaft ist immer ein Wissen des Menschen, das die Fundamente des Menschseins nie gänzlich vergessen kann. Wir meinen also, daß sich hinter der Dualität von Philosophie und Wissenschaft das für beide zentrale Problem der Theoretisierbarkeit von Ursprüngen verbirgt. Jener Wissenschafter, der einen dunklen philosophischen Keim zum Ansatz einer Theorie erwählt, dürfte dies nur in einem selbst wieder philosophisch zu nennenden Erfassen von etwas Ursprünglichem, das sich bereits der Theoretisierbarkeit zugänglich erwiesen hat, zu versuchen wagen.

Damit seien die Argumente des Autors nicht als widerlegt betrachtet. Sein Verdienst, sie pointiert vorzutragen, sei voll anerkannt.

Armin Wildermuth

E. M. Cioran: Geschichte und Utopie. Übersetzt von *K. Leonhard.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965.

«Der Ehrgeiz ist eine Droge, sie macht aus dem, der sich ihr verschreibt, einen potentiell Irren. Wer diese Stigmata, diesen Ausdruck eines verstörten Tieres, diese fahrigen Gesten, die aus einer widerlichen Ekstase zu kommen scheinen, wer sie weder an sich selbst noch an anderen beobachtet hat, dem werden Fluch und Segen der Macht fremd bleiben, der Macht, dieser tonischen Hölle, Synthese aus Gift und Wundermedizin». «Alle Menschen sind mehr oder weniger neidisch; die Politiker sind es in absolutem Maße. Politiker kann man erst dann werden, wenn man niemanden neben oder gar über sich erträgt. Sich in eine Unternehmung stürzen, gleichviel in welche, und wäre es die allerunbedeutendste, heißt schon dem Neid opfern, diesem höchsten Vorrecht der Lebenden, Gesetz und Triebfeder ihrer Taten. Wenn er dich verläßt, bist du nur noch ein Insekt, ein Nichts, ein Schatten. Und ein Kranker. Wenn er dir Halt gibt, schafft er Abhilfe gegen die Ohnmacht des Stolzes, er wacht über deine Interessen, triumphiert über die Apathie, vollbringt Wunder über Wunder. Ist es nicht seltsam, daß noch keine Therapeutik und keine Ethik seine Wohltaten gepriesen hat, obgleich er barm-

herziger als die Vorsehung unseren Schritten vorausgeht und sie lenkt? Weh über den, der ihn nicht kennt, ihn vernachlässigt oder sich ihm entzieht! Zu gleicher Zeit entzieht er sich den Folgen der Erbsünde, dem Bedürfnis zu handeln, zu erschaffen und zu zerstören. Wenn er unfähig ist, auf die andern eifersüchtig zu sein, was hätte er dann noch unter ihnen zu suchen? Das Schicksal eines Strandguts erwartet ihn». «Eine Welt ohne Tyrannen wäre ebenso langweilig wie ein Zoologischer Garten ohne Hyänen. Der Meister, den wir im Schrecken erwarten, wird wahrhaftig ein Liebhaber der Verwesung sein, in dessen Gegenwart wir alle die Gestalt von Aasen annehmen werden. Er soll nur kommen und uns beschnuppern, er soll sich in unseren Ausdünstungen suhlen! Schon schwebt ein neuer Geruch über der Welt». «Tragisches Paradox der Freiheit: die Mittelmäßigen, die sie praktisch allein ermöglichen, sind nicht imstande, ihr Fortbestehen zu garantieren. Ihnen, den Bedeutungslosen, schulden wir alles, und durch sie verlieren wir alles. Diese Mittelmäßigkeit habe ich gehaßt, damals, als ich die Tyrannen ohne Vorbehalt liebte, von denen man immer wieder sagen muß, daß sie – im Gegensatz zu ihrer Karikatur (jeder Demokrat ist ein Operettentyrann) – ein Schicksal haben, zuviel Schicksal sogar. Und wenn ich ihnen einen Kult geweiht habe, so deshalb, weil sie den Instinkt zum Befehlen besitzen und sich nicht zu Gesprächen oder Beweisführungen erniedrigen: sie befehlen, dekretieren, ohne sich dazu herabzulassen, ihre Taten zu rechtfertigen; daher ihr Zynismus, den ich über alle Tugenden und über alle Laster gestellt habe, Kennzeichen von Überlegenheit, ja von Vornehmheit: in meinen Augen isolierte er sie von der ganzen übrigen Welt. Da ich mich ihrer durch die Tat nicht würdig erweisen konnte, hoffte ich durch das Wort dahin zu gelangen, durch den Gebrauch von Sophismen und ungeheuerlichen Übertreibungen: mit den Mitteln des Geistes so hassenswert sein wie sie mit den Mitteln der Macht waren, Verheerungen mit der Rede anrichten, das Wort in die Luft sprengen und mit ihm die Welt, mit beiden zusammen explodieren und am Ende unter ihren Trümmern begraben werden! Jetzt aber, da ich mich von diesen Extravaganzen, von all dem, was meine Tage aufgehöht hat, betrogen fühle, bin ich dabei, mir einen Bürgerstatt zu erträumen, ein Wunder an Maßhalten, gelenkt von einem Team ein klein wenig altersschwacher Achtziger, deren mechanische Milde mit genügend Klarblick verbunden wäre, um von ihrer Gebrechlichkeit guten Gebrauch zu machen, frei von Verlangen, Bedauern und Zweifel, und so besorgt um das allgemeine Gleichgewicht und das öffentliche Wohl, daß sie schon ein Lächeln als Anzeichen von Ausschreitung und Auflehnung betrachten. Und so tief bin ich heute gesunken, daß auch noch die Demokraten mir zu ehrgeizig und zu tollwütig erscheinen. Ich würde ihr Streitgefährte sein, wenn ihr Haß gegen die Tyrannei rein wäre; aber sie verwerfen sie nur deshalb, weil sie von ihr ins Privatleben verwiesen und mit ihrem Nichts konfrontiert werden. Die einzige Art von Größe, die sie erreichen könnten, ist die des Scheiterns». «Denken heißt, sich mit Arglist rächen, heißt seine schlimmen Absichten tarnen können und seine bösen Instinkte verschleiern». «Jede Form des Besitzes, scheuen wir uns nicht, dies zu betonen, entwürdigt, macht gemein, schmeichelt dem Ungeheuer, das in jedem von uns schlummert. Über etwas ver-

fügen, und sei es nur ein Besen, irgend etwas als sein eigenes Hab und Gut betrachten, heißt an der allgemeinen Ehrlosigkeit teilhaben. Welch ein Hochgefühl, wenn du entdeckst, daß dir nichts gehört, welche Offenbarung! Du hieltest dich für den Letzten der Menschen, und siehe da, plötzlich wie ein Erleuchteter von deiner Mittellosigkeit überrascht, leidest du nicht mehr daran; du bist ganz im Gegenteil stolz darauf. Und alles, was dir noch zu wünschen bleibt, ist, so mittellos zu sein wie ein Heiliger oder wie ein Irrer.»
«Unser Weg führt um so rascher der Hölle entgegen, je weiter wir uns vom vegetativen Leben entfernen, dessen Passivität uns den Schlüssel für alles liefern sollte, die höchste Antwort auf alle unsere Fragestellungen; das Grauen, das es uns einflößt, hat aus uns diese Horde von Kulturmenschen gemacht, von allwissenden Ungeheuern, denen das Wesentliche unbekannt bleibt.»

Diese Zitate aus der vorzüglich übersetzten Schrift des rumänischen, in Paris lebenden Autors belegen wohl eindrücklicher als ein Referat ihren Gehalt. Es stellt sich die Frage, ob in unserer Zeit die blendend formulierten geistreichen Maßlosigkeiten und halben Wahrheiten, die bekenntnishaften Lobpreisungen des Hasses, der Intoleranz und des Fanatismus sich noch verantworten lassen – auch wenn sie nicht sonderlich originell und nur «Literatur» sind. Wir haben erfahren, wozu dergleichen führen kann.

H. Kunz

Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung I. Herausgegeben von *G. Szczesny*. Szczesny Verlag, München 1963.

Es sei, sagt Szczesny als Herausgeber, «die Absicht dieses erstmals erscheinenden Jahrbuchs, Autoren zu vereinen und in den Blick zu rücken, deren Wirken die vorgeschobensten Positionen westlichen Erkenntnis- und Humanitätsstrebens markiert, sich aber außerhalb der christlichen Vorstellungswelt vollzieht. Das Stichwort ‚Kritische Aufklärung', das uns am ehesten geeignet schien, diese Gruppe von Philosophen, Wissenschaftern und Schriftstellern zu kennzeichnen, meint jedoch weder eine bestimmte und betonte Aufklärungsphilosophie noch gar ein antichristliches Missionsprogramm. ‚Mit ›Rationalismus‹', schreibt Hermann Wein, ‚ist hier nichts gesagt. Es ist vielmehr das Ethos der Entscheidung für Bewußtseinssteigerung gemeint, das Ethos der Kopernikus und Bruno, Galilei, Descartes und Locke bis hin zu Darwin, Nietzsche, Freud und anderen, wie immer sonst untereinander verschiedenartigen Köpfen'. Nur ein kleinerer Teil der Beiträge beschäftigt sich also ausdrücklich mit dem biblischen Glauben und religiösen Fragen; der weitaus größere ist der Erörterung profaner Themen gewidmet und zeigt, daß das kritische Denken seine Überlegungen und Forschungen in allen Wissensbereichen vorwärtstreibt, ohne sich eigens der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit theologischen Postulaten zu vergewissern». Szczesny ist sich bewußt, mit diesem ersten Band noch nicht die «endgültige Gestalt» des Jahrbuches erreicht zu haben. In der Tat zeigen die darin zu Worte kommenden 29 Autoren – in der Mehrzahl handelt

es sich um den Wiederabdruck bereits anderswo erschienener Arbeiten – ausgeprägte Unterschiede des Niveaus und der Intention, so daß man noch nicht recht sieht, was aus dem Unternehmen wird. Es sind folgende Aufsätze in ihm vereinigt:

H. Albert: Die Idee der kritischen Vernunft; P. B. Medawar: Über Teilhard de Chardin; J. Huxley: Der Gott des Dr. Robinson; A. Oeverland: Drei Artikel des Unglaubens; M. Knight: Erziehung ohne Religion; M. Bense: Warum man Atheist sein muß; A. Mitscherlich: Thesen zu einer Diskussion über Atheismus; K. Löwith: Nietzsches antichristliche Bergpredigt; H. Wein: Zum Rationalismus-Irrationalismus-Streit der deutschen Gegenwart; F. Bauer: Die Schuld im Strafrecht; A. Podlech: Besteht in der Bundesrepublik Gewissens- und Religionsfreiheit?; W. Haftmann: Gutachtliche Äußerung über das Heft 6 der Gruppe Spur; M. Frisch: Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1958; H. Kesten: Das ewige Exil; H. M. Enzensberger: Die Schnecken; M. Walser: Ein deutsches Mosaik; E. Kästner: Über das Verbrennen von Büchern; K. Schlechta: Das offene Gespräch als Ausdruck der Freiheit; A. Huxley: Natur und Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft; L. Marcuse: Kultur-Pessimismus; H. Lambridis: Erdachtes Gespräch mit Wittgenstein; K. R. Popper: Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien einschließlich jener, welche falsch sind; P. K. Feyerabend: Über konservative Züge in den Wissenschaften, insbesondere in der Quantentheorie, und ihre Beseitigung; O. W. Haseloff: Über produktive Prozesse und Persönlichkeiten; E. Topitsch: Grundformen vorwissenschaftlicher Seelenvorstellungen; R. König: Die Religionssoziologie bei Emile Durkheim; H. Stierlin: Existenzialismus und Psychotherapie; K. Steinbruch: Gedanken über Kybernetik; W. Wieser: Die genetische Utopie.

Angesichts der Tatsache, daß nicht nur in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Literatur, sondern auch in manchen positiv-wissenschaftlichen Abhandlungen die biblische Schöpfungsgeschichte als scheinbar selbstverständliche gültige «Wahrheit» vorausgesetzt und wieder mit einer Unbekümmertheit und Kritiklosigkeit spekuliert wird, als ob es keine Aufklärung gegeben hätte – angesichts dieser Tatsache kann und muß man das Erscheinen eines Jahrbuches für «kritische Aufklärung» nur dankbar begrüßen. Gleichwohl sollten sich die auf die «Rationalität» berufenden Autoren der Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks bewußt sein und nicht dem Dogma verfallen, alles erfahrbare Seiende müsse, weil es erfahrbar ist, in sich eine «rationale» Struktur besitzen. Ferner darf nicht übersehen werden, daß heute auch der tolerante philosophische Atheismus in den Sog des intoleranten politischen Atheismus und damit in die Gefahr gerät, seine eigene Freiheit zu verlieren. Ein dringendes Erfordernis jeder kritischen Aufklärung wäre sodann die Analyse und Konfrontation der verschiedenen gegenwärtig umgehenden Wahrheitsbegriffe. Und schließlich dürfen die offenbar tief im Wesen des Menschen verborgenen Wurzeln des Gottesglaubens, aus dem vielleicht die größten menschlichen Schöpfungen entstanden sind, nicht verkannt oder in Feuerbachschen Banalitäten gesehen werden.

H. Kunz

Ludwig Landgrebe (Hrsg.): *Beispiele.* Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag. Martinus Nijhoff, Den Haag 1965.

«Die Freunde und Schüler Eugen Finks», schreibt Landgrebe als Herausgeber im Geleitwort, «haben die Gaben, die sie ihm zu seinem 60. Geburtstag darbringen, mit einem beziehungsreichen Titel ‚Beispiele' genannt. Nicht nur soll in ihm die Erinnerung an ein Grundwort seines Denkens anklingen, er soll auch die Gemeinsamkeit der Fragen und Themen Eugen Finks mit den ihren andeuten, die sie ein jeder in seiner Weise umspielen. Beispiele sind sie nicht mit dem Anspruch des Exemplarischen, sondern als das ‚Beiherspielende', das auf Gemeinsamkeit nicht einer ‚Schule', sondern der Herkunft des Denkens verweist. Solche Gemeinsamkeit findet ihre Wahrheit nur in einem antwortenden Denken als der Einheit von Andenken, Danken und Denken». Dieser Passus zeigt, daß der spielerisch-vieldeutige Beziehungsreichtum des späten Heidegger – wohl nicht zu seiner eigenen Freude – doch «Schule» gemacht hat. Ob seine Wortmagie das adäquate Medium des Denkens und zumal des philosophischen Denkens bildet, wird man sich allerdings fragen dürfen. Im vorliegenden Fall aber hat er, der Beziehungsreichtum, das «Zusammenspiel» folgender thematisch unterschiedlicher, jedoch gehaltvoller Abhandlungen ermöglicht: Goichi Miyake: Geschichte und Überlieferung; Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Wahrheit und Schönheit; Gerhart Baumann: Georg Büchner: Das endlose Drama; Jan Patočka: Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst; Danilo Pejović: Der Sinn der künstlerischen Revolte; Erich Heintel: Das Problem der Konkretisierung der Transzendentalität, Ein Beitrag zur Aporetik der «daseienden Vermittlung»; Johannes Lohmann: Ontologische Erfahrung, Eine Anmerkung zu Gadamers Begriff des «wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins»; Simon Moser: Philosophie in Orient und Okzident; Rainer Marten: Wenn alles in Bewegung wäre; Heribert Boeder: Das Prinzip des Widerspruchs, oder Der Sachverhalt als Sachverhalt; Josef Derbolav: Was Plato «sagte» und was er «gemeint hat», Erörterung einer hermeneutisch bedeutsamen Differenz; Hermann Gundert: Zum Spiel bei Platon; Gerhart Schmidt: Das Phänomen der Macht; Bernhard Lakebrink: Der Thomistische Platonismus und die moderne Theologie; Rudolph Berlinger: Über den Schmerz und das Licht, Philosophische Meditationen; Leonhard Froese: Voraussetzungen der geisteswissenschaftlichen Pädagogik; Ludwig Landgrebe: Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie; Gerhart Baumann: Nachwort. Angeschlossen ist eine Bibliographie Eugen Fink.

H. Kunz

Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Schwabe & Co. Verlag, Basel / Stuttgart 1965.

Diese Joachim Ritter zum 60. Geburtstag gewidmete Festschrift bezeugt die stille Wirkung im Gespräch eines Denkers, der kaum an die weitere Öffentlichkeit getreten ist. Es sind durchwegs gewichtige Abhandlungen, keine Ge- und Verlegenheitsaufsätze, deren thematische Mannigfaltigkeit ein Referat unmöglich macht. So müssen wir uns mit der bloßen Aufzählung

der Beiträge begnügen: E.-W. Böckenförde: Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts; W. Goerdt: Oblomowerei und Philosophie in Rußland; K. Gründer: Entstehungsgeschichtliche Voraussetzungen für Yorcks Frühschrift; F. Kambartel: The universe is more various, more Hegelian. Zum Weltverständnis bei Hegel und Whitehead; M. Kriele: Offene und verdeckte Urteilsgründe. Zum Verständnis von Philosophie und Jurisprudenz heute; H. Lübbe: Zur Theorie der Entscheidung; U. Luck: Glaube und Weltbild in der urchristlichen Überlieferung von Höllen- und Himmelfahrt Jesu; W. Malsch: Der betrogene Deus iratus in Schillers Drama ‚Luise Millerin'; O. Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts; L. Oeing-Hanhoff: Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre; G. Rohrmoser: Aufklärung und Offenbarungsglaube; H. Schepers: Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten; W. Oelmüller: Lessing und Hamann. Prolegomena zu einem künftigen Gespräch; H. J. Schrimpf: Aufklärung und Dramaturgie bei Lessing und Brecht; R. Spaemann: Natürliche Existenz und politische Existenz bei Rousseau; E. Tugendhat: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit; R. Vierhaus: Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert. *H. Kunz*

Gottfried Martin: Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965.

Martin versteht unter der Metaphysik oder Ontologie die «Lehre vom Sein». Das «Sein» identifiziert er ausdrücklich mit dem «Seienden», räumt aber eine Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffes und demgemäß auch «Weisen des Seins» ein. Die verschiedenen Bedenken gegen die «Möglichkeit der Metaphysik» scheinen ihm nicht stichhaltig zu sein. Er will zu Platon und Aristoteles zurückkehren, ist jedoch nicht abgeneigt, auch der Überzeugung der Pythagoreer Glauben zu schenken, dergemäß «wirklich alles Zahl ist, und daß es nicht darüber hinaus noch Dinge gibt, die diesen Zahlen als das Zählbare gegenüberstehen. Überlegt man sich die These in dieser Auslegung, so scheint sie merkwürdigerweise nicht widerlegbar zu sein. Eine Widerlegung könnte doch wohl nur darauf ausgehen, in der so verstandenen These einen Widerspruch nachzuweisen. Bis jetzt ist ein Versuch eines solchen Nachweises nicht bekannt». Vielleicht wäre hier aber doch zu bedenken gewesen, daß auch eine unsinnige Behauptung sich nicht ohne ihre Verkehrung in eine sinnvolle Behauptung «widerlegen» läßt.

Das Buch behandelt im ersten Teil «das Einzelwesen und seine Bestimmungen» (Substanz, Qualität, Relation, Transzendentalien). Der Explikation dieser Bestimmungen – die ja vermutlich nur das «Allgemeine» des Einzelwesens und gerade nicht seine Einzelheit treffen – geht eine Charakterisierung der «griechischen Gigantomachie um das Sein» (Ideenlehre im «Phaidon», Ontologie im «Sophistes», platonischer Ousia-Begriff, aristotelischer Seins- und Ousia-Begriff) und der «großen Seinsentwürfe» (Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hartmann, Heidegger, Whitehead)

voraus. Der zweite Teil thematisiert «das Allgemeine», der erste Abschnitt die in ihm enthaltenen logischen, der zweite Abschnitt die ontologischen Probleme (das Allgemeine als Idee bei Platon, als Naturgesetz bei Aristoteles, als Handlung des Denkens bei Kant und die Aporien dieser drei «großen Standpunkte»). Der dritte Teil (im Inhaltsverzeichnis bildet er das 12. Kapitel des zweiten Teiles) enthält die Methodenlehre der Metaphysik.

Obwohl Martins Absicht ausgesprochenermaßen eine systematische, nicht historische ist, kommen in seinen Erörterungen doch zur Hauptsache andere Autoren in Auswahl zur Geltung. Bei strittigen Auffassungen pflegt er sich zumeist ohne nähere Begründung für eine bestimmte Deutung zu entscheiden. Damit gibt das Buch eine vorzügliche Einführung in die abendländischen traditionellen – die Prinzipienproblematik und die philosophischen Theologien allerdings ausklammernden – metaphysischen Fragestellungen, zumal es sich mit Erfolg um eine klare Darstellung bemüht (wozu auch die häufigen, etwas pedantischen Wiederholungen beitragen). Daß Martin dabei die logischen, mathematischen und physikalischen Themen bevorzugt, empfindet er wohl zu Unrecht als unzeitgemäß. Er schreibt: «Es sieht manchmal so aus, als sei heute in Deutschland die Geschichte, man nehme sie als Geschichte im eigentlichen Sinne oder als Seinsgeschichte, das einzige Thema der Philosophie. Wir selbst scheuen nicht den Vorwurf des Unzeitgemäßen. Wir halten uns daran, daß immer in der Philosophie, daß für Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant und Whitehead die Probleme der Logik, der Mathematik und der Physik zu den großen Aufgaben der Philosophie gehört haben». Nur übersieht der Verfasser, daß diese Probleme inzwischen zum überwiegenden Teil zu Angelegenheiten von Spezialwissenschaften geworden sind.

Wie schon bemerkt unterscheidet Martin «das Sein» nicht vom Seienden. Dazu paßt es, daß er die Bedeutungen der Ausdrücke «wirklich» («der Kreis der Geometrie ist allein ein wirklicher Kreis»), «reale Wirklichkeit» (kein Kreis in der realen Wirklichkeit ist im genauen geometrischen Sinne ein Kreis), «physikalische Wirklichkeit», «Idealität» (ideales Sein), «Existieren» bzw. «Existenz» («die Idee der Einheit existiert») nicht genauer expliziert und auch nicht nach den Gründen der Allgemeinverbindlichkeit und der Präzision der Logik, Arithmetik, Geometrie und Mechanik frägt. Diese mangelnde Differenzierung blockiert ein ungefähres, d. h. vom alltäglichen Begreifen der genannten Ausdrücke bestimmtes Verständnis umso weniger, als alle Unterscheidungen von Seinsarten und -weisen durch das Existenzialurteil auf das vom Denken gesetzte eine leere Sein nivelliert werden können. Damit scheint sich Martin letzten Endes zu begnügen. Das ermöglicht ihm dann auch, Aussagen verschiedener Autoren über das «Denken» Gottes zu zitieren, ohne sie ernst zu nehmen, d. h. ohne sie kritisch auf ihre Begründung hin zu befragen. Ebenso läuft sein vermeintlich «endgültiger» Nachweis, «daß die Methode der Metaphysik eine aporetische Dialektik sein muß», auf eine Denkspielerei hinaus. Er hat das von ihm selbst angeführte Wort Kants: «Die Metaphysik ist befremdend bitter», gründlich «widerlegt».

H. Kunz

Rudolf Jancke: Ursprung und Arten des realen Seins. Das Sein der Zeit, der Sittlichkeit, der Kunst, der Freiheit, der Geschichte. Francke Verlag, Bern und München 1963.

«Die Erörterung des sich in diesem Buche hindurchziehenden Seinsproblems ist das Ergebnis langjähriger Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Positionen. Es lehnt ein Ansich-Sein ab, ohne in das idealistische Fahrwasser zu geraten. Die reale Welt ist in ihrem Sein abhängig von einer Sein-bestimmenden Polarität, welche die reale Welt zu einer geistbezogenen creatio continua werden läßt.» Diese seinsbestimmende Polarität ist der menschliche Geist. Daher wird «alles», worauf er sich bezieht, «real». «Wir leben in einer Welt und sind in ihren Zusammenhang hineinverflochten. Es ist dies ein Zusammenhang materieller, seelischer und geistiger Bereiche. So gesehen, ist alles ‚real', was ‚es gibt': nicht nur das dinglich-materiell Seiende, sondern auch jedes einzelne Gefühl, jede einzelne Empfindung, jeder noch so abstruse Gedanke, jede Täuschung, jede falsche Aussage, jedes Gedankenspiel, jedes Paradox. Die Idee des Zentauren, eines Engels, des hölzernen Eisens, des runden Vierecks sind in gleicher Weise ‚real' wie der Stuhl, der vor mir steht. Der Plan eines Hauses ist gleich ‚real', wie das ausgeführte Haus im Gesamtzusammenhang der Welt, in der wir leben.»

Ich muß gestehen, diese Position nicht mehr vom (auf den «menschlichen Geist» fundierten) transzendentalen Idealismus unterscheiden zu können. Aber auch sonst sind mir die vielfach dekretierenden statt Gegebenheiten aufweisenden Ausführungen Janckes kaum verständlich. Daß beispielsweise die Seinsweise der Werte im «realen Seinsollen» oder in der «inneren Seinsspannung» bestehen soll, scheint mir gar nicht evident zu sein. Und daß in den acht Kapiteln des Buches (Das reale Sein; die reale Zeit; der Wert als Seinsgestalt höherer Ordnung; der ethische Wert; der Kunstwert; die Wertzerstörung als tragischer Ur-Sachverhalt; Determination und Freiheit; welchen Weg wird die Weltgeschichte nehmen?) das jeweilige «Sein» der Zeit, der Sittlichkeit, der Kunst, der Freiheit und der Geschichte geklärt worden sei, vermochte ich ebenfalls nicht einzusehen. Gewiß hat Jancke recht, wenn er – mit seinen «knapp gehaltenen, gleichwohl wissenschaftlich fundierten Ausführungen» ausdrücklich «gegen die in Mode gekommenen dickleibigen Folianten» protestierend – bemerkt: «Das Wesentliche läßt sich auch kurz sagen.» Allein die Knappheit sollte nicht mit der Verwendung ungeklärter und unverständlicher Ausdrücke, etwa dem «Zufallsallgemeinen», erstrebt werden. An die aristotelische These anschließend, dergemäß ein konkretes Einzelding ein Kompositum aus an Stoffliches gebundenen «Allgemeinheiten» sei, heißt es, das «Wesensallgemeine als solches» springe «mit dem Zufallsallgemeinen in Bezogenheit zum (normalen) menschlichen Geist aus dem Nichts in die Existenz». Wäre es nicht dringend nötig gewesen, die hier «aufspringenden» Begriffe oder vielmehr Wörter zu explizieren?

H. Kunz

Hedwig Conrad-Martius: Schriften zur Philosophie. Herausgegeben von *Eberhard Avé-Lallemant.* Drei Bände. Kösel-Verlag, München 1963, 1964 und 1965.

Hedwig Conrad-Martius hat, von Husserl herkommend, in den letzten Jahrzehnten mit einer Reihe von Büchern ein imponierendes Lebenswerk geschaffen. Dessen Schwerpunkt liegt wohl in den im umfassenden, den Menschen einbeziehenden Sinne verstandenen naturphilosophischen, biologisch zentrierten Bemühungen. Diese Bemühungen dokumentieren sich nicht zuletzt in den zwei Bänden «Schriften zur Philosophie» – ein dritter Band soll folgen –, die Eberhard Avé-Lallemant «im Einverständnis mit der Verfasserin» herausgibt. Es handelt sich um teils bereits publizierte, teils hier erstmals gedruckte Aufsätze und Vorträge, auch einzelne Buchbesprechungen. Über die Entstehungsdaten und den Erscheinungsort der schon früher veröffentlichten Abhandlungen gibt der Herausgeber verläßliche Auskunft; außerdem hat er zahlreiche Literaturhinweise ergänzt. Da es unmöglich ist, den Gehalt der einzelnen Aufsätze im gegebenen Rahmen zu referieren, mag aus der am Schluß angeführten bloßen Aufzählung der Aufsatztitel die thematische Fülle der drei Bände ersichtlich werden.

Daß die Bemühungen der Autorin ein weites Echo gefunden oder sich gar etwa in der biologischen Forschung fruchtbar ausgewirkt haben, wird man wohl kaum sagen können – und diese relative Wirkungslosigkeit ist durchaus begreiflich. Zwar hat sie den Kontakt mit der Empirie bewahrt; aber die «philosophische» oder «metaphysische Ausdeutung» der von dieser zu Tage geförderten Fakten ist in einem so eindeutigen Sinne dogmatisch-spekulativ, daß eine Förderung erfahrenden Erkennens nicht zu erwarten ist. Gewiß versichert uns Conrad-Martius, die trans- oder metaphysischen «potenziellen Wurzelgründe» der Natur dürften «nicht mit willkürlich phantastischen Spekulationen, sondern mit echter exakter realontologischer speculatio, die vom empirisch Gegebenen ausgeht, die keine gegebenen Phänomene und Wesenssachverhalte mißachtet, fortkonstruiert oder umdeutet», erschlossen werden. Allein ihre «himmlische Biologie», die angeblichen «überphysischen kosmischen Potenzen, die diese empirische Welt grundlegend mitkonstituieren» helfen, das «Eingreifen metaphysischer Kausalfaktoren» in die Naturvorgänge; die Behauptung: «selbst wenn irgendein Säugetier plötzlich aus irgendeinem Saurier abstammungsmäßig hervorgegangen sein sollte (was aus morphologischen Gründen im hohen Maße unwahrscheinlich ist), auch dann müßte über dieser seltsamen Geburt ein transzendenter Stern gestanden haben, der nicht nur alles das idealiter enthielt, was eben Säugetier seinem Wesen nach gegenüber Saurier ist, sondern der auch die metaphysisch schöpferische Macht solcher Hervorbringung besaß» – das alles und anderes mehr ist für uns eben spekulative Phantastik, bloße Möglichkeitserwägung. Nur begriffsrealistische Spekulation kann ferner ein «ideales Sein der Dinge an sich selbst» oder eine eigene ideale «Verfassung der Wirklichkeit selber, insbesondere der Naturwirklichkeit» dekretieren und diese «Idealität» nicht als ein Erzeugnis «einer von vornherein festgelegten Verfassung des auffassenden Verstandes» anerkennen wollen.

Conrad-Martius weist gelegentlich mit Recht darauf hin, daß die Entwicklungsidee von Leibniz und Kant rein spekulativ konzipiert worden sei; entscheidend war jedoch allein ihre nachherige empirische Bewährung. Die erdachten Potenzen und Kausalfaktoren der Verfasserin dagegen lassen sich grundsätzlich nicht in der Erfahrung verifizieren, weil sie sich aus einem spekulativen «Jenseits» aller Erfahrbarkeit herleiten. Zwischen ihrem wiederholt ausdrücklich postulierten Grundsatz, demgemäß die Natur nicht ausschließlich aus ihr selbst zu erklären sei, und der Naturforschung klafft ein unüberbrückbarer Abgrund. Er läßt sich nicht mit der Unterstellung einer «Metaphysikblindheit» in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder mit der Hoffnung überspringen, die radikale Kritik der (onto-theologischen) Metaphysik mache wieder einer «Auferstehung» (Wust) derselben Platz. Daran scheint die Verfasserin zu denken; sie schreibt: «ohne daß alles einmal abgebaut wurde, was spekulativer und romantischer Höhenflug, der die ganze Schöpfung von vornherein in der Rocktasche reiner Vernunft oder Intuition zu haben glaubte, an gewiß zum Teil wahrsten Allgemeinerkenntnissen aufstellte, wäre niemals ein empirisch solid unterbautes Gebäude der Seinserkenntnis zustande gekommen». Nicht umsonst sagt sie vom Kantischen Erbe, es habe «so sehr den Auf- und Durchbruch zu einer wahren allumfassenden Seinslehre verhindert». Dieser Auf- und Durchbruch ist offenbar dem Philosophen vorbehalten: «Was ‚Mensch', was ‚Tier', was ‚Pflanze' ihrer allgemeinen Seinsstruktur nach sind und *nicht* sein können, vermag der Philosoph in streng wissenschaftlicher Wesensschau zu bestimmen». Freilich vermag er das, zwar keineswegs «streng wissenschaftlich», sondern dekretierend, weil «Mensch», «Tier» und «Pflanze» von ihm erzeugte Begriffsgebilde und nichts sonst sind, die mit den damit gemeinten Lebewesen etwas zu tun haben können oder auch nicht. Daß es übrigens nur von diesen dreien apriorische Wesen oder Eide, nicht jedoch von der Rose, vom Pferde oder vom Neger geben soll, wie die Verfasserin behauptet, widerspricht allen überlieferten Eidetiken. Würde die Forschung dergleichen eidetischen Entwürfen wieder erliegen und zur Erklärung der Natur sie transzendierende, außer- oder übernatürliche Ingredienzien oder Ursprünge zulassen – die transzendental-subjektive Konstitution der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft steht auf einem andern Blatt und berührt das primäre Ansich der Natur nicht –, so würde sie erneut einem unabsehbaren Strom von Phantastik das Tor öffnen und sich ihr eigenes Grab schaufeln. Was uns die neuzeitliche Wissenschaft als unerläßliche und unerbittliche Verpflichtung auferlegt hat, ist dies: ihre Grenzen mit einer Art demütiger Nüchternheit anzuerkennen, die «letzten Fragen» – etwa die nach der «Herkunft» der Welt oder des Lebens auf der Erde – als vielleicht nie beantwortbare Fragen offen- und auszuhalten. Gewiß hat es auch unter den Forschern immer Dogmatiker gegeben und wird es in Zukunft stets geben, die – wie beispielsweise Dacqué, André, Teilhard de Chardin – zugleich sachliche Wissenschaftler und Phantasten waren. Aber die von ihnen erdachten spekulativen «Lösungen» konnten sich, wenn sie sich in der Erfahrung nicht bewährten, nicht halten. Bei Conrad-Martius liegt der Fall anders: für die empirisch nicht entscheidbaren «letzten» Fragen hat sie als Antwort das theologisch-

metaphysische christliche Schöpfungsdogma bereit, in dessen Aspekt sie die naturhaften Fakten rückt, obwohl es der Kompetenz der profanen Erfahrung prinzipiell entzogen, für sie weder verifizierbar noch falsifizierbar, aber auch nicht verbindlich ist. Für die Erfahrung – keineswegs für den Glauben – hat jene Antwort einen nicht minder phantastisch-spekulativen Charakter wie etwa die Behauptung, der Mensch sei aus Maulwurfshügeln entstanden. Gleichwohl bleibt es bedauerlich, obzwar verständlich, wenn sich viele Biologen auch den sachlich berechtigten Argumenten in Erörterungen wie denjenigen der Autorin verschließen und z. B. der Einsicht, daß sich die schöpferischen, im Grunde geheimnisvollen, jedoch nicht übernatürlichen Lebensvorgänge nicht auf kausal-mechanische Gesetzlichkeiten reduzieren lassen, nicht oder nur zögernd folgen. Sie wittern dahinter (nicht ganz grundlos) den Versuch, die – vorläufigen oder unaufhebbaren – empirischen Erkenntnislücken gleichsam zum Einschleusen von erdachten mirakulösen Scheinerklärungen zu mißbrauchen.

Die drei Bände enthalten folgende Aufsätze: Seinsphilosophie; Die aktuelle Krisis des idealistischen Denkens; Was ist Metaphysik?; Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle; Sein und Nichts; Die Zeit; Heideggers «Sein und Zeit»; Dasein, Substanzialität, Seele; Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich; Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquino; Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik; Morphologische Seinslehre; Die «Seele» der Pflanze; Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie; Natur und Gnade (1. Band); Die Wandlung der Naturwissenschaft; Naturwissenschaft und Naturphilosophie; Physik und Metaphysik; Geist der Mathematik; Neue Dimensionen im Weltbau; Umstrittenes Weltbild; Kausalität; Begriff der Potenz und neue Physik; Neue Wege der Naturphilosophie; Philosophische Ausdeutung entwicklungspsychologischer Experimente; Präformismus in der Natur; Zum Wesensunterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem; Linné; Das Artproblem in naturphilosophischer Beleuchtung; Deszendenztheoretische Wandlung; Zum gegenwärtigen Stand naturwissenschaftlicher Welterfassung; Abstammungslehre, Geschichte und Metaphysik; Geistige Vorgeschichte und Ideologie des Darwinismus; Entwicklungsgedanke und Metaphysik; Metaphysik der Entwicklung; Schöpferisches und Vergängliches in der natürlichen Lebensentwicklung; Was sagt Aristoteles über die Zeit?; Der heimlich-unheimliche Raum; Zeit und Ewigkeit; Die äonischen Grundlagen des irdischen Kosmos; Künftige Kosmologie (2. Band); Die Frage nach der Abstammung des Menschen; Die Abstammung des Menschen nach heutiger Naturwissenschaft und der biblische Schöpfungsbericht; Der Ursprung des Menschen; Der Leib des Menschen; Die Vorgeschichte des menschlichen Leibes; Seele und Leib; Die menschliche Seele; Individualität und Fortpflanzung; Menschenzüchtung; Bios und Logos; Edgar Dacqués verlorenes Paradies; Jenseits des Todes; Zur Diskussion mit Bultmann; Wissenschaft, Mythos und Neues Testament; Schöpfung und Zeugung; Die Irrealität des Kunstwerks; Licht und Geist; Stoff und Licht; Wirkender und empfangender Geist; Empirische und transzendentale Gegebenheitsweise der realen Welt; Über das Wesen

des Wesens; Sinn und Recht philosophischer Spekulation; Phänomenologie und Spekulation; Systematische Philosophie; Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie; Sinn und Sein; Die Wahrheit der Dinge (3. Band). *H. Kunz*

Hermann Levin Goldtschmidt: Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1964.

Mit dem Anspruch des Verfassers, Philosophie auf dem Boden der Neuzeit zu treiben, wird der Leser auf manchen Seiten dieses Buches konfrontiert. Die Skeptiker werden hier in einem optimistischen Ton darüber belehrt, daß die Welt einer Art philosophischer Heilsbotschaft bedarf und diese zu hören heute fast unumgänglich sein soll. «Dialogik» ist das Stichwort, in dem alle Gedanken des Verfassers wie in einem Brennpunkt zusammenschießen. Ein großes Thema wird beschworen: Philosophie in der Reinheit ihres Urzustandes als Gespräch. An das beste Erbe des Sokrates wird erinnert – doch leider in einer unzureichenden Form.

Es geht dem Verfasser aber nicht darum, sein philosophisches Prinzip systematisch in aller Nüchternheit hieb- und stichfest zu machen, sondern aus dem Ganzen der Philosophiegeschichte, ja der Weltgeschichte (S. 151) als notwendig abzuleiten. So ist die eigene geschichtliche Standortbezeichnung, die «Neuzeit», ausschlaggebend. Sie wird in recht komplizierter Weise umschrieben: «Die Erzeugung des Stoffes kraft der Herrschaft über die ihn aufbauenden Kernteilchen und der von dem Bewußtsein – das auch das Unbewußte mitzuverantworten gelernt hat – bis zur Zeugung zurückzuverfolgende Aufbau des eigenen Daseins haben letzte, äußerste Schwellen erobert, die von keinem weiteren Jenseits in der Art und Weise überragt werden, wie die Macht der Erzeugung des Stoffes und der Zeugung des Menschen als ein solches Jenseits diejenigen Weltalter überragt hat, die sich mit dem Diesseits der einen oder anderen Ausprägung des Stoffs und schon immer abgeschlossenen Einordnung des Menschen durch seine Geburt begnügen mußten» (S. 8). In einer solchen geistigen Situation sei ein Neubeginn in der Philosophie angebracht, da alle ihre «bisherigen Rechtfertigungen» durch das «Gericht der Geschichte» verworfen werden (S. 11/12). Mit der Tatsache, daß keine neuen Kontinente auf unserem Planeten aufzuspüren seien, müsse die neubeginnende Philosophie noch zu Rande kommen. Die Einheit der Erde sei aber nur ein Teilaspekt einer größeren Einheit: «Die als Boden der Neuzeit und jeder Zukunft dieser Neuzeit vor die Augen getretene Einheit des Alls, Ziel nicht zuletzt der Philosophie – und nur dank dem Nachdenken und dem Ausschauen des bisherigen Philosophierens endgültig und vollständig wahrnehmbar – läßt mit ihren anderen Wegbereitern dieses Philosophieren hinter sich liegen» (S. 12/13). So ist also die «Einheit des Alls» unser Boden, der Boden unserer Nachfahren und zugleich – Ziel der Philosophie. Dialogik sei daher unausweichlich, weil sich innerhalb dieser spekulativen Einheit des Alls keine Position mehr absolut vereinzeln könne. Anstelle der je einzelnen Philosophien, die Anspruch auf Gesamtsystematik erhoben, sei ihre Vielfalt getreten, das Gespräch der Philosophien.

Die neuzeitliche Sicht, mit der sodann die bisherige Philosophiegeschichte betrachtet wird, verschiebt alle Akzente. So erfährt der Ludwig Feuerbach der «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» eine Aufwertung, die ihm den Rang eines Propheten sichert. Der Gedanke der großen Systematik wird als Monologik perhorresziert. Es ist ein unproportioniertes Bild der bisherigen Philosophiegeschichte, das uns hier entgegentritt. Auf eine noch ausstehende Zukunftsphilosophie läßt sich nun einmal kein Standpunkt gründen, von dem aus die Vergangenheit angemessen beurteilt werden könnte. Man wolle doch nie vergessen, daß die abendländische Philosophie immer Dialog war. Ihre Geburtsstätte, das sokratische Gespräch, ist nun einmal jener Markt, der zwischen dem heutigen athenischen Bazar und den Trümmern der Akropolis als Ruinenfeld die Phantasie manches Touristen noch erregen kann. Mächtige philosophische Bewegungen tragen die Namen von Wandelhallen – die Stoa, der Peripatos! Zudem ist unser Wissen um Geschichtlichkeit heute derart, daß uns jede Monologik in jedem philosophischen Elfenbeinturm verunmöglicht ist. Jeder Begriff, jeder Satz ist Gespräch mit der Vergangenheit. Ein gewisses Verkennen des Systemgedankens, von Kierkegaard weitgehend verursacht, liegt mancher Erörterung zugrunde. Denn eine Philosophie entfaltet sich nur, wenn sie konsequent die Folgerungen zieht, die sich aus ihren Grundentscheidungen aufdrängen. Der Sinn vieler Philosophien besteht eben darin, bestimmte Aspekte menschlichen Denkens und Erfahrens überdeutlich gemacht zu haben. Darin sehen wir ihren Beitrag an das Gespräch, das, wie Jaspers zu sagen pflegt, in der «Republik der Geister» währt.

Eine Denkweise, die sich gänzlich der Dialogik verschreibt, müßte sich nun gerade dort empfehlen, wo sie das Gespräch tatsächlich durchführt. Neben den Darstellungen von «Franz Rosenzweigs Existenzphilosophie aus den Quellen des Judentums» (S. 51ff.), «Adrien Turels Philosophie ultratechnoischer Zukunft» (S. 78ff.) werden der moderne Nihilismus und die Theorie des Übermenschen diskutiert und zu «Sackgassen» erklärt. Der Verfasser bescheinigt in seinem Aufsatz «Philosophie als Dialogik» (S. 137f.), daß er sich vor Mißinterpretationen zu schützen weiß, versucht auch, aus der Philosophiegeschichte über die «Dialektik» Hegels und durch ihre Umschmelzung der Nachhegelianer aller Schattierungen sein eigenes Prinzip der Dialogik herzuleiten, gewinnt aber doch dort, wo «eingehende Auseinandersetzungen» angekündigt werden, kein Profil. So bleiben die Darlegungen über Leonard Nelson, Constantin Brunner, Max Scheler, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre und Ludwig Wittgenstein dürftige Skizzen, die über Belangloses nicht hinauskommen (S. 196ff.). Das hat allerdings seine Gründe.

Wir anerkennen den hohen Wert jedes Denkens, das sich um die Koexistenz im weitesten Sinne bemüht und zudem intensiv versucht, aus dem Geistesgut der biblischen Schriften auch den transzendentalen Rang des Du-Prinzips zu erringen. Doch ist in Rechnung zu stellen, daß gerade die wirkliche Dialogik, die existentielle Angewiesenheit alles Denkens und Handelns auf Gemeinschaft und auf den Anderen, nicht selbst wieder in ein philosophisches Prinzip versteinert werden darf. Um Auflockerung und um Vermenschlichung der alten Metaphysik bemüht, möchte der Verfasser das philosophi-

sche Systematisieren wieder in die Intimität des existentiell und sozial Lebendigen eininnern. Es ist dies eines der wichtigsten Anliegen unserer Tage, dem ist voll und ganz zuzustimmen. Wenn aber Dialogik nicht dort aufgezeigt wird, wo sie tatsächlich waltet, in der Gemeinschaft, in der Begegnung, im Zentrum der Existenz als Du-Beziehung zur Transzendenz, in den Daseinsformen des Existierens und den Institutionen der Kommunikation, bleibt sie, auch als Nachfolgerin der bisherigen Philosophie, heilsgeschichtlich verklärt, im Postulatorischen stecken, wird zerredet und verschwebt im Unbestimmten.

Armin Wildermuth

Theodor Haecker: Was ist der Mensch? Der Christ und die Geschichte. Schöpfer und Schöpfung. Kösel-Verlag, München 1965.

Von den neu herausgegebenen Werken Haeckers enthält der vorliegende vierte Band die drei 1933, 1934 und 1935 erschienenen «kleinen Bücher», wie der Autor selbst sie bezeichnet hat. Eigentlich gehört auch noch die 1937 herausgekommene Publikation: «Der Geist des Menschen und die Wahrheit» dazu, die jedoch in den dritten Band aufgenommen worden ist. Weder die in der Zeit des Nationalsozialismus bewiesene Tapferkeit noch die klare und entschiedene Sprache sollten heute den intoleranten und alles andere als demütigen Zug bei Haecker verkennen lassen. Er sagt einmal, gewiß mit Recht: «Der Glaube des Christen ist seinem Wesen nach dogmatisch, oder er ist nicht». Damit widerstreitet der Glaube radikal sowohl der Idee der wissenschaftlichen Forschung wie der des philosophierenden Denkens: und das belegt auch Haecker. Denn seine Fragen sind nur in peripheren Dingen wirkliche Fragen; in den wesentlichen Punkten aber weiß er die vom Glauben vorgezeichneten Antworten zum voraus – und er gibt sie mit einer Bestimmtheit, die vom Dogmatischen bis zum Diktatorischen reicht.

H. Kunz

R. Ingarden: Der Streit um die Existenz der Welt. I. Existentialontologie. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964.

Im Vorwort zum einstweilen in deutscher Sprache allein erschienenen ersten Band schildert Ingarden die Entstehungsgeschichte dieses Werkes und anderer seiner Publikationen. Man erfährt daraus, daß der Ursprung seiner Bemühungen ins Jahr 1918 zurückreicht, als Ingarden zur Überzeugung kam, daß er «den transzendentalen Idealismus Husserls bezüglich der Existenz der realen Welt nicht teilen» könne. In polnischer Sprache erschien der erste Band 1947, der zweite 1948. «Ich habe», sagt der Verfasser, «das Buch fast ohne Auseinandersetzung mit anderen Büchern geschrieben. Im letzten Jahre seiner Bearbeitung verfügte ich nicht einmal mehr über meine Privatbibliothek. Ich konnte seine Hauptprobleme auch nicht mit meinen Freunden durchdiskutieren, weil keine öffentliche Aussprache möglich war. Und viele meiner jungen Freunde lebten nicht mehr. All dies ist dem Buche natürlich nicht zugute gekommen. Als sich aber – gegen alle Erwartung – die Möglichkeit seiner Publikation eröffnete, hielt ich es nicht

mehr für sinnvoll, seine Ergebnisse ex post mit Auffassungen anderer Philosophen zu konfrontieren. Denn das Wesen dieses Buches liegt nicht darin, fremde Gedanken aufs neue zu durchdenken und ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, sondern darin, gewisse philosophische Grundprobleme völlig selbständig und aus lebendigem eigenem Nachdenken erstehen zu lassen, sie in dieser Lebendigkeit vor Augen zu stellen und ihre Lösung im radikalen Denken anzubahnen. An Leser hatte ich damals nicht gedacht. Ich schrieb für mich selbst, da die Gedanken beim Schreiben manchmal reifen und jedenfalls in der sprachlichen Formulierung erst ihre präzise Ausprägung erlangen». Indessen habe der Krieg nicht nur einen negativen Einfluß auf das Werk ausgeübt. «Der Krieg, dessen wahres Antlitz sich wohl vor allem in Polen erst ganz enthüllt hat, den man in seiner gefährlichsten Gestalt bei uns erleben mußte und den man auch nur mit innerer, geistiger Unerschrokkenheit durchstehen konnte, hat von uns nicht nur Mut und Entschlossenheit in den zu vollziehenden Entscheidungen, sondern auch eine unerschütterliche moralische Haltung gefordert. Diese aber verlangte ihrerseits, daß man alles daran setzte, das eigene Weltverständnis in seinen tiefsten Gründen zu klären. Es mußte mit der Zurückhaltung und dem Ausweichen vor den letzten theoretischen Entscheidungen, wie sie vor dem Kriege in verschiedenen Kreisen geübt wurden, Schluß gemacht werden. Aus diesen inneren, im tiefsten Sinne praktischen Erfordernissen und Nöten des persönlichen geistigen Lebens wurde der Wille zur Erlangung der Entscheidung in letzten, nicht mehr abzuweisenden Fragen geboren, der mir erlaubt hat, dieses Buch zu schreiben, obwohl es – in diesen beiden bis jetzt fertigen Bänden – noch nicht mehr als eine Vorbereitung zu diesen letzten Fragen darstellt. Die Arbeit an diesem Buche aber hat mir ihrerseits ermöglicht, die Zeiten zu überleben, die vielleicht zu den schwersten zu rechnen sind. Die beiden Bände . . . bilden nur ein Fragment der Betrachtungen, die nötig wären, um den Streit um die Existenz der Welt zu einer Entscheidung zu bringen. Sie behandeln aber einen Kreis von eng miteinander zusammenhängenden Problemen, welche, auf bestimmte Weise gelöst, den Umkreis der möglichen Entscheidungen bezüglich der Existenzweise der realen Welt wesentlich einengen, so daß der weitere Gang der Untersuchung sich eindeutig abzuzeichnen beginnt. In diesem Sinne bilden sie also ein Ganzes für sich, das einen geschlossenen Umkreis von Ergebnissen in sich enthält, welche für die zukünftige Forschung von Bedeutung sein können.»

Dem vorliegenden ersten Teil: «Existential-ontologische Probleme der Streitfrage um die Existenz der Welt», gehen «vorbereitende Betrachtungen» und die Unterscheidung von drei «Hauptgruppen von Fragen» voraus – gemeint sind erkenntnistheoretische, ontologische und metaphysische Fragen, die an den Problemkomplex Idealismus-Realismus bezüglich der Existenz der Welt zu stellen sind. Wir hören hier, daß wenigstens zwei «Seinsgebiete individueller Gegenständlichkeiten» als zu den Voraussetzungen der Streitfrage gehörend zu scheiden sind: das Gebiet des «reinen Bewußtseins» und die «reale Welt». Von einem andern Aspekt her betrachtet besteht das «All des Seienden» aus drei grundsätzlich differenten Seinsgebieten: «das Gebiet der individuellen Gegenständlichkeiten, das Gebiet der Ideen und

das Gebiet der reinen Qualitäten». Ingarden versucht ferner die Spezifität der Philosophie gegen die Tatsachen- und apriorischen Wissenschaften abzuheben; denn «wir können nur dann mit einer befriedigenden Lösung unserer Streitfrage rechnen, wenn eine andere Betrachtungsart als diejenige der positiven Wissenschaften möglich ist». Als eine solche kennzeichnet er neben der erkenntnistheoretischen und der metaphysischen die ontologische Betrachtung. Die letztere «besteht in der apriorischen Analyse der Ideengehalte. Ihre letzte Begründung hat sie in der reinen Erfassung der letzten idealen Qualitäten (der ‚reinen Wesenheiten') und der zwischen ihnen bestehenden notwendigen Zusammenhänge, andererseits aber schreitet sie zur Analyse der reinen Möglichkeiten fort, die sich für das individuelle Sein aus den in den Ideengehalten festgestellten Beständen ergeben. Die ontologische Betrachtung setzt *keine* individuelle, gegenständliche *Tatsache* im *erweiterten* Sinne voraus, in welchem er sowohl die reale Welt und die in ihr eventuell vorhandenen Gegenständlichkeiten, andererseits aber auch die Gebiete individueller Gegenständlichkeit, die durch ein entsprechendes Axiomensystem bestimmt werden, umfaßt». Der Metaphysik dagegen geht es wie in den Tatsachenwissenschaften «um die Entdeckung gewisser Tatsachen, solcher aber, die keine bloßen, uneinsehbaren Tatsachen sind, welche sich aus anderen ebenso uneinsehbaren Tatsachen ergeben, sondern *Wesens*tatsachen, die in der Notwendigkeit ihres tatsächlichen Bestehens im Wesen der betreffenden Gegenständlichkeiten gründen und die sich durch Einsicht in die ideellen Zusammenhänge zwischen reinen Qualitäten voll verstehen lassen. Diese ‚Tatsachen' weisen also über sich selbst in die Sphäre des Idealen, des Nichtwirklichen hinaus und sind erst von da aus in ihrem Wesenscharakter richtig zu erfassen».

In den auf die Streitfrage ausgerichteten «existential-ontologischen» Erörterungen – seine Existentialontologie hat, wie Ingarden mit Recht ausdrücklich bemerkt, mit derjenigen Heideggers gar nichts zu tun – werden zunächst eine Anzahl von «Seinsweisen» und «existentialen Momenten» gedanklich konstruiert, also nicht am erfahrbaren Seienden «abgelesen»: Seinsautonomie und Seinsheteronomie, Seinsursprünglichkeit und -abgeleitetheit, Seinsselbständigkeit und -unselbständigkeit, Seinsabhängigkeit und -unabhängigkeit, absolutes und relatives Sein. Diese Erörterungen schließen die formalen und materialen ontologischen und erst recht die metaphysischen Fragen streng aus, wie Ingarden in seiner Vorsicht immer wieder betont. Auf Grund der genannten existentialen Momente ergeben sich in ihrer Anwendung auf die reale Welt und das reine Bewußtsein 64 mögliche «Lösungen» des Idealismus-Realismus-Problems, von denen sich freilich nur 15 Fälle vorläufig als existential-ontologisch zulässig erweisen. Diese Zahl reduziert sich mit der Berücksichtigung der Zeit – der Verfasser unterscheidet hier drei temporal bestimmte Seinsweisen: Ereignisse, Vorgänge und in der Zeit verharrende Gegenstände – noch mehr. Zuletzt werden vier neue Begriffe von Seinsweisen vorgestellt: das absolute überzeitliche, das außerzeitliche, das zeitlich bestimmte und das rein intentionale Sein.

Eine Stellungnahme zu den Gedankengängen Ingardens ist vor allem deshalb problematisch, weil er wiederholt ihre Vorläufigkeit unterstreicht

und häufig auf spätere Darlegungen verweist, in denen wichtige von ihm verwendete oder geschaffene Begriffe erst geklärt werden sollen. Das ist um so fataler, als er fast keine illustrierenden Beispiele – deren unbestreitbare Fragwürdigkeit er kurz erörtert – anführt und seine Begriffsbildungen sich in einer extremen Abstraktheit bewegen. Wenn wir gleichwohl einige kritische Bemerkungen anfügen möchten, soll es mit angemessenen Vorbehalten geschehen.

Wie ich bereits bemerkte, hat der Ausdruck «Existentialontologie» bei Ingarden einen ganz andern Sinn als bei Heidegger: er scheint alles das zu umfassen, was in den Existentialurteilen als «seiend» gesetzt werden kann. Es handelt sich also um die Analyse durchwegs bloß erdachter Seinsweisen. Ob es zur Verhütung von Mißverständnissen nicht klüger gewesen wäre, einen andern Titel für dieses Anliegen zu wählen, darf man sich immerhin fragen. – Der Verfasser behauptet sodann, in den Einzelwissenschaften spiele die «Verschiedenheit zwischen den wesentlichen und den unwesentlichen Eigenschaften der Untersuchungsobjekte» keine Rolle, sie würden deren «Wesen» in «unaufgeklartem Zustande voraussetzen und das Gegebene in dessen voller *Zufälligkeit* erfassen wollen». Schon der in vielen Wissenschaften gebrauchte – gewiß mehrdeutige – Begriff der Gesetzmäßigkeit zeugt eindeutig gegen die letztere Behauptung. Außerdem beruht die ganze zoologische und botanische Systematik faktisch, wenn auch nicht ausdrücklich, auf der Unterscheidung von «wesentlichen» und «unwesentlichen» Merkmalen, die allerdings nicht von einem «apriorischen», spekulativ-dogmatisch gesetzten, als «reine Möglichkeit» hypostasierten «Wesens»-begriff gewonnen wird, dessen Sterilität für die empirischen Wissenschaften sich genügend gezeigt hat. - Schließlich wird man eine vorläufige Skepsis bezüglich des Gelingens des Unternehmens, die Streitfrage gültig entscheiden zu können, hegen müssen. Gesetzt, Ingarden wolle sie im Sinne eines «Realismus» lösen, haben die einschlägigen Bemühungen bis und mit Husserls Idealismus dargetan, daß sich kein Realismus vom vorstellenden und schlußfolgernden Denken, d.h. von einer Position her begründen läßt, die das Seiende dogmatisch unter das Joch der Denkbarkeit und der von ihr entworfenen Möglichkeiten zwingt. Ob Ingarden darin glücklicher ist, wird sich weisen müssen.

H. Kunz

Johannes B. Lotz: Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965.

Mit Ausnahme eines kurzen Nachtrages und des stark erweiterten 7. Kapitels sind alle in diesem Bande vereinigten Aufsätze von 1939–1964 bereits an andern Stellen erschienen. Jedoch hat Lotz versucht, «durch eine sorgfältige Durchsicht und Überarbeitung, teilweise durch eine Umgestaltung das früher Geschriebene nicht nur dem heutigen Denken des Verfassers, sondern auch dem gegenwärtigen Stand des Fragens einigermaßen anzugleichen». Er ordnet die Arbeiten in vier Abschnitte: I. Existenzphilosophie in Gesamtschau; II. Begegnung mit Heidegger; III. Im Gespräch mit Jaspers; IV. Auf dem Wege mit der Existenzphilosophie. Das Wesentliche lernt man schon aus

den zwei Kapiteln (Zum Wesen der Existenzphilosophie; Der Existentialismus im Lichte der Enzyklika «Humani Generis») des ersten Abschnittes kennen. Aber damit wird die Lektüre der andern Kapitel trotz der unvermeidlichen Wiederholungen nicht überflüssig.

Lotz setzt sich ausschließlich mit Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre und Marcel auseinander – die sich selbst als christliche verstehende Existenzphilosophie Heinrich Barths wird nicht erwähnt. Die ruhige und sachliche Auseinandersetzung – selbst Sartre gegenüber wird der Ton nie gehässig – geschieht in der Absicht, die im «Existentialismus» (der als ganzer verworfen wird) enthaltenen «Wahrheiten» von den überwiegenden «Irrtümern» zu scheiden und jene gewissermaßen in die überlegene, die extremen Positionen klug meidende Philosophia perennis «heimzuholen». So heißt es etwa: «Einerseits beschränkt sich das überlieferte Philosophieren keineswegs auf die bloße Essenz, so daß es die Probleme der Existenz völlig übersehen würde; anderseits kann ein Philosophieren nicht genügen, das nur auf die Existenz schaut, die Essenz aber entweder gänzlich beiseite schiebt oder wenigstens nicht genügend zur Geltung bringt. Erst und einzig die allseitig ausgewogene Synthese von Essenz und Existenz überwindet alle Einseitigkeiten und wird der ganzen Wirklichkeit gerecht». Oder wir hören, «daß die Existenzphilosophie in ihrer nicht-christlichen Gestalt sich selbst den Boden entzieht und so sich selbst aufhebt, indem sie ihr Grundanliegen» – nämlich die «Rettung des Menschen» – «verrät».

Um dieses Anliegen plausibel, d. h. im Sinne des christlichen Dogmas durchführen zu können, simplifiziert Lotz von vornherein etwas die Grundbegriffe: «Das nur Seiende entspricht dem Untermenschlichen. Das Seiende, das sich in seinem Bezug zum Sein reflektiert, ist das Menschliche. Das Sein selbst zeigt auf das Übermenschliche und in einem näher zu bestimmenden Sinne Göttliche hin. Der Mensch steht in der Mitte und hat an den beiden anderen Bereichen teil. Nur durch seinen Bezug zum Sein ist er über das ontisch Seiende erhoben. Beständig schwebt er in der Gefahr, durch Verflüchtigung dieses Bezugs in das Ontische abzusinken und so sich selbst zu verlieren». Lotz bemerkt zwar mit Recht ausdrücklich, daß für Heidegger das «Sein» nicht Gott sei; aber der wiederholte Hinweis darauf, daß Heidegger sich weder theistisch noch atheistisch entschieden habe, für Gott und die Götter offen bleibe und in den flüchtigen «mythisierenden» Andeutungen im Humanismusbrief den Menschen vom «Sein» ins Dasein geworfen sein lasse – all das verrät eine gewisse, von der Position des Verfassers her durchaus begreifliche Tendenz: Heidegger zunehmend näher an Thomas von Aquin heran zu schieben. Dies und die etwas stereotype Wiederholung der thomistischen Benennung des göttlichen Seins als Ipsum Esse substistens, womit die höchste metaphysische Einsicht erreicht sein soll (obwohl es sich lediglich um eine spekulative Selbsthypostasierung des menschlichen Denkaktes handeln könnte), zeitigen gelegentlich eine gleichsam kreisende Eintönigkeit. Dennoch bleiben die Erörterungen faszinierend, nicht zuletzt deshalb, weil ihre unverkennbare Nähe zum späteren Denken Heideggers dessen ins Spekulative überschwingenden Charakter verraten. Ein wenig steril muten die kürzeren Auseinandersetzungen mit Jaspers an, da die Konfrontationen durchwegs auf

ein dem analogischen Denken unterstelltes «Besserwissen» hinauslaufen. Und dieser Zug eignet auch dem großen abschließenden Aufsatz über «Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik» insoweit, als sich darin kritische Aussagen über den Existentialismus finden. Dagegen sind die positiven Darlegungen über das auf Einzeldinge und das Sein gerichtete menschliche Erkennen, über gegenständliches und übergegenständliches Bewußtsein, «Ur-Ja» zum Sein u. a. von hohem Interesse. An ihnen ließe sich in einer Art anthropologisch-reduktiver Interpretation zeigen, inwiefern die spekulativen Aussagen über das Sein als sich selbst hypostasierende Paraphrasen des im Denken anwesenden inständigen Todes gedeutet werden können.

H. Kunz

Arnold Metzger: Dämonie und Transzendenz; derselbe: Automation und Autonomie. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1964.

Im an erster Stelle genannten Bande hat Metzger folgende, zum größten Teil bereits früher publizierte Abhandlungen gesammelt: Die sokratische Todessehnsucht; Zur platonischen Metaphysik des Irrationalen (Mäontischen); Die drei Typen der antiken Heilsidee; William James und die Krise der Philosophie; Friedrich Nietzsche und das Problem der Transzendenz; Das Dämonische im deutschen Denken; Zur Philosophie der Symbolik; Über Beschwörung. Metzger sagt von diesen Arbeiten, sie seien «aus einem dem gegenwärtigen Zeitalter zentralen Anliegen» hervorgegangen und beabsichtigen, «den Zugang zum Ewigen wieder zu gewinnen für eine Generation, deren geschichtlich-gesellschaftliches Geschick es ist, diesen Zugang verloren zu haben – verloren, weil ihr die traditionelle Verlegung des Ewigen als des Göttlichen in eine übersinnliche Welt problematisch geworden ist».

Die alte metaphysische Zweiweltentheorie scheint auch für Metzger erledigt zu sein. Aber er meint: «Was den Menschen auszeichnet, ist Leiden am Vergänglichen und das aus dem Leiden entspringende Verlangen nach dem Bleibenden. Glücksverlangen geht auf das Bleibende. Daß der Mensch am Vergänglichen, seiner Möglichkeit nach, leidet, demonstriert, daß er, mit Platons Mythos, aus dem Stoff des Nichtvergänglichen ‚gemacht' ist. Menschliches Leiden ist wissend. Das Merkwürdige ist nun, daß der Mensch in seinem Glücksverlangen am Ende nicht nur ein von Inhalt oder Anschauung, also von Materie erfülltes Bleibendes sucht, sondern dasjenige, was ihn, seinen schaffenden Willen, von der Macht der existierenden Materie, des Partikularen, frei macht, Die Frage nach dem Bleibenden, die aus dem Leiden am Vergänglichen (Begrenzten) kommt, ist also zugleich die Frage nach dem, was die Fragilität, die Asymmetrie, die Materialität der Endlichkeit transzendiert – die Frage nach dem göttlichen Einen Sein des Seienden». Allein reichen das unleugbare Leiden und die Sehnsucht nach dem einen unvergänglichen Sein aus, dieses als ein «Etwas» zu statuieren, dem ein von der schaffenden Sehnsucht unabhängiger, wenn auch nicht jenseitiger Bestand eignet? Da das eine allgemeine Sein offensichtlich aller gegenständlichen Erfahrung entrückt und also dem Verdacht ausgesetzt bleibt, ein Erzeugnis des Denkens, eine spekulative «Begriffsdichtung» – um das böse Wort Langes zu

gebrauchen – zu sein: wäre es nicht dringend nötig, den Sinn des Ausdrucks «ewiges Sein» zu präzisieren (und sei es auch nur, um dem naheliegenden und keineswegs von vornherein unberechtigten Vorwurf zu begegnen, es handle sich dabei um ein bloßes Wort)? Desgleichen tritt fraglos bei unbestimmt vielen – obzwar nicht allen – Menschen ein Bedürfnis nach «Erlösung» und eine darin wurzelnde «Heilsgewißheit» auf; aber ist das schon ein zureichender Grund, ein sozusagen «objektives» Heil zu postulieren? Sind solche ehrwürdigen Gebilde nicht – wovor Hegel einmal gewarnt hat – Produkte eines spekulativ-erbaulichen Philosophierens? Hier gilt es doch zunächst nach den vermutlich im menschlichen Denken und seiner Freiheit gelegenen, den «transzendentalen Schein» (Kant) hervorbringenden Zügen zu fragen, wozu die Ansätze in Metzgers viel zu wenig bekannten Buche «Freiheit und Tod» enthalten sein dürften.

In der zweiten Schrift rückt Metzger die Automation unter die angedeuteten Aspekte. «Offensichtlich», schreibt er, «hat die Automation den Begriff einer Gesellschaft zur Voraussetzung, die die totale Rationalisierung oder die totale wissenschaftliche Kontrolle des äußeren Geschehens zum Ideal ihres sozialen Handelns gemacht hat. Automation ist der Name für die gegenwärtige Phase dieses Prozesses – die Endphase eines geschichtlichen Vorgangs, in dem der Mensch, den wir den ‚modernen' nennen, die wissenschaftlich-technische Beherrschung der Materie als das Mittel betrachtet hat, frei zu werden von der Macht der Materie über ihn: frei zu werden von der Determination durch die Natur. Die von der mathematischen Wissenschaft geführte Kontrolle gilt als das Ideal eines Handelns, dem es um die Verwirklichung menschlicher Selbstbestimmung oder Autonomie geht». Im neuen elektronischen Maschinentypus wirke «der nicht eigentlich durch materielle, sondern durch zeitlose, ideal-apriorische Gebilde in Bewegung gesetzte Mechanismus». «Die Maschine reagiert auf in sie eingebaute logische Folgezusammenhänge. Mechanische Vorgänge sind nicht psychischen, faktischen, sondern idealen, logischen Zusammenhängen zugeordnet. Der Mechanismus spricht sozusagen die Zeichensprache des mathematischen Kalküls». «Materielles Geschehen spricht die Sprache der symbolischen Logik. Die Geschehnisse sind symbolisiert. Dem Mechanismus ist die Gedankensprache immanent». Darin sieht Metzger den bedeutsamsten Aspekt der Automation, an den er die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit knüpft. Die Entwicklung muß als Ergebnis des geschichtlichen Freiheitsprozesses betrachtet werden, insofern der freie Wille mit der szientifisch kontrollierten experimentellen Arbeit zusammenhängt. «Der Mensch sucht frei zu werden von dem Zwang des ihn unfrei machenden, determinierenden Naturgeschehens durch wissenschaftliche Kontrolle. Kontrolle wird zum Medium der Verwirklichung des freien Willens. Kontrolle heißt: das Naturgeschehen seiner Unberechenbarkeit, seiner Irrationalität durch rationale, d. h. das zukünftige Geschehen antizipierende, zuhöchst mathematisch exakte oder eindeutige Gesetze entkleiden». «An die Stelle des sokratisch-platonisch-aristotelischen Typus des kontemplierenden Freien, der das Medium seiner Freiheitsverwirklichung in der denkend-erkennenden Hingabe an das zeitlose, in dinglich perennierenden Substanzen sich manifestierende Eine Sein

suchte, tritt der Freie, der das ihn von der Not des Irdischen frei machende Zeitlose in dem regelmäßigen Zusammenhang des zeiträumlichen Geschehens – der ‚Phänomene', wie Galilei sagte – und dessen Konstruktion in Zahlsymbolen in der experimentierenden Praxis zu verifizieren sucht». «Die kontrollierende, nach dem Gesetzeszusammenhang der Phänomene fragende *Arbeit* an der Empirie gewinnt die Führung in der Frage nach dem Selbst des Menschen bis in das Zeitalter der Automation hinein». «Wenn es zu Beginn der neueren Geschichte darum ging, daß die Freiheit, das Göttliche im Menschen, die innere Transzendenz, durch das Medium der unifizierenden Konstruktion des Weltgeschehens offenbar werde, daß durch dieses Medium der ‚göttliche Same' in uns zur Verwirklichung gebracht werde, so sehen wir nun, daß durch diesen Prozeß die Freiheit des Einzelnen bedroht wird». «Mit der Automation (genauer: der Totalautomation, die ja noch keineswegs erreicht ist, aber auf die, wie es offensichtlich ist, die wirtschaftliche Gesellschaft zustrebt) stehen wir vor einem Novum: in der durch sie geprägten Phase der Kontrollidee kommt es dazu, daß der Prozeß der Rationalisierung umschlägt. Im Zeitalter der Maschine *vor* der Automation war der Mensch zum Ergänzungsteil der Maschine degradiert worden. Er war seiner Würde als eines autonomen Einzelnen entkleidet worden. Dieser menschliche Ergänzungsteil der Maschine wird bei der Vollautomation überflüssig. Die wiederholbaren Kalkulationen, die Angestellte und Beamte in den Verwaltungsbüros und Werkstätten durchführten, können (unter Umständen vollkommener) von der Maschine geleistet werden. Der Mensch wird der ihm sich selbst entfremdenden, seiner unwürdigen Tätigkeit enthoben. Er wird, wie es heißt, sich selbst zurückgegeben».

Auf diesem Hintergrund wirft Metzger erneut die Frage nach der «Freiheit des Individuums» auf. Er sagt: «Über den freien Willen kann nur empirisch gesprochen werden. Jede dogmatische, d. h. von einem idealistischen, materialistischen oder thomistischen Standpunkt hergebrachte Spekulation reicht nicht an ihn als das Grundphänomen unseres täglichen Lebens heran. Wie zeigt sich phänomenologisch, d. h. in originärer Gegebenheit, dieses Ewige: die Freiheit inmitten der Empirie unseres alltäglichen, von der Welt, in der es existiert, bedrohten sterblichen Daseins?». Vorher heißt es: «Der freie Wille ist der nach Freiheit von der Macht der Endlichkeit über ihn sich sehnende Wille. Es liegt ihm ein Existierendes zugrunde, das wir Mensch nennen, das um sein partikulares, fremddeterminiertes, also endliches Existieren weiß und daran leidet – ein wissendes Leiden, aus dem her sich der *gegenziehende* Wille nach dem Ziel sehnt, das ihn frei macht von dem, woran er leidet: sein summum bonum». Über eine kurze Erörterung des Begriffs der gesellschaftlichen Praxis und der Darlegung der drei Medien der Realisierung von Gesellschaft entwirft Metzger die «verwandelte Gestalt der Freiheit in der verwandelten Gesellschaft». Automation, meint er, «ist das Korrelat der Autonomie: das geschichtlich gegenwärtige Ergebnis in dem Prozeß des Freiheits- und Glücksverlangens, in dem es darum ging, durch die rationalisierende Kontrolle der Materie das Subjekt frei zu machen von der Macht des Objekts, zuletzt es frei zu machen von der Versklavung durch die Maschine. Die Konstruktion von Maschinen, die das leisten, was an sie versklavte

Menschen bisher geleistet haben – nicht nur Massen von Handarbeitern, wie in der ersten sozialen Revolution des Maschinenzeitalters, sondern jetzt auch Funktionäre der Denkarbeit in den Büros – wer wollte die Großartigkeit dieses Ergebnisses in der gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte bestreiten bei all den Problemen und Aufgaben, von denen Soziologen und Erzieher hinsichtlich der Arbeitslosigkeit der freigesetzten Massen sprechen?». Während es in den dreißiger Jahren noch darum ging, die arbeitslos gewordenen Massen wieder in den Produktionsprozeß zurückzubringen, besteht in der «Gesellschaft im Überfluß» die Aufgabe, «in einer neuen Politik der Erziehung, in einer neuen Kulturpolitik ... die brotlos gewordenen Menschen Berufen zuzuführen, die in den automatisierten Betrieben von der Maschine nicht erfüllt werden können». «Nicht dies scheint mir das Entscheidende in der Entwicklung zur Konsumgesellschaft zu sein, daß Menschenindividuen, von der Sklavenarbeit an der Maschine emanzipiert, frei werden für die Pflege und Bildung ihres eigenen Daseins, für das ‚Investment in Menschen' – eine zu allgemeine Charakterisierung, sondern daß mit der Veränderung der Wirtschaftsphysiognomie eine Verwandlung des Menschen selbst in dieser Generation des Übergangs zum Ereignis wird – eine substantielle Verwandlung, die jedem sichtbar ist, wenn wir erkennen, daß, im Zug dieser Entwicklung, parallel gehend mit ihr, nicht nur der Glaube an den Mythos einer jenseitigen Welt gebrochen wurde, der dem neueren Freiheitsbewußtsein die Geborgenheit in einer transzendenten Welt gab, sondern daß dem Subjekt darüber hinaus der Charakter einer transzendentalen Bewegtheit überhaupt in Vergessenheit geriet. Schutzlos, haltlos kommen auf dem Höhepunkt der Produktion unseres Zeitalters da, wo mathematische Maschinen die Arbeit an der Stelle von Menschen leisten, die frei gewordenen Menschenindividuen zu dem Genuß einer illusionären Freiheit ihrer Freizeit».

H. Kunz

Gerhard Nebel: Zeit und Zeiten. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965.

Nebel versucht, «aus eigenem Lebensgefühl eine Theorie, wenn man will, eine Prosa-Rhapsodie der Zeit zu entwerfen, nicht einer Zeit, sondern vieler Zeiten». Und er integriert «darin mancherlei Erfahrungen, die des Wanderers, der die Wälder durchstreift und den kyklisch umschwingenden, den grünen Gott berührt, die des Schwimmers, der mit dem Geist, der Haut ist, mit der Haut, die Geist ist, das Immersein des blauen Dämons in sich aufnimmt, die des Gärtners, der im Rhythmus der Jahreszeiten mit der Frau aller Frauen, mit der Erde, zeugt und sich von ihr Kinder gebären läßt, die des Zechers, der im Freundesdialog aus der Zeit an ihren Anfang, an den paradiesischen Augenblick der Unendlichkeit zurücksteigt, die des Kenners, der weiß, daß es in jeder Regung des mythischen Daseins, in Kult und Fest und Tat und Gedicht darum geht, die Zeit zu verlassen, die des Lesers, der sich an der jüdischen Prophetie begeistert und von ihr sagen läßt, daß die Wahrheit der Zeit Gottes zorniges und gnädiges Handeln mit dem Menschen ist, und schließlich die des Gläubigen, der sich in Christus Gottes Liebe zusprechen läßt und der treulich hofft, daß der Gekreuzigte gestern, heute und in Ewigkeit ist».

Um eine «Theorie» handelt es sich allerdings nicht, auch nicht um «Erkenntnis», die Nebel wohl anstrebt, da sie befreit und es ihm darum geht, den Terror der Uhrenzeit, der inneren Zeit und der weltgeschichtlichen Zeit zu überwinden. Denn «alles Große, ob im Heiden-, Juden-, Christentum, geschieht so, daß die Uhrzeit, die innere Zeit, die Weltgeschichte zurückgelassen werden». Was uns der Verfasser bietet, sind vielmehr essayistische Begriffsdichtungen, Gedanken über die Zeit und die verschiedenen erdachten Zeiten, nicht Aufweisungen von Sachverhalten, oft faszinierend und blendend formuliert, etwas an Kaßner erinnernd – aber völlig im Unverbindlichen verschwebend. Was Nebel einmal von Benn sagt, trifft genau auf seine eigenen Meditationen zu: sie sind von der «Unverbindlichkeit des Einfalls» gezeichnet. Damit hängt zusammen, daß einige oft gebrauchte Ausdrücke – z. B. «Realität», «Wirklichkeit», das «Außen» – im Zwielicht bleiben. Wie soll man eine Wendung wie die, daß der «Glaube» als ein «Vorgang im Außen» aufzufassen sei, verstehen? Man kann gewiß, wie Nebel es tut, «Realität» und «Wirklichkeit» wider den üblichen Brauch als entgegengesetzte Begriffe verwenden; aber wenn man dann den Sinn beider nicht ausdrücklich präzisiert und ihn nur aus den Beispielen erraten muß, resultiert Verwirrung.

H. Kunz

Das Zeitproblem im 20. *Jahrhundert.* Herausgegeben von *R. W. Meyer.* Francke Verlag, Bern und München 1964.

Sechzehn Dozenten der Universität Zürich haben im Winter-Semester 1963/64 zu dieser Ring-Vorlesung über das «Zeitproblem im 20. Jahrhundert» beigetragen, und man muß sagen, daß damit das im Titel formulierte Versprechen in vortrefflicher Weise erfüllt worden ist. Obgleich jeder Autor die temporale Problematik mit einer vorbildlichen Offenheit und undogmatischen kritischen Besonnenheit von seinem jeweiligen fachlichen Aspekt her darstellt und diskutiert, erweckt das Ganze dennoch einen geschlossenen Eindruck. Einzelne Beiträge herauszugreifen, wäre ungerecht und würde auch gegen das durchwegs hohe Niveau der Arbeiten verstoßen. So begnüge ich mich, da ein inhaltliches Referat aller Vorträge auf beschränktem Raum nicht angemessen möglich ist, mit der bloßen Aufzählung der beteiligten Autoren und ihrer Themen: *Ernst Leisi:* Die Darstellung der Zeit in der Sprache; *Verena Meyer:* Die Zeit in der Relativitätstheorie; *Wilhelm Keller:* Die Zeit des Bewußtseins; *Rudolf Meyer:* Die Philosophie in Auseinandersetzung mit der Relativitätstheorie; *Emil Staiger:* Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters; *Georges Poulet:* L'instant, point de départ du temps. Essai sur le temps dans la littérature contemporaine en France; *Heinrich Straumann:* Das Zeitproblem im englischen und amerikanischen Roman: Sterne, Joyce, Faulkner und Wilder; *Werner Arthur Stoll:* Das Zeiterleben in der Psychiatrie; *Karl Daumer:* Die biologische Uhr; *Walter Heitler:* Reversible und irreversible Vorgänge; *Emil Kuhn-Schnyder:* Das Leben im Strom der Zeit; *Max Silberschmidt:* Der Mensch und seine Geschichte im 20. Jahrhundert; *Jürg Niehans:* Die Zeit im Spiegel der Wirtschaftstheorie; *Kurt von Fischer:* Das Zeitproblem in der Musik; *Hans Barth:* Über Zeit, Gesellschaft und Geschichte; *Gerhard Ebeling:* Zeit und Wort. *H. Kunz*

Jean Piaget: Sagesse et illusion de la philosophie. P.U.F., Paris

L'objet de cet ouvrage est de faire respecter par les philosophes – M. Jaspers est invoqué – une distinction bien nette entre leur tâche d'une part – sagesse, coordination des valeurs (Höffding), coordination des activités humaines – et d'autre part la connaissance fondée sur «des critères objectifs et inter-individuels de vérité» (p. 21) et soumise au contrôle et à la vérification. Une telle distinction est-elle vraiment observable, c'est ce dont le lecteur lui-même jugera.

Se défendant – à combien juste titre – d'être positiviste (mais les références et le vocabulaire de son interlocuteur, I. Benrubi, étaient allemands et non pas français, et le sens des mots n'était pas exactement le même), M. Piaget reste certes fidèle à Kant (p. 28, 82, etc.), mais surtout, semble-t-il, en ce que la distinction qu'il opère a de tranché – sinon de confortable (p. 1) – et plus encore par son refus de l'intuition intellectuelle.

L'intuition intellectuelle paraît, en effet, placée sur le même plan que toutes sortes d'intuitions affectives (cependant, et l'on ne peut qu'y souscrire, M. Piaget réfute avec vigueur (p. 79) la critique empiriste des idées innées). C'est que l'intuition a toujours cet aspect subjectif et incontrôlable d'où naissent tant d'abus (v. p. ex. p. 22–25). Mais, par cet aspect subjectif – «s'il y a intuition, il y a quand même un sujet» (p. 144) et une activité du sujet – l'intuition s'offre à l'analyse psychologique qui retrouve, sous les formes spécieuses d'une connaissance prétendue intuitive, l'activité du sujet. Parce que «l'évidence intellectuelle signifie simplement la certitude subjective», l'analyse psychogénétique des structures de pensée rend pour le moins superflue l'intuition éidétique, explique M. Piaget qui ne cache pas d'ailleurs son admiration pour la pensée de Husserl; mais il s'agit d'examiner cette pensée avec un soin particulier (Chap. III), et elle n'est acceptée qu'en tant qu'elle serait un psychologisme qui s'ignore, en tant qu'on peut finalement établir une convergence (p. 150, particulièrement importante) entre structures opératoires et structures transcandentales. Qu'il soit permis d'ajouter que c'est précisément *parce qu'il* y a convergence que nous avions naguère déclaré, pour notre part, que les questions de l'évidence et de la genèse de l'évidence n'étaient pas du même ordre; que si elles étaient du même ordre, il n'y aurait pas de convergence du tout (cf. p. 79, 84, 150, 256).

Mais sait-on alors, du même coup, ou bien doit-on précisément demander d'où vient l'idée de vérité qui soutient tout l'ouvrage, et toute connaissance, qui permet par exemple de reconnaître la cohérence d'une opération et la rigueur d'une analyse?

Aussi bien, si l'on définit la philosophie «la prise de position raisonnée par rapport à la totalité du réel» (p. 57), on ne peut songer à isoler de toute connaissance – et de toute vérité – la coordination des valeurs et des activités humaines. Qu'une telle division de l'homme soit impossible, c'est ce que M. Piaget reconnaît (p. 63). Mais cette unité paraît fort difficile à concevoir si l'on ne part de l'expérience que d'un seul domaine, d'une seule activité, ceux-ci fussent-ils – comme ceux des sciences de la nature – privilégiés par le contrôle. Car un autre domaine, ou une autre attitude –

ceux du poète par exemple – ne sont pas moins privilégiés, relativement à l'unité humaine. Mais c'est comme non-connaissance, observera M. Piaget. Finira-t-on à nouveau par coordonner connaissance et non-connaissance grâce à une attitude de non-connaissance, celle qu'on accorde aux philosophes? C'est pourtant précisément ce que M. Piaget voudrait exclure, afin que les philosophes ne touchent pas aux «questions de faits».

On accordera sans doute que les philosophes n'ont pas à intervenir dans les questions de faits; mais les philosophes demanderont eux-mêmes ce que c'est au juste qu'un fait, si par exemple c'est le contingent dans sa virginité, ou au contraire l'expérimenté le plus élaboré, ou peut-être l'un et l'autre? Ils ajouteront que, réciproquement, on ne construit pas une philosophie avec des faits naturels, purs ou élaborés (c'est exactement ce que dit Husserl), et là encore les remarques de M. Piaget sur les philosophies dites scientifiques ne peuvent rencontrer que l'approbation.

Mais qui décide? Qui a la compétence de décider de la compétence? et de l'honnêteté? Le spécialiste qui peut dire, à la mesure humaine, qu'il est seul à savoir de quoi il parle et dans quelle mesure il peut parler de cela, et de cela seul? Ou bien le «spécialiste de la généralité»... qui coordonne tout sans rien connaître si ce n'est ce que les spécialistes de chaque partie lui font connaître (s'ils consentent à se mettre à sa portée, comme l'ont fait souvent M. Piaget lui-même et d'autres élèves du même philosophe, Arnold Reymond). Le livre de M. Piaget inspire l'idée qu'on ne peut empêcher le spécialiste d'être philosophe. Tout est de savoir si, pour philosopher, la condition de spécialiste – et de quelle spécialité – est nécessaire, et si elle est suffisante.

Voilà assez de questions pour que l'on soit tenté d'y revenir, et en particulier de revenir sur ce point important de l'organisation des études, où M. Piaget rencontrerait sans doute mainte approbation, mais conditionnelle, et avec mainte nuance; de même faudrait-il revenir sur la rigueur et le caractère d'expérience que M. Piaget paraît contester aux sciences d'interprétation et à la culture qu'elles développent. De tels problèmes sont assez graves pour faire oublier, croyons-nous, certains aspects épisodiques du débat.

Mais l'on peut déjà conclure du livre de M. Piaget que tous les chercheurs, des sciences ou de la philosophie, ont une défense commune à mener contre ce qui les conteste et *les joue les uns contre les autres:* la paresse d'esprit, la «demande» d'idées toutes faites qui transforment en méconnaissables produits de consommation et en systèmes d'asservissement les fruits des travaux les plus consciencieux. Il s'agit enfin de savoir si la philosophie – et les sciences, car elles sont liées au même sort – élèvent l'homme, et expriment cette prise de conscience, ou bien si elles doivent être des instruments ou des expressions de son impuissance.

D. Christoff

William W. Bartley: Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes. Szczesny Verlag, München 1964.

Wer wie der Rezensent mit der gegenwärtigen amerikanischen Philosophie und Theologie nicht vertraut ist, wird über den Ort und die Bedeutung des

vorliegenden Buches kaum recht urteilen können. Sein Verfasser ist ein junger, auf seinen Meister keineswegs dogmatisch eingeschworener Schüler Poppers, der als erklärter «Rationalist» eine «Ethik des Argumentierens» zu entwerfen beabsichtigt. Von den drei von ihm unterschiedenen Bedeutungen des Wortes «Rationalismus» übernimmt er ausschließlich diejenige, die ihn bzw. seine Vertreter zur Bemühung verpflichtet, das Wissen um die Welt durch stets offen bleibendes «kritisches Argumentieren» zu vergrößern. Bartley bezeichnet diese Art als «pankritischen Rationalismus» und setzt ihn gegen den «Panrationalismus» und den «kritischen Rationalismus» ab, die er beide verwirft. Vom Panrationalismus unterscheidet sich Bartleys Position dadurch, daß diese, also der pankritische Rationalismus, «das Ideal panrationaler Rechtfertigung völlig preisgibt. Der pankritische unterscheidet sich aber auch vom kritischen Rationalismus, denn in letzterem gesteht ein Rationalist ein, daß sein Standpunkt rational nicht zu rechtfertigen ist, fährt aber fort, ihn irrational zu rechtfertigen durch seine persönliche und soziale moralische Bindung an Maßstäbe und Bräuche, die ihrerseits keiner Beurteilung noch Kritik zugänglich sind.»

Mit diesem radikalen Verzicht auf Rechtfertigung und Begründung auch der rationalen Auffassungen in der Philosophie, in der Moral, in der Politik usw. glaubt der Verfasser «etwas ganz Neues», «eine *noch nie dagewesene* Differenzierung von Rechtfertigung und Kritik» gebracht zu haben. Unterstellt man, daß es so ist, dann läßt sich immer noch fragen, ob die sehr betonte Heraushebung dieser Leistung sich mit dem gerüttelten «Maß an intellektueller Bescheidenheit» verträgt, die sich nach Bartley derjenige erworben haben sollte, der «sich mit den Beweisen für und gegen vorbehaltloses Engagement und die Grenzen der Vernunft herumgeschlagen und dabei erkannt hat, ein wie gut unterbautes Beweismaterial die Irrationalisten zusammenzutragen wußten»; und der erfahren hat, daß auch die Rationalisten «sehr oft» Fehler machen. Die Behauptung von den «Grenzen der Vernunft» und die damit eröffnete Möglichkeit, sich in ein irrationales Engagement zu flüchten, z. B. den vorbehaltslosen Sprung in den Glauben an die Wahrheit des göttlichen Wortes vollziehen zu können, das sind die beiden Brennpunkte, um die Bartleys Diskussionen – gelegentlich mit einem erfrischenden Sarkasmus – kreisen. Als Vertreter des besagten Sprungs spannt sich Bartley die neoorthodoxen Theologen – vor allem Tillich, aber auch Barth, Niebuhr u. a. – vor, denen er wie den nicht namentlich angeführten «relativistischen Existenzialisten» das Wasser gründlich abgegraben zu haben meint, nachdem der vorangegangene, sich rationaler «Gründe» bedienende liberale Protestantismus ohnehin gescheitert ist.

Wie andere Menschen hat auch der pankritische Rationalist «unzählige ungeprüft-unbewußte Voraussetzungen und Vorwegnahmen in seinem Denken und Urteilen. Und viele davon können falsch sein. Seine Rationalität ist seine Bereitschaft, seine Denkgrundlagen kritischer Besinnung zu unterwerfen, sobald er ihrer inne wird oder andere ihn darauf hinweisen. Sooft *eine* Anschauung der Kritik unterworfen wird, müssen währenddessen viele andere Anschauungen kritiklos für selbstverständlich genommen werden, selbst jene, an Hand deren die Kritik durchgeführt wird. Als Grundlage und

Instrumentarium der Kritik dienen sie nicht etwa, weil sie selber schon gerechtfertigt oder über alle Kritik erhaben wären, sondern weil sie momentan außer Frage stehen, denn sie sind bislang nicht kritisiert worden. Und nur in diesem Sinne sind sie momentan von aller Kritik ausgenommen. Solange gerade die eine oder die andere Ansicht kritisiert wird, wird eine einzige Überzeugung nahezu immer für selbstverständlich genommen: der Glaube an die Kritik selbst. Daß die meisten Anschauungen eines Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt von aller Kritik ausgenommen sind, heißt jedoch nicht, daß auch nur eine davon für alle Zeiten von der Kritik ausgenommen würde: weder logisch ist das so und wohl nicht einmal in der Praxis. Auch bedeutet das nicht, daß der Glaube ans Kritisieren selbst nicht ab und zu kritisch überprüft werden müsse.» In Bartleys neuartiger «Theorie des Kritizismus ist der Begriff ‚Kritik' durchaus nichts Abgedroschenes, sondern enthüllt sich als einer der am wenigsten durchforschten, befremdendsten, nachdenkenswertesten und vielleicht aufregendsten und meistversprechenden Bereiche der Philosophie». «Zur Ausschaltung von Irrtümern in unseren Mutmaßungen und Spekulationen besitzen wir mindestens vier kritische Mittel. Dem Grade ihrer Wichtigkeit und dem Exaktheitsgrad ihrer Leistung nach geordnet, seien diese Kontrollmittel hier angeführt: 1. Das Kontrollmittel *Logik:* Ist die in Frage stehende Theorie in sich widerspruchsfrei? 2. Das Kontrollmittel der *sinnlichen Beobachtung:* Ist die Theorie durch irgendeine Sinnesbeobachtung *empirisch* widerlegbar? Und, wenn sie das ist, haben wir gehört, daß sie schon irgendwie widerlegt wurde? 3. Das Kontrollmittel der *wissenschaftlichen Theorie:* Widerstreitet die fragliche Theorie, ganz abgesehen davon, ob sie sinnlicher Beobachtung entgegensteht oder nicht, irgendwelchen wissenschaftlichen Hypothesen? 4. Die Kontrolle durchdas *Problem:* Was für ein Problem soll die Theorie lösen? Löst sie es zureichend?»

Daran anschließend schreibt Bartley: «Fast alle prominenten protestantischen Theologen akzeptieren heute das zweite Kontrollmittel: sie haben mittlerweile jene traditionellen theologischen Theorien abgeschrieben, denen sinnliche Beobachtung widerspricht. Eine kleinere, doch immer noch stattliche Mehrheit der Theologen berücksichtigt auch das dritte Kontrollmittel: sie sind bereit, all jene Theorien fallenzulassen, die bewährten wissenschaftlichen Hypothesen widerstreiten. Wenn sie sich hierin gelegentlich ambivalent verhalten, kommt das daher, daß sie immer noch unter dem Einfluß jener weitverbreiteten instrumentalistischen Auffassung von Wissenschaft stehen, die es ihnen ermöglicht, die Überzeugung, die zwar einer wissenschaftlichen *Theorie* widerspricht, beizubehalten, weil sie zugleich keiner Feststellung über empirische Beobachtung widerspricht. Da zudem keine wissenschaftliche Theorie je vollkommen durch Erfahrung verifiziert werden kann – das Höchstmögliche, was darin getan werden kann, ist *unablässiges Überprüfen* der wissenschaftlichen Hypothesen –, hat man nämlich, selbst bei ganz realistischer Betrachtung der wissenschaftlichen Theorien, *immerzu* die Chance, daß die eine oder die andere dieser Hypothesen am Ende doch noch durch Erfahrung widerlegt wird und also grundsätzlich eine theologische Behauptung, wenn sie auch derzeit einer wissenschaftlichen Theorie zuwiderläuft, schließlich recht behalten könnte.»

Ob damit Bartley den «prominenten protestantischen Theologen» nicht doch eine allzu geringe Entschiedenheit im Sprung in die Absurdität des Glaubens zubilligt? Davon abgesehen: warum soll denn den Menschen die Freiheit des irrationalen Engagements verwehrt werden? Solange sie daraus keine gewaltsame Praxis ableiten und die dem Sprung Widerstehenden nicht beseitigen, sollte man ihnen das Recht sowohl des Engagements wie das seines – rationalen oder irrationalen – «Begründens» einräumen. Ich glaube, daß Bartley sich täuscht, wenn er meint, die «Vernunft» spreche gegen das Engagement – wie sollte ohne sie etwa der Glaube an die Auferstehung der Toten denkbar sein? Keineswegs die Vernunft, sondern einzig und allein die (alltägliche und wissenschaftlich gereinigte) Erfahrung widerstreitet diesem Glauben. Der neuzeitliche Vernunftbegriff hat eine christlich-theologische Vorgeschichte, in welcher das «natürliche Licht» als «Organ» zur Aufnahme der «übernatürlichen» Offenbarung fungierte, und dieses Erbe hängt der «Vernunft» noch immer an. Sie unbefragt übernommen zu haben scheint mir ein wesentlicher Mangel des Bartleyschen Buches zu sein. Und wie steht es mit der «Logik», wenn der Verfasser mit dem grundsätzlichen Verzicht auf rechtfertigendes Argumentieren – er nennt «die Verschiebung von der unbedingt und gebieterisch geforderten Rechtfertigung zum Kritizismus hin . . . eine echte Neuerung in der Philosophie, deren Bedeutung gar nicht genug hervorgehoben werden kann» – zugleich den Satz vom zureichenden Grunde (also ein in der Tradition maßgebendes logisches Prinzip) und seine Anwendung in der Empirie preisgibt?

Ich habe damit nicht alle Gedankengänge Bartleys berührt, auch solche nicht, die ihm selber wichtig sind, z. B. die von Erikson übernommene Identitäts- und Integrationsproblematik – ihre Berücksichtigung scheint mir für sein Anliegen nicht notwendig zu sein.

H. Kunz

C. C. Muller: Science and Faith. Co-existence or Synthesis? Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1962, 45 p.

Il s'agit de la traduction anglaise, par le Dr. H. Crusz de l'Université de Ceylan de *La Science et la Foi*, essai paru en 1949 dans la série des *Etudes de Pastorale* (éd. M. Nauwelaerts). Elle est précédée d'une introduction de Mgr D. Leo Nanayakkara, évêque de Kandy.

Jean-Blaise Grize

M. Eliade: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1961.

Als Thema seiner «Haskell Lectures» an der Universität Chicago (1956) hat Eliade die Wiedergeburtsvorstellungen und die sie verwirklichenden Handlungen gewählt. In anschaulichen, sorgfältig bibliographisch belegten Schilderungen hören wir von den mannigfachen Pubertätsriten und Stammesinitiationen in den primitiven Religionen, von Pubertätsriten in den Geheim-

kulten, von individuellen, militärischen und schamanischen Initiationen und von Initiationsspuren in den großen Religionen.

Eliade begnügt sich weitgehend damit, sozusagen einen Auswahlkatalog dessen, was es in diesem Gebiet alles gibt, vorzuführen; jedenfalls rekrutiert sich daraus der hauptsächliche Stoff des Buches. Nur selten findet sich ein Hinweis auf den Zusammenhang eines Ritus etwa mit der wirtschaftlichen Struktur des betreffenden Stammes. Wohl aber versucht der Verfasser öfters, den Bedeutungsgehalt der Phänomene zu erschließen, wozu er als Religionshistoriker nicht verpflichtet wäre. Jedoch unterläßt er eine Klärung der dabei gebrauchten systematischen Begriffe, z. B. der «Realität» (er verwendet den Ausdruck in einem dem üblichen anscheinend entgegengesetzten Sinne), der «Seinsweise» u. a.

H. Kunz

Emanuel Hirsch: Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1963.

«Zum mindesten als Vorübung im Denken über die Fragen nach Gott und dem Ewigen können diese Briefe somit eine Hilfe sein für anfangende Denker und für Menschen, denen freie persönliche Selbstbesinnung das ihnen geläufigste Element des Denkens ist» (S. 7). Hat sich der Leser mit dieser Wegleitung vertraut gemacht, findet er in den religionsphilosophischen Meditationen, in 30 Briefen entfaltet, Grunderörterungen christlichen Denkens. Obgleich von Kierkegaard ausgehend, liegt der Schwerpunkt dieser christlichen Religionsphilosophie nicht auf der Wucht des Paradoxen. Vielmehr wird bewußt angeknüpft an die existentiellen Grunderfahrungen. Zudem werden die Probleme des Glaubens angesichts einer restlos veränderten geistigen Lage durchbesprochen, und ohne Scheu wird das Legendäre, Mythische und Zurechtgebogene der biblischen Überlieferung beim Worte genannt. Behutsam und doch entschieden sucht der Verfasser seinen Weg durch die ihm heute als «krank» oder «schizophren» anmutende Theologie. Trotz dem hohen Bewußtsein für die existentiellen Quellen, denen auch betont «christliches» Denken entspringen muß, vermeidet er eine radikale Entmythologisierung. Er bewahrt den Bezug zum historischen Jesus, der sowohl in seiner Menschlichkeit Vorbild als auch in seiner Außerordentlichkeit Gegenstand des Glaubens sein soll (S. 320 ff.). So versucht der Autor, den eigentlichen Kern der Christologie in einer existentiellen Bezogenheit zu Jesus, der das «Gotterleiden» voll auf sich nahm, zu benennen. Damit hält er die Mitte zwischen einer reinen Christologie der Offenbarung und einer rein existentiellen Christologie der Innerlichkeit.

Der philosophische Untergrund aller dieser Darlegungen ist bei vielen Abgrenzungen gegenüber gewissen Zeitströmungen vorteilhaft spürbar. So etwa die Kritik, die der Autor an heute gängigen Redeweisen über die Transzendenz anbringt, möchte man gerne manchem Philosophen und Theologen zum Nachdenken geben, der allzu unvoreingenommen die totale Ontologisierung von Welt und Gott mitmacht: «Die dürftigste, inhaltsloseste und insofern unanstößigste Aussage scheint hier nun die zu sein, daß man Gott das Sein nennt, unter Umständen auch mit ausschmückendem

Beiwort das unbedingte Sein. Es sollte ohne weiteres einleuchten, daß hieran der Fehler des ganzen Verfahrens offenkundig wird. Wer so von einem Sein oder unbedingten Sein spricht, stellt sich diesem doch als Denken oder Denker des Unbedingten gegenüber. Er hat somit die gleiche Aussonderung des Erkennenden aus dem Erkannten vollzogen, die dem Verstande in seinem Umgang mit der Erfahrungswelt eigentümlich ist. Außerdem wird er wohl schwer leugnen dürfen, daß Sein oder auch unbedingtes Sein eine ungeheuerliche Abstraktion ist. Nach Hegel ist mit dem Gedanken des Seins von allem Inhalt überhaupt abgesehen, so daß es sich um den nichtssagendsten Gedanken handelt, der überhaupt gedacht werden kann. Das heißt, die Zerscheidung des Allgemeinen und des Besonderen, welche dem Verstand eigentümlich ist, erreicht in dem leeren und dürftigen Gedanken des Seins ihre höchste denkbare Steigerung. Wir sind somit, wenn wir Gott das Sein oder das unbedingte Sein nennen, ganz im Bereich der Verstandeslogik gefangen, und zwar nach beiden Seiten, die dieser eigentümlich sind. Es ist kaum zu leugnen, daß wir bei diesen oder den andern gleich unbestimmten Redewendungen die Aufgabe, das unentrinnliche Wagnis der Grenzüberschreitung zu vollziehen und in unsern Gedanken das Unendliche, Ewige zu umfassen, gerade nicht gelöst haben» (S. 21).

Wenn auch das Wort «Religionsphilosophie» über diesen Meditationen geschrieben steht, die im übrigen durch keinen literarischen oder intellektualistischen Glanz brillieren möchten, so dürfte es nur mit einer gewissen Verlegenheit gebraucht worden sein. Christliches Denken, wie es hier versucht wird, will sich bewußt vom bloß religiösen unterscheiden. Es ist aber noch nicht zu Ende gekommen. Wie die Briefform andeutet: alles ist in Fluß. Vielmehr dürfte dieses Buch so, wie es sich hier darbietet, im größeren Zusammenhang eines jener vielfältigen Symptome sein, wie bislang Mythisches, Religiöses, Chiffernhaftes heute «umgedacht», «gedolmetscht» werden muß. Auf dieser Ebene treffen sich heute Theologen und Philosophen, gemeinsam bemüht um die Entzifferung der Urschrift der Existenz.

Armin Wildermuth

O. Cullmann: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.

Seit der Jahrhundertwende hat keine philosophische Begrifflichkeit so nachhaltig auf die Theologie gewirkt wie die von Heidegger in «Sein und Zeit» entworfene. Das ist einigermaßen verwunderlich, denn Heidegger selbst äußerte sich in seinen Schriften bislang nur in wenigen – seine Offenheit bezeugenden – Andeutungen zu Glaubensfragen; man weiß auch nicht, wie er die «Übertragung» seiner existential-ontologischen Begriffe in die neutestamentliche Exegese durch Bultmann beurteilt. Aber das ist auch relativ belanglos gegenüber der Tatsache, daß diese Begriffe eine Auslegung der biblischen Aussagen ermöglicht haben, die innerhalb der Theologie schulbildend – Cullmann spricht einmal von einer «Modetheologie» – gewirkt haben. Die exegetisch-dogmatische Thematik selbst geht die Philosophie gar nichts an, und insofern hat das neue Buch von Cullmann, in welchem jene

Thematik ganz im Zentrum steht, nur ein peripheres Interesse. Immerhin muß man bedenken, daß Bultmanns Übernahme der existential-ontologischen Begrifflichkeit nicht zufällig war, zumal sich kaum bestreiten läßt, daß Heidegger gewisse von der christlichen Theologie am menschlichen Dasein aufgewiesene und zugleich theologisch gedeutete Züge «säkularisiert», d. h. existential-ontologisch interpretiert hat. Wer darin nur eine Art Neuauflage der Feuerbachschen «Reduktion» der Theologie auf «Anthropologie» sehen möchte, würde wesentliche Unterschiede verkennen. Jedenfalls besteht hier eine Problematik. So kann man auch im Hinblick auf Cullmanns zentrale These, dergemäß für die von einem Plan Gottes bestimmte Heilsgeschichte die «Spannung zwischen Erfüllung in der Gegenwart und Vollendung in der temporalen Zukunft», oder wie der Verfasser mit Vorliebe formuliert: die Spannung zwischen dem «Schon» und dem «Noch nicht» für die Heilsgeschichte charakteristisch sei, die Frage aufwerfen, ob nicht zum Menschsein selbst ein ihm immanentes Geschehen gehört, das die auf das Reich Gottes als ineins gegenwärtiges und kommendes bezogene Aussage möglich und verständlich macht. Oder ein anderes Beispiel.

Cullmann sagt: «Wenn das Kommen des Gottesreichs vom Sieg über Satan und Tod abhängt, so setzt dies die Verbindung von Sünde und Tod voraus, die der Ausgangspunkt der ganzen biblischen Heilsgeschichte ist. Tod und Satan herrschen, weil der Mensch in Sünde gefallen ist. Die Aufgabe des ‚Kommenden' besteht infolgedessen darin, daß er den Menschen von der Sünde befreit und damit Satan und Tod besiegt.» Für das philosophische Verständnis des Menschen liegt der von der Bibel behauptete und nur dem Glauben zugängliche «Zusammenhang» zwischen Sündenfall und Tod außerhalb seiner Kompetenz; streng genommen vermag es diese «Glaubenswahrheit» weder zu bejahen noch zu verneinen. Wohl aber kann es fragen, wie das profane Wissen um den Tod geartet ist, damit Menschen eine solche Beziehung zwischen dem – sagen wir einmal – «anthropologischen Korrelat» der Sünde und dem Tod postulieren und glauben können. Doch soll damit lediglich angedeutet werden, inwiefern exegetisch-theologische Untersuchungen wie die in diesem faszinierenden Buch Cullmanns enthaltenen das philosophisch-anthropologische Interesse zu berühren und zu beunruhigen vermögen.

Darüber hinaus aber können die philosophisch Bemühten auch in methodischer Hinsicht von einem theologischen Autor lernen, der schreibt: «Wir streben als protestantische Forscher gewiß keine ‚offizielle' Exegese an und wir sind stolz auf die Mannigfaltigkeit der Interpretationen. Aber gerade um unsere Freiheit der Bibelerklärung nicht in Mißkredit zu bringen, sollten wir uns wenigstens durch die bedrückende Tatsache beunruhigen lassen, daß heute vielfach mit gleichen Methoden die eine Schule auf Grund ‚sorgfältiger Analysen' die Gegenwartsaussagen Jesu, die andere gerade im Gegenteil ausgesprochene Zukunftsaussagen als Gemeindebildungen ansieht.» «Ich beanspruche auch für meine Sicht der Dinge keinerlei Wahrheitsmonopol. Wohl aber meine ich, daß schon viel gewonnen wäre, wenn man wenigstens das Bemühen um Nichtbeeinflussung durch subjektive Urteile wieder prinzipiell ernst nähme, statt von Erwägungen über die Auf-

hebung der Subjekt-Objekt-Trennung aus über dieses Bemühen zu höhnen und aus der Not, die darin besteht, daß wir freilich nicht aus unserer Haut fahren können, eine Tugend zu machen.» Zu diesen eindrücklichen und beherzigenswerten Ausführungen gehören auch diejenigen, die Cullmann dem Thema «Ereignis und Deutung» gewidmet hat.

Die Substanz des Buches ist rein exegetisch. Cullmann stellt darin sachlich und überzeugend – sofern man sich als Laie ein Urteil erlauben darf – seine Sicht der präsentisch-futurischen Heilsgeschichte dar, in deren Mitte zwar Tod und Auferstehung Jesu stehen, die aber bis in die Gegenwart etwa in Gestalt neuer Deutungen von geschichtlichen Ereignissen fortgeht. In die positive Darstellung fügt Cullmann immer wieder kritische Auseinandersetzungen mit den «existentialistischen» neutestamentlichen Exegesen Bultmanns und seiner Schule ein. Das mögen einige Zitate belegen. «Bultmann hat recht, in besonders eindrücklicher Weise den Ton auf die Entscheidung zu legen. Denn gewiß ist im Neuen Testament von Anfang bis Ende von Entscheidung des Glaubens die Rede. In dieser Beziehung kann sicher nicht der Vorwurf der Sachfremdheit gegen sein neutestamentliches Verständnis erhoben werden. Wohl aber ist diese Entscheidung in einem sich nicht aus der neutestamentlichen Exegese ergebenden Sinn bestimmt, wenn Bultmann sie als Entscheidung für ein Existenzverständnis auffaßt, das gerade von den Ereignissen und ihrer heilsgeschichtlichen Verbindung als einer Objektivierung absehen soll. Entscheidung der neutestamentlichen Zeugen ist nicht die vage Entscheidung für das ‚Nicht-Verfügbare' der Existenzphilosophie, sondern für die Einreihung in einen präzisen göttlichen Plan, der zwar auch nicht und sogar erst recht nicht menschlich verfügbar ist, auch nicht geradlinig, sondern in Wellenlinien und in der Gegenwart in einer für uns im einzelnen dunkeln Weise, verläuft, aber doch in seiner ganzen Bewegung auf ein bestimmtes Ziel hin den Propheten und Aposteln und durch sie, letztlich durch Christus selbst, geoffenbart und durch den Heiligen Geist erfaßt wird. Dieser Glaube und diese Entscheidungen entspringen nicht einem ‚Bedürfnis nach Sicherung', wie immer wieder behauptet wird, sondern einem Überwältigtwerden durch die Ereignisse und durch die Einsicht in ihren Zusammenhang. Wer hier nur Bedürfnis nach Sicherung sieht, mag mit L. Feuerbach *allen* Glauben auf dieses Bedürfnis zurückführen.» «Daß es zur Anrede und zur Entscheidung des Glaubens kommt, setzt freilich voraus, daß ich um die Sünde und ihre Folgen weiß, um derentwillen sich diese ganze göttliche Heilsgeschichte abspielt. Die mit unserem Menschsein gegebene Notwendigkeit einer solchen Anknüpfung ist unbestritten. Aber weder mit meinem Menschsein noch mit irgendeinem Vorverständnis ist die in der Bibel verkündete unlösliche Bindung meiner Sünde und der Erlösung von ihr an eine Heilsgeschichte gegeben. Darum ist sie das Skandalon, das mich anspricht, wenn es zum Glauben kommt. Was mich anredet und was mich zur Entscheidung führt, ist nicht die mit meinem Sündenbewußtsein gegebene Frage und eine auf der Ebene meines Selbstverständnisses erteilte Antwort, sondern die Tatsache, daß Sünde und Tod ebenso wie Erlösung und Leben auf *einer ganz anderen Ebene*, nämlich auf derjenigen einer zusammenhängenden (also nicht – im existentialistischen Sinne – punktuellen) Geschichte und

nur in ihr in ihrer ganzen Wirklichkeit erscheinen.» «Im christlichen Handeln ereignet sich Heilsgeschichte. Die in Christus zusammengefaßte Heilsgeschichte verdichtet sich in der ethischen Entscheidung . . . jedesmal in *einem* Punkt, in dem das Christusgeschehen in seiner ganzen temporalen Ausdehnung sichtbar wird. Im Augenblick der Integration der Existenz in das übergreifende Heilsgeschehen kreuzen sich erneut, allerdings jetzt in abgeleiteter Weise, die vertikale und die horizontale Heilslinie. Punktualität und Linearität, Existenz und Heilsgeschichte begegnen sich. An dieser Stelle berühren sich heilsgeschichtliche Theologie und Existentialismus. Ja, man könnte hier (aber erst hier!) von ‚heilsgeschichtlichem Existentialismus' reden».

H. Kunz

Hans Reiner: Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundentscheidungen. L. Bielefelds Verlag, Freiburg i. Br. 1965.

Reiner geht in seinen allgemeinverständlichen klaren Erörterungen davon aus, daß uns alles Begegnende entweder erfreulich oder unerfreulich (bedauerlich) oder weder auf die eine noch die andere Weise, also in dieser Hinsicht neutral anmutet. Das Erfreuliche und das Unerfreuliche umfassen mannigfache Erlebnisqualitäten und entsprechende Beurteilungen. «Die Erfreulichkeit der von uns so erlebten Tatbestände ist ... etwas Sekundäres, etwas, was erst in zweiter Linie eine Rolle spielt. Das, worauf es uns dabei eigentlich ankommt, ist die Beschaffenheit der betreffenden Sache, oder besser gesagt, des betreffenden Seienden; denn auch Personen oder andere Wesen können in ihrem Sosein erfreulich oder unerfreulich sein. Indem und weil das betreffende Seiende so und so ist, bringen wir ihm eine gewisse Hochschätzung entgegen; und deswegen erscheint es uns auch als erfreulich. Daß wir ihm aber Hochschätzung entgegenbringen, hat seinen Grund darin, daß es uns derselben auf Grund seiner eigentümlichen Beschaffenheit *würdig* erscheint. Und dies, daß uns etwas als der Hochschätzung würdig erscheint, ist das, worauf es uns bei seiner Erfreulichkeit ankommt. Es gibt nun in unserer Sprache einen Begriff, der diesen eigentlichen sachlichen Kern und Grund der Erfreulichkeit des Erfreulichen in allgemeiner Form bezeichnet. Es ist dies der Begriff des *Wertes*. Ein Wert ist das an einem Seienden, was uns dieses als unserer Hochschätzung würdig und deshalb als erfreulich erscheinen läßt.» Dieses Erfreulich- oder Unerfreulicherscheinen, keineswegs der (so oder so anmutende) sachhaltige Tatbestand selbst fällt mit seiner positiven oder negativen Werthaftigkeit zusammen (wobei diese in der Begegnung primär sein kann, obwohl sie vom Tatbestand her gesehen sekundär ist). Die Verkennung dieses Sachverhaltes, ineins mit der irrigen Deutung von Akzentuierungsunterschieden im Erleben und in der Beurteilung des Begegnenden – die an diesem bald seinen Wert, bald seinen objektiven Gehalt hervortreten lassen – führen Reiner zur alten, obzwar verfehlten Unterscheidung von bedürfnisbedingten, relativen, nur subjektiv geltenden und absoluten, objektiv bedeutsamen Werten. Daß «die» Werte in zwei so radikal verschiedene Gruppen wie die «relativen» und die «absoluten» Werte zerfallen sollen – dies allein schon hätte den Verfasser skeptisch gegenüber der

Behauptung von absoluten Werten machen und der Einsicht nahe bringen müssen, daß sie sich wie alle sog. Absolutheiten in gedanklichen Verabsolutierungen und Hypostasierungen erschöpfen, die in der Geschichte des Denkens und Glaubens auftauchen und wieder verschwinden. Zu den vermeintlich objektiven Werten sollen das Leben, das Recht, das Schöne und die Kunst gehören (also lauter abstrakte Begriffe). Zwar beeinflußt auch das Erfreuliche der absoluten Werte «unser Wünschen und Wollen. Aber sie locken uns im allgemeinen nicht, sondern begegnen uns vielmehr als eine *Forderung* oder doch eine *Aufforderung*, einen *Appell* an uns richtend. Diese Forderung oder Aufforderung geht, wo diese Werte uns als in der Wirklichkeit existierend begegnen, dahin, sie nicht anzutasten; wo ihre Existenz bedroht erscheint, werden wir aufgefordert, sie zu schützen, soweit wir dazu in der Lage sind. Schließlich, wo wir bemerken, daß solche Werte in der Wirklichkeit fehlen, sehen wir uns aufgefordert, wenn möglich ihre Wirklichkeit herbeizuführen». Daraus folgt: «Das *sittlich Gute* besteht ... in nichts anderem als darin, daß wir, wenn wir in irgendeiner Lebenslage die Wirklichkeit eines objektiv bedeutsamen Wertes durch Handeln oder Unterlassen in unsere Hand gegeben sehen, der damit an uns herantretenden Forderung oder Aufforderung zur Erhaltung oder Verwirklichung dieses Wertes *Folge leisten*! Dazu ist in vielen Fällen – jedoch keineswegs in allen – notwendig, daß wir zugleich auf einen nur subjektiv bedeutsamen Wert verzichten; und in den Fällen dieser Notwendigkeit entsteht auch die sittliche *Forderung* solchen Verzichts. Umgekehrt besteht das *Böse* darin, daß wir einer solchen Forderung zur Erhaltung oder Verwirklichung eines objektiv bedeutsamen Wertes *nicht* entsprechen. Dabei ist, wenn wir dazu nicht bereit sind, der Grund dafür gewöhnlich der, daß wir auf einen nur subjektiv bedeutsamen Wert, den wir dazu preisgeben müßten, nicht verzichten wollen. Das heißt, der gewöhnliche Grund des Bösen ist die Vorherrschaft der Eigensucht, der Egoismus. Daneben gibt es allerdings auch noch eine andere, seltenere Form des Bösen; nämlich die eigentliche sogenannte *Bosheit*, die darin besteht, daß ein Handeln der Vernichtung eines objektiv bedeutsamen Wertes um ihrer selbst willen gilt».

Die restliche Diskussion dreht sich um die Unterscheidung von vielerlei Bedürfnisarten und um die Verschiedenheit des sittlich Richtigen und Falschen.

H. Kunz

J. Dopp: Logiques construites par une méthode de déduction naturelle. Louvain et Paris, Nauwelaerts et Gauthier-Villars, 1962, 191 p.

L'une des raisons qui souvent font hésiter à utiliser la logique mathématique pour l'examen d'un problème difficile est son aspect artificiel. La pensée «naturelle» ne procède pas à partir d'axiomes et de substitutions. Elle appliquerait bien plutôt des règles ou des schémas d'inférence qui la feraient passer de quelques prémisses tenues pour vraies à certaines de leurs conséquences. Il s'ensuit que, la plupart du temps, les difficultés à manier l'instrument sont aussi considérables que celles de la question qu'il est censé éclairer.

Il est vrai que, dès 1934, Gentzen avait élaboré sous le nom de «méthodes *N* et *L*» des procédés de déduction qui ne nécessitaient pas d'axiomes et qui pouvaient passer, à juste titre, pour des méthodes naturelles. Toutefois, pour diverses raisons dont une certaine méfiance vis-à-vis de la rigueur possible, les travaux de Gentzen n'eurent qu'une faible influence sur l'enseignement de la logique. Le professeur Dopp, dont on connaît les excellentes *Leçons de logique formelle* (Louvain, 1950), veut remédier à cet état de fait. Il s'attache en effet à exposer la logique des propositions et celle des prédicats de premier ordre dans la perspective des méthodes *L*. Peut-être celles-ci ne sont-elles pas celles qui offrent l'aspect le plus naturel. Elles présentent, en revanche, un caractère de constructivité bien supérieur aux autres, ce qui fait, en particulier, qu'elles fournissent le meilleur instrument connu pour aborder le problème de la décision. C'est évidemment là un caractère fondamental, en ce sens que le problème de décider si une expression est ou n'est pas un théorème recoupe souvent celui de tirer une conclusion d'une hypothèse.

L'ouvrage, conçu «pour une audience très large», compense les difficultés qu'offre une exposition rigoureuse par une marche très progressive et détaillée. Il contient un nombre impressionnant de théorèmes et distingue ceux qui sont valables en logique bivalente classique et ceux valables aussi en logique minimale ou intuitionniste.

Jean-Blaise Grize

La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications. Logique et analyse 1963, 21–24, 614 p.

Logique et analyse, publication du Centre national belge de recherches de logique, a réuni en un seul gros volume ses quatre fascicules de l'année 1963. Un thème: la théorie de l'argumentation; un homme que ses pairs veulent ainsi honorer: M. Chaîm Perelman, lauréat du Prix Franqui 1962; trente-trois études groupées sous sept têtes de chapitres: *En guise d'introduction*, *La théorie de l'argumentation*, *Rhétorique et méthode philosophique*, *Rhétorique, logique et linguistique*, *Rhétorique et droit*, *Rhétorique et histoire de la philosophie*, *Applications de la rhétorique*.

Les succès manifestes que les sciences de la nature ne cessent de connaître depuis trois siècles, les perfectionnements apportés au «calcul», le développement même de la logique mathématique ont conduit à admettre plus ou moins tacitement une dichotomie dans le domaine de la raison. D'un côté tout ce qui est évident, certain, indubitable, de l'autre ce qui n'est que vraisemblable, plausible, probable. Mais, fait bien remarquable, c'est ici et non là que se déroule le principal de nos actions, que nous entrons en dialogue avec l'autre. Aristote le savait bien qui analysait les preuves dialectiques à côté des preuves analytiques et les prédicateurs et les juristes . . . sans compter les conseillers en publicité. Pourquoi donc le philosophe d'aujourd'hui et le logicien contemporain ignorent-ils tellement l'idée de rhétorique que le *Vocabulaire* d'A. Lalande (5e éd., 1947) ne contient même pas le mot? C'est ce que le professeur Perelman et Mme L. Olbrechts-Tyteca se sont demandé lorsqu'ils publièrent en 1958 leur *Traité de l'argumentation* (2 vol., P. U. F., Paris). Ils espéraient alors que leurs premiers résultats inciteraient d'autres

chercheurs à les compléter et à les perfectionner (*Op. cit.*, I, p. 13). *Logique et analyse* leur offre une première réalisation de ce vœu.

Il n'est guère possible de résumer une telle publication, il serait fastidieux d'énumérer les titres. Aussi vais-je me contenter d'emprunter quelques éléments d'information à M. Max Loreau (*Pour situer la nouvelle rhétorique*, pp. 103–129).

On a souvent remarqué que la pensée naturelle ne procède nullement à la manière de la logique. Celle-ci explicite ses règles, les veut immuables, désire partout des contours nets et tranchés. Celle-là se réserve le droit de «voir venir», joue sans cesse sur les franges d'indétermination qu'elle cultive, ne cesse de réorganiser son objet. La rhétorique perelmanienne se situe délibérément au sein même de ces procédés du sens commun. Elle est, dit M. Loreau, «une logique de la totalisation», «une raison analogique qui substitue à l'identité la compatibilité» (p. 104).

Tout le problème est alors de savoir si elle constitue une entreprise possible, comment elle s'y prend simplement pour être. Il semble qu'il y ait à sa base une triple idée. D'abord un constat: les éléments auxquels elle a affaire sont des couples de notions. Ensuite il y a la recherche d'une organisation hiérarchique avec accentuation d'un des termes des couples, puis leur succession systématique dans une certaine direction et enfin la justification, c'est-à-dire tout le complexe d'arguments qui permet d'unir les couples les uns aux autres.

Cette méthode est abondamment illustrée par les diverses contributions du recueil. Elle soulève certes maintes questions, mais elle demeure un des efforts les plus lucides que je sache pour tenter d'expliciter une dialectique dont chacun ne cesse de se servir tous les jours.

Le lecteur intéressé trouvera enfin (pp. 604–611) une bibliographie de M. Ch. Perelman qui contient déjà 93 titres.

Jean-Blaise Grize

A. Virieux-Reymond: La logique formelle. Paris, P. U. F., 1962, 124 p.

Ce petit volume répond très exactement au propos de la collection «Initiation philosophique» à laquelle il appartient. D'une part, les problèmes de la logique y sont envisagés dans leur contexte philosophique et, d'autre part, les plus significatives des réponses y sont signalées sans abus de technique, mais sans l'esquiver non plus.

Mme Virieux-Reymond commence (Première partie) par rappeler les traits essentiels de la logique classique et, plus particulièrement, les grandes lignes de la théorie du syllogisme. Notons que l'exposé à proprement parler est précédé d'un «coup d'œil succinct sur le domaine de la logique par rapport aux domaines des disciplines connexes», ainsi que d'un historique remarquablement clair et suggestif.

La deuxième partie est consacrée à la logique moderne, c'est-à-dire d'abord à la logique mathématique. Ici l'auteur a adopté le parti, que nous trouvons très heureux, d'introduire au symbolisme, d'en indiquer sommairement la portée, mais sans tenter de se substituer aux manuels spécialisés. Les *Principia mathematica* constituant le premier monument de la logique contemporaine

(le premier en tout cas à avoir eu une influence digne de lui, car il ne faut pas oublier l'œuvre de Frege antérieure de plus d'un quart de siècle), ils servent de référence fondamentale à la problématique exposée par Mme Virieux-Reymond.

Mais le portrait de la logique contemporaine ne serait pas complet sans une esquisse au moins de la tentative de Husserl. Ici encore il s'agissait davantage d'introduire que d'exposer et il nous semble que, même si nous estimons avec l'auteur que la logique husserlienne «laisse subsister de nombreuses difficultés, tant du point de vue métaphysique que du point de vue logique» (p. 118), il valait la peine de lui consacrer quelques pages.

Jean-Blaise Grize

Peter K. Schneider: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1965.

Die vorliegende Arbeit wird vielleicht am besten charakterisiert, wenn man sie als eine kybernetische Variante der heute wieder zeitgemäßen spekulativen, sich selber als «absolut» und «wissenschaftlich» deklarierenden potenzierten Reflexions- oder Glasperlenspiel-Philosophie bezeichnet. Denn historisch gesehen sei «die Entdeckung und Entwicklung der Kybernetik ... eine glänzende Rehabilitierung der Transzendental-Philosophie, der Einbruch einer ‚Revolution der Denkart, die mit dem transzendentalen Idealismus begonnen hat und die heute eine technische Interpretation in der Kybernetik erfährt'» (G. Günther). Bald dürfte wohl auch ein «kybernetisch begründeter» Gottesbeweis fällig sein.

Im ersten Teil will Schneider «über die postulative Konvention aller formalen Logik und Wissenschaftstheorie auf die konstituierende Aktleistung zurückfragen, um den apriorischen Elementen aller Wissenschaft wieder ihren primordialen Stellenwert in der philosophischen Thematik einzuräumen». Er gibt zunächst ein auf das Problem der Axiomatisierung hin orientiertes, mit vielen Zitaten belegtes Referat ausgewählter Lehrstücke der antiken und scholastischen formalen Logik. Sodann betrachtet er, wiederum thematisch auswählend und zitierend, die mathematische Logik (Logistik) unter dem Aspekt der Evidenz. Und daran anschließend konfrontiert er das, was in der Logistik «Wissenschaftstheorie» genannt wird, mit dem Problem der Wahrheit. Gewissermaßen als Resultat dieser Erörterungen ergibt sich «die chronische Bodenlosigkeit, an der die mathematischen, logischen und wissenschaftstheoretischen Begründungsversuche stets in ihrer bloßen Formalität scheitern». Oder anders formuliert: die «Disziplinen der Logik, Logistik und Wissenschaftstheorie haben sich, nach ihrem Fundament befragt, als dogmatisch erwiesen, d. h. auf Prinzipien gründend, deren Struktur weder untersucht noch einsichtig gemacht wurde.» Gegen Logik und Wissenschaftstheorie sei zu sagen, «daß das Kriterium für wahr und falsch ... innerhalb des Bewußtseins angesiedelt sein muß, und daß somit Logik, Logistik und Wissenschaftstheorie keine in sich selbst gründenden, objektiven ‚Objektivitäten', sondern lediglich Objektivationen einer translogischen und transtheoretischen

Subjektivität sind. Diese Subjektivität aufzusuchen und sie zu gewinnen als den allem Urteilen zugrunde liegenden Ort des Wissens, d. h. Bewußt-Sein zu gewinnen als apodiktische Evidenz und unhintergehbares Axiom aller wissenschaftlichen Philosophie» stellt sich als Aufgabe. «Mit anderen Worten: wird in der Philosophie die Forderung absoluter Selbstbegründung gestellt – und wer diese Forderung aufgibt, gibt implizit jedes Recht zum eigentlich wissenschaftlichen Urteilen auf – so bedeutet dies: absolute Selbstbegründung überhaupt jedes Urteils oder stringente Reduktion auf ein mit Wahrheitsanspruch gefälltes Urteil. Der Rückzug muß somit hinter den Horizont formaler Logik und formaler Theorie der Theorie erfolgen, auf den diese und somit jedes Urteil konstituierenden Ort des Bewußt-Seins oder des Wissens».

Im zweiten Teil entwickelt Schneider an Descartes das cogito-sum als «apodiktisches Axiom» des Bewußtseins, an Hegel die «Auf-Hebung von Subjektivität und Objektivität als nicht-duale Methode des evidierenden Denkens», an Fichte die transzendentale Logik als Analyse und Deskription der apriorischen Struktur des Bewußtseins und am späten Husserl das «Verständnis der Welt und der objektiven Seinswissenschaften als Entwurf transzendentaler Sinngebung». Im dritten Teil schließlich werden «die transzendentale Bewußtseinskonzeption und die Theorie der kybernetischen Bewußtseinsanalogien miteinander konfrontiert».

Schneider schreibt: «Fruchtbare Ergebnisse in den Wissenschaften sind nur dann zu erwarten, wenn die Klärung von Grundlagen- und Methodenproblemen sowohl vor wie während des einzelwissenschaftlichen Forschungsprozesses von einer eigens dazu ausgebildeten Disziplin geleistet werden». Gegen diese verfehlte Behauptung – kennzeichnend für manche jeglicher positiven Forschung fernstehenden Philosophen – ließe sich etwa die treffende Bemerkung Nicolai Hartmanns anführen, dergemäß die Methodologie eine bevorzugte Angelegenheit der Epigonen sei. Oder man könnte das Wort Gadamers zitieren, daß «der Anspruch des Philosophen, der aus Prinzipien deduziert, wie die ‚Wissenschaft' sich ändern müsse, damit sie philosophisch legitimierbar würde», absurd sei. Überdies muß gesagt werden, daß die wirklich produktiven Forscher – von einigen Physikern, Mathematikern und in der Mathematik schöpferischen Philosophen abgesehen – sich kaum um die «Logik» kümmern, zumal diese erst bei der urteilsmäßigen Formulierung der schon vorher (auch vor den Protokollsätzen) erarbeiteten Erkenntnisse ins Spiel kommen. Und treiben etwa die heutigen Logiker die positive Forschung weiter? Daß im übrigen die logistische «Wissenschaftstheorie» einen völlig willkürlich begrenzten Wissenschaftsbegriff, der sowohl eine Reihe faktisch bestehender Disziplinen wie auch weite Bereiche des Erfahrbaren selbstherrlich ausklammert, dogmatisch voraussetzt, hat Schneider nicht übersehen. Mit Recht stellt er etwa fest :«Es ist eine nur scheinbare und als solche abweisbare Selbstverständlichkeit, daß jede feststellbare Varianz zwischen subjektiv-jeeigenen Seinsqualitäten auf Prozessen der abstrakten Quantitätsdimension mathematischer Verteilungen beruhen soll. Was im vorwissenschaftlichen, innerweltlich erfahrenen Leben an Tönen, Farben, Gestalten als an den Dingen selber erfahren und somit als ganzheitliche Gestaltqualitäten in zunächst analytischer Einheit apperzipiert

wurde, wird im Bereich des physikalischen Objektivismus eben nur abstraktiv und teil-weise als Quantum formal repräsentiert. Die Qualitätshaftigkeit der Qualität geht bei diesem Verfahren verloren. Es bleiben übrig neutrale Zahlenverteilungen und mögliche Verhältnisrelationen, deren Interpretation sofort an die je-eigen-subjektiven Erfahrungsqualitäten appellieren muß, also gerade auf jene Subjektivität angewiesen ist, die doch mit Hilfe der intersubjektiven mathematisierenden Methode überwunden werden sollte». Aber wenn Schneider nun meint, die wissenschaftskonstituierende Subjektivität und die ihr zugeordnete «formale Einheit» der Lebenswelt werde «gewonnen durch die reflektiv-reduktive Nachkonstruktion der transzendentalen Strukturen des Bewußtseins als jenem Bereich, in dem die faktische Materialität von Bewußtsein überhaupt, und somit ‚Lebenswelt' und ‚Bewußtsein' als synonyme Ausdrücke für die analytische Einheit von Objekt (Welt, Sein) und Subjekt (Leben, Bewußtsein) sich darstellen», so erliegt er dem alten hybriden Irrtum. Denn solche vermeintlichen «Nachkonstruktionen» bleiben in Wirklichkeit sekundäre Denkerzeugnisse, die sich an die Stelle der faktisch-konkreten leistenden Subjektivität drängen und diese in ein bloßes Reflexionszentrum verfälschen – so auch beim späten Husserl trotz seiner fruchtbaren Konzeption der Lebenswelt und erst recht bei Fichte.

H. Kunz

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.

Im 21. Bande (1961) der «Studia Philosophica» habe ich dieses bedeutende Werk Gadamers mit zahlreichen Zitaten ausführlich angezeigt. Es ist jetzt in zweiter, im Text kaum veränderter, jedoch um ein Vorwort und einen Anhang bereicherter Auflage erschienen. Dieser enthält unter dem Titel «Hermeneutik und Historismus» die inzwischen erweiterte, vor einigen Jahren in der «Philosophischen Rundschau» publizierte Auseinandersetzung mit neuerer einschlägiger Literatur. Im Vorwort dagegen sucht Gadamer sein Anliegen noch einmal zu präzisieren. Hier steht der Satz: «Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage». «Insofern», fügt er hinzu, «ist von den Methoden der Geisteswissenschaften hier überhaupt nicht die Rede. Ich gehe vielmehr davon aus, daß die historischen Geisteswissenschaften, wie sie aus der deutschen Romantik hervorgingen und sich mit dem Geist der modernen Wissenschaft durchdrangen, ein humanistisches Erbe verwalten, das sie gegenüber allen anderen Arten moderner Forschung auszeichnet und in die Nähe ganz andersartiger außerwissenschaftlicher Erfahrungen, insbesondere der der Kunst, bringt». Gadamer stellt in seinen Untersuchungen – nicht nur an die Geisteswissenschaften, überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen, sondern an «das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis» – die Frage: «Wie ist Verstehen möglich? Das ist eine Frage, die allem verstehenden Verhalten der Subjektivität, auch dem

methodischen der verstehenden Wissenschaften, ihren Normen und Regeln, schon vorausliegt. Heideggers temporale Analytik des menschlichen Daseins hat, meine ich, überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjektes, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist. In diesem Sinne ist der Begriff ‚Hermeneutik' hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung. Es ist nicht Willkür oder konstruktive Überspannung, es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist». Aber hätte dann, um sowohl dem universalen wie dem geschehenden Charakter des Verstehens voll gerecht zu werden, sein Gegenstandsbereich nicht über die geistigen (sprachlichen und sprachähnlichen) Erzeugnisse hinaus auf das ganze Menschsein erweitert werden müssen, da es doch zweifellos auch vorsprachliches und sprachloses menschliches Verhalten gibt? Und den vermutlich zutreffenden Fall gesetzt, daß in der «wirkungsgeschichtlichen» Hermeneutik Momente mitspielen, die diesseits oder jenseits des absichtlichen Tuns des Interpreten liegen: wäre dann nicht wenigstens die Frage nach dem Fundierungsverhältnis zwischen dem Tun und dem Geschehen «im» Menschen und ihrem Anteil am Verstehen – dem doch schwerlich nur ein Geschehenscharakter eignet – zu stellen? Solche sich aufdrängenden Fragen zeugen für den Rang des Gadamerschen Werkes.

H. Kunz

Friedrich Otto Sauer: Mathematisches Denken auf dem Wege zur Philosophie. Eine Studie zur heutigen Wissenschaftslage. Bayerischer Schulbuch-Verlag, München 1965.

Innerhalb einer auch die gegenwärtige Situation einbeziehenden Interpretation der in der Geometrie des Euklid fungierenden «Postulate» und «Zeichen» und ihres Verhältnisses schreibt Sauer: «Die Zeichen gehören durchaus dem in sich reflektierenden Denken zu. In allem Zeichenhaften, wo immer wir auch solches vorfinden mögen, stoßen wir auf das im Sein selbst sich bekundende, auf sich selbst reflektierende (sich selbst denkende) Denken. Und dieses Denken ist letztlich Mathematik. Dieses Denken ist nicht unser Gemächt. Es fällt dem Menschen in letztlich unverständlicher Weise zu, wie ein unverdientes Geschenk. Aber es gehört ihm nicht zu, weil es dem Sein zugehört. Dem Sein, das will sagen, nicht dem Seienden als dem, was es ist, sondern dem Sein des Seienden, wie es ist». Früher hieß es: «Wir fragen geradezu: ‚Wie ist mathematisches Denken denkbar?' Hinter dieser paradoxen Formulierung verbirgt sich kein Zirkel, weil es darum geht, wie der Begriff Denken zu fassen ist, damit Mathematik überhaupt als Mathematik gedacht werden kann. So erhält für uns die Mathematik eine Sonderstellung unter den Wissenschaften. Sie wird mehr als eine spezielle Wissenschaft unter anderen speziellen Wissenschaften». Damit dürfte angedeutet sein, worum es dem Verfasser dieses die mathematische Problematik von den Griechen bis in die Gegenwart in vorbildlicher Klarheit diskutierenden

Buches geht. «Man hat sich oft darüber gewundert, daß in der Mathematik jeder Schritt, der getan wird, prinzipiell zu sichern ist; und daß ein mathematischer Satz nichts gelten würde, wenn nicht der den Satz ableitende Beweis, d. h. die Explikation der zu ihm gehörigen geltungsmäßigen Verknüpftheit mit dem jeweiligen Denkbereich, gleichsam zum ausgesprochenen Satz hinzugedacht würde. Eben deshalb gibt es in der Mathematik kein Verweilen. Ständig ist alles und jedes Gedachte fraglich. Hier offenbart sich die Fraglichkeit, die in allem Sein liegt. Die Mathematik aber ist gleichsam die Explikation der Seinskomponente der Fraglichkeit. Sie ist Ursprung des Fragens überhaupt. Die Mathematik besteht geradezu in einem perennierenden Fragen».

Wir wollen die faszinierenden Gedankengänge Sauers hier nicht referieren, denn sie verdienen es, im Original gelesen zu werden. Wohl jedoch möchte ich ein Bedenken gegen die (vermutlich von Heidegger übernommene) Grundtendenz des Buches – das «Sein» von seinem Bezug zum (Descartesschen) «Subjekt» zu lösen – andeuten. Schelling, den Sauer wiederholt zitiert, hat in seiner Descartes-Kritik ein «objektives», in uns gewissermaßen «geschehendes» vom «subjektiven», d. h. vom um seine Subjektivität wissenden «Ich» vollzogenen Denken unterschieden. Phänomenologisch ist das zum mindesten insofern berechtigt, als nicht alles Denken den Charakter des von der betonten Ich-Spontaneität Hervorgebrachten besitzt. Dessenungeachtet bleibt auch das geschende Denken – «es» denkt in mir – faktisch an die Innerlichkeit der einzelnen existenten Menschen gebunden, genau so, wie es uns heute im Ernst nicht mehr einfällt, einen Traum durch eine außerhalb unser befindliche Macht bewirkt sein zu lassen, weil uns während des Träumens das Bewußtsein fehlt, den Traum selber erzeugt zu haben. Entsprechend verhält es sich mit dem universalen «Sein»: zwar wird es nicht wie einzelne Gedanken, Vorstellungen, Begriffe vom «Ich denke» hervorgebracht, aber es ist faktisch an die es denkenden seienden oder «vor-seienden» Menschen geknüpft – im Gegensatz zu allem weltzugehörigen Seienden und auch zur vollen Existenz des denkenden Individuums selbst. Daher scheint uns die These Sauers irrig zu sein, dergemäß «Postulieren», d. h. «einen Sinn als Geltung zu denken», «aus dem subjektiv-Descartesschen Prinzip nicht begriffen werden» könne, «weil nicht interpretiert werden kann, wie ein besonderes Seiendes, nämlich das Ich-Subjekt, für sich bzw. von sich aus, Sein im allgemeinen, sollte erschließen können ... Denken kann Denken nur denken, insofern es nicht ein Seiendes ist und nicht von einem Seienden abhängt. Denken kann Denken nur denken, insofern es sein Wesen hat in der Freiheit von allem Seienden, ja vom Seiend-Sein». Aus der Verwerfung dieser aller Erfahrung widerstreitenden Behauptung resultiert nicht notwendig ein subjektivistischer Anthropologismus oder Psychologismus (den Sauer bezüglich der Mathematik mit Recht ablehnt) – und zwar deshalb nicht, weil der Mensch sich weder in seiner Leiblichkeit noch in seinen geistigen Konstituentien denkend erzeugt hat. Das sich selbst von seiner faktischen Gebundenheit an den existenten (seienden) Menschen losdenkende und hypostasierende Denken befreit sich keineswegs realiter von seiner Bindung.

H. Kunz

Alwin Diemer: Was heißt Wissenschaft? Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1964.

«Jeder Modeartikel auf dem Gebiet der Kosmetik, das tägliche Horoskop – aber auch die medizinische Behandlung, die technische Arbeit – angefangen von der Konstruktion eines Autos bis zu der der Weltraumrakete –, alles beruht auf einer entsprechenden ‚wissenschaftlichen Grundlage'», bemerkt Diemer mit Recht im Vorwort seiner Schrift. Ohne den im Publikum weitverbreiteten «Wissenschaftsaberglauben» wäre dergleichen nicht möglich. Deshalb ist eine Besinnung auf das Wesen der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft ein dringliches Anliegen. Diemer behandelt es, indem er zunächst in klaren Erörterungen den Begriff des Wissens im allgemeinen, Formen des Wissens, die geschichtliche Differenzierung des Wissensbegriffes, den allgemeinen und den – von Aristoteles begründeten und im engeren Sinne von Descartes, Galilei u. a. bestimmten – klassischen Wissenschaftsbegriff expliziert. Für diesen ist die «Allgemeinheit» der Sätze fundamental. Indessen zeigt die Kritik der allgemeinen, d. h. «allgemein für alle Objekte» des Gegenstandsbereiches gültigen Sätze, daß sich ihr Wahrheitskriterium nicht mehr verwirklichen läßt. «Es wird sinnlos, von allgemeinen Sätzen als möglichen zu sprechen. Sie verlieren . . . ihre Fundierungsfunktion.» Daraus erwächst der moderne Wissenschaftsbegriff.

«Der grundlegende Unterschied zwischen dem modernen und dem klassischen Wissenschaftsbegriff besteht zunächst in der Verlagerung der Begründung der Wissenschaftlichkeit von der neomatischen auf die noetische Seite: Moderne Wissenschaft begründet ihren Wissenschaftscharakter nicht durch ihre Resultate, sondern einzig und allein durch die wissenschaftliche Arbeit. Nicht das Was wissenschaftlicher Gehalte entscheidet, sondern das Wie wissenschaftlicher Methodik, Forschung und Begründung. Das bedingt eine totale Umkehrung des Fundierungsgesamts der wissenschaftlichen Sätze: unmittelbare Resultate der wissenschaftlichen Arbeit sind die empirischen Sätze: sie allein können entschieden werden. Auf ihnen bauen sich erst die theoretischen Sätze auf. Das gilt gleicherweise im Rahmen der Natur- wie der Geisteswissenschaft.» Daran anschließend thematisiert Diemer die für die wissenschaftliche Haltung maßgebenden Züge: neutrale Distanz, Voraussetzungslosigkeit, Vorurteilsfreiheit, Redlichkeit, Offenheit, Intersubjektivität. Dann unterscheidet er die Nichtwissenschaft (Kunst, Religion u. a.) von der Unwissenschaftlichkeit, zeigt die Verwurzelung der Wissenschaft in der Lebenswelt, erörtert die verschiedenen Begriffe von «Wirklichkeit» und konfrontiert sie mit der «wissenschaftlichen Wirklichkeit», klärt die Rolle der «Wahrheit» und die Bedeutung der Wertfreiheit in der Wissenschaft. Es ergibt sich daraus eine neue Bestimmung ihres Begriffes: «Wissenschaft ist ein Gesamt von Sätzen über einen thematischen Bereich, die mit diesem in einem Begründungszusammenhang stehen. Sie zerfallen in die Klasse der Basis- und die der theoretischen Sätze; von den ersten wird gefordert, daß sie wissenschaftlich wahr, von den zweiten, daß sie berechtigt sind». Abschließend konfrontiert Diemer die so verstandene Wissenschaft mit dem Glauben und dem Philosophieren.

Die Abhandlung wirkt dank ihrer offenbar beabsichtigten Knappheit und des weitgehenden Verzichts auf illustrierende Beispiele oft etwas «dogmatisch». Man wird die von Diemer angekündigte «Allgemeine Wissenschaftstheorie» abwarten müssen, um beurteilen zu können, ob die Besinnung auf die Fundamente der Wissenschaften sich an ihren faktischen Gestalten orientiert oder, wie früher oft, an einer dekretierten «Idee» von Wissenschaft, die mit ihrer «Wirklichkeit» wenig oder nichts zu tun hatte.

H. Kunz

Theodor Geiger: Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit. Szczesny Verlag, München o. J.

Gleich zu Beginn versichert Geiger im offenen Brief an den Leser, die Absicht seines Buches sei «nicht wissenschaftlich, sondern politisch. Das heißt, in meinem eigenen Urteil: ohne Anspruch auf objektive Wahrheitsgeltung». «Politisch» meint das Vorhaben, «die Sache des Menschen zu führen, des ewig getretenen, gequälten, geschändeten». Und im Epilog erklärt er, einige der Leser werden seine Ansichten «utopisch nennen: Man könne die Menschen nicht intellektualisieren, ihnen nicht die Idealisierung ihrer Gefühle abgewöhnen». Darauf antwortet Geiger: «Es kommt auf den Versuch an».

In der Tat ist das Buch eher eine Art «Bekenntnis» eines nüchternen Soziologen denn eine wissenschaftliche Abhandlung. Im Zentrum scheint mir die Kritik des Wertobjektivismus zu stehen, d. h. die Verwerfung jener traditionellen Auffassung, dergemäß den Werten eine eigene ideale Seinsweise zukommen soll. Für Geiger sind Wertungen jedoch lediglich subjektive Gefühlsreaktionen ohne zwingende Relevanz, deren faktisches unvermeidliches Vorkommen er keineswegs leugnet. Aber er möchte sie auf die kleinsten Gemeinschaften beschränkt wissen und die Ordnung der neuzeitlichen Massen- und Groß-Gesellschaften ausschließlich auf rationale Faktoren begründen. Als den roten Faden seiner Erörterungen bezeichnet er die Einsicht, «daß die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit hinter der Entfaltung der Daseinstechnik und Gesellschaftsorganisation zurückgeblieben ist. Die Menschen sind der von ihnen geschaffenen Zivilisation nicht gewachsen. Die Rationalität der Daseinsgestaltung und die Irrationalität der sozialen Haltung widersprechen einander. Wir befinden uns in der merkwürdigen Lage, einen bis ins letzte durchgeklügelten technischen Apparat durch abergläubische Seelen in Gang halten zu wollen, das Wohl und Wehe einer weltumspannenden Gesellschaftsorganisation in die Hände beschränkter Kleinbürger zu legen. Dabei kann nichts Gedeihliches herauskommen. Das Mißverhältnis kann nur dadurch behoben werden, daß der Mensch durch Intellektualisierung auf jene Höhe gebracht wird, auf der die Struktur seiner Daseinswelt sich befindet.» «Unsere gesamte Erziehung und unser Schulunterricht sind eine einzige, planmäßige Unterdrückung des kritischen Denkens. Die Jugend wird mit ‚Gemütswerten' vollgepfropft, statt im unbestechlichen Gebrauch ihrer Geisteskräfte geschult zu werden. Ihr angeborener Verstand wird nicht geschärft, sondern vom ersten Schultage an umnebelt.

Die jungen Gehirne werden mit Gott und Vaterland und höheren Werten verkleistert. Auch die Schule könnte, erst im Kleinen, später im Großen, den Sinn der Kinder dafür wecken, daß zwei oder mehrere Beurteiler den gleichen Sachverhalt verschieden ansehen, ohne daß zwischen den Parteien nach den Kriterien für Wahr und Falsch geschlichtet werden könnte. Und eine solche Schule wäre die einzige, in die es der Mühe wert wäre, seine Kinder zu schicken. Unter dem Vorwande, Verstand und Gemütsleben gleichgewichtig zu entwickeln, lenkt man die Gefühle der Jugend – nach höherem Dafürhalten mit positivem oder negativem Vorzeichen versehen – auf bestimmte Gegenstände und Vorstellungen hin und bremst die Verstandestätigkeit in respektvollem Abstand von diesen heiligen (oder verfluchten) Objekten. Unterlassung aller Gesinnungsmache in der Schule und Übung der Fähigkeit zum kritischen Denken von Jugend auf würde allgemein zu einer grundsätzlich kritischen Haltung heranbilden, an der Suggestion stumpf wird und abprallt. Bald würden dann wohl auch jene, die heute noch den Köder ihrer Propaganda unter uns auswerfen, von den unergiebigen Fischgründen ablassen. Hier aber liegt der Hase im Pfeffer. Es bedarf unendlicher Mühe und zäher Geduld, die Intellektualisierung und kritische Aufklärung durchzusetzen. Der Anfang dazu ist außerhalb der Schule, ja gegen sie zu machen. Denn die Schule ist Hoheitseinrichtung des Staates und als solche denen botmäßig, die nächst den Priestern am allerwenigsten an Intellektualisierung des Volkes interessiert sind: den Politikern. Eine aufklärungs- und intellektfeindliche Philosophie selbst liefert ihnen die Argumente, deren sie bedürfen, um ihre Herrschaft über die Gemüter zu bewahren.»

Ein letztes kennzeichnendes Zitat charakterisiert die Intention Geigers besser als eine Inhaltsangabe des Buches: «Ohne Metaphysik verliert das Leben seinen Inhalt und tieferen Sinn, sein höheres Ziel? Nun, das Leben hat seinen Inhalt: die Erlebnisse. Und sein Ziel: den Tod. Soweit wir wissen können, nichts darüber hinaus. Ist das nicht genug? Warum sollte man sich selbst und anderen ein ‚Tieferes' und ‚Höheres' vorgaukeln? Wenn das Leben ohne solche Illusionen nicht lebenswert wäre – wie könnten Illusionen ihm Wert verleihen? Und es ist unwahr, daß der Mensch ohne den Glauben an ein Übersinnliches am grob Materiellen haften bleibe, daß sein Dasein aller edleren Gehalte bar, kurz und gut, barbarisiert werde. Da ist die Freude an der Natur, am Treiben der Tiere und am Spiel der Kinder. Die Liebe zu den Seinen und die Sorge für ihr Wohlergehen. Stille Stunden über einem Buch. Vertrautes Gespräch mit Freunden. Edle Musik und Kunst. Suchen und Finden neuer Erkenntnis. Tausend Freuden und Kümmernisse, Beglückung und Trauer, Erfolge und Enttäuschungen. Pläne, Erfüllungen und Bescheidung. Ist das nicht genug, die zerbrechliche und seichte Schale eines Menschenlebens zu füllen – bis zum Rande?»

H. Kunz

Hans Reiner: Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1964.

Eine vierzigjährige intensive Beschäftigung mit ethischen Problemen hat Reiner den bewundernswerten Mut verliehen, «statt weiteren Redens» über Naturrechtslehre einen «neuen Entwurf» einer solchen vorzulegen. Die Naturrechtslehre besagt allgemein: «Der Unterschied von Recht und Unrecht besteht von Natur aus, und wir wissen um ihn von Natur aus, ohne staatliche Gesetze. Mit der Natur ist dabei zunächst und vor allem die Natur des Menschen gemeint; dann aber auch die Natur als die Umwelt, in die der Mensch hineingestellt ist. Als der Natur eigentümlich wird dabei hauptsächlich dies angesehen, daß sie sich in ihrem Grundwesen immer und überall gleich bleibt, im Gegensatz zu den Verschiedenheiten und dem steten geschichtlichen Wandel in den staatlichen Gesetzen. Und der hauptsächliche Sinn der Naturrechtslehre ist daher der, daß durch sie der grundsätzliche Unterschied zwischen Recht und Unrecht aller Relativität entzogen werden soll. Das heißt, das Naturrecht beansprucht, bei allen Menschen und zu allen Zeiten in gleicher Weise zu gelten und als gültig einsichtig zu sein. Und es beansprucht zugleich, daß die Gesetze der Staaten sich nach ihm richten sollen.»

Als zur «Natur» oder zum «Wesen» des Menschen gehörend nennt Reiner die «Vernunft». Er bestimmt sie mit Scheler als «Weltoffenheit» bzw. als Fähigkeit des rein betrachtenden Aufnehmens «des reinen Soseins der Seinsgestalten der Welt» und des «rein sachgerichteten», d. h. «von allen Triebinteressen des Begehrens» freien Stellungnehmenkönnens dazu. Für den Verfasser schließt dies ein, daß der Mensch «im Sosein der Welt Werte und Unwerte entdecken» kann, «deren Existenz er rein um ihres Soseins an sich willen als erfreulich bzw. unerfreulich und damit als *seinsollend* bzw. *nichtseinsollend* empfindet. Dabei ist dies alles nicht nur eine Möglichkeit, die dem Menschen gegeben ist; sondern die Vernunft drängt ihn zu solcher Stellungnahme. Und sie enthält zugleich das Bewußtsein, daß dieser Art von Stellungnahme ein höherer Anspruch zukommt als aller nur aus unseren Triebinteressen entsprungenen Stellungnahme und Wertung». Er postuliert demgemäß mit Scheler (ohne im übrigen dessen Wertrangordnung zu übernehmen) neben relativen oder relationalen auch «absolute» Werte, wobei jene zu den «triebabhängigen Gefühlen», diese zur Vernunft in Beziehung stehen, insofern «wir zu den Tatbeständen der Welt rein um ihres Soseins an sich willen Stellung nehmen».

Als ersten Inhalt des natürlichen Rechts bezeichnet Reiner den «Urbesitz der Person», d. h. das «Haben» des eigenen Leibes, welches die passive Empfindungsverbundenheit, das aktive Bewegenkönnen und eine exklusive «ursprüngliche Befugnis des Verfügens über diesen Leib nach freiem eigenem Ermessen» in sich schließt. «Dieses Haben eines Leibes gehört zur Natur und damit zum Wesen des Menschen, ist also ein grundlegender Seinstatbestand des menschlichen Daseins.» Mit dem Recht auf diesen Urbesitz der Person liegt eine dritte «Grundform der Gerechtigkeit und des Rechts» vor; die zwei anderen Grundformen (Zuteilungs- und Ausgleichsgerechtig-

keit) hat Reiner vorgängig im Anschluß an Platon und Aristoteles kritisch erörtert. Das Recht auf den persönlichen Urbesitz ergänzt der Verfasser noch «durch Untersuchung des psychologischen Vorgangs, in welchem wir Menschen zuerst und am ursprünglichsten unsere ausschließliche Verfügungsbefugnis über den eigenen Leib in Anspruch zu nehmen pflegen». Bewußt wird uns jenes Recht in der Regel anläßlich seiner Verletzung. «Das Rechtsbewußtsein erwacht also am erlittenen Unrecht». Aus der «Tatsache des Habens des eigenen Leibes und dessen Inanspruchnahme als einer Sphäre des Seinigen eines jeden Menschen» entsteht «eine *allgemein anerkannte Ordnungsvorstellung* . . ., an die jeder sich selber gebunden hat». Indessen zeigt sich hier eine Grenze: «Über den eigenen Leib zu verfügen hat nur jeder selbst ein Recht, kein anderer soll in diese seine Rechtssphäre eingreifen, es sei denn zur Abwehr eines Angriffs auf das entsprechende eigene Recht». Daraus läßt sich ein einzelner naturrechtlicher Rechtssatz ableiten: «Wer einen andern Menschen an Leib und Leben angreift oder schädigt oder ihn mit Gewaltanwendung seiner Freiheit beraubt, ohne daß dies zur Wahrung desselben oder eines anderen mindestens gleich hohen Rechtsgutes irgendjemandes geschieht, tut Unrecht und macht sich strafwürdig».

Abschließend versucht Reiner darzulegen, daß auch der Besitz des guten Namens oder Rufes, das Eigentumsrecht und die Pflicht zur Einhaltung von Verträgen naturrechtliche Wurzeln besitzen.

H. Kunz

H. J. Lieber: Philosophie – Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965.

Die hier gesammelten, teilweise schon früher erschienenen, jedoch ergänzten Abhandlungen sind «allesamt Vorarbeiten zu einem Buch über das Verhältnis von Philosophie und Soziologie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts». Sie behandeln auf hohem Niveau und mit sachlicher Überlegenheit folgende Themen: Philosophie, Soziologie und Gesellschaft; Soziologie zwischen Fortschritt und Tradition; Ideologienbildung und Ideologienkritik; Wissenssoziologie; Kritik und Konformismus – Das soziologische Selbstverständnis der Intelligenz; Der Erfahrungsbegriff in der empirischen Sozialforschung; Der Leninismus – Ideologie als philosophisches System; Utopie und Selbstaufklärung der Gesellschaft – Reflexionen zu Ernst Blochs «Das Prinzip der Hoffnung»; Ideologie und Gesellschaft in der Sowjetunion nach Stalins Tod; Totalitarismus – Aspekte eines Begriffs.

Worin Lieber die von der Tradition zwar vorgezeichnete, jedoch zugleich kritisch zu ihr zu distanzierende und reflektierende aktuelle Aufgabe der Soziologie sieht, geht vielleicht aus folgender Stellungnahme zu Alfred Webers Konzeption hervor. Sein «Versuch einer Soziologie der Wirklichkeit der modernen Gesellschaft und ihren inneren Widersprüchen gegenüber, wie Marx und auch Lorenz v. Stein sie als Problem aufgewiesen hatten», bleibe «seltsam hilflos. Auch er vermag, obwohl er einer solchen Aufgabestellung noch am nächsten steht, nicht, die Soziologie als aufklärend-kritische Theorie der Gesellschaft durchzuhalten, die vermöge ihrer kritischen Funktion zu-

gleich als Element der Befreiung der Gesellschaft zu dem sich bewährt, als was diese Gesellschaft gemäß ihren ideellen Ursprüngen sich verstand: Fortschritt nicht nur im Bewußtsein, sondern in der sozialen Realität von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Vernunft und Würde des Menschen. Wäre es die Aufgabe der deutschen Soziologie gewesen, die Idee von Freiheit und Gleichheit des Menschen, sowie das Axiom einer fortschreitenden Ordnung und Gestaltung nicht nur des Staates, sondern der Gesellschaft als ganzer gemäß diesen Ideen als theoretische Bedingung oder Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge und Widersprüche anzuerkennen und von daher in einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit den Marxschen Postulaten sich zu entfalten, so hat sie aufs Ganze gesehen gerade diese Aufgabe immer wieder verfehlt». Kennzeichnend ist auch dieser Passus: «Angesichts einer Tradition der deutschen Soziologie..., die sich besonders nachhaltig auf die Widersprüche der industriellen Gesellschaft hingewiesen fand, aber ein radikales Bewältigen der sich daraus ergebenden Aufgaben immer wieder verfehlte und schließlich reaktionär überwältigt wurde, ist diese Berufung der deutschen empirischen Sozialforschung nicht nur fragwürdig, sie wird vielmehr zur Fortsetzung eines gesellschaftlich-politischen Konservativismus mit veränderten ideologischen Vorzeichen. Hierfür spricht nicht nur die angeblich empirisch begründete Aussage Schelskys, daß Dauerreflexion nicht institutionalisierbar sei, was – insofern es direkt auf die jüngste deutsche Vergangenheit bezogen wird – nicht nur eine Absage an geschichtliche Selbstbesinnung einschließt, sondern eine solche zugleich als gesellschaftlichen Störungsfaktor deklariert. Hitler sowie dessen ideologische und gesellschaftlich-geschichtliche Voraussetzungen verblassen zum nicht weiter bedeutsamen Betriebsunfall auf dem geradlinigen Wege des Fortschritts der Gesellschaft. Für die ideologisch-konservative Funktion dieser zeitgenössischen deutschen empirischen Sozialforschung, die die konformistischen Elemente des amerikanischen Empirismus weit übersteigt, spricht auch die wiederum als empirisch begründbar aufgestellte These vom Vorhandensein einer klassenlosen bürgerlichen Mittelstandsgesellschaft. Sich stützend zumal auf Nivellierungstendenzen in der äußeren Lebensform der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, verwischt sie den schlichten Tatbestand der nach wie vor gültigen Spannung zwischen gesellschaftlicher Macht und gesellschaftlicher Ohnmacht. Das Postulat, die klassenlose Mittelstandsgesellschaft sei wirklich, erfüllt aber damit mit anderen Mitteln die gleiche gesellschafts-politisch-ideologische Funktion, die einst Freyers Theorie der militanten völkischen Gemeinschaft übte: Verschleierung gesellschaftlicher Spannungen und Gegensätze zum Zwecke ihrer Konservierung, Sicherung der faktischen Gesellschaft vor einer Kritik als Mittel ihrer Stabilisierung. Schelsky hat daher auch nicht zu Unrecht die Aufgabe der von ihm vertretenen Soziologie als die einer Stabilisierungswissenschaft bezeichnet.»

H. Kunz

Jakobus Wössner: Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen. Duncker & Humblot, Berlin 1965.

«Die Identität zwischen innerem und wesentlichem und geschichtlich sich zeitigendem Handlungs-Entwurf des Menschen einerseits, und äußerer, existentieller, durch die industriell-technische Sozialstruktur initiierte Handlungs-Gestalt des modernen Menschen scheint wesentlich gestört. Wenigstens soweit, wie es das Entfremdungstheorem behauptet. Das menschliche Innen korreliert nicht mehr mit dem sozialen Außen. Das Humane erscheint nicht mehr im Sozialen. Der homo sociologicus wird, wenigstens vom Anspruch der Entfremdung her gesehen und damit eine bloß wissenschaftstheoretische Konstruktion aufhebend, zu einem bloßen, von pluralen Verhaltenssegmenten programmierten realen Handlungsaggregat, das immer nur so reagiert und handelt, wie es die ‚Anderen' vorschreiben und von ihm erwarten. Wer sind nun aber, so muß doch gefragt werden, die ‚Anderen', nach deren Regie der Mensch leben muß? In ihnen müssen die Entfremder vermutet werden. Und warum führt das ‚Soziale' an sich nicht mehr zum Menschen, zu seinem Wesen, zu seiner Eigentlichkeit, zu seinem Selbst, zurück? Und warum soll sich der Mensch mit den in seinen sozialen Handlungen zum Ausdruck kommenden Inhalten und Sinnbezügen nicht mehr identifizieren, nicht innerlich engagieren können? Ist das alles nur um den Preis der Entfremdung möglich? Und wer ist dafür verantwortlich?» So formuliert Wössner das Thema, dem er in seiner vorzüglichen Studie nachgeht.

Unter Berücksichtigung von Max Weber, Parsons, Gehlen und Dahrendorf entwickelt er zunächst ein «Entfremdungs-Modell», das er folgendermaßen zusammenfaßt: «Der Mensch kommt ... von einem noch unbestimmten plastischen Entwurf über die sozio-kulturellen Handlungstransmissionen zu einer bestimmten, sozial geformten Gestalt. Oder anders ausgedrückt – und jetzt präzise das Entfremdungs-Modell anvisierend: Der Mensch wird nicht als Mensch im Sinne einer aktuierten Kulturgestalt geboren. Er kommt ‚nur' mit menschlichen (allerdings: menschlichen!) Fähigkeiten und Möglichkeiten, mit Human-Potenzen auf die Welt. Er wird also zum aktuierten, artikulierten Menschen, zu einer Gestalt: erst durch die Übernahme kultureller Verhaltensweisen, durch die Annahme eines Wertsystems, durch das Einfügen in Institutionen. Oder, und jetzt im Modell-Text gesprochen: homo ante (Entwurf, Human-Potenz) wird als geisthaftes Naturwesen erst durch die ‚Vermittlung' sozialisierender Handlungsmuster zum homo post (Gestalt, Human-Akt). In diesem differenzierenden, gestaltenden Prozeß der Sozialisierung und der Kollektivierung liegt, soziologisch gesehen, die ‚Menschwerdung', wie auch die ‚Entfremdung' beschlossen. Wobei mit dem Entfremdungstheorem die Behauptung aufgestellt wird, daß in der beschriebenen sozialisierenden Vermittlung der Kulturmuster der Mensch ex ante zu dem seinem Wesen entfremdeten Menschen ex post wird. Homo socialis wird im entfremdeten homo sociologicus zu einem Schatten seines Urhebers.» Das ermöglicht die Darstellung einer Anzahl vorliegender «Variationen der ‚sozialen Vermittlung'..., die den Menschen angeblich in die Fremde, zum Verlust seines Wesens führen sollen»: die kulturelle

(Rousseau), die philosophische (Schiller, Fichte, Schelling, Hegel), die religiöse (Feuerbach, Marx), die ökonomische (Marx) und die soziologische Entfremdungsvariante. Die letztere – vor allem von Durkheim, der Chicago-Schule, von Musil und Dahrendorf vertreten – besteht darin, daß «der einzelne Mensch ... zu einer sozial-systematischen Variabeln» wird, «die jeweils durch ihre mobile Anpassung an andere definiert wird... Der sozio-kulturelle Mensch wird zum gespiegelten und gespielten Anspruch anderer. Er ist das bewußtseinsaktive Radargerät, das nichts anderes zu tun hat, als den sozialen Horizont nach den Vorstellungen und Erwartungen anderer – Außen-seitiger – abzusuchen. Der Mensch wird zum ‚Mann ohne Eigenschaften'. Als rollensozialisiertes Wesen hat der Mensch keinen persönlichen, autonomen Charakter mehr. Denn alle persönliche Spontaneität verbraucht sich in Anpassungsleistungen an soziale Rollenanforderungen. Fallen diese weg, bleibt für den sozio-kulturell konzipierten Menschen nur noch eine unkritische, passive Potenz als ein für die Sozialisierung (für jede!) fähiges Wesen übrig». Davon geht die ganze Rollenanalyse aus.

Bereits am Ende der Rousseau-Darstellung formuliert Wössner präzis seine generelle Kritik an diesen Entfremdungsvarianten: «Wenngleich in der literarischen Figur der Utopie der Gesellschaftsvertrag ein Mittel der Sozialkritik bleibt, so macht er doch auf eine entschiedene Möglichkeit der ‚condition humaine' aufmerksam: auf die Kategorie der ‚Entfremdung'. Der dauernde Hinweis aber auf diese Möglichkeit enthält das Moment der menschlichen Freiheit, die diese Entfremdung verantworten muß. An der Klagemauer dieser Freiheit und Humanität, die zwar oft angerufen und gerne als Motor moralischer Kritik und sozial-politischer Entrüstung gebraucht wird, steht die ‚kulturelle' Entfremdungsvariante mit der Einsicht, daß nicht das ‚Soziale', die ‚Kultur', die ‚Gesellschaft' oder der ‚Staat' an sich Medien der Entfremdung des Menschen sind, sondern daß alle diese ‚Institutionen' gerade auch umgekehrt Medien der menschlichen Freiheit sind. Diese Freiheit ist der verantwortliche Partner und Auslöser der Entfremdung. Nur sie kann die Entfremdung auch wieder zurücknehmen.» Später heißt es: «Wenn der Mensch ‚entfremdet', hat er es sich selbst zuzuschreiben, und nicht dem Rollensystem der Sozialstruktur, der Kultur, der Religion und der Ökonomie. In der verantwortlichen Handhabe der Organisationszwecke kommen die Sinnmuster materieller und immaterieller Art zustande. Dabei ist die gegenseitige organisierte Einsitzung als soziale Kontrolle der zentrale Kern, die Kernstruktur dieses dynamischen Systems. Denn voraussetzungsgemäß ist ja der Mensch in diesem System grundsätzlich frei im Konsumieren und Produzieren. Ist es doch gerade die persönliche Initiative, ... die deswegen zu einem sozialen Wert wurde, weil durch sie der soziale Wandel im Sinne einer immer tieferen Artikulation vorangetrieben wird. Aber die organisierten ‚Bedingungen', die ‚Daten' dieser vielfältigen und im Blick auf die Gesamtgesellschaft unendlich vielen individuellen und persönlichen Initiativen bewahren vor sozialem ‚Un-Sinn' – wenigstens im Anspruch und in der sozialstrukturellen Tendenz. Viele wissen auf die Dauer mehr als einzelne. Und darum kontrollieren die vielen die einzelnen Initiativen in der Form der Organisation.» Damit werden auch die der «Aufhebung der Entfremdung»

– das Thema des zweiten Teils der Schrift – gewidmeten Ausführungen zusammengefaßt.

Wössner schreibt treffend: «Die Frage nach der menschlichen Selbstentfremdung kann nur einen Sinn haben, wenn die ‚Würde des Menschen', wenn das ‚Wesen des Menschen' als sozialer Grundtopos *irgendwie* als Kriterium angenommen wird, von dem aus das ‚Soziale', menschliches Zusammenleben also, in seinen verschiedenen Strukturen in Rückwirkung auf den einzelnen Menschen gesehen, gemessen werden kann. Mit anderen Worten: der Unterschied von Human-Essenz und Human-Existenz kann nur dann zum Problem werden, wenn das Humane irgendwie als Struktur-Entwurf vorliegt – und zwar zunächst einmal gleichgültig, ob seinsmäßig richtig (einmal die Anerkennung einer entsprechenden Ontologie vorausgesetzt) oder ideologisch behauptet. Nur von einem solchen Parameter her kann die Behauptung einer Entfremdung in Funktion kommen. So: Daß die Verwirklichung der zwar geschichtlich immer wieder in Frage gestellten Human-Essenz – wenngleich als durchgehende Konstante auch immer wieder festgehalten – immer wieder gehemmt, fehlgeleitet, vermachtet, jedenfalls vom konstanten ‚Entwurf' eben dann insgesamt als ‚entfremdet' erscheint. Wird jedoch der Mensch nur im Übergang vom ‚biologischen Wesen' zum ‚Geist-Wesen', vom animal animatum zum animal rationale, oder hier besser: zum animal rationale sociale verstanden, kommt das spezifisch Humane also immer nur und ausschließlich in einem *Prozeß* zustande, so kann das Wesen des Menschen nicht im vorhinein ‚definiert' werden (dieses ‚im vorhinein' läßt freilich auch geschichtliche Entfaltung und Reflexionshöhe der Definierenden zu, hält aber prinzipiell an einer Wesens-Konstanz fest). Vielmehr wird eine solche Definition je immer durch den epochaltypisch ablaufenden menschlichen Sozialisierungsprozeß ermöglicht. In diesem Falle fällt dann eo ipso die parametrische Differenz von Wesen und Existenz des Menschen weg. Dann ist der Mensch noch nicht (ante) wesentlich vorhanden. Er wird jeweils immer erst durch die Kultur. Diese durch die Kultur verumständete, also die soziale Menschwerdung, ist dann die eigentliche, die ‚reale'. Durch die schöpferische Macht des sozialen Kollektivs wird ein zur Welt gebrachter, sozial reagibler Organismus zum Menschen gemacht. So gesehen kann für eine bestimmte Konzeption der Soziologie die ‚Entfremdung' gar nicht aufkommen. Denn der menschwerdende Mensch muß immer erst die ‚Andern' fragen; von ‚Andern' lernen, was er sein soll, wie er sich verhalten soll, welche ‚Rolle' er spielen soll. Das menschliche Ich wird zu einem solchen, wenn das noch nicht sozialisierte, biologische Substrat (Subjekt) die Fähigkeit entwickelt, auf Anfragen, Erwartungen, Verhaltensweisen anderer eine entsprechende Ant-Wort zu geben.» Daher bedarf es einer die «Sozialnatur» des Menschen thematisierenden «soziologischen Anthropologie», von der Wössner eine knappe Skizze vorlegt. Der Sozialnatur stellt er die Sozialstruktur gegenüber, die ein «Produkt des Menschen» ist und zwischen denen es sowohl Entsprechungen als auch Entfremdungen gibt.

Wenn man bedenkt, daß manche Menschen – etwa in der Gnosis – sich auf Erden als «Fremdlinge» empfanden und sich deshalb nach der «himmlischen Heimat» sehnten, dann drängt sich die Frage auf, ob nicht der

«menschlichen Natur» ein primärer konstitutiver Zug eignet, der solche Selbstentfremdungen ermöglicht. Ein anderes Zeugnis dafür mag auch in gewissem Sinne der «homerische Mensch» sein, der nach Snell das Sichentscheiden nicht als eigene Leistung, sondern als Schickung eines Gottes versteht. Nun darf man wohl sagen, daß die radikalste «Entfremdung», die allerdings als solche nicht mehr erlebt wird, sich als Verlust des Menschseins im Tode ereignet, weshalb sich vielleicht das eigentümliche Wissen um das Sterbenmüssen als konstitutiver Grund aller durch zusätzliche Faktoren mitbestimmter Entfremdungserfahrungen beanspruchen läßt. Von da her wäre auch eine säkularisierte anthropologische Interpretation der empirisch völlig abwegigen paulinischen Deutung der «Herkunft» des Todes im adamitischen Fall denkbar. Doch soll damit lediglich eine mögliche weiterführende Betrachtungsweise der Entfremdungsproblematik angedeutet werden, die – worüber sich Wössner durchaus klar ist – vom soziologischen Aspekt nicht ausreichend erfaßt werden kann. Eine damit zusammenhängende Bemerkung möchte ich noch zur Rollenthematik anführen.

Daß die sozialen Rollen von den damit verknüpften mitmenschlichen Erwartungen und Sanktionsdrohungen wesentlich mitbestimmt sind, versteht sich von selbst. Desgleichen kann man begreifen, daß sich die Soziologen scheuen, ihre fachlichen Grenzen zu überschreiten. Allein damit wird die Tatsache nicht beseitigt, daß die sozialen Rollen auch von psychologischen und biologischen Faktoren mitgebildet werden, und vermutlich sind sie und ihre Störungsfähigkeit letzten Endes für die unerläßliche individuelle und gesellschaftliche Normierung der sozialen Rollen verantwortlich zu machen. Damit kommt aber wiederum die «menschliche Natur» ins Blickfeld, für die das geschichtliche und gesellschaftliche Dasein vielleicht doch nur Realisierungsmedien sind.

H. Kunz

Judith Janoska-Bendl: Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte. Duncker & Humblot, Berlin 1965.

Max Webers Lehre vom sog. Idealtypus erfreut sich in den lezten Jahren einer wachsenden Beachtung. Das dokumentiert nicht zuletzt die vorliegende gediegene Studie von J. Janoska-Bendl. Im ersten Teil werden die logisch-erkenntnistheoretische Problematik, die Mehrdeutigkeit und das Verhältnis zwischen historischem Idealtypus und zweckrationaler Norm unter sorgfältiger Berücksichtigung der in der Sekundärliteratur vertretenen Interpretationen diskutiert. Im zweiten Teil referiert die Verfasserin zunächst die Fortführung der Weberschen Konzeption durch Howard Becker. Sie schreibt: «Den entschiedensten konkreten Gebrauch von Max Webers Errungenschaft, bei so gut wie völligem Verzicht auf interpretierende Auseinandersetzung, machte der amerikanische Geschichtssoziologe Howard Becker». Danach klärt sie die Beziehungen zwischen Idealtypus und Hypothese, um abschließend in einer kritischen und erhellenden Konfrontation Webers mit Karl Marx die Möglichkeit einer idealtypischen Deutung der ökonomischen Geschichtsauffassung zu erörtern.

H. Kunz

Max Weber und die Soziologie heute. Hrsg. von *Otto Stammer.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.

Die Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages im vergangenen Jahre (1964) sind der überragenden Gestalt Max Webers anläßlich der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages gewidmet worden. Die dabei gehaltenen Ansprachen, Vorträge und Diskussionsvoten einschließlich der Veranstaltungen der sechs soziologischen Fachausschüsse liegen in diesem Band gedruckt vor. Da ein inhaltliches Referat unmöglich ist, zitiere ich nur die Autoren und Themen der Hauptvorträge, die durchwegs bezeugen, wie lebendig Webers Fragestellungen noch heute sind. E. Topitsch: Max Weber und die Soziologie heute; T. Parsons: Wertfreiheit und Objektivität; R. Aron: Max Weber und die Machtpolitik; H. Marcuse: Industrialisierung und Kapitalismus. In den Fachausschüssen wurden Themen der Religions- und Organisationssoziologie, Methodenfragen der empirischen Sozialforschung, Fragen der Soziologie der Bildung und Erziehung, der Familien- und Jugendsoziologie und der Ethnosoziologie behandelt.

H. Kunz

Les grands problèmes de l'esthétique. Textes recueillis et présentés par Daniel Boulay. Numéro spécial de la Revue AS.FI.DE.PHI., Paris. 166 p.

On s'apprête – outre-Jura – à enseigner l'esthétique dans les lycées et à inscrire explicitement cette discipline dans le programme de philosophie. De là l'idée de la *Revue* de l'association des anciens élèves de la classe de philosophie, d'offrir aux lycéens et du même coup au grand public un recueil de textes permettant de prendre avec l'esthétique française contemporaine un contact succinct, mais fécond. Les auteurs choisis (parmi lesquels Souriau vient en tête) sont tous très représentatifs, mais les textes relevés ont parfois – qu'on excuse le paradoxe! – une portée *trop* générale. A les lire, on voit bien quels sont les concepts que manie l'esthétique comme discipline et quelles en sont les idées directrices, mais on perd parfois de vue l'objet propre de l'esthétique, qui est l'*art.* Dans ce recueil, la tentation a donc été de replier l'esthétique sur elle-même, comme si elle était une discipline théorique déjà achevée; or Souriau lui-même a déjà lutté contre cette déformation de sa propre école, et a souvent demandé que l'esthétique se constitue peu à peu, en restant ouverte à son objet, et en accumulant patiemment des faits particuliers.

Je relève en passant le texte de Madame Anne Souriau, autant pour sa valeur intrinsèque que pour signaler ce fait assez rare, d'une généalogie d'esthéticiens qui couvre maintenant trois générations!

J.-Claude Piguet

Ch. de l'Andelyn: Esthétique. Neuchâtel, Messeiller, 1964. 350 p.

L'auteur a soigneusement recueilli la presque totalité des idées esthétiques éparses dans la littérature spécialisée, et il tente de se former ainsi une opinion au milieu de toutes ces opinions. Il parcourt l'histoire de l'esthétique, les diverses définitions de l'art, les fonctions spirituelles qu'il met en œuvre, les rapports qu'il entretient avec les autres activités humaines, les arts eux-mêmes enfin ainsi que leur classification.

Sa conclusion sur l'avenir de l'art insiste sur la notion de *décadence*, mais laisse néanmoins transparaître un optimisme modéré.

J.-Claude Piguet

A. Halder: Kunst und Kult. Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Symposion Nr. 15. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1964.

«Die ästhethischen Kategorien . . . deuten in eine unbezweifelbare Verwandtschaft mit den religiösen Kategorien oder umgekehrt. Welche sind die primären? Ist die Religion, genealogisch, das lange herrschende Selbstmißverständnis der Kunst, der Kunst, die den Schein des Heilen für wahre Wirklichkeit – wenn auch nur im Glauben – nimmt? Oder ist Kunst die (gerade noch erlaubte) Modifikation der Religion, der Religion, die aus der ständigen Anspannung des nichtschauenden Glaubens an eine heile Wirklichkeit endlich in die Erholung der heilen Schau geht – freilich im Bewußtsein von deren Scheinhaftigkeit? Läßt sich diese Konsequenz, die beide, Religion und Kunst, in den Bereich des Irrtums bzw. der Halbwahrheit verweist und sie so gerade nicht das sein läßt, als das sie sich selbst verstehen, vermeiden? Sie läßt sich offenbar. Sie läßt sich dann vermeiden, wenn man je das faktische Selbstverständnis beider hypothetisch ‚ernst' nimmt, die Ursprungsfrage und die Frage des wesentlichen Zusammenhangs ausläßt und statt dessen die Strukturen auf ihre ‚Analogien und Differenzen' hin vergleicht. Die Frage nach dem ‚Verhältnis' von Kunst und Religion konstituiert sich als nur ‚vergleichende' und erweist darin selbst ihre Herkunft aus ästhetischem Interesse»: diesen Passus darf man vielleicht als adäquate Kennzeichnung des Anliegens beanspruchen, um das es Halder in seiner vorzüglichen Studie zu tun ist. Ausgehend von einer knappen Charakterisierung der idealistisch-spekulativen Ästhetik erörtert er kontrastierend im ersten Teil «Grundprobleme nachidealistischer Ästhetik» und im zweiten Teil nach einer Analyse der «Struktur des Ästhetischen» das zentrale Thema «Kult und Kunst».

Die vorwiegend referierende Abhandlung enthält eine Fülle geschickt ausgewählter Zitate aus der einschlägigen Literatur. Gleichsam zwischen den Zeilen spricht sich indessen eine bestimmte, der phänomenologischen Ästhetik nahestehende Auffassung des Autors aus, etwa in folgenden Sätzen auch explizit: «Kunst ist das Werk der Anschauung, der anschaulichen Erscheinung der Realität in ihrer Wahrheit. Die Wahrheit der Realität der Kunst früher Kulturen ist . . . der Mythos: Kunst ist hier nicht zunächst als

‚formale Gestaltung' und hat dann auch noch einen vom Mythos ‚vorgesetzten', vom Mythos ‚übernommenen' Inhalt; Kunst ist hier das religiöse Ereignis, der feierliche Vollzug des Mythos selbst. Der Mythos, das heißt die Wahrheit als das erlösende und richtende Gesetz der Realität, als die ‚heilige' Wirklichkeit (oder der heilige Anschein) der profanen, ist das heilige Wort. Das im Werk der Anschauung hervorgebrachte Wesen der Anschauung ist das Wort. Das Ereignis des mythischen Wortes ist das Ereignis des ‚urbildlichen' Geschehens als des wesentlichen Gesetzes der Wirklichkeit». Oder: «Kunst ist ursprünglich mythischer Kult als Fest und Feier, als heiliges Spiel, als ausdrücklicher Vollzug numinoser Gegenwart».

H. Kunz

Paul Haeberlin: Zwischen Philosophie und Medizin. Schriften der Paul Haeberlin-Gesellschaft, Band I. Schweizer Spiegel Verlag Zürich, 1965.

Paul Haeberlin ist 1960 gestorben; lebendig geblieben ist der Eindruck seiner starken und selbstsicheren Persönlichkeit, seiner scharf und klar umrissenen Philosophie. Beide – Philosophie und lebendige Erinnerung – wirken sich aus in der 1963 auf Schloß Lenzburg gegründeten Paul Haeberlin-Gesellschaft; und beide wirken sich kraftvoll aus in dem uns hier vorliegenden Buch, dem ersten Band der von dieser Gesellschaft geplanten Veröffentlichungen.

Gewiß, die hier aus medizinischen, neurologisch-psychiatrischen, pädagogischen Veröffentlichungen sowie aus dem Nachlaß gesammelten Aufsätze stehen wohl zwischen der Philosophie und der Medizin; die starke Persönlichkeit Haeberlins wollte eigentlich mehr; sie wollte über diese Zwischenstellung hinaus die Medizin zur Rede stellen, zur Aussprache nötigen, wollte die Medizin aus ihren empirisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen herausheben und herüberholen in den Geltungsbereich seiner eigenen Philosophie. Unerschrocken griff Haeberlin die ihm gegenüberstehende philosophische Opposition just in deren Zentrum, in den philosophischen Grundlegungen der Medizin, an. Die Überzeugung der Medizin, daß alles Psychische zuerst einmal eine Schöpfung und nach der Schöpfung dann auch eine Funktion der Physis bleibe, diese Überzeugung sollte – eine eigentlich kopernikanische Umwendung – in ihrer Grundintention um volle 180 Grad gedreht und zu der Überzeugung Haeberlins hinübergeführt werden, daß ganz im Gegenteil alle Physis eine Schöpfung und Funktion der Psyche sei, Schöpfung und Funktion also des puren Subjekts, vor dem alles zum Objekt, das selbst aber nie und nirgends Objekt werden kann. Die konkret und scharf gefaßte Antithese zu Haeberlins These vertritt wohl der im Buch selbst nicht genannte Eugen Bleuer mit seinem Buch: «Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens». Den Grundgedanken dieser Bleuler-Antithese in allen Einzelheiten und aus allen Gesichtspunkten her zu widerlegen, zu überwinden ist das Ziel der verschiedenen, hier gesammelten Aufsätze, nämlich: Philosophie und Medizin – Zum psychophysischen Problem – Charakter und

Vererbung – Gehirn und Seele – Der Gegenstand der Psychiatrie – Zur Lehre vom Traum – Suggestion – Psychopathologie des normalen Lebens.

Diese Auseinandersetzung im einzelnen zu verfolgen ist ein intellektueller Genuß. Haeberlin, sonst schon ein Meister in der scharf und präzis gefaßten philosophischen Diktion, steigert hier gegenüber diesem entschiedenen Gesprächspartner, gegenüber der Medizin, Kraft und Präzision seiner Aussage bis zum höchst erreichbaren Ausmaß.

Die Frage, welche von den beiden Thesen im Recht oder im Unrecht stehe, muß hier von uns nicht entschieden werden; auch nicht die Frage, welche von den beiden Thesen in der Auseinandersetzung die andere zu überwinden vermag. Ganz unabhängig von diesen beiden Fragen und Entscheiden sei hier aber anerkannt Haeberlins Mut nicht nur zum Angriff gegen die Medizin, sondern auch zur kompromißlosen Konsequenz der von ihm vertretenen «vollkommenen und unbedingten Wahrheit» der ihm eigenen Philosophie. Sein pures Subjekt ist ewig, ist deshalb weder an Raum noch an Zeit gebunden. Und nun stehen gerade diese Überhöhungen im denkbar schärftsen Gegensatz zu den medizinisch-psychiatrischen Auffassungen; denn diese können, wollen sie wirklich heilen, auf Lokalisation in Raum und Zeit nicht und auf Objektivierung erst recht nicht verzichten. Haeberlins Begriffe von Seele, von Anthropologie, von Psychiatrie und Psychologie werden im Gegensatz zu den entsprechenden medizinischen Begriffsfassungen zu reinen Homonymen.

Gerne anerkannt sei schließlich die überaus gewissenhafte Darbietung durch Peter Kamm, den Geschäftsführer der Haeberlin-Gesellschaft. Diese Akribie bewährt sich besonders im Nachwort und in den verschiedenen durchgehend wertvollen Abteilungen des wissenschaftlichen Anhanges.

Ernst Haenßler

Hartmann C. Decker: Das Denken in Begriffen als Kriterium der Menschwerdung. Eine deduktive Ableitung auf erkenntnistheoretischer Grundlage. Anthropological Publications, Oosterhout 1963.

Unter Berücksichtigung einiger neuerer Arbeiten stellt Decker fest, daß die phyletische Beschaffenheit der frühesten und jetzigen Menschheit keinen grundsätzlichen Unterschied gegenüber den Tieren zeigt. Deshalb kann dieser nur im menschlichen Geiste bestehen, der sich aus toten Überresten nie erschließen läßt. Der Mensch wird als ein Wesen definiert, das in abstrakten Begriffen denkt. «Die Kategorie der Substanzialität konstituiert aus der Vielheit der räumlich-zeitlich geordneten Empfindungen die Einheit des Gegenstandes, die als abstrakter Begriff der Stoff unseres kausalen Denkens ist. Da Raum- und Zeitgesetzlichkeit ebenso wie Kausalität Mensch wie Tier in gleicher Weise gemeinsam sind, muß hierin der einzige grundsätzliche geistige Unterschied zwischen Mensch und Tier und somit prinzipielle Unterschied überhaupt erkannt werden.» Das Denken in Begriffen ist eine unteilbare, d. h. absolut beständige Fähigkeit. Da es «nur eine Art gibt, in Begriffen zu denken, muß auch Adam so gedacht haben, sonst wäre er kein

Mensch gewesen, woraus zwingend hervorgeht, daß der erste Träger des Erbmerkmales ‚Begriffliches Denken' in seinem Erkenntnisvermögen grundsätzlich menschlich beschaffen war, ganz unvermittelt und ohne jeden Übergang erschienen sein muß und von allem anderen organischen Leben durch die Beschaffenheit seines Erkenntnisvermögens ebenso klar getrennt war wie ein Mensch unserer Tage. Eine andere Art des ersten Erscheinens ist deshalb nicht denkbar, weil der unmittelbare Vorfahre Adams die Fähigheit, in Begriffen zu denken, auch nur entweder ganz oder gar nicht haben konnte.» Daher gibt es auch «in geistiger Hinsicht kein Übergangsfeld zwischen Menschlichem und Vormenschlichem, kein missing link, wie es das Zeitalter Darwin's in seinem evolutionären Denken suchte». Die Erwerbung des begrifflichen Denkens liegt auch der «Aufrichtung als Freimachung der vorderen Extremitäten als ausführendes Organ des planmäßigen, konstruktiven, weil begrifflichen Denkens» und der «Verlängerung des ontogenetischen Entwicklungsstadiums als Ausreifungsfrist eines höher organisierten zentralen Nervensystems und wohl auch als Zeitraum zur Erlernung der daraus resultierenden Fähigkeiten» zugrunde.

«Der einzigartige Umstand, daß die Menschheit sich seit ihrer Entstehung, ganz im Gegensatz zu allem anderen in der Natur sonst gegebenen, als rekombinationsfähige Art erhalten hat, ohne in mehrere Zweige auseinanderzulaufen, ist somit der schlüssigste, aus biologischem Denken sich direkt ergebende Beweis für die Richtigkeit der Annahme übergangsloser und grundsätzlich unteilbarer geistiger Menschwerdung ... Denn es dürfte schwer fallen, für diese besondere, aus jeder natürlichen Regel fallende Erscheinung etwas anderes wahrscheinlich zu machen als das Vorhandensein bewußter Rationalität von allem Anfang an, einer überlegenen, begriffsbedingten, untierischen Intelligenz, durch die der Umwelteinfluß weitgehend aufgehoben und somit in seiner selektiven Wirksamkeit eingeschränkt wird. Die Annahme einer allmählichen geistigen Menschwerdung ist daher auch aus biologischer Schau unvereinbar mit der Tatsache der Menschheit als geschlossene Art. Ein fließender Übergang vom Vormenschlichen zum Menschlichen in geistiger Hinsicht, erstreckt über lange Zeiträume, hätte zur Entstehung mehrerer Arten geführt, da die den Umwelteinfluß paralysierende rationale Leistung nicht von Anfang an gegeben und dieser daher, kaum eingeschränkt, züchtend voll wirksam gewesen wäre.» Es ergibt sich das «gänzlich unkonventionelle Bild eines geistig grundsätzlich menschlich organisierten Lebewesens, das aber äußerlich seinen tierischen Ahnen ähnlich war. Erst diese ohne Übergang unvermittelt auf andere Voraussetzungen gestellte geistige Organisation kann begonnen haben, sich den äußeren Apparat dienstbar zu machen und anzupassen. Von allem Urbeginn an war es der Geist, der den Körper formte. Die Selbstdomestikation eines äußerlich weitgehend tierischen Körpers unter dem züchtenden Moment einer menschlichen geistigen Beschaffenheit ist es, was wir anzunehmen haben.» Decker bringt das Begriffsdenken noch mit weiteren Sachverhalten in Beziehung; ob aber solche Deduktionen das Problem der Menschwerdung anders als spekulativ – und also täuschend – zu lösen fähig sind, wird man fragen müssen.

H. Kunz

G. Morris Carstairs: Die Zweimal Geborenen. Szczesny Verlag, München 1963.

Der Autor hat als Arzt zehn Monate in einem nordindischen größeren Dorf, das noch keine Anzeichen moderner Einflüsse zeigte und eine angemessene Zahl von Einwohnern aus den drei höheren Hindu-Kasten (Krieger bzw. Landbesitzer, Priester und Kaufleute) beherbergte, gelebt. Mit 37 dieser Kastenangehörigen hat er eingehende Gespräche über zwischenmenschliche und innerfamiliäre Beziehungen, über Auffassungen des menschlichen Körpers, Religion und Phantasie und über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kasten geführt. Außerdem unterzog er jeden Gefragten einem Intelligenz- und einem Rorschachtest. Die Ergebnisse schildert er lebendig und anschaulich im ersten Teil des Buches. Hinzugefügt ist eine zusammenfassende Darstellung der in der Persönlichkeitsentwicklung der Hindus mitwirkenden bewußten und unbewußten Vorgänge, wobei der Verfasser in der Schilderung der letzteren der psychoanalytischen Phantasie doch wohl eine allzu freie Betätigung einräumt. Die theoretischen Gesichtspunkte lieferte die psychoanalytisch erweiterte Psychobiologie Adolph Meyers.

Der zweite Teil enthält drei – teils aus den Gesprächen, teils aus den jeweiligen autobiographischen Aufzeichnungen komponierte – Selbstdarstellungen je eines Kastenangehörigen. Es handelt sich um ein ungemein interessantes und faszinierendes Buch.

H. Kunz

W. Schapp: Zur Metaphysik des Muttertums. Martinus Nijhoff, Den Haag 1965.

In diesem absichtlich fast keine empirischen Sachverhalte berücksichtigenden Buche sinnt Schapp der Idee des Muttertums nach, «eine ewige Art zu sein, als Frau zu sein». Im ersten Abschnitt behandelt er «Familie und Verwandtschaft», wobei er das Vatertum als eine sekundäre «Induktionserscheinung» des Muttertums anspricht. Der zweite Abschnitt ist dem «Stromgebiet der Liebe» und darin insbesondere den «Strömungen der Mutterliebe» gewidmet. Der dritte Abschnitt thematisiert die «Zusammenhänge zwischen der Liebe Gottes und der Mutterliebe». Das Ganze bewegt sich in einem idealisierten, aller irdisch-peinlichen Erfahrung entrückten Gedankenreich, rücksichtlich dessen es sinnlos wäre, kritische Bedenken anzumelden.

H. Kunz

Willi Maier: Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964.

Die erste Absicht dieser vorzüglichen Arbeit war, an Hand Sartres und Merleau-Pontys «einen Beitrag zur Erhellung des Begriffs der Leiblichkeit zu liefern, der in der gegenwärtigen Forschung fast aller Wissenschaften vom Menschen immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist». Aber diese Absicht ließ sich nicht verwirklichen. «Es zeigte sich nämlich, daß es den ‚Begriff' der Leiblichkeit weder bei Sartre noch bei Merleau-Ponty gibt. Was wir aber in dem Maße entdeckten, in dem wir zu einem tieferen Verständnis der beiden Philosophen vordrangen, war zwar nicht ein eindeutiger Begriff und eine uns durch sie erschlossene ‚Sache', sondern ein so vielschichtiges Problem, das uns, wie und wo es uns entgegentrat, immer zugleich auf die ganze Wirklichkeit des Menschen verwies.» Daraus ergab sich die neue Frage: «Was kann ein Bewußtmachen dieses Problems der Leiblichkeit für das Verständnis der Wirklichkeit des Menschen beitragen?» Dem tieferen Eindringen zeigte sich, «daß Sartre das Problem der Leiblichkeit wohl in aller Schärfe gesehen hat, daß er aber von ihm aus vorschnell auf eine ein für allemal bestimmbare Natur des Menschen schloß, um sich damit umgekehrt auch sofort wieder den Blick für das zu verstellen, was doch eben erst Anlaß für seine Auffassung vom Menschen gewesen war. Und im Gegensatz zu dieser einseitigen Behandlung des Problems der Leiblichkeit bei Sartre schien es uns – und besonders auch im Hinblick darauf, daß Merleau-Pontys Werk in Deutschland bis heute fast unbeachtet geblieben ist – eine um so dringlichere Aufgabe zu sein, die weitaus gründlichere, nie an ein Ende kommende und für das Verständnis des Menschen weitaus fruchtbarere Behandlung des gleichen Problems bei Merleau-Ponty besonders ausführlich darzustellen.»

Für diese unterschiedliche Einschätzung der beiden französischen «Existenzialisten» kann Maier eine Reihe sachhaltiger Gründe anführen. Jedem besonnenen Leser Sartres drängt sich die – wohl subjektiv bedingte – gewaltsame Reduktion der mit- und umweltsbezogenen Erfahrungen auf das (erst noch sehr einseitig gedeutete) Blicken und Erblicktwerden, die Scham und den Ekel auf. Maier spricht mit Recht von «der bei Sartre üblichen groben Vereinfachung komplizierter Phänomene»; er kann «sein ganzes Werk, dem es um die Freiheit und die Sittlichkeit des Menschen geht, nur als einen Mythos betrachten, von dem wir, im Gegensatz zu allen historischen Mythen, noch nicht einmal wissen, ob von ihm jemals eine bestimmte Wirkung auf das konkrete Handeln der Menschen ausgehen wird, so wie es Sartre stets von seiner Philosophie, von seinen Romanen, wie auch von seinem Theater erhofft».

Demgegenüber hebt Maier die unvergleichlich solidere, behutsamere und umfassendere, sich auch gegen Heideggers Auszeichnung der Angst als vermeintlich ursprünglichen Weltbezug richtende Betrachtungsweise Merleau-Pontys hervor. Für diesen sei es «nicht möglich, daß die Philosophie je imstande sein wird, die Frage nach dem Menschen eindeutig zu beantworten durch eine einseitige Ausrichtung auf eine besondere Erfahrung des ursprüng-

lichen Bezogenseins; denn jede einzelne Erfahrung ist in gleicher Weise ‚fundamental'». «Überall dort, wo man glaubt, im Ausgang von nur einer Erfahrung zu einem sicheren Wissen über den Menschen und die Welt zu kommen, kann nach Merleau-Ponty immer nur ein einseitiges Bild, im schlimmsten Fall nur noch eine Karikatur des Menschen entstehen. Es ist der Philosophie überhaupt versagt, ein sicheres und absolut gültiges Wissen konstituieren zu wollen, es fällt ihr vielmehr die Aufgabe zu, immer wieder neu aufzuzeigen, daß alles Wissen, das wir haben, aufruht auf einem ‚nackten Sein', das nie völlig wißbar werden kann.»

Kurz vor seinem Tode hat Merleau-Ponty den Satz geschrieben: «Die Wissenschaft behandelt die Dinge, aber sie verzichtet darauf, sie zu bewohnen.» Maier ist überzeugt, «daß es die eigentliche philosophische Leistung Merleau-Pontys gewesen ist, innerhalb der französischen Philosophie diese Kategorie des Wohnens zum erstenmal in ihrer ganzen fruchtbaren Bedeutung sichtbar gemacht zu haben». Was dieses «Wohnen im Leib» und in den Dingen, welches auf einem ursprünglichen Vertrauen zu der den Menschen umgebenden Welt beruht – «nur weil ich als leiblich existierendes Wesen selbst ein Teil und damit auch von gleichem Stoff bin wie das mich von allen Seiten umhüllende Ganze der Welt, kann ich auch absolutes Vertrauen haben zur Welt» –, näher besagen will, das expliziert Maier u. a. am Leitfaden der hinweisenden Gebärde und des sehenden und gesehenen Leibes. Jedoch müssen diese subtilen Erörterungen im Original nachgelesen werden.

H. Kunz

K. Leonhard: Instinkte und Urinstinkte in der menschlichen Sexualität. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte menschlicher Instinkte. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1964.

Es handelt sich in diesem Buche um eine Darstellung der Psychopathia sexualis, die sich fast ausschließlich auf das eigene Probanden-Material des Verfassers stützt. Er meint, man sei bislang «immer zu sehr von der Sexualität des heutigen Durchschnittsmenschen» ausgegangen und habe zu wenig danach gefragt, «wie die Sexualität des Menschen wohl in Urzeiten einmal ausgesehen haben mag». Von ihr her vor allem müßten die Abweichungen betrachtet werden, statt sie «zu einseitig auf psychopathische und neurotische Verarbeitungen zurückzuführen». In der erwähnten Absicht hat Leonhard eine Reihe von «Instinkten» bzw. «Urinstinkten» (Unterstellungs-, Darbietungs-, Anregungsinstinkt u. a.) postuliert und seine Probanden daraufhin befragt und gedeutet. Über den völlig spekulativen Charakter seiner «Instinkte» scheint sich der Autor nicht klar zu sein.

H. Kunz

Hermann Wein: Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie. Fotomechanischer Nachdruck 1964. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964; *derselbe: Philosophie als Erfahrungswissenschaft.* Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie. Ausgew. und eingeleitet von *Jan M. Broekman.* Martinus Nijhoff, Den Haag 1965.

Neben dem 1964 unverändert erschienenen Nachdruck der «Realdialektik» (1957) sind von Hermann Wein unlängst «ausgewählte Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie» herausgekommen. Der Band enthält folgende Abhandlungen, die zwischen 1956 und 1962 bereits an verschiedenen Orten publiziert worden sind: Die Tatsache der Geistesgeschichte; Der wahre cartesische Dualismus; Beiträge zur philosophischen Anthropologie; Nietzsche, Freud und die philosophische Anthropologie; Aktives und passives Weltverhältnis in der Sprache; Les catégories et le langage; Philosophie und Sprache; Sprachphilosophie als Philosophie unserer Zeit; Über die Grenzen der Sprachphilosophie; Sprache und Wissenschaft; Das sprachliche Bild.

Jan M. Broekman, ein Schüler Weins, hat die Auswahl besorgt und dem Band sowohl eine Einleitung als auch eine Bibliographie (bis 1964) der Schriften seines Lehrers beigegeben. In der Einleitung versucht er, einerseits die Thematik der Weinschen Arbeiten zu umreißen, und andererseits den spezifischen Erfahrungscharakter dieser «Philosophie als Erfahrung» herauszuarbeiten. Ob Broekman das letztere gelungen ist, scheint mir fraglich zu sein. Jedenfalls ist mir – muß ich gestehen – nicht klar geworden, worin der Unterschied zwischen der philosophischen und der positiv-wissenschaftlichen Erfahrung besteht, den es doch geben muß, wenn die Philosophie neben den andern Erfahrungswissenschaften – obzwar als eine solche – noch Bestand haben soll. Recht störend wirken bei der Lektüre die zahlreichen, wenngleich das Verständnis zumeist nicht hemmenden Druckfehler – seitenweise wimmelt es fast von solchen.

Die Unklarheit bezüglich des spezifisch philosophischen Erfahrungsbegriffes berührt nun auch den philosophischen Charakter der Anthropologie Weins. Über diese orientieren vor allem vorzüglich die zuerst 1959 erschienenen «Beiträge zur philosophischen Anthropologie». Außer der Sprache steht hier der nicht metaphysisch, sondern nach-hegelisch verstandene «objektive Geist» im Zentrum. Wein meint damit «den Inbegriff der überindividuellen und überbiologischen Determinanten der menschlichen Geschichte. Freilich wissen wir damit immer noch nicht, ‚wer' die Geschichte macht. Aber so wohl begründet wie nur irgendeine wissenschaftliche Hypothese dürften zweierlei negative Feststellungen sein: Nicht *biologische* Determinanten und nicht das Wollen und Denken der *je einzelnen* Individuen kommen auf für das Eigentümliche des Prozeßgefüges, das wir mit ‚menschlicher Geschichte' meinen. Die Handlungen der Individuen sind die Elemente jenes Gefüges. Die Addition der Elemente erklärt aber nicht die *Gefüge-Determination*». «Nicolai Hartmanns Theorie vom objektiven Geist, in

phänomenologischer Methode entwickelt, und die in Europa noch wenig bekannte empirische Kulturlehre auf ethnonologischer Basis haben zweifellos dasselbe Wirklichkeitsgebiet zu ihrem Gegenstand, das Hegel im realistischen Teil seiner Geschichtsphilosophie gesichtet hatte. Sie bedienen sich weder der Metaphysik vom geisthaften *Absoluten* noch der *dialektischen Methode* eines Hegel oder Marx. Eben *deshalb* erscheint von hier aus eine neue *kritische* Beurteilung von Hegels Funden möglich». Als eine Spezifikation des objektiven Geistes nennt Wein den unmittelbar erfahrbaren «Gemeingeist»: «Der Geist der Göttinger Universität ist spürbar und erfahrungsmäßig anders als der Geist der Wiener Universität. Paris hat einen anderen Gemeingeist als Chicago. Berlin hat eine sehr ausgeprägte Atmosphäre und Wien eine andere... Nicht Einzelindividuen planen oder kreieren solchen Gemeingeist. Im Gegenteil, jedes Individuum, vor allem freilich, wenn es von außen in die betreffende Gemeinschaft eintritt, *spürt* und *erfährt* die Macht der kollektiven Einstellung». Aber es heißt dann doch: «Die *Schöpfung neuer* Traditionen und neuer kollektiver Gewohnheiten ist, genau so nach Alfred Louis Kroebers oder Ralph Lintons wie nach Nicolai Hartmanns Theorie, ausschließlich das Werk von *Individuen.* Das Individuum ist der einzige empirisch faßbare *Träger* der Menschengeschichte. Der objektive Geist ist überindividuell, aber er ist deswegen noch *kein Weltgeist* oder *absoluter* Geist. Er ist ‚getragen' vom personalen Geist der Individuen, von ihren Handlungen und Handlungsgewohnheiten im weitesten Sinne. Damit ist eine neuartige Position gegenüber der hegelschen umrissen.»

Was besagt das genau: der «überindividuelle» oder «übersubjektive» objektive Geist? Wenn damit lediglich die Tatsache gemeint wird, daß die einzelnen Angehörigen einer Kultur oder einer Geschichtsepoche oder einer Universität gemeinsame Merkmale des Sprechens oder des Wertens oder der Gesinnung zeigen, ist der Fall wohl klar. Die Gemeinsamkeit oder «Allgemeinheit» der «überindividuellen» Züge manifestiert sich hier in gleicher Weise wie die Artzugehörigkeit einer Anzahl ähnlicher oder in einem Zeugungszusammenhang stehender Lebewesen, die allein als Individuen einen «realen» Bestand besitzen. Da liegt eine «biologische» Determination durch die Gene vor, die jedoch stets Ingredienzien der individuierten Genträger sind. Bei der Prägung der einzelnen Menschen durch den objektiven Geist, der von ihnen geschaffen worden ist und der auf sie zurückwirkt, handelt es sich zweifellos um andere Determinationsprozesse, die dessenungeachtet wiederum ausschließlich zwischen individuellen Trägern spielen. Damit verträgt sich Hartmanns Schichtenontologie, auf die sich Wein beruft, schlecht: er hat die als Betrachtungsaspekte gewiß legitimen Begriffe zu vermeintlichen «Bereichen» hypostasiert, an denen der einzelne Mensch «teilnimmt». Das sind unausgetilgte Reste spekulativer Metaphysik.

H. Kunz

Klaus Holzkamp: Theorie und Experiment in der Psychologie. Eine grundlagenkritische Untersuchung. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1964.

In den letzten dreißig Jahren, stellt Holzkamp einleitend fest, hat die experimentelle psychologische Forschung in der statistischen Planung und Bewertung der Experimente beträchtliche Fortschritte gemacht. Trotzdem lassen sich gegen sie zwei Bedenken erheben: einmal verfügt sie bisher kaum über hinreichende Gesichtspunkte, «von denen aus die theoretische ‚Deutung' der experimentellen Befunde als verbindlich zu verstehen ist; man kann demnach in vielen Fällen das Ergebnis eines Experimentes auch ‚ganz anders' als der Experimentator interpretieren». Ebenso wenig läßt sich eindeutig entscheiden, «ob und inwieweit eine bestimmte experimentelle Anordnung für die theoretische Annahme, zu deren Prüfung das Experiment durchgeführt wurde, überhaupt bedeutsam und ‚aussagekräftig' ist». Und zum andern ist darauf hinzuweisen, «daß bei psychologischem Experimentieren trotz kunstgerechter Anwendung statistischer Prüfmittel einmal gewonnene experimentelle Befunde sehr häufig nicht bei Wiederholungsversuchen reproduziert werden können. Es gibt nicht wenige theoretische Konzeptionen in der Psychologie, für die man aus mindestens einem halben Dutzend experimenteller Untersuchungen von eindeutigen ‚Bestätigungen' über mehr oder weniger ‚unklare' Befunde bis zu eindeutigen ‚Widerlegungen' ‚ganz nach Bedarf' jede Art empirischer Daten beibringen kann. Die entscheidende Problematik liegt dabei nicht einmal in diesem Faktum selbst, sondern in dem Tatbestand, daß man im allgemeinen kaum über die Denkmittel verfügt, die Abweichungen der Befunde verschiedener zur Prüfung der gleichen theoretischen Annahme durchgeführter Experimente auf halbwegs befriedigende Weise zu ‚erklären' und zu einer Entscheidung darüber zu kommen, welche der unterschiedlichen experimentellen Ergebnisse denn nun als verbindlich und ‚gültig' in den psychologischen Wissensbestand zu übernehmen sind». Der Überwindung dieser beiden Mißstände möchte die vorliegende Arbeit dienen.

Dazu skizziert der Verfasser zunächst eine «wissenschaftstheoretische Grundlegung», welche er in einer noch unveröffentlichten Untersuchung eingehend durchgeführt hat und auf die er, da er von ihr hier nur einen gedrängten Entwurf vorlegen kann, immer wieder zurückverweist. Er sagt es zwar nicht zu Beginn ausdrücklich, aber man darf es vielleicht einer späteren Wendung entnehmen, daß es sich dabei nicht um eine umfassende, sondern um eine von vornherein auf den Fall des experimentellen Forschens hin spezifierte Wissenschaftstheorie handelt. Als zentrales Thema stellt sich das «Problem der Geltungsbegründung empirisch-wissenschaftlicher Allgemeinaussagen». Holzkamp zeigt überzeugend, daß zu einer solchen Begründung das Induktionsprinzip weder in seiner älteren noch in der im modernen logischen Empirismus üblichen Verwendung fähig ist. Stattdessen beruft er sich im Anschluß an Dingler auf die Prinzipien der «Realisation» und «Exhaustion». Nach dem ersten Prinzip ergibt sich für das experimentelle Forschen als «herstellende Realisation» die «Bemühung, die innerhalb

einer theoretischen Annahme behaupteten realen Ereignisse durch aktives Tun in der Realität aufzusuchen oder herzustellen und dabei ‚störende Umstände' auszuschalten, so daß die ‚Realitäts'-Bestimmungen der Allgemeinaussage und die in Jetzt- und Hier-Feststellungen beschriebenen realen Gegebenheiten sich nach dem Realisationsversuch absolut ‚in Deckung' befinden». Bei der Exhaustion handelt es sich um die «Aufrechterhaltung der Geltungsbehauptung trotz abweichender empirischer Befunde», womit die Thesen einer Theorie von den gegebenen Daten unabhängig gemacht werden können. Holzkamp sieht im experimentellen Verfahren «lediglich ein (u. U.) besonders vollkommenes Mittel, die ‚Widerständigkeit der Realität' in theoretischen Satzsystemen zur Geltung zu bringen und damit die ‚systemtranszendente Beliebigkeit' des Annehmens und Verwerfens von Theorien einzuschränken. In dieser Funktion der Eindämmung des bloßen beliebigen ‚Geredes' durch Ermöglichung von ‚Ankerstellen' der wissenschaftlichen Aussagen in (dem Gutdünken und ‚Geschmack' des Wissenschaftlers gegenüber ‚widerständigen') realen Verhältnissen ist das Experiment allerdings auch innerhalb der psychologischen Forschung unersetzlich. Es ist keinesfalls angängig, das Experiment – in Verkennung seiner eigentlichen Funktion – als bloß ‚objektivwissenschaftliches', ‚kausales', ‚naturwissenschaftlich messendes', ‚lebensfernes' usw. Forschungsmittel quasi ‚an den Rand' der Psychologie drängen zu wollen. Mit einer solchen Vorgehensweise hätte man das entscheidende Mittel zur Eindämmung der gerade in der Psychologie sehr ernsten Gefahr des zwar ‚plausiblen' und vielleicht auch ‚systemimmanent' überzeugenden und ‚eindrucksvollen', aber in seiner Realitätsbeziehung beliebigen ‚Geredes' aus der Hand gegeben».

Schließlich unterscheidet der Verfasser vier «Formalstufen» des Experimentierens, die maßgebend von den «theoretischen» und den «experimentellen Sätzen» bestimmt werden. Jene enthalten die den experimentellen Realisationshandlungen vorgeordneten Annahmen, welche besagen: «Falls keine störenden Umstände vorliegen, treten mit apodiktischer Sicherheit immer und überall bestimmte Ereignisse ein». Die experimentellen Sätze dagegen «dürfen prinzipiell nichts anderes enthalten als Angaben über durchzuführende experimentelle Operationen und Behauptungen über zu gewinnende experimentelle Befunde, also . . . Annahmen über ‚Handlungs-Ereignis-Relationen'. Die Behauptungsweise des ‚experimentellen Satzes' lautet demnach: ‚Falls keine störenden Umstände vorliegen, sind mit apodiktischer Sicherheit immer und überall in einer bestimmten Versuchsanordnung bestimmte experimentelle Befunde feststellbar'.»

Holzkamp ist sich der Enge seines aktivistischen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriffes durchaus bewußt. Er schreibt etwa: «Wenn man z. B. eine Aussage über das Vorkommen bestimmter Wurmarten in verschiedenen holsteinischen Seen auf sinnvolle Weise realisieren will, so muß man dabei die hier angesprochene ‚Natur' ‚unberührt' lassen, d. h. darf sich ihr nur ‚auswählend' nähern. Jedem herstellenden Eingriff sind übrigens stets da unüberwindbare Schranken gesetzt, wo in den übergeordneten Allgemeinaussagen Feststellungen über lebendige Organismen getroffen werden, da man bestimmte Eingriffe nicht vollziehen darf, wenn der gemeinte Organis-

mus überhaupt noch als solcher ‚gegeben' sein soll.» Er kann auch mit Recht sagen, daß die physiologischen «Prozesse im Organismus nicht als konstituierend für die uns gegebene Welt anzusehen sind, sondern – wie alle spezifischen ‚Gegenstände' wissenschaftlicher Bemühungen – als nachträglich durch bestimmte Denkoperationen aus der präexistierenden und in ihrer Existenz unangetasteten Alltagsrealität ‚gewonnen' werden». Die Frage ist nur, ob sich von diesem engen Begriff des wissenschaftlichen Forschens her die eigene Forderung Holzkamps, die psychologischen Gegenstände nicht «quasi ‚aus dem Nichts' zu konstruieren, sondern den Blick auf die ‚Gewinnung' dieser Gegenstände aus der Realität des täglichen Lebens» zu richten, noch erfüllen läßt.

Im zweiten, als Exkurs bezeichneten Abschnitt des Buches bestimmt Holzkamp den «dreifachen Gegenstand» oder die drei «Gegenstandsarten» der Psychologie: «Erlebnisse als solche», «anschauliche Welt» und «andere Menschen». Innerhalb ihrer spielt das Experiment eine unterschiedliche Rolle. Für die der (zu Definitionen führenden) «Phänomenanalyse» zugänglichen Erlebnisse kommen nur uneigentliche «Veranschaulichungsexperimente» (Scheler) in Betracht, wofür Holzkamp Bühlers seinerzeitige Untersuchungen über «Gedanken» anführt. Mit der unmittelbar gegebenen «anschaulichen Welt» meint er nicht die im alltäglich-vorwissenschaftlichen Verhalten und Wahrnehmen begegnende Welt, sondern aus ihr ausgewählte Daten, insoweit diese mit der konstruierten physikalisch-mathematischen «metrischen Weltform» verglichen werden können. Der Akt der aus der Konfrontierung mit ihr resultierenden Gewinnung der «anschaulichen Welt» ist weitgehend identisch mit der sie entscheidend konstituierenden Herstellung experimenteller Anordnungen. Schließlich setzt sich Holzkamp mit dem an die experimentelle Psychologie adressierten Vorwurf (z. B. Litts) auseinander, demzufolge der Mensch in ihr «entwürdigt» werde. Er wehrt ihn innerhalb seiner Konzeption m. E. mit triftigen Argumenten ab. Nur übersieht er dabei das (in seiner «herstellenden Realisation» ebenfalls enthaltene) prinzipielle Moment, welches in der psychodiagnostischen Textpraxis besonders greifbar wird: daß jetzt – als Feststellung, nicht als Vorwurf gemeint – auch der Mensch wie seit der Entstehung der modernen Wissenschaft die Natur zum manipulierbaren Gegenstand geworden ist (was in der «reinen» Erkenntnisintention vielleicht nicht der Fall ist).

Im dritten, umfangreichsten Abschnitt erörtert Holzkamp als sein eigentliches Thema das «Repräsentanz»-Problem bei psychologischem Experimentieren. Es handelt sich um die vergleichende Analyse der in einem theoretischen und im zugeordneten experimentellen Satz begrifflich angesprochenen realen Verhältnisse. Diese scharfsinnigen, manche bislang anscheinend übersehenen fragwürdigen Punkte in den psychologischen Experimenten aufdeckenden Ausführungen lassen sich in Kürze nicht referieren, zumal sich Holzkamp zum Teil auch einer eigenen Terminologie bedient. Er verwirft trotz seiner Kritik die Anwendung des Experimentes in der Psychologie keineswegs – und zwar mit Recht. Ob und wie sich seine Kritik fruchtbar auswirken wird, läßt sich wohl erst aus seinem angezeigten Buch (Planung und Bewertung von psychologischen Experimenten) entnehmen. *H. Kunz*

Harald Schjelderup: Das Verborgene in uns. Unbewußte und unbekannte Kräfte im Seelenleben. Autorisierte Übersetzung aus dem Norwegischen von *Ewald Bohm.* Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1964.

In diesem fesselnden, klar geschriebenen Buche versucht Schjelderup, die weitgreifenden Auswirkungen unbewußter Vorgänge im menschlichen Erleben und Verhalten ins rechte Licht zu rücken. «Die ‚Seele' ist keine ‚Monade', keine ‚einfache Substanz', wie viele Philosophen behauptet haben. Und unser ‚bewußtes Ich' ist bei weitem nicht die ganze ‚Seele'. Ein wesentlicher Teil unseres Seelenlebens ist gewöhnlich unbewußt. Dieses ‚unbewußte Selbst' ist weit umfassender als das ‚bewußte Selbst'. Es verfügt über eine Menge von Gedächtnisspuren, die aktiviert werden können, ohne daß dies zu einer bewußten Erinnerung zu führen braucht. Und es hat auch direkten ‚Zugang' zur Beeinflussung autonom regulierter körperlicher Prozesse, die der Herrschaft des bewußten Selbst entzogen sind. Was in dieser tieferen Region vor sich geht, ist unserem bewußten Ich verborgen und trotzdem wesentlich mitbestimmend für unser Erleben und Verhalten. Prozesse im Unbewußten sind Voraussetzungen für die höchste schöpferische Seelentätigkeit, aber auch für das neurotische Elend, welches das Los des Menschen zu sein scheint.»

Im ersten Teil gibt der Verfasser, auf einige Vorgänger in der Entdeckung des Unbewußten rückblendend, einerseits eine knappe Darstellung der psychoanalytischen Methode, der in einer konkreten Analyse auftretenden Vorgänge und ihrer Dauerwirkungen, anderseits der hypnotischen Erscheinungen, der automatischen Seelentätigkeiten und sog. sekundären Persönlichkeiten. Bezüglich der hypnotischen und damit zusammenhängenden Phänomene stützt er sich fast ausschließlich auf die neuere amerikanische Literatur, berichtet aber auch wie in den psychoanalytischen Abschnitten über eigene Erfahrungen. So hat er die – als solche schon bekannte – Diskrepanz zwischen der «Länge» der erzählten Träume und ihrer «kurzen» objektiven Dauer an in der Hypnose erzeugten Träumen überzeugend nachgewiesen. Vielleicht wäre hier freilich wenigstens die Frage am Platz gewesen, ob es sich bei den hypnotisch hervorgerufenen und den spontanen Schlafträumen wirklich um die gleichen Erscheinungen handelt. Bei dieser Frage müßte man sich allerdings von den Trauminhalten distanzieren und statt dessen die Gegebenheitsweisen zu erfassen versuchen, die bezüglich der hypnotischen Fakten überhaupt wenig beachtet worden sind. Wie werden z. B. die im hypnotischen Zustand auftretenden positiven und negativen «Halluzinationen» erlebt?

Der zweite Teil des Buches ist ausschließlich referierend: er bringt eine Auswahl der neuesten angloamerikanischen parapsychologischen Untersuchungen – und zwar so, daß auch der Leser kritisch dazu Stellung nehmen kann. Im Zentrum steht das Problem der sog. «außersinnlichen Wahrnehmung» oder «extrasensorischen Perzeption» (ESP). Man wird Schjelderup gewiß zustimmen müssen, wenn er von den Psychologen verlangt, sie sollten sich diesem ganzen Bereich gegenüber offen halten, ihn weder von

vornherein dogmatisch als «Schwindel» ablehnen noch kritiklos akzeptieren. Und man darf dem Verfasser auch einräumen, daß er selber eine erhebliche kritische Besonnenheit walten läßt, zumal im Hinblick auf die sog. physischen okkulten Phänomene (Telekinese, Materialisationen, «Spukhäuser» u. a.) und die spiritistischen Auffassungen des Mediumismus. Allein mir scheint, daß er das Wirkungsgewicht der illusionären Verkennungen, Erinnerungstäuschungen, absichtlichen und gutgläubigen Irreführungen usw. in diesem Bezirk noch immer unterschätzt. Man merkt deutlich, daß Schjelderups Herz wenigstens zur Annahme der außersinnlichen Wahrnehmungen neigt. Er hegt eine Art von Autoritätsgläubigkeit und pflegt die sich positiv zur extrasensorischen Perzeption einstellenden Autoren mit einer suggestiven Kennzeichnung (z. B. der berühmte Professor X. Y.) zu zitieren, obwohl man doch weiß, daß sich etwa in einem Physiker das strengste kritische Fachwissen mit dem Glauben an Abstrusitäten vertragen kann. Außerdem ist Schjelderup überzeugt, «daß die parapsychologische Forschung ganz neue Perspektiven für unsere Auffassung von der menschlichen Natur eröffnet habe. Die alte dualistische Auffassung des Menschen war die, daß Seele und Körper zwei verschiedene Wesen seien, die miteinander in Wechselwirkung stünden. Die Seele sei ihrer eigentlichen Natur nach vom Gehirn unabhängig und könne daher auch ohne es existieren. Die herrschende Auffassung der modernen Psychologie verwirft einen solchen Dualismus. Unsere Gefühle und Gedanken scheinen völlig vom Zustande des Gehirns abhängig zu sein. Änderungen in den Gehirnfunktionen durch Eingriffe, Krankheit oder Vergiftungen sind von Störungen der seelischen Funktionen begleitet. Eine Unzahl von Erfahrungen zeigt die intime Abhängigkeit des Seelenlebens von Struktur, Aktivität und Chemie des Gehirns. Seelenleben und Hirnprozesse sind daher nicht zwei Dinge, die man sich getrennt vorstellen kann. Sie sind zwei verschiedene Seiten derselben Sache. Alles Seelenleben ist unlöslich an das Gehirn gebunden. Sinneswahrnehmungen, Gedanken und Gefühle sind Funktionen des *Organismus*, und es gibt nur *einen* Organismus. Die ESP-Forschung zeigt nun, daß diese uns in der modernen Psychologie so gewohnte und beinahe selbstverständliche Grundauffassung des Menschen weit mehr problematisch ist, als die meisten Psychologen annehmen. Sie zeigt, daß Eindrücke von Quellen wahrgenommen werden können, die mit dem Gehirn keine bekannte physische Verbindung durch die Sinne haben (Telepathie und Clairvoyance), ja, noch nicht einmal in der physischen Welt zu existieren brauchen (Präkognition). Unsere Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Seelenleben und Gehirn müssen radikal revidiert werden.» «Der Mensch ist mehr als das Bewußte und Vorbewußte plus die Triebe plus das Verdrängte: Er hat die Möglichkeit, mit einem Wirklichkeitsgebiet in Kontakt zu kommen, das eine ganz andere Beziehung zu Raum und Zeit hat als unsere Welt der Sinneserfahrung.»

Wenn eine empirisch so gut gestützte Auffassung wie die des Gebundenseins des Seelenlebens an das Gehirn – die im übrigen außerhalb der Kompetenz der Psychologie liegt – in Frage gestellt wird und «radikal revidiert» werden muß, dann darf man verlangen, daß dafür gewichtige Gründe beigebracht werden. Nun aber sind die vermeintlichen «extrasensorischen

Perzeptionen» – es handelt sich in erster Linie um die Experimente Rhines – überhaupt keine, auch keine unbewußten Wahrnehmungen, sondern gedankliche Vermutungen z. B. über die Reihenfolge von Karten, die – weil bei einigen Versuchspersonen die Zahl der Treffer größer ist als der statistischen Wahrscheinlichkeit entspricht – als «außersinnliche Wahrnehmungen» *gedeutet* werden. Es sind also nicht empirisch aufweisbare Befunde. Schjelderup sagt ausdrücklich, die Versuchsperson könne «selbst keine Erklärung oder Beschreibung darüber geben, wie er oder sie imstande ist, die richtige Antwort zu geben», und sie könne auch «nicht selbst sagen, ob die Antwort richtig oder falsch ist, bevor sie kontrolliert worden ist». Bei den spontanen Fällen außersinnlichen Wahrnehmens liegt die Sache wahrscheinlich anders, insofern hier anschaulich-rezeptive Momente mitzuspielen scheinen. Im Hinblick auf Rhines Experimente dagegen stellt sich die Frage, ob die Inthronisierung der Wahrscheinlichkeitsrechnung als einziges Kriterium der positiven Leistungen nicht am Ende nur auf der Magie der Statistik und auf einem untergründigen Wunschdenken beruht.

H. Kunz

Werner Traxel: Einführung in die Methodik der Psychologie. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1964.

Wenn Traxel seinem Buche etwa den Titel: «Einführung in die Methodik der experimentellen Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Statistik und Psychometrie» gegeben hätte, so wäre dies einmal dem Inhalt des Werkes angemessener gewesen. Und zum andern hätte er die Leser vor Enttäuschungen bewahrt – Enttäuschungen, die den vom Titel erweckten, jedoch nicht erfüllten Erwartungen unvermeidlich folgen müssen. Ich meine, es geht wirklich nicht an, in einer der Methodik gewidmeten Darstellung die neben der sog. Introspektion vielleicht einzige spezifisch psychologische Erkenntnisart: das «Verstehen» auf fünf Seiten in einer Weise abzuhandeln, die der Problematik nicht von ferne gerecht wird. Dabei spricht Traxel der Methodik keineswegs einen Primat vor dem Gegenstande zu, sondern läßt umgekehrt von diesem her die zu seiner Erforschung geeigneten Methoden bestimmen. Und obwohl er mit Recht bemerkt, daß das Verstehen (er beschränkt es auf das «Sicheinfühlen») die Ansprüche nicht verwirklicht, «die an eine exakte wissenschaftliche Methode gestellt werden müssen», und eine als besondere Richtung aufgefaßte «rein verstehende Psychologie» keine «vollständige Psychologie» sein könne, wäre es – Traxel sagt dies «gerade dem vorwiegend experimentell und statistisch arbeitenden Psychologen» – «verfehlt, das Verstehen wegen dieser Unvollkommenheiten aus der Psychologie verbannen zu wollen». Aber es wäre besser gewesen, darüber nichts als so Unzulängliches vorzubringen.

Traxel setzt sich wiederholt mit der Bestreitung der Meßbarkeit des Psychischen auseinander. Er schreibt z. B.: «Die Angemessenheit statistischer Verfahren für Fragestellungen der Psychologie ist oft bezweifelt oder bestritten worden, mit dem Argument, daß sich das Psychische nicht quantifizieren lasse. In dieser allgemeinen Form ist ein solcher Einwand gewiß

unzutreffend; zum mindesten müßte schon von vornherein eingeräumt werden, daß sich Äußerungen von Psychischem zahlenmäßig erfassen lassen; und hieraus können doch bedeutsame Schlüsse auch auf das Psychische selbst gezogen werden.» Aber aus der unbestreitbaren zahlenmäßigen Erfassung der *Äußerungen* des Psychischen folgt doch keine entsprechende Zählbarkeit des Psychischen selbst. Bei anderer Gelegenheit sagt der Verfasser: «In der Tat läßt sich die Behauptung, man könne beim Psychischen nicht von Größen, von Quantitäten oder Intensitäten sprechen, nicht aufrechterhalten; sie beruht auf vorgefaßten Prinzipien und nicht auf Tatsachen der Erfahrung.» Allein die psychischen Quantitäten oder Intensitäten als solche lassen sich lediglich schätzen, nicht im exakten Sinne messen. Deshalb besteht zwischen den instrumental eruierten zähl- und meßbaren Daten der Äußerungen des Erlebens und dessen Intensitätsschätzungen ein prinzipieller Unterschied, der sich durch die exakteste instrumentale und mathematische Methodik so wenig wie die «Ungenauigkeit» der psychischen Ausgangsgegebenheiten der statistischen Auswertungen beseitigen läßt. Das ist kein Einwand gegen die Verwendung der Statistik in der Psychologie und gegen die Psychometrie, die dort, wo sie sinnvoll anwendbar sind, so genau wie möglich durchzuführen sind. Jedoch sollte dadurch nicht der täuschende Eindruck entstehen, als verringere sich die «Unexaktheit» der primären psychischen Daten auch nur um Haaresbreite durch die Mathematisierung ihrer «objektiven» Manifestationen. Es ist merkwürdig, daß Traxel nirgends diese fundamentale Diskrepanz thematisiert. Er weist wohl die Leugnung der Meßbarkeit des Psychischen zurück und beruft sich dabei auch auf Fechner, aber er verschiebt sie auf die Leistungen und Äußerungen des Erlebens, womit die Behauptung der Unmeßbarkeit des letzteren nicht widerlegt wird. Darin scheint sich ein gewisser Mangel in der Fähigkeit der phänomenalen und begrifflichen Differenzierung zu bekunden, der sich auch in anderer Hinsicht geltend macht.

So findet sich kein Hinweis auf die Tatsache, daß die faktisch wahrgenommenen, kategorial bestimmten Gegenstände nicht mit den (physikalisch-chemischen) «Reizen» und den diesen zugeordneten «Empfindungen» identisch sind. Im Abschnitt über die Verhaltens- bzw. Ausdrucksbeobachtung ist lediglich von den Korrelationen zwischen den Emotionen und den somatischen Gegebenheiten (Pulsfrequenz, elektrischer Hautwiderstand usw.) die Rede, wobei über den entscheidenden Punkt – die deutende Zuordnung beider Sachverhalte – nur ein paar Bemerkungen fallen: die Deutung von Ausdrucksvorgängen bilde «ein methodisches Problem, das selbst Gegenstand empirischer Forschungen sein muß. Es kommt darauf an, zunächst festzustellen, wie weit überhaupt ein Zusammenhang zwischen einem Verhalten und bestimmten psychischen Vorgängen beziehungsweise Merkmalen besteht. Nur wenn ein sehr enger Zusammenhang besteht, wird man berechtigt sein, ein Verhalten als Ausdruck zu betrachten und daraus Schlüsse auf Psychisches zu ziehen.» Was heißt hier: «ein sehr enger Zusammenhang»?

Ein weiterer Punkt betrifft die Einmaligkeit des Erlebens. «Oft wurde . . . geltend gemacht, daß es die Psychologie mit ‚einmaligen' Vorgängen zu

tun habe, die bei keinem Individuum in derselben Weise verliefen wie beim anderen; ja auch beim selben Individuum wiederhole sich kein Geschehen in völlig gleicher Weise. Diese Feststellung», meint Traxel, «kann jedoch nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden. Träfe sie uneingeschränkt zu, so wäre induktives Verfahren in der Psychologie unmöglich.» Ich glaube, daß die behauptete Einmaligkeit im wörtlichen Sinne verstanden werden muß und auch zutreffend ist. Allein sie gilt für alles wirkliche Geschehen und Seiende wenigstens bezüglich seiner raumzeitlichen Bestimmtheit, nur interessieren sich die meisten Wissenschaften nicht für das jeweils Einmalige, sondern für das sich «gesetzmäßig» wiederholende Ähnliche daran.

Im übrigen enthält das Buch folgende Abschnitte: Psychologie als Wissenschaft, methodologische Grundlagen, die psychologische Beobachtung, psychologische Begriffsbildung und Klassifikation, das psychologische Experiment, Prinzipien des Aufbaus psychologischer Untersuchungen, die Darstellung von Resultaten und ihre Beurteilung, Psychometrie, die Deutung von Zusammenhängen. Ein Anhang entwirft die Gesichtspunkte, die bei der Abfassung wissenschaftlicher Abhandlungen zu berücksichtigen sind. Den breitesten Raum nimmt die sachliche und klare Darstellung der mathematischen Materialbearbeitung ein. Aber es fehlt allzu viel von dem, was zu einer Einführung in die psychologische Methodik gehört. Nicht einmal die Prinzipien der verschiedenen Tests und der Fragebogenmethoden werden genügend berücksichtigt, geschweige denn das sog. freie Assoziieren u. a. Im Zusammenhang einer Erörterung der Rolle begrifflicher Arbeitshypothesen und Fiktionen meint Traxel: wir werden «gut daran tun, dem Menschen zunächst überhaupt keine ‚Triebe', ‚Interessen', ‚Strebungen', ‚Begabungen' oder ‚Fähigkeiten' usw. zuzuschreiben, sondern uns auf das zu beschränken, was uns aus der Erlebnisbeobachtung übermittelt wird und was wir an Verhaltensweisen und Leistungen erfassen können. Eine Betrachtung, die sich an das Aktuelle und unmittelbar Beobachtbare hält, ist sowohl der Eigenart des Gegenstands der Psychologie wie auch den methodischen Möglichkeiten seiner Untersuchung allein angemessen.» Sollte sich der Verfasser im Unklaren darüber befinden, daß die ganze Mathematisierung des Gegenstands der Psychologie diesen in seiner *primären* Gestalt mit einem Netz reinster Fiktionen verschleiert?

H. Kunz

Detlev von Uslar: Der Traum als Welt. Untersuchungen zur Ontologie und Phänomenologie des Traums. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1964.

«Die Absicht der Untersuchung ist es, nach den ontologischen Voraussetzungen des Traums und der Traumdeutung zu fragen. Für die Frage nach dem ontologischen Horizont des Traums und seiner Deutung ist es vor allen Dingen wichtig und zu betonen, daß für den Träumenden das Geträumte volle Wirklichkeit ist; für ihn selbst ist es weder Bild, noch Vorstellung, noch zunächst auch Symbol. – Der Traum als Traum ist Welt, und zwar nicht nur eine Welt unter anderen Welten, sondern *die* wirkliche Welt, in der der

Träumer ist. Andererseits ist er aber, solange er die *Welt* ist, noch gar nicht als *Traum*. Die Frage nach dem Traum als Traum führt uns also in eine Aporie: Solange der Traum geträumt ist, ist er nicht Traum, sondern Wirklichkeit, *die* wirkliche Welt. Ist er aber als *Traum* gesehen, so ist er *nicht* mehr die Wirklichkeit. Das Wirklichgewesensein des geträumten Seienden ist nachträglich annuliert. – Zwischen beiden Momenten der Aporie liegt als ihr Umschlag ineinander das Erwachen, das selbst den Traum erst *als* Traum erscheinen und ihn darin widersprüchlich werden läßt. In dieser Widersprüchlichkeit und Doppeldeutigkeit, in die das Geträumte im Erwachen gerät, beginnt zugleich seine Bedeutsamkeit sichtbar zu werden». «Was also ist nun der Traum *als* Traum? Je schärfer wir diese Frage stellen, desto zweideutiger wird die Antwort: *als* Traum, nämlich während er geträumt wird, ist er gerade nicht Traum, sondern Wirklichkeit – als *Traum* aber, nämlich wenn man ihn in seiner speziellen Eigenschaft, ein Traum zu sein, betrachtet, ist er nicht in dem eigentlichen Sinne Wirklichkeit, d. h. die geträumten Dinge sind geträumte, aber nicht wirkliche Dinge. Zwischen diesen Sätzen gibt es keine Entscheidung. Die Zweideutigkeit ist das, was uns der Traum eigentlich zu denken gibt. Wir müssen also die Zweideutigkeit selbst zur Ausgangsbasis der Untersuchung machen. Sie ist das Phänomen, von dem wir ausgehen müssen: sie ist genau das, was wir mit dem Wort Traum bezeichnen. Traum heißt: wirklich und doch nicht wirklich – unwirklich und doch wirklich».

Ob es sich faktisch um eine Aporie und Zweideutigkeit handelt oder ob nicht beide auf einer unbeachteten Doppelsinnigkeit bzw. Ungeklärtheit des Wortes «wirklich» beruhen, wäre doch zu fragen gewesen. Allein zunächst wird man durch das sozusagen subtil-dialektische Grübeln, das von Uslar um die Aporie rankt, außerordentlich fasziniert. Nach und nach meldet sich doch eine gewisse Bedenklichkeit, so wenn man wiederholt auf die doch wohl irrige These stößt, der Traum sei nicht nur «eine Welt, sondern *die* Welt». Als eine eigentümliche «Welt» läßt er sich zweifellos deuten, wie es Heraklit, Binswanger und Boß, auf andere Weise auch Klages getan haben; aber mit seiner Statuierung als «die» Welt wird allzu viel vorweg entschieden. Es verwundert deshalb auch nicht, daß der Verfasser das phänomenal Gegebene bald hinter sich läßt und über Descartes' Traumargument in Anlehnung an Schellings Transzendentalphilosophie die «transzendentale Idealität der Traumwelt» entwirft, worin deren – im Träumen selbst keineswegs enthaltene – «Bedeutung» bereits impliziert ist (die Deutung, heißt es, komme nicht sekundär zum Traum hinzu, sondern sei der «Vollzug seines Wesens»). «Wir wollen und müssen», sagt von Uslar, «die Welt des Traums als Welt verstehen und verstehen damit doch in gewisser Weise zugleich die Weltstruktur der Welt des Wachens mit. Eine psychologische Erklärung kann ja nicht umhin, die Psyche aus der Welt zu verstehen, in der sie ist, und umgekehrt: Sie muß die Welt aus dem Wesen der Psyche begreifen. Sie kann sich also, wenn sie auf ihre Grundlagen zurückgeht, nicht auf die Psyche als ein quasi innerweltliches Ding zurückziehen, sondern sie muß die Beziehung von Welt und Psyche als solche begreifen, weil beide ohne einander nicht zu denken sind; sie gerät also notgedrungen in die Probleme des transzendentalen Idealismus in seiner Frage nach der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt und

nach der ursprünglichen Identität von Subjektivität und Objektivität überhaupt. – Das gilt von der Welt überhaupt und der Beziehung der Psyche zu ihr, das gilt aber in gleichsam modellhafter und zugespitzter, weil überschaubarer Weise von der Welt des Traums und der Beziehung des träumenden Ich zu ihr und umgekehrt». «Was Schelling zeigen will», sagt der Verfasser mit Recht, «ist nicht eine empirische ontische Hervorbringung der Welt aus dem Selbstbewußtsein, sondern eine transzendentale ontologische. Die Möglichkeit der Welt wird aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins verstanden». Allein wenn nun die Welt des Traums (die *faktisch* – nicht für das Bewußtsein des Träumenden – eine ontische Hervorbringung zwar nicht des Selbstbewußtseins, sondern des schlafenden Menschen ist) und die in ihrem Eigenbestand nicht von uns erzeugte eine Welt des Wachseins auf die transzendentale Konstituierung reduziert werden, läßt sich die radikale Differenz beider nicht mehr einholen. Diese radikale Differenz liegt jenseits der intentionalen Konstitution im transzendentalen Subjekt, denn ihm sind nur die «möglichen», erdachten Welten zugänglich; und auch Husserls «passive Intentionalität» reicht zur Unterscheidung keineswegs aus. Hier führt u. E. nur ein entschiedenes Hinausgehen über die intentionale Konstitutionsthematik weiter. Daß «die Erfahrung des Erwachens überhaupt, das Untergehen und In-Frage-Gestelltsein der geträumten Welt und ihres Seins, und damit zugleich unseres Seins in ihr, ein Ort» ist, «wo die Möglichkeit des Menschen gleichsam aufblitzt, alles Seiende und sich selbst in Frage zu stellen», läßt sich nicht aus dem Erwachen als solchem, sondern wohl nur aus dem ineins nichtigen und «wahnhaften» Wesen des Denkens begreifen. Davon abgesehen ermöglicht Schellings Schritt von der Transzendental- zur Identitätsphilosophie von Uslar, in der Identität (von Subjekt und Objekt im Unbewußten = Sein des Seienden) das ontologische Fundament der Jungschen Traumlehre vorzustellen.

Dagegen greift er zur metaphysischen Explikation der Traumtheorie Freuds – von Uslar nennt sie «eine empirische Theorie ... doch ganz und gar den Rang eines metaphysischen Denkens» besitzend – auf Spinoza und Kant zurück. In Freuds These, daß jeder Traum eine Wunscherfüllung sei, sieht er die «Erfahrung des Seins als Wunsch» verwirklicht: und diese Bezugsstiftung zwischen Spinozas metaphysischer Affektenlehre und Freuds Konzeption (auf die übrigens seinerzeit bereits Prinzhorn hingewiesen hatte) wird vom Verfasser glänzend und überzeugend durchgeführt. In Freuds Unterscheidung zwischen manifestem Trauminhalt und latenten Traumgedanken dokumentiert sich für ihn «das Verstehen eines Seienden so, als ob Gedanken, also etwas Begriffliches, ihm als Grund seiner Existenz zu Grunde läge». Darin sieht von Uslar das Thema der Kantschen «Kritik der Urteilskraft» – er nennt sie das «Grundbuch der Philosophie des transzendentalen Idealismus» – angeschlagen: «Wir finden am Traum die Gesetzgebung des Verstandes in gewisser Weise in Frage gestellt, die Einheit der Anschauungsformen (Raum und Zeit) und der Kategorien (z. B. der Substanz) irgendwie unscharf geworden, teilweise außer Kraft gesetzt: das bedeutet nicht weniger als: die Natur in ihrer Selbstverständlichkeit als Erscheinung, d. h. als die Weise, wie sie sich gibt, in Frage gestellt. – Das ist auch genau der Eindruck,

den wir Wachende oft vom Traum haben, das, womit er uns in seinen Bann zieht. Ebenso, wenn auch in anderer Weise, fraglich geworden fanden wir die Selbstgesetzgebung der Vernunft: die Verantwortlichkeit für unsere Taten ist teilweise wie ausgelöscht – teilweise überspitzt». Das dritte Vernunftvermögen, die Urteilskraft, hat seine (ihre) Gültigkeit am Traum nicht in derselben Weise eingebüßt, «sondern eher bewährt». Es handelt sich hier um die Frage der latenten Traumgedanken, d. h. des verborgenen «Sinnes» im Traum, den dessen Deutung an den Tag bringen soll. «Sinn ist nicht erst ein Prinzip der Deutung, sondern schon des Traums. Wenn der Deuter einen Sinn im Traum finden kann, dann muß der Sinn schon im Traum selber liegen, das heißt, er darf nicht nur eine unangemessene Projektion des Deuters sein. Er muß schon dem Traum selber zukommen, wenn es überhaupt legitim sein soll, einen Traum irgendwie sinnvoll zu deuten. Wir müssen also den Sinn, den wir in der Deutung begrifflich erfassen, als einen solchen denken, der schon in der Natur des Traums selbst zu Grunde gelegen hat. Dieses Zugrundeliegende ist es, das Freud mit den latenten Traumgedanken meint». «Indem ich die Methode der Traumdeutung auf ihre Prinzipien untersuche, ermittle ich analog etwas über den Aufbau und die Prinzipien des Traums selbst, vorausgesetzt, daß die Deutung überhaupt irgend etwas im Traum selbst trifft». «Freud spricht darum davon, die Traumarbeit rückgängig zu machen. Man tut also so, als ob der Traum eigentlich verschlüsselte Gedanken, das Ergebnis einer Arbeit, wäre. Das bleibt im Prinzip bei jeder Traumdeutung so, auch wenn man, statt Gedanke, Sprache, symbolische Intention oder Ähnliches einsetzt. – Aber was heißt dieses Als ob? – Es ist genau das Problem der Urteilskraft, die Frage nach der Natur als Organismus, die zwar ein Rätsel bleibt, aber ein Rätsel, dem wir nachforschen dürfen, ohne dabei zu vergessen, daß alles, was wir ermitteln, nur so ist, als ob es so ist, also ein Mummenschanz der Natur».

Auch der ästhetische Aspekt kommt noch ins Spiel: «Die Deutung ist darum vor allem eine Sache des Sehen- und Hörenkönnens, des Stilgefühls, des Gespürs für die ästhetischen Proportionen des Traums, kurz, eine anschauliche Sache. – Vielmehr lebt der Träumende selbst in dieser Anschaulichkeit! Er empfindet Lust über die wundersame und bedeutungsvolle Form eines Dinges, die ihm unmittelbare Evidenz zu gewähren vermag. Die Deutung eines Traumes hat ihr breites Fundament in der formalen, ästhetischen (anschaulichen) Beschaffenheit der Sachen, in deren Angemessenheit zu Begriffen, ohne daß diese Begriffe überhaupt für sich auftauchen und bewußt konzipiert werden. Ihr Auftauchenlassen ist erst die Sache und die Kunst der Deutung; die nichts darf, als das, was aus dem Traum ungedeutet schon blickt, ins Wort zu fassen. Die Deutung beruht in der begriffslosen Sinnhaftigkeit des Traums selbst schon, die eine ganz anschauliche ist, sie beruht viel mehr auf der ästhetischen Beschaffenheit des Geträumten als auf der logischen, denn letztere soll sie erst herstellen». Diese Beiziehung der Kritik der Urteilskraft ist zweifellos ein höchst origineller Einfall; aber es gelingt dem Verfasser nicht mehr so überzeugend wie bei Spinoza, sie als ein maßgebliches Element in Freuds Traumdeutung aufzuweisen. All das bildet den Inhalt des ersten Teiles des Buches: Die Frage nach dem Sein des Traums.

Der zweite Teil ist der «Phänomenologie des Traums» gewidmet. «Die Phänomenologie des Traums muß den ganzen Horizont des Traums *als* Traum von seiner unmittelbaren Wirklichkeit bis zu seiner radikalen Verwandlung durch das Erwachen, die ihn allererst zum Traum macht, festhalten. Sie muß gleichsam in der Schwebe zwischen diesem – im Prinzip, nicht in der Praxis – unentscheidbaren Dilemma bleiben. Sie vermag dabei festzuhalten, was das Selbe in beiden Seiten, dem Traum als *Welt* und dem Traum als untergegangener Welt, als ‚Gedanke', also als cogitatio, ist. – Sie vermag die durchgehenden Strukturen zu erblicken, ohne sich für einen der beiden Blickpunkte zu *entscheiden*». Von Uslar verkennt hier wiederum, daß die «unmittelbare Wirklichkeit» des Traumes uns nicht zugänglich ist – später konstatiert er es selber ausdrücklich –, ungeachtet der Träumer das Geträumte nicht als «Bilder», «Vorstellungen» oder «Halluzinationen» erlebt; aber auch das wissen wir erst nach dem Erwachen oder während desselben. Die «Wirklichkeit» des Geträumten ist nicht unmittelbar da, da sie erinnert ist; und sein – ungeklärter – Wirklichkeitscharakter ist faktisch dem Wachsein entnommen, schon weil wir nur in diesem über das Wirklich- und Unwirklichsein nachdenken und die für die Wirklichkeit der wachen Welt so wichtige Kontinuität erfahren. Der Verfasser behauptet: «Es sind die selben Dinge, die selbe Welt, nämlich *die* Welt (nicht bloß *eine* Welt), die uns im Traum und im Wachen (dem *erinnerten* Traum) sich zeigen – aber doch je in anderer Weise. Beide zusammen und in Einheit sind aber erst *die* Welt und *die* Dinge. Die Phänomenologie des Traums ist also die Phänomenologie *der* Welt, *der* Dinge, des Seienden schlechthin. – Das geträumte Seiende ist *das* Seiende selbst, die geträumte Welt ist *die* Welt selbst». Das scheint mir irrig zu sein; und ich glaube auch, daß von Uslar den latenten Traum-«sinn» zu schnell den Bedeutungen der Wörter, mit denen wir die geträumten Dinge benennen, angeglichen hat. Ich möchte aber betonen, daß diese Fragwürdigkeiten mit der Sorgfalt des Autors zusammenhängen, den Aporien, Widersprüchen, Dunkelheiten und Rätselhaftigkeiten der Träume standzuhalten und ihnen gerecht zu werden.

Die weiteren Ausführungen lassen sich in Kürze nicht mehr referieren. Sie knüpfen einerseits an die eingehende Deutung eines aus einer Reihe von zweitausend Träumen herausgegriffenen konkreten Traumes an. Und andererseits versucht von Uslar mit der Herausstellung einer Anzahl paralleler manifester Elemente innerhalb einer Traumserie die «latente Geschichte des Traums als Welt» aufzuweisen. Aber bringt man nicht den Begriff der «Geschichte» um seine Spezifität, wenn man ihn auch auf die «unbewußte» Traumproduktion anwendet? Von Uslar formuliert abschließend: «Worin liegt der philosophische und psychologische Sinn einer solchen Untersuchung über den Traum, wie wir sie durchzuführen versucht haben? Wir haben uns nach dem *Sein* des Traums gefragt. Die Untersuchung hat uns die *Wirklichkeit* der Traumwelt vor Augen geführt. Sie ist, solange wir träumen, die Wirklichkeit der Welt selbst. – Andererseits ist der Traum die *Un*wirklichkeit selbst. Die Wirklichkeit selbst ist uns dadurch zur Frage geworden – und gerade darin wurzelt die Bedeutsamkeit des Traums für unser wirkliches Sein in der Welt. – Der Sinn der Frage nach dem Sein des Traums ist aber nicht

darin erfüllt, daß wir die Wirklichkeit nur bezweifeln, sondern vielmehr darin, daß wir uns über sie wundern, daß sie uns nicht selbstverständlich ist. Die Frage nach dem Sein des Traums soll also die Frage nach der Wirklichkeit neu wecken und sie wach halten. Das gilt auch und vor allem für die psychische Wirklichkeit. Psyche ist nicht einfach etwas nur Vorfindbares, ein vorhandenes Seiendes, sondern sie ist die Wirklichkeit unseres leiblichen Auf-der-Welt-Seins selbst».

H. Kunz

Alfred Storch: Wege zur Welt und Existenz des Geisteskranken. Herausgegeben von *W. von Baeyer* und *W. Bräutigam.* Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1965.

Alfred Storch gehört zu jenen Psychopathologen, die schon bald nach dem Erscheinen von Heideggers «Sein und Zeit» dessen Bedeutung für die Interpretation psychopathologischer Phänomene erkannt hatten. Er war dazu durch die Aneignung der phänomenologischen Methode (im Sinne von Jaspers) und besonders dank seiner Untersuchungen über das sog. archaisch-primitive Erleben und Denken bei Schizophrenen gewissermaßen prädestiniert. Später kamen die Zuwendung zur Psychoanalyse und die dadurch ermöglichten intensiven psychotherapeutischen Bemühungen um Schizophrene hinzu, die ihn allerdings nicht zur einseitigen generellen «psychogenetischen» oder «neurosenpsychologischen» Auffassung dieser Psychosen verleitet hatten – davor bewahrte ihn seine philosophische kritische Besonnenheit und Offenheit. Eine abschließende und zusammenfassende Darstellung seiner unermüdlichen Versuche, den rätselhaften schizophrenen Abwandlungen des Menschseins – er sah in ihnen «Grundfragen aller Religion, Philosophie und Dichtung, die letzthin gewiß unbeantwortbar sind», am Werk – etwas näher zu kommen, war ihm nicht beschieden. Er starb 1962 in Münsingen (Kt. Bern), das ihm zur zweiten Heimat geworden war. Nun haben W. von Baeyer und W. Bräutigam mit glücklicher Hand eine Anzahl seiner bedeutenden Publikationen ausgewählt und zum vorliegenden Bande vereinigt. Sie zeichnen auch einleitend in treffenden Zügen das Bild des Forschers und seine Stellung als Mitbegründer einer unterwegs befindlichen anthropologischen Psychopathologie, die ihm – welchen Weg sie auch in Zukunft gehen mag – den Dank bewahren wird. (Eine kleine Korrektur: auf S. 163 ff. wird der Name des verstorbenen Germanisten Walther Rehm durchwegs «Rehn» geschrieben.)

H. Kunz

Krankheit als psychisches Phänomen. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1964.

Das Bändchen enthält folgende, teils Kasuistik mitteilende, teils theoretische Fragen diskutierende Arbeiten: *Walter F. Seemann:* Psyche und Herzinfarkt; *Hermann Scheffen:* Organsprache, eine Ausdrucksform gehemmter Emotionen; *Ursula Andreas:* Asthma als neurotischer Ausdruck eines Kindes; *Walter Gollner:* Aktivität des Willens bei der Entstehung psychosomatischer Störungen; *Vera Scheffen:* Körperliches Kranksein aus seelischer Ursache?

Seelisches Kranksein aus körperlicher Ursache?; *Rolf Fetscher:* Kindliche Ängste und Störungen der Darmfunktion; *Wolfgang Wesiack:* Über die Stellung der Psychotherapie und Psychosomatik in der Medizin; *Peter Kutter:* Psychogene Körperstörungen in der Inneren Klinik.

H. Kunz

Clemens de Boor: Zur Psychosomatik der Allergie insbesondere des Asthma bronchiale. Gemeinschaftsverlag Hans Huber, Bern und Ernst Klett, Stuttgart 1965.

Eine Weile konnte man den Eindruck gewinnen, das alte sog. psychophysische Problem sei als Problem erledigt. Es wurde etwa von einer Leib-Seele-Einheit gesprochen und hinzugefügt, die Trennung eines seelischen (bzw. seelisch-geistigen) von einem körperlichen Bereich bilde lediglich die verfehlte Konsequenz der Hypostasierung zweier methodischer Gesichtspunkte, mit denen wir unvermeidlicherweise an die ontische psychosomatische Identität des gelebten Lebens forschend herantreten müßten. Sehen wir einerseits von metaphysisch-theologischen Spekulationen, in denen etwa eine unsterbliche «Geistseele» postuliert oder die leibseelische Diskrepanz als «Folge» des «Sündenfalls» gedeutet wird, und anderseits von der spiritistischen Phantastik ab, dann wird man sagen dürfen, daß eine substantielle psychosomatische Dualität im Ernst kaum mehr vertreten wird. Allein das kann über bestehen gebliebene Diskrepanzen, z. B. über die Tatsache, daß sich nicht allen physiologischen Vorgängen Erlebniskorrelate zuordnen lassen, nicht hinwegtäuschen. Deshalb besitzen empirische Forschungen wie die von de Boor im vorliegenden ausgezeichneten Buche dargestellten nach wie vor eine grundsätzliche philosophische Bedeutung, auch wenn diese nicht eigens diskutiert wird.

De Boor gibt zunächst einen vorzüglichen Überblick über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der Allergielehre, mit besonderer Berücksichtigung des Asthma bronchiale. Die beiden Abschnitte: «Zur Psychosomatik der Allergie» und «Allergie, Tabu und Zwangsneurose» stellen dann die vom Verfasser bevorzugten psychoanalytischen Gesichtspunkte heraus. Sie leiten zur «allgemeinen Psychosomatik» und zur Diskussion der Rolle der Konversion und der bedingten Reflexe in den allergischen Krankheiten über. Daran schließen sich vier ausführliche Krankengeschichten und einige der Literatur entnommene Fälle an. Die spezielle Psychosomatik des Asthma bronchiale und die Erörterung der Ergebnisse nebst einer Zusammenfassung beschließen das Buch. Aus der letzteren sei folgender Passus zitiert:

«Es hat sich erwiesen, daß keine Disziplin, keine spezielle Forschungsrichtung für sich allein imstande ist, die bei der Asthmakrankheit auftauchenden pathogenetischen und therapeutischen Fragen gültig zu beantworten. Die Genetik, die Konstitutionsforschung, die Allergielehre und die klinische Medizin erfassen Teilaspekte eines psychosomatischen Geschehens, dessen psychodynamischer Aspekt durch die psychoanalytische Betrachtung zugänglich wird. Welche pathoplastische Bedeutung eine genetische, konstitutionelle oder allergische Determinante im Einzelfall auch haben mag,

das *psychische* Moment stellt einen *zentralen*, unentbehrlichen und in zahlreichen Fällen auch einen dominierenden Faktor dar... Für das Asthma gilt wie für alle psychosomatischen Symptombildungen, daß sie bei Individuen auftreten, welche die Konflikte, die aus dem Zusammentreffen ihrer inneren Bedürfnisse und Erlebnisweisen mit Gegebenheiten ihrer Um- und Mitwelt stammen, nicht vornehmlich auf psychischer Ebene durch psychische Prozesse, sondern durch Zuhilfenahme und Deformierung organischer Funktionen zu bewältigen suchen. Psychosomatische Versuche der Konfliktbewältigung sehen wir entweder vom Beginn der Entwicklung an, wenn auf Grund ungenügender psychischer Reifung Lösungen auf psychischer Ebene noch nicht möglich sind: so erklärt sich die frühe Asthmaentstehung bei Kindern. Oder aber die psychosomatische Symptombildung tritt in Erscheinung, wenn im späteren Leben die bisher ausreichenden psychischen Mechanismen unzureichend werden für das Aufrechterhalten eines funktionsfähigen psychischen Gleichgewichtes, und wenn dann im Zuge einer Regression bereits erreichte Reifungsstufen des psychischen Apparates (der Trieb-Organisation und der Ich-Organisation) wieder verloren gehen. Dann treten unreifere, undifferenziertere Funktionsweisen der psychophysischen Organisation erneut ins Spiel. Als deren Äußerungsform können wir die *Resomatisierung* des Affektgeschehens (Schur) beobachten und das Asthma als ein *psychosomatisches Simultangeschehen* (Mitscherlich) interpretieren. Als *Vorbedingung* einer psychosomatischen Symptombildung im Erwachsenenalter müssen wir eine chronische neurotische Fehlentwicklung ansehen, die sich in einem jahrelangen Prozeß ausgebildet und das Selbst- und Umwelterleben entscheidend beeinflußt hat. Als *auslösend* für die Symptombildung haben wir ein traumatisierendes Geschehen anzusehen, dem sich das Ich des Kranken mit seinen bisher verwendeten Bewältigungsweisen nicht mehr gewachsen zeigt. Dabei wirken als traumatische Situationen innere und äußere Geschehnisse, die das jeweilige neurotische Äquilibrium des Kranken erschüttern. Wer oder was im Einzelfall auf welche Weise zum Gegenstand der traumatisierenden Erfahrung wird, hängt von der individuellen psychischen Situation des Kranken (seinem Libidohaushalt, der Entwicklung der Instanzen seines psychischen Apparates, der Art seiner Objektbeziehungen) ab. Hier nehmen wir mit Freud an, daß es eine Ergänzungsreihe bei der Symptombildung gibt, an deren einem Ende die Kranken zu nennen sind, die infolge ihrer körperlichen und psychischen Konstitution unter Einwirkung von nur geringem Streß durch die Umwelt erkranken, während am anderen Ende diejenigen stehen, die aller Voraussicht nach gesund geblieben wären, hätte nicht das Leben in ihrer Umwelt ihnen ein Übermaß an seelischer Belastung gebracht. Es wird intensiver und langwieriger Zusammenarbeit erbgenetischer und psychoanalytischer Forschung bedürfen, ehe an verläßlich großen Zahlen die Unterscheidung von ererbter Mitgift und prägender, neurotisierender Symptomtradition (Mitscherlich), Heredität oder Pseudoheredität getroffen werden können. Die bisher gesammelten psychoanalytischen Beobachtungen sprechen allerdings dafür, daß der Einfluß der postnatalen, neurotisierenden Familienumwelt kaum überschätzt werden kann».

Auch ohne daß wir die Analyse der Störungen der Triebentwicklung und

der – im psychoanalytischen Sinne verstandenen – Ich-Entwicklung berücksichtigen, die de Boor als mehr oder minder spezifisch für das Asthma bronchiale aufgewiesen hat, dokumentiert das Zitat die außerordentliche differenzierende Subtilität des Verfassers.

Einen mir problematisch erscheinenden Punkt möchte ich herausgreifen. De Boor erörtert ausdrücklich die Wirkung «unbewußter Phantasien» auf die psychosomatische Symptombildung. Daß bewußte Phantasien leibliche Prozesse hervorrufen und (oder) beeinflussen können, steht fest, obwohl wir nicht wissen, in welchem Umfang und in welchen individuellen Variationsbreiten es geschieht. Daß es unbewußte Phantasien gibt, steht zwar nicht mehr im gleichen Sinne fest, jedoch darf man sie als sehr wahrscheinlich unterstellen. De Boor scheint mir nun aber einen allzu freigebigen Gebrauch von dieser Unterstellung zu machen, desgleichen vom psychoanalytischen hypothetischen Begriff der (libidinösen und aggressiven) «Besetzung». Mit Recht schreibt er einmal: «Wir glauben, daß mit dem Terminus bedingter Reflex einem sehr komplexen Tatbestand lediglich ein handlicher Name gegeben ist, hinter dem sich die Unkenntnis verbirgt und mit dem ein beunruhigendes Phänomen gebannt werden soll»; «zu leicht werden solche handlichen Schlagworte – wie z. B. der bedingte Reflex – mißbraucht, um zu verschleiern, daß bestimmte Vorgänge unserem Verständnis bisher noch nicht zugänglich geworden sind». Aber gilt dies nicht auch für die unbewußten Phantasien und Besetzungen, haben nicht auch sie de Boor zu einer Art Wortmagie verführt? Wir hören etwa, «daß erst die Verknüpfung einer materiellen Substanz mit einer unbewußten Vorstellung (unbewußten Phantasie) diese aus einem indifferenten Material in ein Allergen verwandelt». Ist das nicht eine «magische» Verwandlung? Oder: «Das Allergen wird zum Stellvertreter für die als gefährlich phantasierten bösen Partialobjekte der frühesten Erlebnisperiode. So wie für den Prozeß der Phobie das Objekt der Phobie im Grunde gleichgültig ist, so ist auch für den Prozeß der Allergie das Objekt, das Allergen im Grunde gleichgültig». Indessen hat hier das Wort «Objekt» im einen und im andern Fall eine ganz andere Bedeutung. Außerdem: wird nicht dem Allergen ein zu geringes somatisches und seiner aggressiven Besetzung ein zu großes «magisches» Wirkgewicht supponiert? Man sollte in diesem Zusammenhang doch vielleicht die rein chemische Wirkung der Gifte nicht aus dem Auge verlieren. Wenn de Boor mit gutem Grund die noch völlige Ungelöstheit des Problems der Quantifizierung im Bereich der psychoanalytischen Forschung und Theorie konstatiert, so trifft dies m. E. auch die ganze Besetzungsthematik: sie bleibt bislang pure Wortmagie, da ja schon die «Energie», mit welcher Objekte «besetzt» werden sollen, ein bloßes Gedankengebilde und keine nachweisbare «Realität» ist.

H. Kunz

Gion Condrau: Daseinsanalytische Psychotherapie. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1963

Ein Jahr nach seinem gewichtigen Buch: «Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie» hat Condrau diese «daseinsanalytische Psychotherapie» veröffentlicht. Im ersten Kapitel («Das psychotherapeutische Menschenverständnis») skizziert er den Weg der Psychotherapie von der «naturwissenschaftlich orientierten» Psychoanalyse Freuds über neoanalytische und anthropologische Modifikationen und den Einfluß Heideggers bis zum «Menschenverständnis der Daseinsanalyse» und zur «Daseinsanalyse als Psychotherapie». Den Höhepunkt dieser Entwicklung sieht er bei Boß erreicht; immerhin schätzt Condrau das Werk Binswangers sachgerechter ein als Boß (dem das Buch gewidmet ist). Das zweite Kapitel («Die Praxis der Psychotherapie») enthält kasuistisch illustrierte Erörterungen über Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapie bei Schizophrenien, Psychopathien, Psychoneurosen, psychosomatischen Krankheiten und psychoreaktiven Störungen nebst Gedanken zur psychotherapeutischen Technik. Das daseinsanalytische Menschenverständnis wirkt sich hier nur in gelegentlichen Hinweisen auf die Weltbezüge und die existenziellen Austragungsmöglichkeiten aus, so daß die psychotherapeutische Relevanz der Daseinsanalyse nicht recht ersichtlich wird.

Das hängt vielleicht mit Condraus treffender Einsicht zusammen: «Jede Psychotherapie, die mit irgendwelchen Formulierungen theoretischer Art an die Patienten herantritt, verpaßt den Menschen. Nie wird ein Patient in seinem wesentlichen Bereich angesprochen, der eine psychoanalytische oder daseinsanalytische Theorie serviert bekommt.» Aber warum dann der ganze die Daseinsanalytik und Daseinsanalyse bemühende Aufwand? Wie Boß übernimmt auch Condrau in einer Art dogmatischer Gläubigkeit Heideggers Gedankengebäude, obwohl die Tatsache, daß Heidegger den grandiosen Entwurf in «Sein und Zeit» nicht fortsetzen konnte und sich nach der «Kehre» in die weitgehend von der Sprache getragenen Seinsspekulationen verlor, Grund genug zum kritischen nüchternen Fragen gewesen wäre – und im Fragen hat sich nicht zuletzt auch Heideggers Größe bekundet.

H. Kunz

Kenneth Walker: Die andere Wirklichkeit. Rascher-Verlag, Zürich/Stuttgart 1964.

Walker, ursprünglich Mediziner, gibt einen umfassenden Überblick über die sogenannte Parapsychologie. Dabei wird dem kritischen Leser – dank der erstaunlichen wissenschaftlichen Naivität des Verfassers – die verfahrene Situation, in der die Parapsychologen stecken (die im Buch stolz «Avantgardisten der Naturwissenschaft» genannt werden), mit aller Deutlichkeit sichtbar. Das diskutierte «Tatsachenmaterial» stammt zur Hauptsache aus dem letzten Jahrhundert; zweifelhafte Ergebnisse werden ohne weiteres mit Hilfe großzügiger Interpretationen zu «echten, paranormalen Phänomenen»

umgedeutet; daß es sachlich fundierte Widerlegungen der vermeintlichen Befunde – sogar selbst gegen die Versuche von Rhine, die gemeinhin als Paradepferde vorgeführt werden – gibt, wird mit keinem Wort erwähnt. Ferner sind auch die allgemeineren Voraussetzungen, auf die sich der Verfasser stützt, in höchstem Sinne fragwürdig. So schreibt Walker etwa: «Was mich persönlich betrifft, vertrete ich einen Materialismus östlicher Art, wie Sri Aurobindo ihn beschreibt»; oder «das von W. H. Myers, dem Vorläufer Freuds, gegen Ende des viktorianischen Zeitalters entwickelte System, scheint uns am besten dazu geeignet, als Hintergrund für die besonderen Phänomene zu dienen, deren Studium wir hier ins Auge faßten.» Daß aus solchen Voraussetzungen dann äußerst anfechtbare Prinzipien abgeleitet werden, wie z. B. dasjenige, «daß jeder Teil, der einmal zu einem Ganzen gehörte, stets mit diesem Ganzen verbunden bleibt, auch wenn er gewaltsam davon getrennt wurde», wird niemanden verwundern. Alles in allem muß man deshalb mit Bedauern feststellen, daß das vorliegende Buch leider keineswegs zur Klärung der divergierenden Standpunkte bezüglich der Parapsychologie beiträgt. Es werden weder neue Tatsachen mitgeteilt noch andere Gesichtspunkte in die schwebende Problematik gebracht; ein kritisches und zugleich methodisches Bewußtsein fehlt völlig. Die Grundfrage des ganzen Problembereichs wird falsch gestellt. Ob es parapsychische Phänomene gibt oder nicht, ist unseres Erachtens vorerst nicht auszumachen. Gewiß gibt es die Erscheinungen, von denen die Parapsychologie spricht, aber es gibt sie nicht in ihrem Sinne. Nach unserer Meinung sind die bisherigen parapsychologischen Auslegungen das Ergebnis eines methodischen Fehlgriffs. Es erhebt sich nämlich die Frage, unter welche «Idee» man seinen Erkenntniswillen stellen will; ob man unter allen Umständen darauf beharrt, unter sich ähnliche Erscheinungen auch dann auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, wenn sich dieses jeglicher Verifizierbarkeit entzieht und aller Empirie zuwiderläuft; oder ob man in einem solchen Fall nicht lieber unter Verzicht auf eine allgemeine Theorie bei jeder entsprechenden Erscheinung den «individuellen» Hintergrund aufspürt und es bei diesem bewenden läßt. Im Falle der Parapsychologie würde sich jedenfalls unserer Meinung nach zeigen, daß man mit der zweiten Methode fast immer natürliche Erklärungen finden würde. Und für einen allfälligen unerklärlichen Restbestand schiene es uns immer noch redlicher zu sein, das Nichtwissen einzugestehen, als in phantastische Konstruktionen zu flüchten. Die Tatsache, daß wir für etwas nur eine phantastisch-spekulative Erklärung haben, bedeutet schließlich noch lange nicht, daß diese Erklärung auch richtig sei.

Jürg Reichen