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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

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: 15.07.2025

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

Besprechungen – Comptes-rendus

Hans-Georg Gadamer: Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1964.

Die Autorschaft Platos beim VII. Brief ist schon oft angezweifelt worden. Daß selbst auch große Unsicherheit besteht, wie er im ganzen platonischen Werk einzuordnen sei, führt Gadamer zurück auf eine weitgehende Mißachtung der «hermeneutischen Grundsätze» (S. 9). In ihrer Befolgung kommt er zum Schluß, man habe es bei diesem Brief um einen «propädeutischen Ort der Darlegung» zu tun (S. 10). Im folgenden wird nun eine philosophische Interpretation jener vier Mittel des Erkennens (Onoma, Logos, Eidolon, Episteme) geboten, welche das Zentralstück des VII. Briefes bilden. Vorausgesetzt für die interpretatorische Argumentation ist Heideggers Seinsspekulation und dessen Auslegung der Wahrheit als «Unverborgenheit». Dies zeigt der Grundgedanke des Vortrages an: «Platos These ist: Sie alle (die vier Mittel des Erkennens, A. W.) machen sich als das, was sie für sich sind, geltend und drängen sich gleichsam vor das, was sich in ihnen anzeigt» (S. 17).

Damit strömt eine Unruhe in den eidetischen Bereich, denn zwei Tendenzen machen sich in ihm geltend: 1. die vier «Vermittlungen», wie die Erkennensweisen auch genannt werden, «bieten keine Sicherheit, daß in ihnen wirklich die Sache selbst in ihrem wahren Sein zur Erkenntnis kommt» (S. 12) – und 2. ist festzuhalten: «Sie alle lassen die Sache selber irgendwie da sein» (S. 16). Mit diesem Antagonismus von Verdeckung und «Verkehrungstendenz» einerseits und der eidetischen Daseinsweise der gemeinten Sache selbst anderseits kämpft vor allem die Sprache, nicht minder auch die Dialektik, die im sprachlich artikulierten Dialoge gründet. Weil eben keine eindeutige Zuordnung besteht «zwischen der Zeichenwelt, die wir beherrschen, und der Sachenwelt, die ihr zuzuordnen ist, um sie zu beherrschen» (S. 23), gerät der ganze Bereich der Ideen in die Problematik der «Mannigfaltigkeit sprachlicher Auslegungshinsichten» (ib). Die Schlüsse aus diesem Ansatz sind überraschend, liegen aber letzlich auf der Linie der Heideggerschen Platointerpretation, die wir vom «Humanismusbrief» her kennen.

Die Möglichkeit der Dialektik und der Bedeutungsmannigfaltigkeit der Ideen erwächst nach diesem Ansatz einer Art Seinsabgelöstheit des Eidetischen. «Die Produktivität dieser Dialektik ist die Kehrseite zu der unaufhebbaren Schwäche, die dem Verfahren der Begriffsbestimmung anhaftet» (S. 23). Dies bedeutet, daß gerade das Erkennen, welches sich um die Erschließung einer Sache bemüht, durch sein eigenes Tun diese wieder verdeckt, ferner auch, daß die Dialektik deshalb mit dem Erkennen ursprünglich zusammenhängt, weil es seine eigene Verdeckungstendenz nie los wird.

Die Gefahr der Sophistik droht jeder Lehre, die sich rein auf das Eidetische gründet, dieses in seine unendliche Reichhaltigkeit entfaltet, jedoch den Bezug zu den «Sachen selbst» vergißt. Damit ist bereits eine Gesamtdeutung des platonischen Denkens skizziert, die die Akzente entscheidend verlagert!

Denn: «... die Annahme von Ideen läßt Plato als eine unausweichliche Konsequenz gelten, die im Wesen von Rede und Verständigung liegt. Aber diese Annahme ist nicht als solche die eigentliche Philosophie Platos. Sie wird im platonischen Phaidon, d. h. dort, wo sie vermutlich zum erstenmal literarisch dargestellt wird, nicht zufällig geradezu als etwas Abgedroschenes bezeichnet. Diese Annahme der Ideen ist nicht selbst die platonische Philosophie, sondern stellt ihr erst die philosophischen Aufgaben» (S. 30/31). Die sog. Spätphilosophie Platos, die wir aus Andeutungen in aristotelischen Schriften wenig genug kennen, wird somit zur eigentlichen, seit dem Phaidon explizit gemeinten Philosophie Platos erhoben. Dies geschieht in dem Sinne, als die «Eins» den Bereich des wahren Seins und die «unbestimmte Zweiheit» jenen der dialektischen Ideenentfaltung darstellen muß.

Bedenkt man die weiteren Zusammenhänge dieser Interpretation, erwächst Plato zu jenem Denker, der um die Seinsentrücktheit aller Ideen wußte, sie selbst aber als unausweichliche Behältnisse des sich in die Unverborgenheit stellenden wahren Seins erfuhr. Die verborgene platonische Lehre der sog. «Idealzahlen» wäre demnach das nie klar artikulierte Wissen um diesen letztlich schiefen Sachverhalt alles Geistigen und um die «Verborgenheit» des wahren Seins. In einer Geschichte der sog. «Seinsvergessenheit» käme Plato eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Vorausgesetzt, alles dies sei richtig: dann dürften alle auf ihn gründenden Philosophien, die sich auf ein Prinzip des «Logos» oder der «Idee» zurückbezogen, nicht stets der Sophistik, jedoch sicher der «Uneigentlichkeit» verfallen. – Ein hartes Urteil – ob es immer noch das letzte sein muß? *Armin Wildermuth*

René Schaerer: Le Héros, le Sage et l'Evénement dans l'humanisme grec. Paris, Aubier, 1964, 226 pages.

Il existe deux manières opposées de ne plus entendre un message: ne prêter attention qu'à la lettre sans plus chercher à découvrir le sens; précipiter la recherche du sens et le manquer, faute d'avoir déchiffré la lettre. René Schaerer veut à la fois, dans son ouvrage, éviter ces deux écueils et réunir les vertus du philologue soucieux de détail et celles du philosophe préoccupé d'ordonner le message à des fins et d'en éclairer le sens ultime.

Paraissant après *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*[1], ce nouvel ouvrage, en interrogeant successivement les tragiques, Socrate, Platon et Aristote, puis les stoïciens, les épicuriens et Plotin, dessine et décrit la figure de l'homme grec devant l'événement.

D'emblée, le philosophe pose, à propos des oracles, le problème central du livre: Hérodote commente ainsi l'oracle concernant Gygès: «Ni les Lydiens ni leurs rois *ne tinrent aucun compte de la prédiction avant qu'elle fût*

[1] Payot, Paris, 1958.

accomplie». «L'avertissement divin devait donc susciter la vigilance de ceux qu'il menaçait. Mais à quoi bon cette vigilance, dira-t-on, si l'événement ne pouvait manquer de se produire?» (p. 37). La nécessité de l'oracle, nous dit l'auteur, demeure entière, mais cette nécessité, loin d'être un mécanisme, est une trame dans laquelle s'inscrivent les libres initiatives des dieux et des hommes. A travers l'histoire d'Œdipe – dans une perspective très différente de l'interprétation psychanalytique – nous découvrons ce qu'est la responsabilité pour le héros. L'oracle appelle le héros à une prise de conscience, à une obéissance à son être le plus intérieur, à travers et dans la détermination des actes: «Détermination fatale des événements, responsabilité radicale de l'homme» (p. 51). Ce plan transcendantal où se joignent pour le héros liberté et nécessité, constitue l'horizon de possibilité ouvert au héros et, bien sûr, à la fois fait surgir ce que Kant appelle le mal radical: désobéir, *alors*, à l'appel, persister, comme Egisthe ou Ajax, dans l'hybris, c'est n'être plus soi, c'est être perdu. Quant à Oreste et Œdipe, ils demeurent dans cet horizon de possibilité et «se décident *librement* pour le nécessaire» (p. 74). Du reste, la tragédie même existerait-elle si l'action d'Œdipe était, comme le veut M. A. Rivier, un crime nécessaire?

Socrate et Platon ouvrent eux aussi le chemin des vrais possibles, en nous détournant d'une passivité instinctive: la vertu, le choix du Bien, s'inscrivent dans une trame de nécessité, mais ne sont pas nécessaires. Pour Platon, même l'homme entièrement mauvais «demeure ouvert au delà de lui-même sur une conversion toujours possible» (p. 152). Cette ouverture des possibles, dans la sagesse d'Aristote, se limite et à la fois s'intériorise: elle se limite, car le vicieux, ici, est un malade incurable: il ne veut pas guérir; elle s'intériorise car, pour Aristote, la vertu doit s'incarner dans un sujet humain complexe, composé de pensée et de désir, et réalise notre essence totale.

Cette intériorisation se poursuit avec le stoïcisme et l'épicurisme. Les chapitres consacrés à la sagesse stoïcienne sont parmi les meilleurs du livre et l'on y sent vibrer la sagesse antique et le bon sens vrai. Ici, l'événement tend à se ramasser dans un instant qui contient en lui l'existence et le temps. L'événement librement accepté par le sage en ce lieu originel de lui-même qui est raison, spontanéité, accord avec l'univers, puis l'événement haussé par Plotin du présent vécu au présent spirituel et relié à son origine transcendante, tel est l'horizon, qui est incomparable, de la pensée antique en ses ultimes démarches.

L'auteur relie dans une conclusion cet horizon antique des possibles au message chrétien. A ce propos, nous poserons une question: on parvient souvent assez mal à distinguer, au cours de l'ouvrage, le point de vue métaphysique et le point de vue moral et juridique. Sans doute, dans le mythe, la juridiction est-elle divine; cependant, que doivent nous enseigner, à nous, les destins d'Egisthe, de l'âme, chez Platon, qui choisit le vice, du vicieux d'Aristote? Cette question du mal radical – qui semble pâlir, du reste, dans la pensée antique tardive – demeure ambiguë. Moralement, Egisthe est condamné, mais métaphysiquement, est-il perdu? S'il l'est, ne recontre-t-on pas, en deçà de la prise de conscience des possibles, une faute radicale et quasi nécessaire, celle d'être aliéné de son être même? Nous voudrions que

l'auteur, un jour, nous parle plus longuement de l'hybris, de l'ἀκολασία, du *non* au dieu ou au Bien, de ce que représentait pour les Anciens cette subversion totale que Kant jugeait inexplicable.

J.-P. Leyvraz

Friedrich Schneider: Philosophie der Gegenwart. Ernst Reinhardt Verlag, München / Basel 1964.

Schon in Band 22 unserer Studia philosophica haben wir in der Einleitung zu unserer Besprechung des Buches «Lebendiger Realismus. Festschrift für Johannes Thyssen» (S. 233ff.) nachdrücklich auf die Bedeutung und auf die Konsequenzen des realistischen Einbruches in die Erkenntnistheorie und Ontologie der Gegenwartsphilosophie aufmerksam gemacht. Unter den Mitarbeitern an dieser Festschrift ist uns damals auch Friedrich Schneider begegnet mit seinem wesentlichen Beitrag «Die Bedeutung des Realismus in der Erkenntnislehre des 19. Jahrhunderts».

Schneider darf heute zu den repräsentativen Vorkämpfern eines integralen philosophischen Realismus gerechnet werden. Zur Lösung dieser weit ausgreifenden Aufgabe verfügt er nicht nur über die hiezu notwendige mutige Entschiedenheit und Initiative, er trägt auch das zur Auseinandersetzung unerläßliche Rüstzeug an philosophiegeschichtlicher und systematischer Kenntnis in die Auseinandersetzung hinein.

An eine stattliche Reihe früherer Schriften schließt sich heute die zur Besprechung vorliegende Veröffentlichung «Philosophie der Gegenwart»; ihr wenden wir uns nunmehr zu.

Der zur Verfügung stehende Raum im üblichen Rahmen der bekannten Reinhardt-Veröffentlichungen ist knapp bemessen; eine Darstellung der Gegenwartsphilosophie, wie sie vor kurzem noch Hermann Noack hat geben können, kommt nicht in Frage. Unser Autor reduziert seine Aufgabe und beschränkt sich darauf, die wichtigsten Vertreter der Gegenwartsphilosophie darauf hin zu überprüfen, wie sie sich zum Realismus stellen und wie weit sie da, wo sie sich zum Realismus bekennen, in der Lage sind, diesen Realismus konsequent durchzuhalten. Diese stark spezifizierte Aufgabe löst unser Autor mit vorbildlicher Klarheit im Ganzen der Linienführung wie auch mit vorbildlicher Gewissenhaftigkeit in den Einzelheiten seiner Untersuchung. Kann auch der eindeutige Entscheid in den grundlegenden erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen des philosophischen Realismus explicit hier weder entfaltet noch begründet werden – implicit ist dieser Entscheid in allen Einzeluntersuchungen wirkungsvoll an der Arbeit. Möge es dem Autor vergönnt sein, in einer späteren besonderen Arbeit seinen Entscheid zum Realismus ausführlich darzustellen und zu begründen – hier muß er sich mit einigen wenigen, aber präzis gehaltenen Hinweisen im Vorwort, in seiner Einführung, in seinen Schlußworten S. 162/163 und in seinen kurzen terminologischen Erläuterungen S. 164ff. begnügen. Um seine realistische Confessio zu kennzeichnen, holen wir aus der Fülle des im engsten Rahmen Dargebotenen einige wenige Sätze in unsere Besprechung herüber:

S. 7: «Es ist seit Descartes eine Tradition der Philosophie geworden, die auch durch Feuerbach nicht erschüttert werden konnte, diesen ‚naiven Standpunkt', der im Blick auf die Einzelwissenschaften alles andere als kritiklos ist, von vornherein in Zweifel zu ziehen und dann im Kerne zu einem Standpunkt fortzuschreiten, dem ‚der Geist bekannter (notior) ist als der Körper' (Descartes, Meditationes II). Damit ist im Prinzip eine Subjektivität vor der Objektivität, der Geist vor der Materie als gesichert angesetzt.»

S. 10: «Was heißt Realismus? Es soll hier auf Reales hingewiesen werden, das vom Wissen und Erkennen des Menschen jedenfalls unabhängig ist und das in seinem Sein und Wesen bleibt, auch wenn es keine Menschen geben sollte, die es wissen und benennen können.»

S. 11: «Im Laufe der philosophischen Entwicklung ersetzte ich deshalb fallweise das Wort Realismus durch Materialismus, das auf jeden Fall deutlich hinweist auf die Realität, die Wirklichkeit der Materie, der Natur, die vom Menschen in Sein und Wesen unabhängig ist, von denen der Mensch mit all seinen Wissensfunktionen aber abhängig ist und denen er sich wie jedes Lebewesen in der Erkenntnis ihrer Gesetze einzupassen hat.»

S. 27: «Aber – das Eine läßt sich sagen: In dieser idealistischen Philosophie rettet sich in den erkenntnistheoretisch aufgeworfenen Fragen, die scheinbar gelöst werden, die Philosophie des Geistes in neuer Form. Der Geist setzt die uns bekannte Welt, das ‚Denken' ist das Erste gegenüber dem ‚Sein'.»

S. 31: «Weil im gesamten Idealismus ‚das Denken' – das Bewußtsein – das Erste gegenüber dem Sein ist (bei Kant selbst spielen die Dinge an sich außer ihrem Anstoßen des Gemütes keine Rolle), scheint die Philosophie in der Lage zu sein, ‚die naturalistische Weltanschauung grundsätzlich' zu überwinden, so daß für Schule und Bildung fortan ‚Kants kritisches Denken' vorbildlich werden muß (A. Messer, Philosophie der Gegenwart, 1933, S. 31). Diese Vorbildlichkeit wurde in den Philosophen-Schulen des 19. Jahrhunderts aktualisiert. Sie wurden maßgeblich durch die Systeme Kants und Fichtes bestimmt und beherrschten bis zum Ende des ersten Weltkrieges mehr oder minder die Universitätsphilosophie.»

S. 163: «Philosophie ohne die Einzelwissenschaften ist und bleibt ‚leer'; diese bleiben aber ohne die Philosophie ‚blind' (im Anschluß an Kants Wort von Anschauungen und Begriffen). Die Naturwissenschaft weist die Philosophie hin auf das wirkliche, lebendige, sich bewegende Objekt, das jede ‚Leere' aufhebt, ohne das jede Rede vom Sein, jedes Leben, Handeln, Planen, Denken nicht nur ‚leer', sondern unmöglich wäre. Dieses Objekt (recht verstanden!) untersucht die Philosophie auf das Allgemeinste, Prinzipielle, Gesetzliche hin. Und die Naturwissenschaft erhält im philosophischen Realismus, der besonders in der Erkenntnislehre wichtig ist, das Fundament, dessen sie bedarf. Er schützt sie vor der ‚Blindheit' des Agnostizismus (etwa: Unerkennbarkeit von Seiendem an sich, da angeblich nur ‚im' Bewußtsein Befindliches wißbar) und Idealismus, der die Natur selbst vergißt.»

S. 166/167: «Die Seele / das Bewußtsein ist kein besonderes autonomes, selbständiges Prinzip, die Substantive ‚die Seele', ‚das Bewußtsein' dürfen auch nicht zur Vorstellung einer besonderen Substanz führen; sondern so

wie die Verbindung bestimmter chemischer Elemente neue Eigenschaften erstellt, so erreicht ‚die Entwicklung einer Zellengruppe (des Gehirns) bestimmte Formen, (wo) Psychisches entstehen muß' (C. Stumpf). Der qualitative Unterschied von Leib und Seelischem / Bewußtseinsmäßigem bleibt, ontologisch gehören sie aber zusammen, und zwar ist der Leib das erstellende Moment. – Schließlich beachte man in dieser Frage den Einfluß der Sprache. – Die Auffassung der Seele, des Bewußtseins als Eigenschaft des Leibes erklärt allein die Intermittenz des Seelischen, des Wissens im Leben des Organismus. Biologie und Medizin vertreten heute vorbehaltlos diese Auffassung.»

Der Hauptteil des Buches bleibt, der gestellten Aufgabe entsprechend, der Auseinandersetzung mit einigen gegenwärtigen Philosophen vorbehalten, die für unser Problem besonders bedeutsam und die für die vorgesehene Diskussion ergiebig sind. Es sind dies Feuerbach, Marx, Engels, Lenin; Husserl, Heidegger, Nicolai Hartmann; A. Comte, Ernst Mach, Moritz Schlick, R. Carnap, L. Wittgenstein; Scheler und Sartre; H. Dingler, A. Eddington, P. Jordan und B. Bavink. Den Autor bedrückt die Schwierigkeit der Auswahl, und er ist sich bewußt, daß auch dem aus der vorliegenden Diskussion Ausgeschlossenen sein voller Wert und seine volle Bedeutung zukommen.

Mit unermüdlichem Fleiß und mit einer bis ins Einzelne gehenden Akribie wird bei den behandelten Philosophen allen Unsicherheiten, allen Unklarheiten und Zweideutigkeiten die Eindeutigkeit und Evidenz der integralrealistischen Grundthese gegenübergestellt – eine philosophische Kleinarbeit, die wir nicht missen möchten. Die Lektüre gerade dieser Partien stellt an den Leser einige Anforderungen, und der Autor ist wohl beraten, wenn er in seinem Vorwort für eine eventuelle Verwendung des Buches im gymnasialen Philosophieunterricht immer auch die Mithilfe des Lehrers in Rechnung stellt. Der Ton der Auseinandersetzung ist wohltuend schlicht und überzeugend; da gibt es keine schulmeisterliche Rechthaberei und erst recht keine Herabsetzung; der Respekt vor der philosophischen Eigenart des Diskussionspartners wird gewahrt.

Die vorliegende Bemühung Schneiders ist gewiß nur ein Teil, ein Ausschnitt nur aus dem weiten Felde der grundsätzlichen Auseinandersetzung. Aber auch dieses Segment leistet seinen vollen Beitrag zur Grundlegung der realistischen Grundthese, damit aber auch zur Belebung und Klärung einer der Hauptfragen der Gegenwartsphilosophie. *Ernst Haenssler*

Thomas Seebohm: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik. H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1962.

Das Thema der vorliegenden Abhandlung ist der Nachweis einer «wirklich gelingenden, Letztbegründung leistenden Transzendentalphilosophie», die freilich nicht als ein «abgeschlossenes System» möglich sei. Seebohm

sieht sie in Husserls transzendentaler Phänomenologie realisiert. «Es stellt sich die Frage: Ist die Philosophie Husserls tatsächlich ein lebensunfähiges Zwittergebilde, oder muß der Intuitionismus der transzendentalen Phänomenologie als das notwendige Ingredienz einer Transzendentalphilosophie gedeutet werden, die nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände, sondern auch die der Transzendentalphilosophie selbst zu bedenken wagt, kurz, das Ingredienz eines Kritizismus, der nicht bloß Kritizismus, sondern Kritizismus in der Potenz und als letztbegründende Kritik Kritizismus in absoluter Potenz sein will? Der Auflösung dieser Frage stellt sich eine Schwierigkeit entgegen. Husserl entwickelt seine Philosophie anhand intuitiver Aufweise. Der zur kritischen Letztbegründung führende systematische Zusammenhang, aus dem sein Begriff der Transzendentalphilosophie in seiner Besonderheit entwickelt werden müßte, wird von ihm zumeist nur durch kurze, eingeschobene Anmerkungen angedeutet. Dieser Zusammenhang, dem gegenüber der Zusammenhang der Aufweise kurz als Formalzusammenhang der transzendentalen Phänomenologie bezeichnet werden soll, kann aber in seiner Grundstruktur von einer anderen Seite her leichter faßbar gemacht werden. Im Gesamtwerk Husserls finden sich überall kritische Gedanken zur Kantschen Transzendentalphilosophie, aus denen man die formalen Forderungen ableiten kann, die Husserl an eine wirklich gelingende, Letztbegründung leistende Transzendentalphilosophie stellt. Hier sind eine Reihe leitender Gesichtspunkte zu gewinnen, die es erlauben, das Material auf Aufweise in seinem *Formal*zusammenhang durchschaubar zu machen. Ein solches Verfahren kann sich auf Husserl selbst berufen, der meinte, daß der Gegensatz von Objektivismus und Transzendentalismus anhand einer Kritik der Kantischen Philosophie am besten zu verdeutlichen wäre. Husserl selbst hat eine solche Kritik nicht mehr in abgeschlossener Form vorgelegt. In seinen Schriften finden sich aber genügend Anhaltspunkte, die es erlauben, die Grundgedanken einer Kritik der Kantischen Transzendentalphilosophie in seinem Sinne zu entwickeln». Dabei klammert Seebohm die Frage, ob und inwieweit Husserl Kant etwa im philologischen Sinne «adäquat» verstanden habe, mit Recht von vornherein aus, da es Husserl in seinen teils zustimmenden, teils verwerfenden Auseinandersetzungen mit Kant nicht um Kant-Philologie, sondern allein um die Sache der Transzendentalphilosophie ging. «Husserls Gedanken über die Philosophie Kants sollen nur insoweit in Betracht gezogen werden, als sie Aufschlüsse über Husserls eigene Problemstellungen geben. Von einer Bezugnahme auf Kant wird daher prinzipiell abgesehen, ebenso von einer kritischen Beleuchtung des Husserlschen Kantverständnisses». Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Kant nur in den zwei ersten Kapiteln der Schrift – «Der Streit um das A-priori» und «Kritik der Kantischen Transzendentalphilosophie» – und dann wieder im (neunten) Schlußkapitel, das die von neukantischer Seite an Husserl geübte Kritik und die «Prinzipien einer phänomenologischen Kantauslegung» diskutiert, eine erhebliche Rolle spielt. Die dazwischen liegenden Abschnitte behandeln folgende Themen: «Wie ist Transzendentalphilosophie überhaupt möglich?»; «Transzendentale Vorbetrachtungen»; «Die transzendental-phänomenologische Reduktion»; «Intentionalität

und Intentionalanalyse»; «Die Kritik der Kritik» und «Die absolute Subjektivität».

Die Darstellung dieser Themen geschieht mit einer außerordentlichen Subtilität und Klarheit. Durchwegs ist Seebohm bestrebt, Husserls Auffassungen – die er auch im Hinblick auf die ihnen zugrunde liegenden Sachverhalte zu teilen scheint – optimal gerecht zu werden und sie gegen verfehlte Kritiken zu verteidigen. So heißt es etwa: «Die Aufgabenstellung der transzendentalen phänomenologischen Deduktion ist umfassender als die einer geltungstheoretischen Transzendentalphilosophie. Es gilt hier nicht nur, die Einheit des Bewußtseins als die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Einheit zu erweisen, es muß auch gezeigt werden, daß das Bewußtsein als reflektierend-vergegenständlichendes Bewußtsein und das gegenständlich gegebene reflektierte Bewußtsein unmittelbar die Einheit eines Bewußtseins bilden, obwohl sie sich als Einheit des fungierenden transzendentalen Bewußtseins und die durch es ermöglichte gegenständliche Einheit des reflektierten Bewußtseins gegenüberstehen. Dieses Ziel wird in der transzendentalen Phänomenologie . . . erreicht, weil hier das Bewußtsein nicht nur als Gegenstandsbewußtsein zum Thema wird, sondern auch nach der Form des Bewußtseins als Selbstbewußtsein, das mit jedem Gegenstandsbewußtsein verbunden ist, gefragt wird. Es erweist sich dann, daß es aufgrund der Form des Selbstbewußtseins, der immanenten Zeitlichkeit des Bewußtseins, möglich ist, das Bewußtsein als gegebenes Bewußtsein und als transzendental Synthesis stiftendes Bewußtsein, als Einheit zu begreifen ist».

Es ließen sich wohl gegen Seebohms Husserl-Interpretation einzelne Einwände erheben, jedoch scheint mir das nebensächlich zu sein. Die andere Frage bleibt aber, ob mit einer Husserl-Philologie, wie sie hier in vorbildlicher Weise vorliegt, dem eigenen sachlichen, d. h. transzendental-philosophischen Anliegen Husserls gedient wird. Oder ob, wenn die «Husserl-Renaissance» über gewiß reizvolle, sozusagen doxographische Streitigkeiten hinaus für seine Sache fruchtbar werden soll, es nicht unerläßlich ist, seine Auffassungen immer wieder mit den darin vermeinten Gegebenheiten zu konfrontieren, also das Husserl gegenüber zu wiederholen, was er selber im Hinblick auf Kant getan hatte. Mit Recht schreibt der Verfasser: «Eine bloße transzendental-logische Postulierung der Einheit des Bewußtseins als Bedingung der Möglichkeit immanenter und transzendenter Erfahrung galt Husserl als nicht zureichend . . . Die Transzendentalphilosophie sollte die Bedingungen ihrer Möglichkeit aus den positiv ausgewiesenen Strukturen der Subjektivität selbst herleiten, wobei diese Strukturen zugleich die Bedingungen der Möglichkeit ihres Aufweises einsichtig machen sollte. Die Bewußtseinsstruktur, durch die all dies möglich ist, wurde in der Struktur der immanenten Zeitlichkeit des Bewußtseins gefunden. Von hierher konnte die Reflexion als der Akt, durch den das Bewußtsein sich selbst zum Objekt wird, eine transzendentale Klärung erfahren».

Gerade wenn der direkte Aufweis der Strukturen der transzendentalen Subjektivität – statt ihr wie im Neukantianismus logische, geltungstheoretische «Prinzipien», d. h. erdachte Gebilde zu unterstellen – als verpflichtende Methode anerkannt wird, drängen sich gegen manche von Seebohm über-

nommene Thesen und Unterlassungen Husserls Bedenken auf. Was er beispielsweise als «passive» Konstitution und Synthesis bezeichnet, die den intentionalen konstituierenden Bewußtseinsakten vorausliegt, hat er in ihrer Eigenart nie wirklich aufgeklärt, sondern sich mit der bloß negativen terminologischen Abhebung von der reflexiven Konstitutionsaktivität des Ich begnügt. Versucht man sie positiv zu fassen (was freilich nur mittels der Reflexion auf sie gelingt), dann gerät die von Husserl der Bewußtseinsintentionalität zugeschriebene Leistung und damit die transzendentale Subjektivität als konstitutives Fundament des Welt- und Selbstbewußtseins von Grund aus ins Wanken. Desgleichen erheben sich entschiedene Zweifel gegen das supponierte stetige Strömen des inneren Zeitbewußtseins, welches wohl das Erfassungsmedium der ursprünglichen gelebten Zeitlichkeit bildet, aber mit dieser keineswegs identisch ist.

Gelegentlich kommt Seebohm auch auf den schon wiederholt geäußerten Vorwurf zu sprechen, der der Husserlschen transzendentalen Subjektivität eine «Inhaltslosigkeit» oder «Leere» vorhält. Er meint, daß dieser Vorwurf unberechtigt sei. Aber wenn das empirische (mundane) und das transzendentale Subjekt identisch sein sollen (was auch Seebohm annimmt), dann ist es doch recht auffällig, daß nach den Texten Husserls das transzendentale Subjekt lediglich aus sich aufschichtenden reflexiven Bewußtseinsakten zu bestehen scheint, wobei die darin «gespiegelten» Bestände, auf die sie sich beziehen (z. B. die hyletischen Daten und die passiven Konstitutionen), gleichsam im Anonymen versinken, also nicht mehr zur transzendentalen Subjektivität selbst zu gehören scheinen. Anders formuliert: die letztere stellt trotz aller gegenteiligen Versicherungen faktisch eben doch nur ein erdachtes reduktives Reflexionsgebilde dar, das weder das empirische Subjekt noch die «Lebenswelt» zu konstituieren vermag. Deshalb kann man z. B. das «reine Ich» nicht einen phänomenologischen «Befund» am einheitlichen Bewußtsein nennen: es ist wie alle «reinen Phänomene» ein sekundäres – eidetisches und transzendentales – Reduktionsprodukt. Die Auslegung der Korrelation von Ich und Welt, sagt Seebohm, «ist die Aufgabe transzendentaler Erfahrung, die durch die Reduktion möglich wird. Die Reduktion führt nicht von der Welt und allem, was in ihr ist, fort zu einem von der Welt abgetrennten Bereich, sie zeigt nur, wie die Welt von der Subjektivität her zum Thema gemacht werden kann, und wie so eine letztbegründende Philosophie möglich ist. Dazu ist es nicht notwendig, daß auch nur ein einziges inhaltliches Moment, geschweige denn eine ganze Sphäre, außerhalb des mundanen Bereiches durch die Reduktion aufgedeckt wird. Es ist lediglich erforderlich, zu zeigen, daß die mundane Subjektivität sich in entsprechender Einstellung als transzendentale Subjektivität apperzipieren kann, weil sie sich in sich selbst eine apodiktische Thesis erteilen kann und daß von der so sich selbst als transzendentale Subjektivität entdeckenden mundanen Subjektivität alle mundanen Gegebenheiten in den Griff gebracht und transzendental geklärt werden können». Falls das zutrifft, begreift man kaum, weshalb aus Husserls «Analysen» der transzendentalen Subjektivität immer wieder der Eindruck sich aufdrängt, diese erschöpfe sich in den das innere Zeitbewußtsein zeitigenden Reflexionsakten.

H. Kunz

Jan M. Broekman: Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl. Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.

«Wohl selten», schreibt Broekman im Vorwort, «ist das Bild über das Werk eines zeitgenössischen Philosophen solchen Wandlungen ausgesetzt gewesen, wie dies bei Edmund Husserl der Fall ist. Mit der zunehmenden Fülle der Husserliana werden neue Aspekte den traditionellen Gesichtspunkten hinzugefügt. Keiner vermag genau zu sagen, wie das Ganze einmal aussehen wird. Diese Tatsache steht aber der Möglichkeit einer Interpretation nicht im Wege. Vielmehr bereichert sie jede Auseinandersetzung mit einem glücklichen Zug des Vorläufigen; jede Diskussion wird ein fruchtbares Wagnis. Das entspricht ganz und gar der Lebenshaltung des Urhebers der transzendentalen Phänomenologie. Noch gegen Ende seines Lebens stand Edmund Husserl unter dem überwältigenden Eindruck der vielen und vielversprechenden möglichen neuen Anfängen in der Phänomenologie.» Diesen Wandlungen der sich oft widerstreitenden Interpretationen gegenüber möchte nun Broekman den Nachweis erbringen, daß die Idee der transzendentalen Phänomenologie im Grunde das sich durch alle Schriften Husserls durchhaltende Thema gewesen ist. Was sich in diesem Sinne von seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1887 (Über den Begriff der Zahl) an bis zu den spätesten Äußerungen verwerten läßt, führt Broekman zunächst an. Dann erörtert er am Leitfaden der «üblichen Kritik an der angeblichen Trennung zwischen dem Bereich des Transzendentalen und dem des Faktischen» – er nennt Ingarden, Schuetz, Wagner, König, Plessner, Asemissen, Landgrebe, Sartre, Binswanger, Adorno – das Problem des Verhältnisses zwischen faktischem und transzendentalem Ich. «In der phänomenologischen Reduktion eröffnet sich angeblich ein *neues* Erfahrungsfeld. Kann aber das transzendentale ego Erfahrungen sammeln? Die Absolutheit und Seinsirrelativität der Transzendentalsphäre scheint gerade jede Möglichkeit der Erfahrung, die noch seinsrelativ ist, auszuschließen. Eben dieses Entgegensetzungsverhältnis – der gemeinsame Punkt der Husserlkritik . . . – verhindert letztlich die Annahme des Reduktionsgedankens. Muß man dann dieses spekulativen Fehlers wegen zur klassischen», d.h. wie etwa Wagner meint, zur «geltungstheoretischen» «Transzendentalreflexion zurückgehen?» Für Broekman beruht eine solche Fragestellung auf einer verfehlten Voraussetzung: «Wenn man meint, daß das faktische ego überhaupt und endgültig vom transzendentalen ego abgeschnitten ist, nachdem sich das transzendentale ego als ein solches konstituiert hat, dann wird jede Identität des faktischen mit dem transzendentalen ego als widersinniges Prinzip abgelehnt. Man kommt dann tatsächlich zu der Auffassung: das transzendentale ego ist ein derart anders strukturiertes ego, daß es zu keiner Wahrnehmung im Sinne einer faktischen Wahrnehmung imstande ist.» Nun zeigt Broekman «aber, daß das faktische ego keineswegs vom transzendentalen ego abgeschnitten ist, wie auch die letztgenannte Form eines ego nicht vom faktischen. Die besagte Trennung ist eine *durchschaute* und als solche eine Bewußtseinsabwandlung *eines und desselben ego*. In diesem Sinne sagt Husserl. . . : ‚Ich,

dieser Mensch bin es doch, der die ganze Methode der transzendentalen Umstellung übt, der dadurch sich auf sein reines ego zurückzieht'».

Anschließend arbeitet Broekman differenzierend drei Grundbegriffe – zum Teil auch unter Berücksichtigung der bereits vorliegenden Kritik an Husserl – der transzendentalen Phänomenologie heraus: Intentionalität, Einstellung und Reduktion. Ein besonderes Gewicht legt er auf die Einstellung: «Dieser Terminus ‚Einstellung' ist bislang in der Diskussion um die Phänomenologie nicht als ein selbständiger Begriff gewürdigt worden. Das ist gut zu verstehen, denn eine wirklich zentrale Bedeutung wurde ihm erst durch die Theorie der phänomenologischen Reduktion verliehen. Diese stand zwar im Vordergrund, aber mit ihm wurden das Problem der Einklammerung und Husserls Theorie der Reflexion diskutiert. So kann es noch im Jahre 1959 vorkommen, daß Farber zwar von der Reflexion sprechen will, aber im Grunde die Reduktion behandelt, während beispielsweise Schmitt den umgekehrten Weg geht und in einem Aufsatz über die Reduktion hauptsächlich von der Reflexion berichtet. Dem einstellungsmäßig gegebenen Charakter des ganzen reduktiven Verfahrens brachte man weniger Interesse entgegen.» In der Hauptsache handelt es sich um die Unterscheidung der nicht-reflexiven, naiv-natürlichen und der reflexiv-phänomenologischen Einstellung, die Broekman gründlich und subtil analysiert. In der zweiten Einstellung soll ein «neues» Erkenntnisobjekt «entspringen», wie Husserl schon im 1. Band der «Ideen» behauptet hat: «Natürlich eingestellt, wie wir nach den festesten, weil nie beirrten Gewohnheiten auch im wissenschaftlichen Denken sind, nehmen wir diese sämtlichen Vorfindlichkeiten der psychologischen Reflexion als reale Weltvorkommnisse, eben als Erlebnisse animalischer Wesen. So natürlich ist es uns, sie nur als solche zu sehen, daß wir, nun schon bekannt mit der Möglichkeit geänderter Einstellung und auf der Suche nach dem neuen Objektgebiet, gar nicht merken, daß es diese Erlebnissphären selbst sind, aus denen durch die neue Einstellung das neue Gebiet entspringt.» Treffend bemerkt Broekman zu dem so oft mißverstandenen Ruf «Zu den Sachen»: «Damit wird nicht zu irgendeinem Empirismus aufgefordert, denn diese ‚Sachen' sind durch die Einklammerung bereits ganz anderer Natur als in empiristischen Auseinandersetzungen. Sie enthalten nämlich nicht mehr den Charakter der Faktizität jener Sachwelt der naiv-natürlichen Einstellung. Dies soll man aber nicht mißverstehen, denn es bedeutet nicht, daß sie diese Faktizität durch das reduktive Verfahren endgültig verloren hätten.» Im Zusammenhang der Darstellung der in drei Schritte zerlegten Reduktion findet sich auch ein Exkurs über das Solipsismusproblem bei Husserl.

Da die in Husserls Phänomenologie konzipierte Transzendentalphilosophie auf eine gegenüber Descartes, Hume und Kant radikalisierte «Egologie» hinausläuft, liegt eine Konfrontation mit Kants Transzendentalphilosophie um so näher, als Husserl selbst das schon versucht hat. Broekman tut dies in zwei Kapiteln, zwischen welche er die unter dem Titel «egologische Strukturen» behandelte Subjektivitätsanalyse Husserls einfügt. Dieser hatte Kant vorgeworfen, er sei in der Zergliederung der transzendentalen Subjektivität zu wenig radikal vorgegangen, habe keine adäquate Methode entwickelt und

nicht alle am Erkennen beteiligten Wesenskomponenten der Subjektivität berücksichtigt. Demgegenüber meint Broekman in seiner Analyse der «Subjektivitätsstruktur» bei Kant, «daß Husserl an einem zentralen Punkt seiner Kantkritik nicht genügend in Kant selbst eingedrungen ist, um seine These aufrechterhalten zu können, nach welcher Kant nicht durch das Reich des Subjektiven hindurchgedrungen sei». Daran knüpft die abschließende Explikation des reinen und des transzendentalen ego an. Broekman spricht hier von einer «Vielheit egologischer Momente», was mit der «stufenweise erfolgenden Selbsterhellung des ego im Fortschritt des phänomenologischen Prozesses» zusammenhänge. Er unterscheidet in der «natürlichen Einstellung» (sollte es nicht «in der reflexiven Einstellung» heißen?): «ein sogenanntes natürliches ego, ein phänomenologisches ego, ein eidetisches ego, ein transzendentales ego, ein transzendentalphänomenologisierendes ego und ein reines ego». «Mit der großen Einstellungsänderung von der naiv-natürlichen zu der natürlichen Einstellung wird so ein erster Schritt der Bewußtwerdung des reinen ego gegangen. Dann manifestiert sich dieses ego in der von ihm aufgerufenen Gestalt des nicht-naiv-natürlichen ego. Spätere Phasen sind die des phänomenologischen, eidetischen und transzendentalen ego. Durch diese letzte Formulierung hoffen wir zugleich zu verdeutlichen, daß man sich die verschiedenen egologischen Momente nicht voneinander vollkommen unabhängig denken darf. Sie alle bilden Momente einer und derselben Struktur. Das reine ego, unwandelbar in sich, manifestiert sich jeweils in der Gestalt des zu der bestimmten Einstellung gehörigen ego; es ‚färbt' so die totale egologische Struktur, es funktioniert als ein Ich, ‚welches die Apperzeption ‚Ich, dieser Mensch, vollzieht' ». Das reine, d.h. auf die «strenge Immanenz» beschränkte unwandelbare Ich ist es auch, bei dem der «wirkliche Anfang» der konstitutiven Leistungen liegt. «Immer wieder und in vielerlei Gestalt sehen wir, daß – um ein Bild zu gebrauchen – das reine ego eine Initiative nimmt. Diese Tatsache meinen wir nun als entscheidend hervorheben zu dürfen». Überdies vollzieht es die Reduktionen und Einstellungsänderungen, ist also «gleichsam als Motor des phänomenologischen Prozesses anzusehen». Trotzdem kann man ihm keine «Willensfunktion» zuschreiben. Bezüglich der von den Interpreten gegensätzlich beantworteten Frage, ob bei Husserl ein erkenntnistheoretischer Idealismus oder Realismus vorliege, meint Broekman (wie schon Drüe), Husserls transzendentale Phänomenologie habe diesen Gegensatz überwunden.

Man kann die vorliegende (etwas viele Druckfehler enthaltende) wertvolle, subtile Studie Broekmans als einen Beitrag zur sog. Husserl-Renaissance betrachten und wird damit rechnen müssen, daß sich die verschiedenen – sich gegenseitig ihr Recht mehr oder minder bestreitenden – Husserl-Deutungen mehren werden. Ob Husserl daran Freude gehabt hätte, weiß ich nicht; zwei Sachverhalte scheinen mir aber unleugbar zu sein: einmal, daß Husserls eigenes Anliegen damit nicht gefördert wird; und zum andern, daß er an diesem seinem Schicksal nicht «unschuldig» ist. Um den zweiten Punkt vorweg zu nehmen, so liegt es auf der Hand, daß ein Denker ohne eigentliche philosophiehistorische Interessen wie Husserl die tradierten philosophischen Begriffe unbekümmert um ihren ursprünglichen, geschicht-

lich fixierten Sinn übernimmt und ihnen eine neue Bedeutung gibt, ohne sich dessen immer bewußt zu sein und sie zu präzisieren. Hier lassen sich Mißverständnisse von seiten der Zeitgenossen und Nachkommenden nicht vermeiden. Bei Husserl kommt noch hinzu, daß sich die Sinngehalte seiner Begriffe in seinem unausgesetzten denkerischen Bemühen gelegentlich gewandelt zu haben scheinen, ohne daß er sich selber darüber klar war. An sich ist das gewiß keine exzeptionelle Situation. Allein wenn damit wie bei Husserl der Anspruch auf «strenge Wissenschaftlichkeit», auf «apodiktische» Erkenntnis, auf «apriorische», die Erfahrung leitende «Begründung» aller Wissenschaften u.a. verknüpft wird, dann gerät man doch in eine reichlich fatale Lage. Und damit berühren wir den ersten Punkt: Husserls eigenes Anliegen.

Wir lassen die seltsame überschwengliche Erwartung, die Husserl bezüglich der möglichen «menschheitlichen» Sendung seiner transzendentalen Phänomenologie gehegt hat, auf sich beruhen; sie mag dem Überwältigtwerden durch die Fülle der auf ihn einströmenden ungelösten Probleme entsprungen sein. Wesentlich ist allein die wenigstens seit den «Ideen» verfolgte Absicht, allem positiv-wissenschaftlichen und philosophischen Erkennen «aus noch uneröffneten, überfachlichen Quellen eine neuartige Erkenntnisvollkommenheit» zu sichern. Darin eben besteht das Ziel der transzendentalen Phänomenologie, das sie mittels der reflektiven Enthüllung der transzendentalen Subjektivität, d.h. der gegenstandskonstituierenden Leistungen des reinen intentionalen Bewußtseinsstromes – Leistungen, die schon in der fundierenden vorwissenschaftlichen, naiv-natürlichen Einstellung innerhalb der Lebenswelt wirksam sind – zu erreichen versucht. Darin sah sich Husserl als der radikale methodische Vollstrecker der eigentlichen Absicht Descartes' und Kants. Aber hat er in seiner phänomenologischen Reduktion die von ihm mit gewissem Recht an Kant kritisierte Unzulänglichkeit vermieden, hat wirklich Husserl alle am Erkennen beteiligten Wesenskomponenten des faktischen und transzendentalen Ego berücksichtigt? Das müssen wir bestreiten. Die Intentionalität, die Ichspaltung und die egologischen Strukturen mögen umfassender sein als Sinnlichkeit und Verstand: sie umgreifen keineswegs den kognitiv relevanten, mithin transzendentalen Gesamtbestand der faktischen Subjektivität, wie Husserl bei Dilthey hätte sehen können. Gewiß ist Dilthey weniger radikal gewesen als Husserl; jedoch hat ihn das davor bewahrt, das menschliche Subjekt vor lauter Radikalität auf die intentionale Reflexivität zu reduzieren. Niemand kann doch verkennen, daß die von Broekman aufgezählte (oben zitierte) «Vielheit egologischer Momente» sekundäre gedankliche Reflexionsgebilde sind, die deshalb weder am vorwissenschaftlich-alltäglichen wirklichen Erkennen mitwirken können noch fähig sind, die Lebenswelt in ihrer unverkürzten Fülle intentional zu konstituieren. Außerdem scheint bislang übersehen worden zu sein, daß Husserls zumal für die Psychologie so bedeutsamen Einsichten in das Wesen der Denk- und Vorstellungsakte, der Wahrnehmungen, des Zeitbewußtseins u.a. aus der sozusagen «natürlichen» Reflexion auf das Erleben, nicht auf Grund der frei variierenden Ideation gewonnen worden sind. Diese von Husserl erfundene Methode der eidetischen Erkenntnis hat er zwar wiederholt

beschrieben, aber weder sie noch die phänomenologische Reduktion hat Früchte gezeitigt, bei Husserl nicht noch sonst bei jemandem.

Die Auseinandersetzung mit Husserl muß, soll sie nicht in einer sterilen, obgleich reizvollen Husserl-Philologie versanden, seine Aussagen mit seiner eigenen Thematik, d.h. mit der Aufklärung der faktischen menschlichen Subjektivität und der innerhalb ihrer fungierenden transzendentalen Leistungen konfrontieren.

H. Kunz

Kierkegaard-Gedenkfeier. Basler Universitätsreden, 49. Heft. Eröffnungsansprache von *H. A. Salmony*. Vortrag von *Hendrik van Oyen: Kierkegaards «Meldung an die Geschichte»*. Verlag Helbing und Lichtenhahn, Basel 1963.

Am 10. Juni 1963 gedachte die Basler Universität des 150. Geburtstages von Sören Kierkegaard. «Kierkegaards Redlichkeit» betitelte H. A. Salmony seine Eröffnungsansprache, in welcher er besonders auf die verschiedene Wirkung des Hegel-Studiums auf Kierkegaard und seinen Zeitgenossen Karl Marx, aber auch auf den Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Aneignung kierkegaardischen Denkens aufmerksam machte: «Obgleich nicht zu bezweifeln ist, daß christlichem Glauben in Kierkegaards Leben entscheidende Bedeutung zukommt, trat dieser Glaube für den philosophisch Interessierten in den Hintergrund» (S. 7).

Der Vortrag, den der Theologe Hendrik van Oyen hielt, war nun ganz aus der Sicht des christlich Gläubigen gesprochen. Im Zentrum stand Kierkegaards «Meldung an die Geschichte», also die Schrift «Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller» von 1851. Von jener inneren Wendung ausgehend, die Kierkegaard nach der Abfassung der «Abschließenden Nachschrift» von 1846 andeutete, entwarf van Oyen ein Bild Kierkegaards, bei dem die philosophischen Probleme restlos in den Hintergrund traten. Es ist bemerkenswert, daß in einer solchen theologischen Perspektive gerade das Ungeheuerlichste, das Kierkegaard versuchte, nämlich als redlicher Einzelner mit dem Risiko des Wahnsinns gegen ein Zeitalter Sturm zu laufen, eingeebnet wird durch die These, es sei dieses Leben ein Opfergang für Gott gewesen. Uns scheint, es gehört gegenüber einer solchen Interpretation, die sich auf Kierkegaards Selbstverständnis stützt (S. 30), eine kritische Distanz. Daß diese notwendig ist, hat auch Karl Barth in seiner Kopenhagener Rede von 1963 gut sichtbar gemacht.

Van Oyen deutet Kierkegaards Leben in einem unüberbietbaren Sinn: «... die ‚Meldung', die er (K.) in die Geschichte eingehen lassen möchte, bestätigt die Tatsache, daß hier ein Leben als Opfer von Gott dargebracht wurde und daß das der Weg christlicher Nachfolge sei» (S. 31). Mit einer solchen Tatsachenaussage könnte das Leben Kierkegaards in einen Bereich gehoben werden, wo es sich kritischer Prüfung zu entziehen droht, wo aber das Paradox doch letztlich wieder verstanden und in theologischer Begrifflichkeit aufgehoben wird. Wird dies bewußt, erscheinen die Versuche, Kierkegaard als Beispiel moderner und zugleich christlicher Existenz zu

zeichnen, als sehr fragwürdig. Sie widerstreiten im übrigen auch der These vom «Opfer» des exemplarischen Einzelnen. Hier lesen wir: «Und wir müssen uns hier fragen: ist nicht gerade das die dialektische Spannung christlicher Existenz überhaupt: die Verborgenheit des Noch-Nicht und das Offenbarsein des Schon-Jetzt? Ist nicht Kierkegaard uns darin lebendige Verkündigung? . . . wir begegnen in ihm dem wahrhaft modernen Menschen, der dennoch vom christlichen Glauben nicht loskommen kann» (S. 34). Immer aber bleibt eine Krux – denn wie soll das Absonderliche, bewußt Exzentrische, ja das bewußte Arrangement des Existierens, das Kierkegaard vorführte, ein Vorbild sein? Wenn dieses sogar die These stützen sollte, der Denker und der Dichter habe zu leben, was er darstelle und entwickle, so wäre dazu das Leben Kierkegaards ein unbrauchbares Paradigma, wollte es doch bewußt in das Religiöse «hineinbetrügen». Vielleicht verlagert sich das Gewicht des Lebens Kierkegaards doch wieder in das, was er uns als Geschriebenes hinterlassen hat. Das wäre wieder ein anderes Verstehen der kierkegaardianischen «Meldung an die Geschichte», die doch immer – und ganz besonders für den Philosophen – bleiben wird, was in anderem Zusammenhange heißt: ein Ärgernis.

Armin Wildermuth

Augusto Guzzo: Il pensiero di Spinoza. 2a edizione. Torino, Edizioni di Filosofia, 1964, in 8° . 302 p. (Scritti di storia della Filosofia.)

Le «*Pensiero di Spinoza*» est de 1923, mais réédité en 1963–64. Mais M. Augusto Guzzo y a travaillé avec zèle, de façon à lui donner le cadre de toute étude d'ensemble de toute l'œuvre de Spinoza.

M. Guzzo mentionne toutes les versions du «*Bref Traité*», y compris les deux «*Dialogues*»; dans le «*Bref Traité*», Spinoza se sonsacre à l'existence de Dieu, «more geometrico demonstrata». Spinoza développe d'abord le concept de l'essence divine, puis conclut que Dieu existe nécessairement. Mais un Dieu cause immanente et un Dieu substance sont antithétiques. Spinoza ne se rendait pas encore compte du fait. Il y a les lois naturelles et les lois humaines, dit le «*Bref Traité*», les lois naturelles et les lois de la civilisation, dit le «*Tractatus theologico-politicus*»; l'«*Ethique*» dit que la métaphysique déclare tout également parfait, et la morale une perfection mineure et une perfection majeure, conduisant de la première à la seconde, la sagesse où tout est connaissance claire et distincte, où l'homme reste soi-même.

Le «*De Emendatone intellectus*» est un traité inachevé qui parut après la mort de Spinoza. Il énonce les quatre formes de connaissance philosophique, puis s'arrête à la question de la bonne définition, et comment la trouver.

Les «*Principes de la philosophie de Descartes*» et les «*Pensées métaphysiques*» forment l'écrit suivant; on y trouve les parties concernant l'être et ses affections. Vient ensuite l'«*Ethique*», avec les fondements du spinozisme: les présupposés de la physique et de la psychologie, l'état de servage et celui de liberté. L'«*Ethique*» est un traité d'une valeur incomparable. La technique de la libération est conçue comme le moyen du salut.

Le «*Traité théologico-politique*» est plus ample que l'«*Ethique*», mais l'«*Ethique*» est antérieure dans son achèvement. Une thèse fondamentale, l'indépendance mutuelle de la révélation et de la raison: il faut réduire toute religion à une morale pour laisser libre la liberté de pensée. Spinoza est persuadé que la lumière naturelle est elle-même divine, seule compétente pour juger de la vérité. Mais il réduit toute l'autorité publique dans les mains de l'Etat, afin que la pensée individuelle n'ait pas à faire les comptes avec l'Etat.

Le «*Traité politique*», inachevé, parut en 1677 dans le recueil des *Oeuvres posthumes*. Si l'Etat correspond à la raison, il ne peut naître que dans la raison. Le philosophe est obligé de faire naître la raison comme une germination naturelle de l'Etre.

La pensée moderne sur la voie ouverte par Spinoza n'en est pas moins différente de lui. Elle continue son immanentisme, mais pas sous la forme naturaliste de sa métaphysique. Elle affirme l'esprit, mais sous une forme spirituelle.

Marcel Reymond

Michele Federico Sciacca: La filosofia di Tommaso Reid. 8a edizione. Milano, C. Marzorati, 1963, in-8, 174 p. (Opere complete. Vol. 18.)

C'est un des meilleurs livres d'un Italien sur Thomas Reid, clair, concis, qui met en lumière la pensée de Reid en la distinguant de Berkeley, de Locke, de Hume, et annonçant les continuateurs français du XIXe siècle. On l'a parfois méconnu, alors que son originalité était incontestable. La fortune de Reid en Italie sera traitée par Sciacca à part, vu l'importance du sujet.

C'était une philosophie de bon sens, de sens commun, entre Berkeley, Locke, Hume. Jouffroy s'est déjà posé la question de son importance, au moment de sa traduction française, en 1836.

Toutes les connaissances dérivent des sens, disent les uns. Non, dit Kant. Un instinct de notre intellect nous pousse à adjoindre à nos sensations un objet, dit Reid. Cette chose seule sont les objets extérieurs, les idées n'existent pas, a-t-il ajouté, Reid s'est limité à constater en nous le fait de la connaissance a priori, Kant en a exploré les conditions. Reid a parlé de croyance ou suggestion. Kant a affirmé les formes a priori de la sensibilité, ce qui est plus que la doctrine de Reid développée.

Marcel Reymond

G. Bretonneau: Valeurs humaines de J.-J. Rousseau. Paris, Editions du Vieux Colombier, 1961, in-8, 309 p.

Tiré d'une thèse de doctorat d'Université, soutenue en 1961, cet ouvrage est une étude d'ensemble de la personnalité de Rousseau. G. Bretonneau part de *La Nouvelle Héloïse*, ce refuge spirituel et moral auquel accédait Rousseau. Il manifestera l'ordre de perfection des valeurs naturelles. Le *Traité de l'éducation* et le *Contat social* donnent la peinture des mêmes sentiments, l'existence naturelle de l'être humain et la vie sociale du citoyen.

Libéré de la polémique, Rousseau aborde les thèmes principaux de la vie, la nature, la sensibilité, l'expérience, la liberté, l'amour, qui mènent à la vertu et au bonheur.

Les valeurs rousseauistes apparaissent ainsi comme étant la nature et le respect de la personnalité, l'accès libre des valeurs: la personnalité est créatrice des valeurs. Puisant à la source de ses valeurs originelles, la nature humaine s'est retrouvée en sa libre simplicité. Le sens de cette métaphysique, c'est l'acte de la personnalité vers les valeurs humaines qui reste le plus juste.

Marcel Reymond

Augusto Guzzo: La filosofia. Concetto. Struttura. Caratteri. Memoria. Torino, Accademia delle Scienze, 1961, in-8, 177 p. (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, serie 3a, tomo 5, parte II, n. 4.)

«L'autore propone un *concetto* di filosofia, come consapevolezza critica...» La philosophie n'est ni inférieure, ni supérieure aux autres activités humaines (l'art, la religion, la science, la praxis, la storiographie). Dans la seconde partie de ce Mémoire, l'Auteur étudie les principales décisions que doit prendre la philosophie pour se donner une structure problématique rigoureuse: Etre une philosophie de l'être ou de l'esprit, ou une philosophie de la libre invention de formes infinies d'activité humaine, une dialectique des distincts ou une dialectique de la distinction que le moi fait de soi d'entre les activités auxquelles il doit la vie, entendre les opposés comme des moments d'un développement continu, ou maintenir le sens d'une nette opposition du mal au bien et du bien au mal? Dans la troisième partie, l'Auteur reconnaît comme caractères de la philosophie l'humanisme, le rationalisme et le criticisme; il entend par humanisme le témoignage rendu à toute l'expérience humaine, y compris l'intérêt scientifique pour la nature, et l'aspiration religieuse au divin, il entend par rationalisme l'usage de la raison dans son rapport concret, positif non négatif, avec l'imagination, le sentiment et la foi; il entend par criticisme la situation de l'homme entre le monde physique où il naît et le monde historique auquel il doit la vie, avec les œuvres pour réaliser ses fins propres.

Tel est le résumé de M. Augusto Guzzo en tête de ce Mémoire.

1. *Concept de philosophie.*

Retour de l'homme à soi-même. La philosophie n'est ni supérieure, ni ne transcende les autres activités, mais elle en a une nouvelle conscience critique. La philosophie ne peut liquider la religion en en riant ou en la déclarant a priori inadmissible. La philosophie est supérieure à une foi, quand elle croit d'avoir dominé la foi comme forme de l'esprit humain: la philosophie n'est ni supérieure, ni inférieure à la religion supranaturelle, la raison révélante est autre chose que la raison raisonnante. Supérieur est Dieu à *chaque acte* humain. L'acte de croire n'est pas supérieur; ce sont deux domaines incomparables.

Comme la philosophie, l'art est irréductible à la religion, et vice versa. Même autonomie de la philosophie à l'égard de la science, ou de la praxis.

D'ailleurs, la science admet la légitimité de quelque chose qui n'est plus la science. La science d'aujourd'hui s'en tient à quelque chose qui n'est plus un monisme matérialiste.

La technique occupe toute la vie humaine, mais elle est instituée par l'intelligence inventrice. La philosophie n'est pas pure méthodologie de la storiographie. Les grands historiens reconstruisent le cours des événements, selon leur propre vision du monde, mais elle peut aussi provenir de la philosophie, et peut aussi inspirer la perception elle-même et l'action.

L'autonomie ne prend pas norme d'autrui, mais ne donne pas sa norme à autrui. C'est superfétation, de la part de la philosophie, de vouloir prescrire ou proscrire l'une ou l'autre activité, ou leurs formes. La liberté est le devoir de l'homme, mais elle ne se laissera pas dicter son devoir ni par la politique, ni par la relig ion, devenue une politique.

2. *Structure problématique de la philosophie.*

Phénoménologie de la philosophie. Le ferment critique naît de la merveille qui nous pousse à chercher la raison des choses, à ne pas le confondre avec la cause. La critique rigoureuse, ou scepticisme, est un devoir de chercher, un pouvoir de chercher; elle exclut le scepticisme dans les conclusions comme le dernier mot de la philosophie.

Etre et esprit. Les quatre causes ont un sens pour le Dieu chrétien, non pour celui d'Aristote, seul le fini a son sens. L'ontologie générale d'Aristote est une téléologie générale. Aristote analyse; il faudrait problématiser, autre problème Dialectique des distincts. C'est l'homme qui distingue ses activités l'une de l'autre. De même entre penser et juger. Pour atteindre ses fins, infinis parce qu'imprévisibles, l'homme invente des labeurs et des techniques infinis. L'homme est libre de ses œuvres, après les avoir exécutées, avant de les accomplir, et même pendant qu'il les accomplit.

Dialectique des opposés, il faut les traiter comme distincts. Les jugements de valeur sont divers des jugements historiques sur le plus ou moins de progrès réalisé. Les faits ne sont jamais privés de valeur. Les valeurs que nos actes atteignent ont une validité intrinsèque, qui stimule le jugement.

3. *Les caractères de la philosophie.*

Humanisme: A la fois bipède sans plumes, il est aussi homme raisonnable. La philosophie ne peut se désintéresser de la science, de la religion.

Rationalisme. Il se réclame de Kant. La Dialectique transcendantale est interprétée comme une antimétaphysique, quand bien même Kant la destine à une métaphysique morale, quand le devoir moral est affirmé; la moralité est d'origine rationnelle.

Ou la raison inclut toute la vie spirituelle de l'homme ou le rationalisme ne peut nier a priori toute valeur au non logique. Le système vivant de la raison concrète est l'instinct de vérité, la vérification logique, l'épreuve pratique.

Criticisme. L'Analytique des trois critiques kantiennes prend son sens de la Dialectique de ces Critiques, dont elle n'est plus séparable. La liberté est une certitude, bien qu'elle soit une certitude non conoscitive. Si les lois de l'œuvre humaine sont structurales, l'homme concret reste responsable de

son mode d'opérer selon de telles lois. Le criticisme révèle à l'homme d'être sujet moral dans un monde physique.

Tels sont les traits de ce Mémoire de l'Académie des Sciences de Turin.

Marcel Reymond

Michele F. Sciacca: Acte et être, Trad. de l'italien par Francis Authier. Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1958, in-8, 226 p. (Philosophes italiens.)

Acte et être est un essai d'une grande importance, car Sciacca précise les rapports entre être et l'acte. Comme Antonio Rosmini, il pose le problème ontologique comme problème constitutif de l'être spirituel. On ne ramène plus la métaphysique à la gnoséologie.

L'être est acte par essence, la première prise de possession réfléchie est la conscience de soi ou autoconscience. L'autoconscience rend son acte adéquat à l'intériorité objective. Sont actes seulement le Sujet infini et les sujets spirituels. L'acte est spirituel et seul l'existant spirituel est acte et capable d'actes.

L'existant est la synthèse des formes de l'être. La personnalité, comme développement de la personne dans l'incarnation des valeurs, est valeur incomparable.

Un appendice sur l'acte de l'actualisme compare Gentile à Sciacca. Celui-ci rapproche Hegel et Kant. Sciacca affirme qu'il y a le sujet pensant contenant en soi l'intériorité objective.

Marcel Reymond

Henri-L. Miéville: Foi et Credo. Neuchâtel, La Baconnière, 1964, 109 p.

L'auteur a réussi ce tour de force de synthétiser le dernier état de sa pensée religieuse en un bref volume à la fois substantiel, vigoureux, très irénique d'esprit et de ton. Voici exprimée, dans la mesure où une formulation est possible, la religion d'un philosophe qui a connu le bienfait de pouvoir travailler en pleine lucidité jusque dans sa quatre-vingt-sixième année. Au cours de sa belle vie, il a éprouvé la grandeur et la misère humaines, il a maintenu sans faiblesse le courage de l'esprit, il a su conduire sa pensée selon les règles supérieures de la tolérance et de la vérité.

L'entreprise de *Foi et Credo* n'est pas nouvelle: des ouvrages analogues ont été publiés par d'autres philosophes; citons seulement Paul Haeberlin et Karl Jaspers avec lesquels H.-L. Miéville a été lié. Comme eux, H.-L. Miéville marque son œuvre de son sceau personnel et il est juste de le souligner ici, puisqu'il appartient à son intention de faire voir dans la vie religieuse *l'activité* de l'intelligence humaine tout autant que la réception, plus ou moins passive, de l'être et de la foi comme des dons. Actuellement, l'examen critique de l'enseignement chrétien traditionnel s'impose, parce que nous vivons à une époque de «confrontations», de «compétitions» (p. 12). Et surtout l'exigence philosophique de vérité comme norme, comme source de la cohérence intérieure, puis de l'accord des esprits, oblige le chercheur à s'élever à une conscience critique, mais aussi positive, des faits religieux (traditions reçues, vie «ecclésiale», expérience personnelle).

De ce point de vue critique, le mouvement de la pensée d'H.-L. Miéville comporte schématiquement quatre moments principaux. Sa réflexion commence par circonscrire en quelques formules le *credo* traditionnel; elle distingue ensuite la foi et la croyance, écartant le contenu dogmatique de la croyance au nom d'une foi vivante en l'Esprit à l'œuvre dans l'univers; en troisième lieu, elle choisit dans les traditions ce qui peut alimenter cette foi vivante: les croyances reçues sont non pas rejetées en bloc, mais interprétées pour les «concilier» avec «les exigences d'une pensée devenue majeure» (p. 13). C'est un appel à l'esprit contre la lettre. Finalement, sa réflexion reconnaît «l'insondable Mystère» (p. 92), mais elle a découvert en cours de route non seulement son lien social et «son appartenance à un ensemble cosmique» (p. 12), mais encore l'enracinement profond de l'homme, «la dépendance où il se sait à l'égard d'une Réalité dont il est issu, ne s'étant pas donné l'être» (p. 11).

Pour H.-L. Miéville, le *credo* traditionnel s'exprime en une «histoire sacrée» qui se déploie selon six grandes étapes (la création, la chute, l'incarnation, la mort de Jésus, la résurrection, le retour du Christ pour le jugement dernier). L'idée de création évoque, quand on l'interprète selon l'esprit, non un fait historique qui puisse être repéré, mais «un Pouvoir souverain présent dans le devenir de l'univers» (p. 24). La chute ne peut s'entendre comme l'événement historique du premier couple humain qui tomberait d'un état d'innocence paradisiaque. C'est plutôt le drame, raconté par un mythe, d'un mauvais usage que l'être humain fait de sa liberté en se révoltant contre le bien. Mais le mythe garde la valeur d'un langage qui, selon l'expression de Paul Ricœur, «donne à penser» (*Foi et Credo*, p. 26). L'incarnation de Jésus est celle «d'un Messie qui n'est pas Dieu, mais son délégué chargé d'instaurer son règne» (p. 40): le propre du message chrétien est d'enseigner l'égalité des hommes devant Dieu, suivie du devoir d'aimer le prochain. «Quelque durs que soient restés les cœurs, ce n'est pas en vain que pendant près de deux mille ans l'égalité des hommes devant Dieu et leur devoir d'aimer et d'aider le prochain ont été proclamés» (p. 19). Dans cette perspective, le pardon de Dieu se trouve non dans un rachat, mais dans la paix rétablie avec le prochain. «C'est la rupture réparée: la plus difficile et la plus éclatante victoire de l'Esprit, le consentement de l'homme à la loi de son être qui lui est immanente et le destine à chercher l'accomplissement de sa destinée dans le dépassement de soi, dans l'amour qui dit *nous* et non plus seulement *moi*» (p. 50). Par le détour de la psychologie et de l'histoire des religions, l'auteur aborde le problème de la résurrection. Là encore, deux interprétations se confrontent: la traditionnelle, qui donne la résurrection comme «un fait historique», et la spirituelle qui, sans reconnaître le fait comme tel, traduit par là une promotion personnelle au service de la justice, de la charité, de la vérité, «une foi qui persévère jusque dans les pires épreuves» (p. 57). Le retour du Christ symbolise non un événement futur, mais la victoire du bien «qui augmente l'amour dans le monde» (p. 63). On le constate: à chaque moment, il s'agit d'un appel à l'esprit contre la lettre. C'est le thème constant du livre.

Grâce à sa clarté incisive et à la sérénité de son ton, il stimule la réflexion. Qu'on me permette donc d'exprimer brièvement ce qu'il m'a suggéré. L'auteur relève certaines disparates dans les récits néotestamentaires (*Foi et Credo*, p. 34–36; p. 62) et il a raison. Il ne marque pas cependant une des concordances parmi les plus frappantes, celle de la première profession de foi chrétienne: Jésus-Christ est Seigneur. Sur ce point, saint Pierre à travers le récit de Luc (*Ac* II, 36; X, 36), saint Paul (*Rm* X, 9; 1 *Co* XII, 3; *Ph* II, 11) et l'évangéliste Jean (XX, 28 et 31) expriment des témoignages qui concordent. La nouvelle religion est appelée «la voie du Seigneur» (*Ac* XVIII, 25), le «service du Seigneur» (*Ac* XIII, 2; XX, 19). Jésus lui-même avait ratifié la légitimité de cette appellation le concernant (*Mt* IX 27–31; *Jn* XIII, 13) et, selon les trois évangiles synoptiques, il attribuait au terme «Seigneur» une portée transcendante (*Mt* XXII, 41–46; *Mc* XII, 36–37; *Lc* XX, 41–44). Ces concordances manifestent le caractère unique de la personne de Jésus selon ses premiers témoins.

L'auteur pose l'alternative: on prend les croyances à la lettre ou bien on les interprète symboliquement. Oui, il est juste que perce, tôt ou tard, la nécessité de l'interprétation et je sais gré à cet ouvrage d'insister là-dessus. N'y a-t-il pas toutefois d'autres voies d'interprétation que celle du symbole évocateur? Les traditions chrétiennes en offrent plusieurs, la voie de l'univocité et de l'équivocité, celle aussi (l'auteur la mentionne en passant) de l'analogie et de l'éminence. Il apparaît que les méthodes élaborées par Origène, saint Augustin et, bien que différemment, par saint Thomas d'Aquin ne sont pas prises de façon suivie en considération. L'auteur s'inspire davantage, en effet, de Fichte, de Schleiermacher, puis, en quelque mesure, de R. Bultmann.

De Fichte, il retient l'idée d'une société des esprits. Grâce à la raison, dont la fonction est de discerner les normes directrices de la pensée, chaque personne humaine est en mesure de dépasser sa propre individualité pour s'élever à l'universel où se découvre «notre appartenance à la société des esprits» (H.-L. Miéville, *Vers une philosophie de l'Esprit*, p. 93). Dès lors, loin de correspondre à une aliénation, comme le prétend le matérialisme, l'acte religieux coïncide, dans la profondeur de l'être conscient, avec la reconnaissance d'une dépendance à l'égard de Dieu-Esprit. C'est le *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl* selon Schleiermacher. Mais H.-L. Miéville, attentif à l'activité de l'homme, ne dit pas que cette dépendance est «absolue». Tout en intégrant à sa propre vision ce qu'il peut admettre de «l'histoire sacrée», H.-L. Miéville considère l'immense «drame éternel de la vie de l'Esprit» (p. 84): drame d'une puissance spirituelle qui s'intègre à l'humanité, à cette humanité que menacent des forces antagonistes de dissociation et de négation sans cesse renaissantes; drame qui se déroule selon une «loi permanente» (p. 84) où le message chrétien surgit comme un «levain» (p. 16, 19, 57, 61). Par la justice et la charité, il contribue à instaurer un «ordre de valeurs» (p. 84) qu'il importe toujours de conquérir à nouveau. «La foi dont il s'agit, conclut H.-L. Miéville (p. 84), serait confiance en la permanente présence créatrice de l'Esprit dans le monde.»

Charles Gagnebin

Helmut Kuhn: Das Sein und das Gute. Kösel-Verlag, München 1962.

«Dem Buch über ‚Das Sein und das Gute' liegt», schreibt Kuhn im Vorwort, «ein Gedanke zugrunde, der dem Verfasser seit langem, genauer gesagt seit dreißig Jahren vorschwebt. Er hat ihn seitdem in einer Reihe von Veröffentlichungen, beginnend mit einem Buch über Sokrates (1934), zu entwickeln versucht, ohne ihm, nach seinem eigenen Bewußtsein, je wirklich gerecht zu werden. Auch in der vorliegenden Untersuchung geht es um nichts anderes; und sie hat jedenfalls gegenüber den vorausgegangenen den Vorteil, daß sie, schon durch den Titel und durch die Thematik der Hauptteile, die Sache einerseits deutlicher bezeichnet, anderseits in vielfältigerer Beleuchtung und Anwendung darstellt. Nun ist der Gedanke, von dessen Wichtigkeit der Autor gern andere überzeugen möchte und dem er seine eigene Autorschaft von der ersten bis zur letzten Zeile verdankt, nicht einmal sein eigener. Die Natur dieses Gedankens schließt jeglichen Anspruch auf Originalität, so wie das Wort heute verstanden wird, aus. Es geht einfach um den Begriff der Philosophie, wie ihn Platon zuerst gedacht und in seinem schriftstellerischen Werk zum Ausdruck gebracht hat, und wie er dann, in natürlicher Vereinigung mit dem christlichen Glauben, zur Grundlage einer großen denkerischen Tradition geworden ist. Philosophierend, so hat Platon . . . gezeigt, fragt der Mensch, erschüttert von der Entkräftung der ihm von den Altvordern überlieferten Sitten und Gesetze und ergriffen von Staunen darüber, daß die den Sinnen zugängliche Welt nicht aus sich selbst zu verstehen ist, nach dem wahren Sein als der Begründung alles Seienden; und er stellt diese Frage, um sein eigenes Leben und das seiner Gefährten auf das erfragte Sein gründen zu können. Indessen ist auch das erkennende Suchen nach dem Sein schon eine fortschreitende Lebensbegründung – ein Aufstieg, eben ‚Philosophie', nicht Weisheit, aber ein das Leben verwandelndes Ergriffensein von ihr. So wird die Form oder das Wesen der Dinge entdeckt in Abwendung von dem für uns Unwesentlichen und in Zuwendung zu dem, was wir wesentlich sind: das Wissen-Wollen nährt sich aus der Sorge um die Seele. Die Verbindung aber von Schau und Lebensgestaltung, aus welcher die Philosophie lebt, ist der menschliche Reflex der Natur des Seins selbst: das Sein ist mit dem Guten untrennbar verbunden. Von dem Guten hängt das Sein alles Seienden ab. Um es in moderner Sprache auszudrücken: die Frage nach dem Sein ist zugleich Frage nach dem Sinn von Sein. Dies der Gedanke, den ich mir während der in der Gesellschaft der platonischen und aristotelischen Texte verbrachten Jahre – eine Emigration aus der Gegenwart, die sich als Heimkehr erwies – angeeignet habe. Genauer gesagt war es der Gedanke, der sich meine Person aneignete. Und es schien mir natürlich, als ich mit meiner Lektüre zu den Vätern und den großen Autoren des Mittelalters, vor allem zu Thomas von Aquin, vordrang, daß die philosophische Zuwendung zum Sein als eine Vorbekehrung zu der Bekehrung verstanden werden darf, die das Offenbarungswort fordert; daß der Hortensius des Cicero zum Evangelium hinführen und der wahre Gottliebende sich, nach dem augustinischen Wort, als der wahre Weisheitsliebende – *verus philosophus* – erweisen sollte.

Wer nun, von dem Gedanken der Philosophie bewegt, sich in dem philosophischen Treiben der Jahrzehnte, die dem ersten Weltkrieg folgten, umtat, mußte es schwer oder vielmehr unmöglich finden, sich da oder dort als Jünger oder Gefolgsmann anzuschließen. Wohl gab es viel zu lernen, und jeder Versuch, die Dankesschuld an noch lebende oder inzwischen verstorbene Lehrer in Worten abzustatten, würde hinter dem Geschuldeten zurückbleiben. Die Phänomenologie Edmund Husserls half zur Emanzipation von den konstruktiven Denkgewohnheiten der neukantischen Schule und gab Mut und Freiheit zum eigenen Sehen. Das geisteswissenschaftliche Denken, an der Universität Berlin durch Gelehrte vom Rang Eduard Sprangers und Werner Jaegers vertreten, vermittelte den Reichtum der humanistischen Tradition. Und dann trat, das folgenreichste Ereignis in der Geschichte der neuesten deutschen Philosophie, Martin Heidegger auf den Plan, der Denker, der das Sein wieder zum Thema des Philosophierens machte, der von allen Zeitgenossen am meisten von dem wußte, worum es dabei ging, der aber das im Sinn der Tradition gedachte Sein nicht aufs neue denken, sondern überwinden oder auch verwinden wollte. Doch bei allem Scharfsinn, allem sittlichen Ernst und aller Gelehrsamkeit, die in den philosophischen Arbeiten jener Jahre zutage traten, fand der Gedanke der Philosophie in seiner ursprünglich platonischen Form wenig Aufmerksamkeit und noch weniger Pflege. Vielmehr herrschte die Meinung vor, daß in diesem Sinn zu philosophieren heute nicht mehr möglich sei. Das Denken sei andere Wege gegangen, denen wir zu folgen hätten, statt einem archaischen Traum nachzuhängen. Da diese Meinung durch Männer von Gewicht und geistigem Rang vertreten wurde, war es nicht möglich, sie einfach beiseite zu setzen. Die Gründe, die die Meinung stützen sollten, waren geschichtsphilosophischer Art und betrafen die Zeit und die ihr gemäße Wahrheit. Also kam es darauf an, Wert und Haltbarkeit der Begründung zu prüfen. Die Geschichtsphilosophie erwies sich als der eigentliche Widerpart der Metaphysik: dem ewigen und unveränderlichen Sein trat die ‚Seinsgeschichte' entgegen – ein hinreichend deutliches Wort, obwohl ein unvollziehbarer Gedanke. Lag es nun an den Gründen selbst oder meiner Voreingenommenheit durch den von mir für mich selbst wiederentdeckten Begriff der Philosophie – es war mir unmöglich, irgendwelche Überzeugungskraft, ja auch nur etwas Vernünftiges und Einleuchtendes in jenen Gründen zu finden. Daß eine zeitliche Bestimmung eine Aussage wahr oder unwahr machen, daß also Wahrheit datiert sein sollte – eine solche Behauptung schien mir der mutwilligen Zerstörung *der* Wahrheit gleichzukommen, um deretwillen Sokrates starb, die von den Lehrern der Menschheit von je bezeugt wurde und die einen unveräußerlichen Bestandteil auch der christlichen Wahrheit ausmacht. Die mir aufgedrungene Prüfung also, weit davon entfernt, den Gedanken der Philosophie zu erschüttern, gab ihm eine neue Dringlichkeit. Seine Nichtbeachtung, so schien mir nun, war zum Quell einer geistigen und moralischen Verwirrung geworden, die die Menschlichkeit des Menschen bedrohte, die Kraft der verantwortlichen Entscheidung durch ein angemaßtes Wissen um den Weltlauf lähmte und den Gewalten in die Hand arbeitete, die durch totalitäre Machtentfaltung die Person von ihren geistigen Wurzeln losreißen wollen, um sie in den kollektiven Apparat zu pressen.»

Will man Kuhns wohl zentrales Anliegen mit einem – wie immer vergröbernden Schlagwort kennzeichnen, so kann man vielleicht sagen, er versuche die traditionelle Metaphysik im Sinne einer platonisch-christlichen Philosophie gegen die etwa mit Kant beginnende und im zeitgenössischen «Existenzialismus» auslaufende moderne Philosophie wieder einzusetzen. Das geschieht allerdings weder in der Weise, daß die philosophischen Reflexionen nur zur profanen Stützung der Glaubenswahrheiten durchgeführt, noch daß ungezügelte spekulative Gedankenentwürfe flüchtig mit erfahrbaren Fakten konfrontiert werden. Denn obgleich Kuhn die Phänomenologie verabschiedet und sich eindeutig der Onto-Theologie zugekehrt hat, hält er sich doch stets in der Nähe der «Sachen» und erinnert an die tragenden Glaubensvoraussetzungen nur gelegentlich mit einer dem Philosophierenden angemessenen, fast scheuen Zurückhaltung. Dem entspricht die Lauterkeit der Gesinnung, die Schlichtheit der Sprache, die er als «Statthalterin der Vernunft» bezeichnet und damit zugleich die Hochschätzung beider (der Sprache und der Vernunft) bekundet, und sein Bemühen, das rechte Maß einzuhalten. Besonders die Bewahrung der klaren Vernünftigkeit, die ihn etwa von den vom «Mythus des 20. Jahrhunderts» enttäuschten und zu dem «harmloseren Mythus Hölderlins und Schellings» zurückkehrenden «unbelehrten Kathederpropheten» sprechen läßt, ermöglicht es auch dem nicht seine Voraussetzungen teilenden Leser, sich seine Erörterungen weitgehend anzueignen und damit auseinanderzusetzen.

Der Verfasser gliedert seinen Stoff in sechs große Abschnitte: 1. Die ontologische Affirmation als Grundlage der Metaphysik; 2. Die ontologische Negation als Ursprung des Irrationalismus; 3. Der Ursprung der Metaphysik; 4. Die menschliche Natur; 5. Der tätige Mensch, und 6. Der Mensch als Bildner: die Ontogenese der Kunst. Zum Teil handelt es sich dabei um bereits früher als Aufsätze erschienene, jetzt umgearbeitete und erweiterte Abhandlungen. Auf ein inhaltliches Referat des gediegenen Buches müssen wir verzichten, desgleichen auf eine Auseinandersetzung. Wir formulieren nur drei Einwände und führen das erste Bedenken etwas näher aus: 1. hat Kuhn es unterlassen, die ontische Relevanz des Denkens kritisch zu klären; 2. fehlt eine ausreichende Bestimmung des Seinsbegriffes, der deshalb in mehrfacher, aber nicht unterschiedener Bedeutung gebraucht wird; und 3. wird zur Interpretation gewisser Sachverhalte zu schnell auf theologische, das Menschsein transzendierende Lehren zurückgegriffen, ohne entschiedenen Versuch, sie von diesem her auszulegen.

Wie immer es mit der historischen Richtigkeit der Auffassung des Anselmschen «ontologischen» Gottesbeweises in Kants Kritik desselben bestellt sein mag – die eine, für uns heute schlechthin verpflichtende Konsequenz hat sie jedenfalls insofern gehabt, als wir den mannigfachen Erzeugnissen unseres Denkens nicht mehr unbesehen ein in seiner Art ungeklärtes «Sein» zubilligen können und dürfen, wenn wir uns nicht einer völlig unverbindlichen spekulativen Phantastik ausliefern wollen. Dieser – für die Onto-Theologie gewiß unbequemen – Verpflichtung scheint sich Kuhn mit der Vermutung entzogen zu haben, «daß die Art, wie Kant bei seiner . . . Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises das Existenzproblem behandelt, dieses großen

Philosophen durchaus nicht würdig ist. Die nicht-existierenden hundert Taler, so behauptet er, ermangeln keines der Prädikate, die den tatsächlich existierenden hundert Talern zukommen. Wir können das zugeben. Aber was bedeuten eigentlich die Worte ‚nicht-existierende hundert Taler'? Sie sind entweder ein *flatus vocis*, der nichts bedeutet, oder sie bezeichnen etwas Existierendes, freilich anders, in verschiedener Weise existierend als die hundert Taler in meiner Tasche. Sie mögen beispielsweise, und zwar als wirksame Realität, in meiner Einbildungskraft existieren.» Gewiß können die «eingebildeten Taler» als «wirksame Realität» fungieren – wie es auch die Wahnideen, Illusionen und Ideologien tun–; aber weder daraus noch aus den übrigen zitierten Sätzen folgt die These, welche Kuhn eine der Erwägung Kants entspringende «wichtige Einsicht» nennt: «Sein *(esse)* ist früher als Seiendes *(ens)* – es geht nicht in Soseiendem auf.» Das «Früher» des «Seins» trifft allenfalls auf die Reflektiertheit der denkenden Seinsstiftung und Seinsaussage zu, die jedoch den faktisch-ontischen Primat des seienden (seinsverstehenden und -aussagenden) Menschen unangetastet läßt. Ohne Präzisierung des Sinnes des «Früher» und des «Seins» bleibt die These mehrdeutig. Wird dieses als ein vom Gedacht- und Erkanntwerden unabhängiges eigenständiges, absolutes «Etwas» und demgemäß das «Früher» als Vorgängigkeit vor allem einzelnen Seienden verstanden – und so scheint Kuhn die These zu meinen –, dann läuft sie auf eine logisch zwar korrekte, weil in sich widerspruchsfreie, aber gleichwohl leere, dem denkend-vernehmenden Erfahren widerstreitende Behauptung hinaus, die sich nur durch das sich selbst und «das Sein» als erdachter «Ursprung» setzende, vom seienden reflektierenden Menschen willkürlich absehende Reflektieren einen täuschenden «Grund» geben kann. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn «das Sein» als Erzeugnis des «Denkens» des christlichen Schöpfergottes oder eines spekulativen «intellectus archetypus» gedeutet wird. Die unerläßliche Notwendigkeit einer Klärung der ontischen Relevanz des Denkens hätte sich schließlich dem Verfasser auch von seiner eigenen folgenden Feststellung her aufdrängen müssen: «Das ontologische Residuum in der Philosophie Kants, das Ding an sich, konnte den ihm aufgegebenen Forderungen nicht genügen – so wird es als eine Zuflucht des ‚Dogmatismus' von Fichte aufgegeben (I, S. 443). In der ‚Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre' von 1797 erklärt er, ‚daß der Begriff des Seins gar nicht als ein *erster* und *ursprünglicher* Begriff angesehen, sondern lediglich als ein *abgeleiteter*, und zwar durch Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff betrachtet wird' (I, S. 499). Wenn Schelling bald darauf in seinem ‚Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie' (1795) die Gleichung ‚Sein-Tätigkeit' aufstellt, liegt der nämliche Gedanke vor. Auch hier handelt es sich darum, den ‚Begriff des Seins als eines Ursprünglichen' aus der Philosophie zu eliminieren (*Werke*, ed. Schröter, II, S. 12–13) . . . An die Stelle des aus sich seienden Seins tritt die das Sein produzierende, setzende Tätigkeit. Die Wirklichkeit soll in ihrem Entspringen aus der Freiheit begriffen werden. Das ‚Bewußtsein eines Dinges außer uns' soll, wie Fichte es ausdrückt, absolut nichts weiter sein, als ‚das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens', und es soll gelten, ‚daß wir bei dem, was wir Erkenntnis und Betrachtung der

Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen und betrachten' (*Die Bestimmung des Menschen*, Werke, II, S. 239).» Wie darf man im Hinblick auf solche Stellen noch schlicht von dem «Sein» reden, ohne seinen Sinn zu präzisieren?

H. Kunz

Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst, hrsg. von *Walter Strolz*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1963.

Das Buch enthält folgende Abhandlungen: Josef Kolb: Erfahrung im Experiment und in der Theorie der Physik; Jörg Klima: Experiment und Erfahrung in der Biologie; Alfred Kuhlenkamp: Experiment und Erfahrung in der Technik; Richard Wagner: Grundlagen biologischer Regelung; Gerald Eberlein: Experiment und Erfahrung in der Soziologie; Werner Huth/ Paul Matussek: Experiment und Erfahrung in der heutigen Psychiatrie und Tiefenpsychologie; Claus Pack: Das Experiment in der bildenden Kunst – Kunst als Experiment; Albert Mirgeler: Erfahrung in der Geschichte und Geschichtswissenschaft; Beda Allemann: Experiment und Erfahrung in der Gegenwartsliteratur, und Walter Strolz: Die Frage nach der ursprünglichen Einheit der Wissenschaften. Liest man diese Arbeiten nicht im Aspekt des vom Buchtitel provozierten Vorurteils und mit der Erwartung, darin eine Klärung der für die besonderen Gebiete vermutlich verschiedenen Begriffe «Experiment» und «Erfahrung» zu finden, dann ist jeder Beitrag trotz aller Differenzen vorzüglich und hält ein hohes Niveau ein. Gewiß hätte man beispielsweise von Klima gern etwas über die Methode und Technik gehört, mit deren Hilfe festgestellt werden konnte, daß das erste Genprodukt eine Ribonucleinsäure ist; oder man hätte in Eberleins Arbeit gelegentlich eine These etwas weniger apodiktisch formuliert gesehen. Aber das sind Nebensächlichkeiten. Was jedoch nach der Lektüre des Ganzen eine (wiederum vom Buchtitel motivierte) Art von Enttäuschung zurückläßt, ist das im Werk Fehlende. Gerade im Hinblick auf die Frage nach der ursprünglichen Einheit der Wissenschaften und nach der Möglichkeit der Überwindung der traditionellen Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wäre es wohl wichtig gewesen, auch die systematisch-beschreibenden Naturwissenschaften zu berücksichtigen, innerhalb derer das Experiment einen relativ kleinen, die Erfahrung dagegen einen breiten Raum besetzt. Das wäre nicht zuletzt deshalb berechtigt gewesen, weil die im Sinne A. von Humboldts betriebene «Naturforschung» zwar im öffentlichen Ansehen kaum noch eine Rolle spielt, aber dem ursprünglichen Sinn des Erkennens näher geblieben ist als die ausschließlich experimentellen Disziplinen, denen es anscheinend letzten Endes mehr auf die – im Dienste der politischen Lebenspraxis über die Technik führende – Veränderung der Natur als auf ihre Erfassung ankommt. Ferner fehlt im Buch ein Beitrag, in welchem die verschiedenen Erfahrungs- und Experimentbegriffe zusammenfassend verglichen und gegeneinander abgehoben worden wären. Freilich wäre das zweifellos eine außerordentlich schwierig zu verwirklichende Aufgabe gewesen. Der Versuch des Heraus-

gebers, die ursprüngliche Einheit der Wissenschaften aufzuweisen, bietet dafür keinen ausreichenden Ersatz, zumal er sich darin allzu einseitig der Wissenschaftsauffassung Heideggers und seinem Denk- und Sprachstil verschrieben hat. Es komme, sagt er, «für eine denkerische Erörterung der Frage nach der *ursprünglichen* Einheit der Wissenschaften alles darauf an, dem *Grundverhältnis* und der *Grundhaltung* dem Seienden im ganzen gegenüber nachzuspüren, aus der sich die heutige Vielfalt der Wissenschaften allererst bilden, entfalten und zu weltverändernder Wirkung gelangen konnte. Wir vermögen vom Wesen der Sache her nicht einfach über den heutigen Stand der Wissenschaften und die Problematik des ‚studium generale' zu reden, um dann in die Zukunft zu blicken, sondern uns ist vielmehr das gesammelte Hören auf die leitende Stimme der neuzeitlichen Denkbewegung aufgegeben, deren geschichtsmächtige Antriebe erst zu dem geführt haben, was heute ist und geschieht. Das Heutige stammt aus dem Gefüge des Gewesenen und seiner verborgenen Anwesenheit.» Strolz zitiert Heidegger: «Wissenschaft und gebietsmäßige Besinnung sind beide geschichtlich auf die jeweilige Herrschaft einer bestimmten Auslegung des Seins gegründet und bewegen sich stets im Herrschaftskreis einer bestimmten Auffassung des Wesens der Wahrheit.» Aber ist es von vornherein ausgemacht, daß die eine Wissenschaft tragende und leitende «Auslegung des Seins» etwas mit *dem* «Sein» zu tun hat, das Heidegger aus dem «Seinsgeschick» versteht? Und was die Auffassung des Wesens der Wahrheit betrifft, so wird man zwischen dem Wahrheitsbegriff der Wissenschaften und demjenigen der Kunst nicht weniger radikal unterscheiden müssen wie zwischen beiden und der Offenbarungswahrheit. Der Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen der Wahrheit des Kunstwerkes und der des wissenschaftlichen und des philosophischen Erkennens entgeht man auch dann nicht, wenn, wie Pack in seinem Beitrag sagt, die «Welt der Kunst der der Natur gleichgesetzt» wird, oder die von Allemann zitierte Jenssche Forderung nach einer «kognitiven Poesie», einer «auf strengen Erkenntnisgewinn zielende Dichtung» zurecht bestehen sollte. Denn vermutlich wäre diese kognitive Poesie noch immer nicht mit wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis identisch; oder wenn sie's wäre, hätte sie wohl als Dichtung ihre Abdankung dokumentiert. Gewiß ist es kein Zufall, wenn wir alle immer wieder dem Zauber der «einen», der «ersten» und «letzten», «allumfassenden» Wahrheit, wie Strolz sagt, erliegen. Nur sollte uns auch das nicht von der nüchternen Pflicht zur Differenzierung entbinden.

H. Kunz

Maurice Gex: Eléments de philosophie des sciences. Appendice: La méthodologie dialectique selon Ferdinand Gonseth (idonéisme). Deuxième édition. Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1964. In-8, 280 pages.

La *Méthodologie* de M. Maurice Gex a changé son titre; elle s'appelle *Eléments de philosophies des sciences*, titre moins savant, mais plus accessible! L'ouvrage a les mêmes qualités que ceux de la première édition. En plus, il y

a un appendice consacré à l'idonéisme de M. Ferdinand Gonseth. Un essai d'interprétation, c'est la méthodologie ouverte, la méthodologie dialectique au sens non marxiste du terme. L'idonéisme désigne la philosophie ouverte de l'auteur. Une connaissance doit être «idoine» si l'on veut la dire dialectique. Il ne s'agit plus de prétendre à une science dogmatique, mais à une science critique, qui admet une quatrième phase: si l'hypothèse s'est vérifiée, il s'agit de la réintégrer dans la position de départ, ce qui peut exiger une situation transformée du départ. Toute connaissance scientifique se présente sous trois aspects coordonnés entre eux: l'aspect intuitif, l'aspect expérimental, l'aspect théorique ou rationnel. M. Gonseth montre que l'aspect rationnel ne réussit pas à éliminer l'aspect intuitif ni expérimental.

La pensée de M. Gonseth nous met en garde contre les trompeuses sécurités de l'acquis au profit d'une connaissance «ouverte».

Marcel Reymond

Johannes Messner: Das Naturrecht. (Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik.) Dritte, neubearbeitete, wesentlich erweiterte Auflage. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1958.

Die hier (leider mit ungebührlicher Verzögerung) anzuzeigende dritte, neubearbeitete und erweiterte Auflage dieses im Jahre 1950 erstmals erschienenen, mit ausführlicher Bibliographie ausgestatteten «Handbuches», der «summa» eines «grand old man», die inzwischen auch schon eine vierte unveränderte Auflage erleben konnte, verdient die Aufmerksamkeit des philosophisch interessierten Lesers in besonderem Maße, auch wenn dieser sich nicht in die naturrechtliche Erörterung der modernen gesellschafts- und staatspolitischen Probleme vertiefen möchte. Da der Verfasser die heutige Hauptaufgabe der traditionellen Naturrechtslehre weniger in der Darlegung der allgemeinen Prinzipien erblickt, über die in der Tradition das Wesentliche ohnehin gesagt worden sei, als vielmehr in der angewandten Naturrechtslehre, hatte er zwar in der ersten Auflage seines Werkes darauf das Hauptgewicht gelegt und vor allem die Grundfragen der Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik behandelt. In der dritten Auflage hielt es nun aber der Verfasser nicht nur für angezeigt, die neuen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die sich inzwischen herausgebildet hatten, einzubeziehen, sondern im Anschluß an die ausgedehnte Auseinandersetzung über das Naturrecht auch die Grundlagen ausführlicher zu erörtern. Die Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik werden in den Büchern II bis IV zwar in umfassender Weise abgehandelt, doch beschlägt das der «Grundlegung» gewidmete I. Buch ein gutes Drittel des 1200 Seiten starken Bandes. Die vorliegende Begründung der traditionellen Naturrechtstheorie ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie bei allem grundsätzlichen Festhalten an der traditionellen Linie eine originale Stellung bezieht, die heutigen Anforderungen Rechnung tragen, z. B. die Verbindung zu den

anthropologischen Wissenschaften vor allem bedenken möchte (40ff., 76, 106f.) und dabei in beträchtlichem Maße dem angelsächsischen Denken verpflichtet ist (41; vgl. auch 293ff.), und die nun weiterhin (wie ich glaube beifügen zu müssen) aufschlußreicherweise das Fragwürdige der naturrechtlichen Denkweise der Tradition ungewollt erst recht in Erscheinung treten läßt. Der Verfasser betont, daß er die große Tradition, wenn auch in deren Rahmen, fortbilden möchte. Im Zusammenhang damit bekundet er abweichenden Auffassungen gegenüber eine nicht selbstverständliche Aufgeschlossenheit. So sehr er der Meinung ist, daß bei Augustin, Thomas von Aquin und Suarez, diesen «Gipfelpunkten» der traditionellen Naturrechtstheorie (405), das Wesentliche zur Aussprache kam, so übersieht er doch die Zeitbedingtheit dieser Ausprägungen der Lehre nicht, namentlich auch bei Thomas. Diese Lehre fällt in die zweite, nämlich (wie ich formulieren möchte) vorindustrielle Epoche der Naturrechtsentwicklung, die eine statische, ganz bestimmt geprägte Sozialordnung voraussetzte, deren möglicher Wandel nie in ihren Horizont trat; dieser Epoche ging nach Messner eine erste Hunderttausende von Jahren dauernde Zeit des vom Tier scharf abgehobenen «homo sapiens» voraus, in der das aus der ursprünglichen Familiengemeinschaft hervorgewachsene Naturrecht gelebt, aber noch nicht systematisch gedacht und ergründet wurde (330). Heute stehen wir in der dritten Periode, für welche die aus sozialen und politischen Umwälzungen hervorgegangene moderne Gesellschaft bestimmend ist (ebd.). So sehr diese Gesellschaft neue Fragen und damit auch neue Antworten bedingt, so sollen doch nach Meßner auch für sie die allgemeingültigen Naturrechtsprinzipien, die sich aus der Natur des Menschen und der Gesellschaft ergeben, Anwendung finden. Freilich, gerade auf Grund von Meßners Darstellung stellt sich die Frage, ob nicht die traditionelle Naturrechtslehre richtigerweise eine sehr radikale Umorientierung zu erfahren hätte.

Während in der Tradition, namentlich bei Thomas von Aq., aber auch heute noch vielfach (58), die Vernunftordnung und die Einsicht in diese stärker akzentuiert worden seien, müsse jetzt der Analyse der Seinsordnung, in Verbindung mit den mächtig entwickelten Wissenschaften, vermehrtes Gewicht beigelegt werden. Wir können beifügen, daß diese «Akzentverschiebung» nötig wurde, weil die Gesellschaft in Verbindung mit dem Vordringen von Wissenschaft und Technik und der Vervielfältigung der Ordnungsvorstellungen fortdauernden Veränderungen unterliegt und immer komplexer wird, so daß deren Erfassung immer anspruchsvoller und schwieriger ist. Meßner macht sich aufschlußreicherweise in weitem Ausmaß frei vom scholastischen Begriffsapparat, ja er sagt gar, der «Umweg»(!) über gewisse metaphysische Probleme sei nicht erforderlich (42). Der Zentralbegriff für Meßner sind die «existentiellen Zwecke» des Menschen, die auf «das vollmenschliche Sein» hin angelegt seien und zugleich vom Menschen als solche eingesehen werden könnten (40ff.). Diese «existentiellen Zwecke» ergeben sich zunächst auf Grund einer empirischen Analyse der unverkürzten, also z. B. nicht naturalistisch verengten Erfahrung; freilich soll es sich im weiteren Fortgang auch um eine ontologisch-metaphysische Analyse handeln, sofern sie nämlich dazu gelangt, bestimmte Strukturen des Mensch-

seins als wesenhafte und wahre zu erkennen. So sei es möglich, die in der Natur des Menschen und der Gesellschaft «vorgezeichnete» Natur des Guten, des sittlich und rechtlich Gebotenen, grundsätzlich in einwandfreier und eindeutiger Weise zu erkennen. Es sollen sich so absolute inhaltlich erfüllte oberste Prinzipien des Verhaltens ergeben, die in der Anwendung auf die in Entwicklung begriffene und in immer neuen Konstellationen gegebene Wirklichkeit zu Folgerungen von mehr oder weniger hinreichender Gewißheit führen, also ein System der Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik ermöglichen, wie es Meßner in seinem Handbuch unter Einbezug der verschiedensten Daten der heutigen Situation in der Tat vorlegt. Die Gewißheit der Folgerungen wird dabei durch den komplexen Charakter der Wirklichkeit bedingt. Je schwerer die Wirklichkeit zu durchschauen ist, um so ungewisser muß die Anwendung der Prinzipien bleiben, und um so größeres Gewicht erhält die sachgemäße Wirklichkeitsanalyse. So muß sich denn Meßner in seinem Handbuch als Soziologe, Staatstheoretiker und Wirtschaftswissenschaftler gerieren, um die Probleme auch nur in Sicht zu bringen (wobei es sich ergeben kann, daß er da und dort nicht auf der Höhe der heutigen Problematik ist, z. B. hinsichtlich der Gewaltentrennung, 705f.). Gleichwohl soll es aber, auch im sozialen und politischen Bereich, grundsätzlich eindeutige Entscheidungen geben (vgl. die Beispiele 49f., 86, und insbesondere die Einzelerörterungen in den Büchern II bis IV). Die neuere christliche Ethik habe sich «zu lange nur mit Allgemeinheiten» befaßt (107). Die allgemeinsten praktischen Prinzipien, die der Verfasser als «synthetische Urteile a priori» bezeichnet (276f.), seien in der «menschlich-gesellschaftlichen ‚Grundsituation' der Familiengemeinschaft» aufzuspüren (54, 274ff., 295, 302ff.). Hier entstehen diese Prinzipien und werden dann allmählich in ihrer allgemeinen Tragweite und unbedingten Gültigkeit eingesehen (mit Kant zu reden: sie fangen also mit der Erfahrung an, entspringen aber nicht aus ihr). Da die Familie ein ursprüngliches menschliches Sozialgebilde sei, ohne das es keine eigentlichen Menschen gegeben habe, sei damit auch der allgemeinmenschliche Charakter der abgelesenen praktischen Prinzipien erwiesen, die auch in aller Zukunft keiner Änderung unterworfen sein könnten. So sehr auch nach Meßner die letzte Gewißheit des Naturrechts nur aus der natürlichen und dann vor allem geoffenbarten Theologie geschöpft werden kann (in der Tat, nur Gott könnte eine «lex indicans» zur wahren «lex praecipiens» machen), so hält er doch fest, daß die obersten naturrechtlichen Prinzipien davon unabhängig seien, also die Basis für eine einheitliche Lebensordnung abgeben, die den Gottesglauben und das Christentum nicht voraussetzen (81ff., 112ff., 116ff., 417). Allerdings greift Meßner doch nicht selten in der Erörterung der Einzelprobleme darauf zurück; auch das Lehrstück der «Erbsünde» wird ausgiebig bemüht. Ferner kommt der Dogmatismus, der mit einem letztlich christlichen Naturrecht nun einmal unvermeidlich verknüpft ist, in vermittelter Weise zur Geltung, sei es auch nur in der Weise, daß nicht nur sittliche Menschen, sondern Vertreter des Christentums auf die Gesellschafts- und Staatsgestaltung Einfluß und dann eben entsprechenden Einfluß nehmen sollen, womit die Abwertung anderer nicht dogmatischer Auffassungen doch wohl immer verbunden ist.

Gewiß wird man Meßners Analyse der Menschennatur, die einem breit fundierten «common sense» entspricht, weitgehend folgen können. Nur scheint er mir nicht dargetan zu haben, daß das «Gute» im Menschen so eindeutig vorgezeichnet ist, wie er unterstellt. Gerade die stärkere Betonung der Seinsordnung und des Empirischen, zu der er sich heute gedrängt sieht, kann dies nicht leisten; im Gegensatz zu metaphysischen Setzungen, die zwar nicht ausgewiesen werden können, das Absolute aber schon enthalten, so daß es ihnen dann entnommen werden kann. Das Verhältnis von anthropologischen Wissenschaften einerseits und Ontologie bzw. Metaphysik anderseits, die er doch nicht verabsolutieren möchte, bleibt m. E. ungeklärt (vgl. z. B. betreffend das Verhältnis von Sozialphilosophie und Soziologie 141 ff.). Was Meßner unter Ontologie und Metaphysik versteht, wird nur gelegentlich kurz und unzureichend expliziert (z. B. «Grund und Wesen der übersinnlichen Wirklichkeit» 370). Auf zuverlässige Kriterien, die es erlauben würden, bestimmten empirischen Zügen ontologische bzw. metaphysische Dignität zuzulegen und die daraus abgelesenen Handlungsprinzipien mit der Gloriole des Absoluten zu versehen, bin ich nirgends gestoßen. Kann aber zwischen Empirie und Ontologie bzw. Metaphysik nicht scharf geschieden werden, so ist zwischen den verschiedenen, eben doch unterschiedslos empirisch festgestellten Zügen keine wesenhafte Rangordnung nachzuweisen. Die scheinbar wesenhaften Züge können folglich keine absoluten Prinzipien begründen. Diese sind dann entweder inhaltlich erfüllte und deshalb dogmatische Behauptungen oder beliebig verwendbare Blankette (bzw. «Leerformeln», wie sie Ernst Topitsch neuestens bezeichnet hat). Diesen Einwand gegen die Naturrechtslehre scheint mir Meßner nach wie vor nicht ausgeräumt zu haben. Die absolute Geltung inhaltlicher praktischer Prinzipien wird auch fragwürdig mit Rücksicht auf die von Meßner so sehr betonte Entwicklung des sittlichen Bewußtseins («die nie ruhende dynamische Kraft des Naturgesetzes» 92f., vgl. auch 104f., 176f., 213, 222ff. u. ö.). Es ist wohl einzusehen, daß mit einer solchen Entwicklung ein Rückfall auf frühere Stufen (was einen Zerfall des Menschen selbst einschließt) unvereinbar, nicht aber, daß damit absolute Prinzipien vereinbar wären, die auch alle Zukunft ein für alle Mal vorwegnehmen würden. Zwar gehen in alle Normen, die der Mensch immer im Vorgriff auf Künftiges ausarbeitet, auch konstante Züge ein, die die «Natur» des Menschen ausmachen; aber da der Mensch ein sich selbst gegebenes Wesen ist, das sich nicht selber erzeugt, können keine absoluten Konstanten formuliert werden. Wenn en passant eine luftige Spekulation erlaubt ist: Mit der Preisgabe bestimmter (vermeintlich absoluter) Konstanten könnte zwar eine Preisgabe des Menschen verbunden sein; aber warum sollte der Mensch sich nicht selber einmal übersteigen, so wie (die Richtigkeit der Deszendenzlehre vorausgesetzt und metaphorisch formuliert) das Tier auch einmal sich selbst auf den Menschen hin überstiegen hat? Die fragwürdige Unterscheidung zwischen (empirischer) Wissenschaft und Ontologie bzw. Metaphysik zeigt sich auch darin, daß Meßner die anthropologischen Wissenschaften, die er so hoch schätzt, seltsamerweise auf so etwas wie äußere Erfahrung zu begrenzen scheint. Demgegenüber ist zu sagen, daß z. B. gerade die Bestimmung des Sozialen, das Meßner sog. onto-

logisch-metaphysisch, d. h. sozialphilosophisch ergründen möchte, im Weg einer empirischen Analyse, wie sie einer unvoreingenommenen Soziologie obliegt, zum Kern führt, indem das Soziale als ein strukturiertes Gefüge von aktualisierbaren objektivierten Verhaltenspotentialitäten aufgefaßt wird, was die Rollentheorien vom Sozialen richtigerweise visieren und deren Meßner mit keinem Wort gedenkt. Statt dessen operiert er in einer empirisch (auch introspektiv!) nicht belegten Weise mit einem recht vagen Begriff der Gesellschaft als einem «überindividuellen Sein» (22, 150ff.). Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Ontologie und Metaphysik, wie sie Meßner betreibt, einen unkritischen Empirismus darstellen. In Dimensionen, die den Einzelwissenschaften entzogen sind bzw. von ihnen einfach nicht oder noch nicht bearbeitet werden (jedenfalls zur Zeit in großem Ausmaß nicht, freilich mit Ausnahmen, z. B. in der Psychopathologie) und die dann philosophische wären, kommen wir erst, wenn wir die innere Erfahrung in ihren verschiedenen Richtungen reflexiv durchforschen oder (wie wir auch sagen können) wenn wir transzendentalphilosophisch in einem weitesten Sinne verfahren. Natürlich verfährt auch Meßner faktisch reflexiv, sofern sich Wesentliches nur der reflexiven Analyse der inneren Erfahrung erschließt. Aber dieses primär philosophische Verfahren wird von ihm nicht expliziert. Was Meßner als Ontologie und Metaphysik in Anspruch nimmt, besteht im Bereich der menschlichen Wirklichkeit, insbesondere der Praxis, m. E. richtigerweise darin, daß wir integrale Empirie betreiben, auch das Innere, z. B. die nur introspektiv in ihrem eigenen Sein zu erfassende Praxis, mit einbeziehen. Gewiß werden wir in einer solchen Analyse zur Idee von Normativem und Direktivem überhaupt kommen und selbst den Bezug auf ein freilich nicht faßbares «Absolutes» voraussetzen müssen, ohne das aller Ernst der Praxis vorbei wäre und diese sich in Willkür und Spielerei auflösen müßte. Auch werden wir heute den Menschen als ein immer mehr sich selbst verwirklichendes und sich selbst bestimmendes Wesen erfahren und dies aus der reflexiv feststellbaren Struktur des Menschen sogar verständlich machen können. Bezogen darauf und auf die zwar strukturierte, aber nie voll zu erschließende, also nicht mit absoluten Strukturen ausgestattete Wirklichkeit ergeben sich Handlungsprinzipien, die mit einem gewissen Fundus sittlicher Überzeugungen grosso modo übereinstimmen, aber nicht als absolute überschwänglich gedeutet werden können, deshalb weite Spielräume und Wandlungen offenlassen. Weil alle obersten Prinzipien auf ein «Absolutes» abzielen, gibt es ein Gemeinsames im ernsthaften Streben nach zwar nicht absoluten, aber menschlich vertretbaren und akzeptablen Normen. Das Wesentliche ist dann die als sinnvoll zu unterstellende vernünftige und ernsthafte Auseinandersetzung über das jeweils Richtige. Dies ist, wie mir scheint, der bleibende Kern der Thomasischen (nicht Thomistischen) Lehre: vernünftiges Handeln gemäß dem «dictamen rationis», das die «collatio multorum» voraussetzt und die Sachstrukturen erforscht; nur sind die Sachstrukturen nie als absolute auszuweisen, sondern sie bleiben unhintertreiblich in je verschiedenem Grade relativ und ungewiß.

Meßner's Buch ist zweifellos ein schönes Beispiel für eine solche geforderte vernünftige Auseinandersetzung. Wer sich über gesellschafts-, staats- und

wirtschaftsethische Probleme unterrichten will, greift mit Vorteil zu Meßner's Handbuch. Denn hier findet er eine Fülle von Daten, möglichen Gesichtspunkten und nützlichen Analysen. Nur ist es bei einer traditionellen Naturrechtslehre, mag sie noch so fortschrittlich und aufgeschlossen sein, unvermeidlich, daß immer wieder die Diskussion autoritativ vorzeitig abgebrochen wird, wenn vermeintlich absolute Naturrechtsprinzipien in die Quere kommen (so z. B. hinsichtlich des Privateigentums, bei dem in so großem Ausmaß schlicht Unausweisbares nun einmal legalisiert ist und wo Meßner m. E. selbst hinter die kritische Haltung von Thomas von Aq. zurückfällt; in bezug auf die Familie, vor allem auch die Familienerbfolge, 496f., sowie die Erörterung der Berufsgemeinschaften, 512ff., die Mitbestimmung, 974 und die Selbstverwaltung der Wirtschaft, 1031ff.). Hier wird auch die große, immer noch andauernde Gefahr des Naturrechtsdenkens deutlich. Statt sich auf unvoreingenommene Diskussion einzulassen, wird Vorläufiges und Relatives in Absolutes verwandelt. Gewiß geht Meßner sehr vorsichtig zu Werke, aber er hat jene Gefahr zu wenig hervorgehoben und sie auch für sich selbst nicht ausschalten können, und die unkritischen Leser werden ihn ausbeuten. Die Geschichte des traditionellen Naturrechts ist stark durch konservative Tendenzen gekennzeichnet, die die etablierten Ordnungen verabsolutieren. Die Geburt der Menschenrechte, d. h. die Entfaltung des modernen Menschen, ist jedenfalls nicht dieser Tradition, sondern dem sog. rationalistischen Naturrecht zu verdanken, das zu Ende gedacht alle vermeintlich vorgezeichneten und absoluten Ordnungen beiseite geschoben hat. *Hans Ryffel*

Gottlieb Söhngen: Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1962.

Den Untertitel dieser Schrift – «Kleine Philosophie und Theologie der Sprache» – muß der Rezensent sehr ernst nehmen, wenn er nicht das Anliegen des Verfassers restlos verkennen will. Der Schwerpunkt der Darlegungen liegt inhaltlich ganz auf der theologischen Problematik, während die formalphilosophische zu ihrer Erhellung dient. Das Grundthema, das diese Abhandlung durchdringt, bildet der Prolog zum Johannesevangelium. «Aus dem Werk der Schöpfung durch das Wort des Schöpfers folgt das Gewortetsein der Welt . . . Und von diesem Wort hat alles Seiende sein Licht und Leben, hat es, daß es «gelichtet» ist, wie wir heute gern sagen. Vom Wort her kommen alle Dinge, der Schöpfer hat sie bei ihrem Namen gerufen, und sie waren und sind zur Stelle – was wunder, daß die Dinge sich auch von uns Menschen beim Namen rufen lassen, daß die Dinge auf Wort und Namen angelegt und ansprechbar und so erst recht Gegenstände sind, erst recht unsere Welt, die eine Welt in Sprache ist, bedeutet!» (S. 101). Von diesem wuchtigen theologischen Ansatz her gelingt es durchaus, alles Reden und alles Artikulieren von Worten in einen metaphysischen Bezug zu setzen; selbst die rein logisch-formalen Strukturanalysen der Sprache gewinnen einen Glanz, der nüchterner philosophischer Besinnung abgeht. Geht man von ihr aus, stellt man fest, daß hier am scholastischen Leitfaden der «analogia entis»

weitergedacht wird im Sinne einer «analogia nominum» (S. 58), so daß in der Analyse der Struktur der Sprache und des tieferen Sinnes der Metapher die Möglichkeit aufschimmert, das Geheimnis des göttlichen Schöpfungsprozesses «analogisch» aufzuschlüsseln.

Der Verfasser kennt die Einwürfe der Philosophen, denen er über alle konfessionellen Schranken hinweg ein geneigtes Ohr schenkt. Wenn auch Kant, Hegel, Luther neben Thomas von Aquino und Augustinus bejahend genannt, gleicherweise katholische und evangelische Theologen zitiert und angehört werden, so möchte man sich fast wünschen, der Verfasser wäre auch auf die Sprachphilosophie Hamanns oder auf das Problem der indirekten Mitteilung Kierkegaards oder auf Wittgensteins Sprachsezierung eingetreten. Das soll nicht bedeuten, daß er dies «auch noch berücksichtigen hätte sollen» – doch hätte es die theologische Diskussion noch belebter gestaltet. Untergründig spürt man bei aller Offenheit für die Positionen hüben und drüben der philosophischen und theologischen Schulen das unerschütterte scholastische Schema einer doppelten Welt, wobei die gedachte in sich die Züge der realen tragen soll und das Verbindende, Analogie-Stiftende, die umfassende Ordnung darstellt.

Über diese Voraussetzung muß man sich bei dieser Sprachphilosophie und -theologie im klaren sein. Die biblischen Gedanken der «Ebenbildlichkeit» und der «Spiegelbildlichkeit» des menschlichen Lebens scheinen von der Offenbarung her diese Philosophie der Analogie zu stützen. Selbst Kant vermag seine Hochachtung vor dem teleologischen Gotteserweis nicht zu unterdrücken, scheint doch die vollständige Einheit der Totalität der Zwecke jenes Ideal der reinen Vernunft am deutlichsten auszudrücken, nach welchem ein göttlicher Intellekt entworfen werden könnte. Doch bei aller Achtung vor theologischer Spekulation sollte der transzendentale Sinn der «ordo» bewahrt bleiben, so daß nicht schon jede menschlich erkannte und letztlich menschlich gestiftete Ordnung «Analogie» des Göttlichen sein muß. Dies bezieht sich auch auf jene Ordnungen, die wir in den Sprachen wahrnehmen. So klafft doch ein Abgrund zwischen der johanneischen Bedeutung des Logos, der Fleisch wurde, zu jedem geschichtlichen Sprachkörper, in welchem heutige Wesen ihre Erkenntnisse vollziehen und sich kommunikativ begegnen. Zudem dürfte die Erkenntnisbedeutung im johanneischen Logos eine ebenso große Rolle als die Wortbedeutung spielen. Wir wollen uns aber nicht in exegetischen Darlegungen verlieren. Kommen wir zur eigentlichen Schranke, an der unsere philosophische Kritik, von dieser theologischen Sicht her gesehen, scheitern muß.

In kenntnisreicher Art wird auf die Bibel zurückgegriffen. Wie wir aber überall bemerken, wird sie selbst als Offenbarung nicht mehr in ihren eigenen theologischen Grund zurückreflektiert, es sei denn dort, wo, wie in Gal. 4, 21–31, eine neutestamentliche (paulinische) Allegorie mit einem alttestamentlichen Sachverhalt besprochen wird (S. 72f.). Sonst stoßen wir hier an eine Grenze der Reflexion und der Darstellung. Denn letztlich ist der Ausgangspunkt aller Darlegungen ein factum brutum, die «Gewortetheit alles Seienden». Damit wird die eigentlich philosophische Problematik überspielt. Nur über den scholastisch interpretierten biblischen Schöpfungsmythos gelingt

jene Identität von Welt und Sprache, auf der hier alles beruht. Doch «Wort», «Sprache» zu verbinden mit «Welt» und «Seiendem» dürfte philosophisch nur in einer existenzialen Erörterung gelingen, wo die Angewiesenheit einer jeden Erkenntnis von Seiendem auf Sprache in den Blick gerät. Durch einen transzendierenden Schritt dürfte dann auch die Verbindung von Erscheinendem und der Sprache in Sicht kommen, insofern jedes Erscheinende, das erkannt wird, in sprachliche Artikulation «umgesetzt» werden muß.

Betreffen diese Anmerkungen die Grundlagen dieser Sprachmeditationen, so sei freilich betont, daß die kleine Schrift gerade den Vorteil besitzt, über die verschiedenen Funktionen der Sprache einen guten, durchaus am empirischen Material orientierten Überblick geben zu können. Das kann bereits die Hauptgliederung anzeigen: 1. Vorbemerkungen über die Grundverhältnisse des Sprechens, 2. Die logischen Funktionen der Sprache, 3. Die ästhetischen Funktionen der Sprache, 4. Die energetisch-ethischen Funktionen der Sprache. Besonders der 4. Teil beleuchtet Sprachprobleme, die besonders aus der Praxis theologischer «Verkündung» und «Überzeugung» hervorwachsen. Der Autor glaubt, daß hier noch manches zu erarbeiten ist: «Es wäre an der Zeit, daß uns eine theologische Sprachlehre und Stilkunst (einschließlich Stilkritik) geschenkt würde. Doch wer hat die Kenntnis der Geschichte, wer die Einsicht in die Sache selbst und wer den Mut zur Unterscheidung der Geister?» (S. 129).

Armin Wildermuth

Jacob Burckhardt: Briefe. Band IV und V. Benno Schwabe & Co., Basel 1961 und 1963.

Die Bände enthalten die Briefe aus der Zeit von 1858 bis 1867 und von 1868 bis März 1875. Der vierte Band betrifft die Zeit der Übernahme der Professur für Geschichte an der Universität Basel, das Erscheinen der «Kultur der Renaissance» (1860) und der «Kunst der Renaissance in Italien» (1867), d. i. die Fortsetzung von F. Kuglers «Geschichte der Baukunst», die Burckhardt gemeinsam mit W. Lübke nach vielem Zögern und mit der entschiedenen Erklärung weiterführte, daß er für diese Arbeit weder vom Verlag noch von Kuglers Erben auch nur einen Heller annehme. Dieser Noblesse entspricht, daß er sich anläßlich der Ablehnung eines Rufes nach Tübingen und später nach Berlin von seiner Behörde ausbedang, daß sein Gehalt *nicht* erhöht werde! Der fünfte Band umfaßt die Zeit der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» und der «Griechischen Kulturgeschichte», die beide erst nach Burckhardts Tod von seinem Neffen aus den Vorlesungsmanuskripten herausgegeben wurden. Die Zahl der Briefe hat sich gegenüber den bisher bekannten verdoppelt, und ein Anmerkungsteil von fast zweihundert Seiten pro Band erläutert die Brieftexte dieses ebenso geistvollen wie nüchternen, rücksichtsvollen und doch entschiedenen Briefschreibers, der – mit G. Keller gesagt – noch die Tugend des brieflichen Freundes besaß. Und welche Bescheidenheit gegenüber der eigenen Produktion! «Nichts auf der Welt fürchte ich mehr als überschätzt zu werden», schreibt er an den von ihm weit überschätzten Dichter P. Heyse. Und welches Ernstnehmen der

beruflichen Aufgabe – oft vor nur zwei bis drei Zuhörern und, wenn es hoch kam, vor zwanzig bis dreißig, den kleinen Verhältnissen Basels entsprechend. «Ach was für ein mühseliges Semester! Freilich, ich habe das, was man hier ein volles Collegium nennt und habe ein Gelübde getan, nie mehr auch nur ein Blatt in die Vorlesung mitzubringen, sondern gut zu memorieren und frei vorzutragen. Es geht.»

Mit zunehmendem Alter empfand er immer mehr das Bedürfnis nach dem Einfachen und Stetigen. «Es ist eine wahre Wahrheit: in unserer Zeit leidet der Autor eines auf langjährige Arbeit angelegten Werkes unverhältnismäßig. Vor hundert Jahren waren alle sonstigen Lebensverhältnisse viel stetiger und einfacher; man wußte: in diesem Hause, das Dein gehört und das Du nach Belieben mit Büchern und Sammlungen anfüllen kannst, wirst Du, wenn nichts Absonderliches eintritt, in dreißig bis vierzig Jahren sterben, nun nimm einen vernünftigen Anlauf. Wer kann das jetzt noch sagen? Der Ortswechsel, das enge Wohnen, die Excitantia aller Art, womit unser liebenswürdiges Säkulum so reich gepfeffert ist, die Hatz und Eile, und wer kann sagen was noch Alles – von diesen Geschichten aus muß auch das Arbeiten sich amerikanisieren.» Carriere machen verschmähte er wann immer sich ihm ein Ruf nach auswärts bot mit einer geradezu ängstlichen Abwehr. «Alle Gelehrsamkeit, aller Geist und aller Ruhm geben heutigen Tages keine Art von Garantie mehr dafür, daß der Betreffende auch Erziehung und was wir nennen: Denkweise habe . . . Erkenne . . . bei dieser Gelegenheit, wie sehr die akademischen Höhen des Daseins bisweilen überschätzt werden, und was dort für Sorgen und Eifersuchten nisten, ja wie dieselben mit der Höhe der Stellung notwendig ebenfalls zunehmen und das ganze Leben verpfuschen können. Wahrhaftig, die Beschäftigung mit dem Altertum kann in bescheidener Lage und bei kontemplativem Hang eine beglückende sein, aber den Kathedermenschen verklärt sie nicht immer! Die Carriere ruiniert den Stoff. – Ich meinerseits freue mich, daß ich an einer kleinen Universität bin und außer der Universität erst noch ein baslerisches Dasein habe, in welchem ich existiere ganz unabhängig davon, ob und wer meine Bücher gelesen hat, meine wissenschaftlichen Ideen billigt, mein Kollege ist oder nicht.» Die Kehrseite von Burckhardts stoischer Abstinenz, seines Mutes zum Verzicht und seiner Lässigkeit mit Bezug auf die wenigen eigenen Veröffentlichungen, war der unbeirrbare Wille, sein Eigenstes ungestört zur Reife zu bringen. «Eins nur muß man wollen solange ein Atemzug vorhält: in der Beschäftigung, die man hat und in der geistigen Richtung, die man vertritt, beständig positiv und aggressiv vorwärts gehen. Doch habe ich mich wenigstens vom Bücherschreiben dispensiert.» Und so wurde auch aus der Vorlesung zur Griechischen Kulturgeschichte glücklicherweise kein akademisches Lehrbuch. «Jetzt oder nie», schreibt er 1864 an O. Ribbeck, «will ich Aristoteles Politica durchlesen, mit der Feder in der Hand, außerdem will von Heiden den Catull . . . in meinen Schnappsack stecken. Ich bin doch einigermaßen infiziert von jener Idee, welche einst beim Bier in der Wirtschaft gegenüber vom badischen Bahnhof zur Sprache kam: einmal auf meine kuriose und wildgewachsene Manier das Hellenentum zu durchstreifen und zu sehen, was da herauskommt, freilich gewiß nicht für ein Buch, sondern nur für einen

akademischen Kurs ‚vom Geist der Griechen'.» Aber auch diesen Lieblingsplan hätte Burckhardt beinahe wieder aufgegeben. «Vom ‚Geist der Hellenen' kann ich nur Folgendes melden: pro 1. war es eine Idee inter pocula von so was zu sprechen! pro 2. in neuern Zeiten dachte ich: Du sammelst wenigstens aus möglichst fleißiger griechischer Nebenlektüre so viel, daß sich daraus in etwa zwei Jahren ein Nebenkollegium analogen Inhalts, etwa ‚Kultur der Griechen' usw. kombinieren läßt; pro 3. auch diese Rechnung der Milchfrau ist in die Brüche gegangen, seitdem ich wirklich wieder ein paar Bände ad hoc durchgelesen und beinebens aus Pauly und Handbüchern mich überzeugt habe, wie rasend viel schon geleistet ist und wie ich unvermeidlich in die Strömungen der Ideen anderer Leute hineingeraten würde. Man kann diese Alten nicht mehr recht mit eigenen Augen lesen! Denn zu ihrer Lektüre gehört so viel Nebenwissen, daß man eben diesen Nebenwissern anheimfällt, wenn man, wie ich, nicht Philolog vom Fache ist.»

Bewundernswert ist auch, mit welcher Aufgeschlossenheit für jedes Anzeichen einer originalen Denkweise Burckhardt den jungen Dilthey beurteilte, der 1867 nach Basel berufen worden war und den er anläßlich einer Berufungsaussicht nach Kiel der Basler Universität zu erhalten wünschte. «Denn das Zeug an ihm ist *sehr bedeutend.*» «Ich kann Ihnen freilich nur im Allgemeinen bestätigen, was Sie bereits von ihm wissen; sein Erfolg bei den Studenten ist rasch entschieden gewesen; eine zündende Kraft geht von ihm aus, wie das Gespräch mit ihm sofort offenbart. Er spricht nicht bloß geistreich, sondern seine Gedanken über Welt, Geschichte, Literatur und Kunst strahlen – das fühlt man – von einem luminösen Zentrum aus. Das Nähere aber, worüber Sie mich fragen, kenne ich nicht, weil ich den philosophischen Disziplinen ziemlich fremd bin und außerdem eine gewisse Scheu trage, mich über die Wirksamkeit von Kollegen im Einzelnen zu unterrichten.»

Burckhardt rettete sich, gerade kraft der Besinnung auf das Geschichtliche, auf einen der «sehr wenigen trockenen Felsen, zu welchen die Flut der Zeitlichkeit nicht steigen darf, weil sie der Erkenntnis als solcher zur Zuflucht dienen», und wenn er zur Vorbereitung seines Cursus über Griechische Kulturgeschichte viel in griechischen Autoren las, so bestärkte ihn das in dem Hohn «gegen unser Saeculum und dessen Prätentionen». Die «wildgewachsene Manier», in der er sich mit dem Altertum beschäftigte, bewahrte ihn «vor jenem publizistischen Weiterschreiben, currente calamo, vor jenem beständigen Parieren und Stechen, jenem anspielungsvollen Stil, welcher ein Buch binnen weniger Jahre ganz unverständlich zu machen pflegt.» Auf den naheliegenden Einwand aber, daß Burckhardts Hochschätzung der Kontemplation weltflüchtig war, läßt sich am besten mit einer Bemerkung antworten, die er über Grillparzer machte: «Ich habe mir den ganzen Grillparzer angeschafft und bin aus Dramen, Selbstbiographie und Aufzeichnungen aller Art, die dieser Weltflüchtling hinterlassen, mit Staunen inne geworden, wie nützlich und fruchtbar eine solche Zurückgezogenheit für die Nachwelt werden kann.»

Karl Löwith

Armin Müller: Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1964.

Als Grundthese dieses neuen Buches Müllers darf man vielleicht folgenden Passus beanspruchen: «Trotz vieler Unzulänglichkeiten im einzelnen und mangelnder philosophischer Abgeklärtheit stellt» das Werk Teilhard de Chardins «den großartigen, bisher kaum je in gleichem Umfang unternommenen Versuch einer einheitlich-stilgesetzlichen Durchdringung des religiösen und des naturwissenschaftlichen Weltbildes dar, der jede bloße Koexistenz in weitem Abstand hinter sich läßt». Außerdem vermöge dieses Werk in unserer «geistigen Notlage» – sie bestehe in der durch Descartes eingeleiteten Entfremdung von der Natur und im «Gefühl der Unbehaustheit» – «ohne alle Romantik oder Verharmlosung des Naturlebendigen das Empfinden einer kosmischen Verbundenheit neu zu erwecken. Das geschieht durch Aufzeigung gewaltiger, dem Gefühlsmäßigen entspringender Kräfte, die – für uns im tiefsten einfühlbar – über alle Dämonien hinweg den Kosmos durchwalten und durchstalten». Und schließlich könne Teilhard de Chardin in den schweren Krisen des Christentums und in dessen bevorstehender Auseinandersetzung mit den fremden Hochreligionen – falls Teilhard de Chardins Gedanken nicht, wie er es selber tat, christozentrisch, sondern begrifflich unter der Leitidee des obersten Liebeswertes dargeboten werden – behilflich sein.

Was immer es mit unserer «Entfremdung» von der Natur auf sich haben mag: die Frage, ob nicht eine ihrer Wurzeln in der biblischen Inthronisation des Menschen über die Natur und in der vielleicht damit zusammenhängenden zunehmenden Technisierung liegt – diese Frage sollte im Hinblick auf die christliche Substanz des Werkes Teilhard de Chardins zum mindesten gestellt werden. Dann aber bleibt es, davon abgesehen, stets ein höchst fragwürdiges Unterfangen, zwischen der Natur bzw. der modernen Naturwissenschaft und dem christlichen Glauben sachhaltige Übereinstimmungen zu suchen, etwa am Leitfaden der sog. «natürlichen Offenbarung». Nicht die gewiß fatale «doppelte Wahrheit», sondern die Tatsache, daß der wissenschaftliche und der christlich-gläubige, auf die Offenbarung bezogene Wahrheitsbegriff auf völlig verschiedenem Boden stehen und sich schlechterdings nicht zur Deckung bringen lassen, bildet das schwerste Hindernis solcher Harmonisierungsversuche. Personalunionen in mannigfachen Gestalten zwischen nüchterner Naturforschung und religiösem Glauben werden dadurch freilich nicht verunmöglicht – Teilhard de Chardin bietet dafür ein hervorragendes Beispiel. Jedoch erweckt gerade er das nur allzu berechtigte sachliche Mißtrauen gegenüber dergleichen Gestalten.

In seinem Buch: Das Auftreten des Menschen (Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br., S. 269) steht folgender Satz: «Ein überaus primitiver Mensch hat unzweifelhaft in der Morgenröte des Quartärs in Afrika gelebt – ein gewisser *Mensch X*, den zu kennen für uns höchst wichtig wäre, von dem wir

aber leider noch nicht das kleinste Knochenfragment besitzen.» Mir scheint dieser Satz charakteristisch für Teilhard de Chardins «Beweisstil» zu sein: es wird etwas dogmatisch als angeblich «unzweifelhaft» dekretiert, wofür zwar spekulative Erwägungen, aber keine faktischen empirischen Befunde sprechen. Hinzu kommen seine im Grenzlosen verschwimmenden, zu bloßen Worten (Denkmöglichkeiten) oder Bildern abgesunkenen Begriffserweiterungen – «Energie», «Evolution», «Sympathie», «Reflexion» u. a. –, denen einerseits keine aufweisbaren eindeutigen Tatbestände mehr entsprechen, die jedoch anderseits je nach Belieben mit einem gerade erwünschten Inhalt bedacht werden können. Und das ganze Gedankengebäude wird – unter dem in Wirklichkeit immer wieder preisgegebenen Motto: nie den «Boden der Tatsachen» zu verlassen – entweder in die unzugängliche Vergangenheit oder mit einem verführerischen Optimismus in die ferne Zukunft entrückt, die stets beliebte Tummelplätze unverbindlicher Spekulationen gewesen und geblieben sind.

Sonderbare Wege geht nun auch Müller. Mit vollem Recht weist er auf die Grenzen der darwinistischen bzw. neodarwinistischen, sich auf das Zusammenwirken von Mutationen und Selektion stützenden Deutungen hin, deren beschränkte Gültigkeit er im übrigen nicht leugnet. Aber statt nun die in der Natur begegnenden Rätselhaftigkeiten zunächst – vielleicht für immer – schlicht stehen zu lassen, greift er für ihre scheinbare Erklärung zu so fragwürdigen Konzepten wie die magische Denk- und Erlebnisweise, das «kollektive Unbewußte», das «überindividuelle Psychische» u. a. Gewiß gehört die frühmenschliche magische Denk- und Erlebnisweise zu den «kaum zu bestreitenden Tatsachen der psychologischen Forschung» (bezüglich des kollektiven Unbewußten und des überindividuellen Psychischen liegt der Fall freilich anders); allein dieses magische Denken hat sich als illusionär und daher für die Erkenntnis als unbrauchbar herausgestellt. Daß es (und die übrigen Konzeptionen) «unbedingt geeignet» ist, wie Müller meint, «uns einen Zugang zu einer gewissen Denkmöglichkeit des Zustandekommens der Instinkterscheinungen zu eröffnen», mag sein; nur bleiben es der Naturforschung fremde und außerdem eben bloße Denkmöglichkeiten, die andere angemessenere Erklärungen blockieren können. Eine in der Tat magische Denkmöglichkeit bildet auch Teilhard de Chardins beseelte «Innenseite der Dinge» – aber eben nur eine aller verifizierbaren menschlichen Erfahrung (einstweilen?) entzogene Denkmöglichkeit. Sie in Erwägung zu ziehen mag kühn und mutig sein, jedoch sichert ihr das keinen Erkenntnisgehalt. Während die Darwinisten und Neodarwinisten oft genug manche rätselhaften Lebensphänomene nicht zur Kenntnis genommen haben, verschleiern Autoren wie Teilhard de Chardin und Müller sie in ihrer Rätselhaftigkeit mit leeren Wortgebilden wie «geistartige Produktivität», «Innendimension», «Beseelung» u. a. – Wortgebilde, denen weder ein Gehalt noch eine Bestimmtheit zuwächst, wenn man (wie Müller) versichert, diese Ausdrücke seien nur «in stärkster Abschattung» oder «in primitivster Form» auf jene Lebensvorgänge oder gar auf die anorganische Welt anwendbar. Denn was «Innerlichkeit» wirklich ist, wissen wir einzig und allein auf Grund der Selbstbesinnung, alles andere bleibt Spekulation –

was keineswegs impliziert, daß eine uns eben verschlossene «Innendimension» nicht auch den außermenschlichen Lebewesen eignet.

Müller wird sagen, diesen «schwankenden Boden der Spekulation» zu betreten und damit ein «Wagnis» einzugehen sei derjenige gezwungen, der «mit Teilhard de Chardin das angestrebte Ziel einer tieferen naturphilosophischen Deutung der Wirklichkeit mit einer echten Synthese von Natur und Geist erreichen will». Wer jedoch im Bereich der Forschung und der verifizierbaren Erkenntnis verbleiben will, muß auf dergleichen Ziele so lange verzichten können, als sich nicht adäquate Methoden zu ihrer Realisierung zeigen, mag ihn sein Herz noch so ruhlos dahin drängen. Dem transzendierenden Glauben wird damit keine Schranke gezogen.

Müller verkennt die Notwendigkeit der Kritik keineswegs, er macht sie wiederholt gegenüber Teilhard de Chardin geltend; in seinen eigenen Erörterungen ist indessen davon kaum ein Hauch zu spüren. Daß die chemisch-physikalischen und zum Teil auch die lebendigen Naturvorgänge sich mathematisch fassen lassen, ist fraglos ein höchst erstaunliches Faktum. Zu einer «Erklärung» lassen sich verschiedene spekulative Erwägungen anstellen. Jedoch «von dem gedanklichen Gehalt, dem inneren Logos der Gestaltenfülle der Kristalle» zu reden, ist nur möglich, wenn dem «Gedanklichen» ein analogischer Sinn unterschoben wird, der mit den erfahrbaren Gedanken gar nichts mehr zu tun hat: «alles» läßt sich dann irgendwie «gedanklich» nennen. Was Müller als die «große Analogie des Menschengeistes mit der Welt» bezeichnet, läuft bei ihm faktisch auf eine – nicht eben originelle – Anthropomorphisierung der Natur hinaus. Wer die m. E. berechtigte Überzeugung hegt, daß sich die Lebensprozesse nicht auf kausal-mechanische Gesetzlichkeiten reduzieren lassen, sollte sich heute dazu verpflichten, auf außermenschliche Phänomene angewandte Begriffe wie «Sinnzusammenhang», «Zielstrebigkeit», «Zweckmäßigkeit», «Wert» nur mit größter Vorsicht und Präzision zu gebrauchen. Müller tut genau das Gegenteil. Beispielsweise postuliert er ohne die leiseste kritische Besinnung «objektive Werte»; das ermöglicht ihm dann, die von Spranger – ihm ist übrigens das Buch gewidmet – in seinen «Lebensformen» aufgestellten «Wertgattungen» in ihrer «Bedeutung für die Biologie» auf eine Weise zu diskutieren, die den Leser während der Lektüre gelegentlich in ein reines Reich von Abstrusitäten entrückt. Oft genug bleibt es auch völlig dunkel, was Sprangers Werttypen noch mit den von Müller geschilderten biologischen Fakten zu tun haben sollen.

An sich könnte man dergleichen Spekulationen als private Angelegenheit auf sich beruhen lassen. Allein gerade wenn man die Berücksichtigung der ungeheuren, nicht auf Nützlichkeits- und Selektionsaspekte reduzierbaren Gestaltenfülle und der spezifischen Gesetzlichkeiten des Lebendigen für ein legitimes Anliegen der Biologie hält, muß man bedauern, daß es von Autoren wie Teilhard de Chardin und Müller vertreten wird. Denn jeder nüchterne Biologe wird von solcher kritiklosen Phantastik mit Recht nur abgestoßen und unwillig, sich ernsthaft mit dem belasteten Thema zu beschäftigen.

Im übrigen enthält das Buch nicht etwa, wie sein Titel verspricht, eine Darstellung des naturphilosophischen Werkes des französischen Paläontolo-

gen, sondern eine wirre Sammlung von Lektürefrüchten aus mancherlei Gebieten, die ab und zu mit Auffassungen Teilhard de Chardins in Beziehung gesetzt werden. Das zu tun fällt bei dessen bereits früher erwähnten grenzenlosen Begriffen und der bedenkenlosen, sich auf vagste Ähnlichkeiten stützenden Verwendung des «großen Analogieprinzips» nicht eben schwer. So überrascht es auch nicht, wenn der Verfasser sogar noch von Nietzsches Denken behauptet, es habe «eine auffällige Annäherung an Grundvoraussetzungen Teilhard de Chardins vollzogen», weil Nietzsche seinen «Willen zur Macht» als «eine ähnlich umfassende kosmische Energie» betrachte wie der Jesuitenpater «die Energie ‚Liebe'». Daß Teilhard de Chardin die Sorge um die Zukunft der Menschheit bewegt hat und Müller sich für die Bewahrung der so gefährdeten Natur einsetzt, soll nicht verschwiegen werden; aber beides rechtfertigt nicht die spekulativen Exzesse.

H. Kunz

H. Binder: Die menschliche Person, ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1964.

Hans Binder gehört wie *Ludwig Binswanger* zu den philosophischen Köpfen unter den Schweizer Psychiatern; beide zählen zu den angesehensten Vertretern des Faches im deutschen Sprachgebiet; beide wirkten abseits von Universitäten, wurden durch ihre Bücher berühmt, und es ist zu bedauern, daß ihre Ausstrahlung nicht im akademischen Unterricht unmittelbar zur Auswirkung kam. *Binder* hatte sich zwar seinerzeit in Basel habilitiert und dann ein Extraordinariat erhalten, fand aber als Direktor der Anstalt Rheinau (Zürich) nicht mehr die Zeit zu lesen. Sein Buch, das wir anzuzeigen haben, erschien kurz vor seinem Rücktritt vom Amt. Er ist soeben von der Universität Zürich mit dem juristischen Ehrendoktor ausgezeichnet worden. Diese Ehrung gilt *Binders* Autorität als forensischer Begutachter und als Verfasser des Buches «Die Geisteskrankheit im Recht», das wesentlich zur Begriffsklärung in diesem Grenzgebiet beitrug. Auch im engeren Fachgebiet hat er überall entschiedene Beiträge zur differenzierten Beschreibung psychischer Störungen und zum Ausbau der psychiatrischen Systematik geleistet. Man könnte sagen, er habe sein Leben lang von allen Seiten das große Thema des vorliegenden Werks eingekreist, sein Bild des Menschen habe sich an diesen Detailuntersuchungen menschlicher Konflikthaftigkeit geformt, und es habe da und dort schon aufgeleuchtet.

Der Untertitel «Medizinische Anthropologie» könnte ein falsches Bild des Inhalts geben. «Denn es gibt selbstverständlich nur eine *einheitliche* Anthropologie, welche durch die medizinischen Gesichtspunkte bloß eine besondere Färbung erhält» (S. 12). *Binders* Stärke war immer seine Universalität, seine Vertrautheit mit den lebendigen Strömungen auf allen geisteswissenschaftlichen Gebieten, die er für das psychiatrische Denken fruchtbar zu machen wußte. In diesem Buch liegt aber der Schwerpunkt auf «Anthropologie» und nicht auf «medizinisch»; er liegt auf dem, was

Ärzte und Nichtärzte gemeinsam in den letzten 50 Jahren erarbeitet haben, und von den 290 zitierten Autoren sind nur etwa die Hälfte Psychiater.

Die Entwicklung der anthropologischen Theorien, d.h. des Begriffs der Person, wird von *Binder* in folgender Stufenfolge behandelt: Der organische, der psychische, der vitale, der triebhafte, der geistige, der synthetische und der anthropologische Personbegriff. Diese Anordnung entspricht ungefähr der zeitlichen Aufeinanderfolge der entsprechenden Theorien; zugleich aber dem Nacheinander der menschlichen Entwicklung in Phylo- und Ontogenese und somit einem schichtweisen Aufbau der Person von unten nach oben. (Außerhalb dieses systematischen Aufbaus stehen zwei Nebenkapitel, die den religiösen und den soziologischen Personbegriff darstellen.) *Binder* gibt also eine kritische Auswahl und Einordnung, in der Meinung, «daß die Anthropologie im Laufe unseres Jahrhunderts zuerst nur einzelne Aspekte des Personhaften nacheinander erfaßt hat, wobei stets die Neigung bestand, solche Aspekte zu verabsolutieren und dadurch ein einseitiges Bild der Person zu entwerfen . . . Nach und nach haben aber die Versuche zu einer Zusammenschau dieser verschiedenen Aspekte und damit zu einer synthetischen Auffassung der Person eine immer größere Rolle gespielt. Diese . . . lassen sich vereinen im Gedanken einer Entwicklung der personalen Steuerung durch die verschiedenen Stufen menschlichen Lebens hindurch» (S. 237). Auch die Psychotherapie muß nach seiner Auffassung dem Rechnung tragen: «Es ist klar, daß eine *universelle* Behandlungsweise, die *allen* seelischen Schichten des Menschen gerecht werden möchte, keinen der erwähnten Aspekte einseitig verabsolutieren darf, sondern sie alle so weit berücksichtigen muß, als es die besonderen Verhältnisse des Patienten erfordern» (S. 202).

Die gleiche Betrachtungsweise bewährt sich auch im letzten Kapitel über die «Störungen der Person». Hier behandelt der Autor jene psychopathologischen Symptome, welche fundamentale Züge des Aufbaus von Gesamt-Selbst und Weltentwurf betreffen, wie Transitivismus, Appersonalisation, Identifikation, Automatismen, Depersonalisation, Transformierung, Spaltung, Zerfall und Abbau der Person. Es ist die Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit der konkreten Erscheinungen und nicht die theoretische Deduktion, welche es nahelegt, diese Zustände universell und mehrschichtig zu interpretieren.

In seiner Art der Darstellung tritt *Binder* mit seinen persönlichen Ansichten und Formulierungen möglichst hinter das zurück, was andere Autoren vertreten und formuliert haben. Über seinen eigenen Standort läßt sich indirekt aber doch einiges erschließen. Die Lehre *Freuds* wird auf zwei Seiten dargestellt (S. 62/64) und später nochmals (auf S. 80) kurz kritisch beleuchtet, mit einer Fußnote, daß Freuds «einmaliges Entdeckergenie» dadurch nicht tangiert werde. Dagegen werden *C. G. Jung* (auf S. 116 und S. 122) zusammen 7 Seiten gewidmet und *V. Frankl* 5 Seiten (S. 72 ff.). Es besteht kein Zweifel, daß die Ausarbeitung des geistigen Personbegriffs und der Welt des Geistigen überhaupt *Binders* eigenstes Anliegen ist, spürbar auch an der Wärme und Eindringlichkeit der Darstellung dieses Kapitels. Das Geistige wertet er – etwa im Gegensatz zu *Klages* und *Scheler* – als etwas schlechthin Positives, als «die Blüte des Lebens», als Tendenz zu Sachlichkeit, Selbsthingabe, Selbst-

losigkeit, mitmenschlicher Liebe und zum Zusammenschluß aller Individuen zum einträchtigen Ganzen. Es wird einzig in einem Nebensatz eingeräumt, daß die «unterschiedlichen Ideale . . . miteinander auch in vielfache Konflikte geraten, wie dies bei der Mannigfaltigkeit der menschlichen Weltaspekte nicht anders sein kann». Das Welt- und Menschenbild dieses Mannes, der sich wie wenig andere praktisch und theoretisch mit schwersten Formen von Neurose, Psychopathie und Kriminalität befaßt hat, ist also ein optimistisches, getragen vom Glauben an den Sinn der Evolution und von der Auffassung, «daß der Geist aus besonderen Anlagen des Lebens erblühe».

Es ist verständlich, daß *Binder* auch gegenüber den religiösen Anthropologien, so sehr er sie würdigt, den Standpunkt der Naturwissenschaftler einnimmt. Interessant ist seine Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Personbegriff i. e. S., speziell mit der Daseinsanalyse, an deren Aufbau er ja nicht mitarbeitete, über die er aber sehr übersichtlich und prägnant referiert – vielleicht eine der verständlichsten Interpretation dieser doch dem durchschnittlichen Psychiater noch ungewohnten Sprache. Auch hier sucht *Binder* wieder die Synthese: «Die Auslegungen im Sinne von reiner existentieller Potentialität, von faktischen Daseinsweisen und von psychologischer Gegenständlichkeit schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen einander, da sie offenbar verschiedenen Auszeugungsstufen des Wirklichen entsprechen» (S. 193).

C. Haffter

Wilhelm Keller: Das Selbstwertstreben. Wesen, Formen und Schicksale. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1963.

Diese Schrift Kellers ist viel bedeutender als ihr Titel und ihre Kürze es vermuten lassen. Sie ist ein sehr ernst zu nehmender Grundriß einer philosophischen Anthropologie, welche die Grundlegung von Husserl und Heidegger aufnimmt, daneben aber die aristotelische Tradition aufleben läßt und die Einsichten von Freud mitverwertet. Wenn ich einen solchen Katalog anführe, kann der Eindruck entstehen, als ob es sich um eine enzyklopädische Verallgemeinerung alles dessen handeln würde, was das gegenwärtige Denken bewegt, gleichsam um alles, was gut und teuer ist. Davon kann keine Rede sein. Das Buch ist aus einem Guß, von einer achtungswürdigen Klarheit und durch ein strenges methodisches Bewußtsein auf das Entscheidende eingeschränkt. Es ist überraschend, wie eine solche Askese noch für die kritische Stellungnahme Platz läßt.

Der unschöne, übrigens auf Lersch zurückgehende Titel verbindet zwei wichtige Termini von Aristoteles: Arete und Entelechie. Arete meint das volle Gelingen dessen, wozu ein Wesen nach seiner Anlage überhaupt fähig ist; Entelechie den Vorgang, in welchem die Seele sich auf das eigene Telos hin hält, auf das abschließende Durchlaufen des Weges, der durch die einander in bestimmter Reihenfolge bestimmenden Möglichkeiten vorgezeichnet ist. Im Buchtitel Kellers benennt das Wort «Selbstwert» die dem Menschen eigentümliche Arete (Schadewaldt übersetzt sie mit «Bestheit»); das

«Streben» die Stufen und Formen der Entelechie. Das Sein des Menschen ist demnach beschreibbar in der Spannung seiner höchsten Möglichkeiten und des Ganges ihrer Verwirklichung im faktischen Leben, mit Analyse dessen, was sie in Bewegung hält (die Triebe), und dessen, was sie behindert (die Triebhemmungen). Eine ungemein dramatische Geschichte in der klassischen Form von drei Darstellern: Arete, Triebe und Triebhemmungen in der klaren Kürze des Sichtbarwerdenlassens des menschlichen Schicksals, wie es die klassische Form der Tragödie ebenfalls verlangt.

Arete ist spontane Arbeit des Menschen an dem Gelingen seiner besten Möglichkeiten. Keller übernimmt von Aristoteles in produktiver Weise die Frage, welche Art Daseinsführung die Eudaimonia, das geglückte Dasein, am ehesten garantiert. Die Antwort lautet: solche, die am meisten nur auf sich selbst angewiesen ist und nicht auf etwas, das an sie von außen herantritt. Der Drang nach irdischen Gütern und nach dem, was Wohlergehen heißt, bindet das menschliche Streben noch mehr an etwas, welches nicht von der menschlichen Autonomie abhängig ist, als die Strebung nach Erfolg in der menschlichen Gemeinschaft, nach Ansehen, Ruhm und Titel. Diese hängen von denen ab, die sie gewähren oder versagen. Trotz ihrer Gefährlichkeit spielen sie eine große Rolle im Verwirklichungsgang der eigenen Freiheit der Seele. Man muß ständig die «Komplementarität» des Seelischen im Auge behalten, die der determinierenden Faktoren, denen der Mensch ausgeliefert ist, ohne über ihre An- und Abwesenheit verfügen zu können, und die der spontanen freien Motive, deren Selbstwert nie verdunkelt wird. Die Entdeckung und Durchforschung der Komplementarität ist einer der großen Vorzüge des Buches. Denn Keller vermeidet jede Schwarzweiß-Trennung. Das Streben zum Beispiel nach Vermögen, nach Behaglichkeit und Wohlleben oder dasjenige nach Ruhm, Ansehen, Erfolg lassen sich von der Totalität des menschlichen Strebens nicht trennen, sind nicht Faktoren, welche die Erziehung oder im tieferen Sinne (an der Wurzel) die Tiefenpsychologie entlarven oder ausmerzen sollen. Freiheit (Autonomie) und Determination sind komplementär. Die exakte Formulierung dieses Prinzips und die sorgfältige Analyse der Komplementaritäts-Gestaltungen vereinfachen in höchstem Maße all die verwickelten Phänomene, mit denen eine von den Entgegensetzungen ausgehende Anthropologie nicht fertig werden kann. Es ist eine Glanzleistung der Arbeit, daß es ihr gelingt, das Zusammenspiel der Triebe und Triebhemmungen auf vier Grundtypen zu reduzieren, ein Unternehmen, das Hume nicht gelungen ist und das weder die klassische Trieblehre Freuds noch die viel weniger konsequente Lehre seiner Schüler überhaupt zuläßt. Es soll nur nebenbei bemerkt werden, wie sehr diese Methode unseren an den modernen Naturwissenschaften orientierten Bedürfnissen entspricht: entgegengesetzte Phänomene nicht als Widersprüche stehen zu lassen, auch nicht sie dialektisch verbinden zu wollen, wie Hegel und der Marxismus, sondern sie gerade in ihrer wesenhaften Ergänzungsfunktion anzuerkennen und damit ihre genetische Mannigfaltigkeit an einem Leitfaden zu ordnen.

Die zweite Hälfte des Buches, die Abschnitte VII und VIII, sind dieser Ordnung gewidmet. Die Aufgabe ist analog der, die Aristoteles sich in der

Nikomachischen Ethik gestellt hat. Nur müssen jetzt die verschiedenen Verhaltungscharaktere in der Komplementarität des Selbstrealisierungsstrebens und aus der ihm wesensmäßig zugehörigen Hemmung katalogisierbar und verstehbar gemacht werden. Es handelt sich nicht um eine Morallehre im vulgären Sinne. Für Aristoteles bildet die Ethik die Darstellung dessen, wie der Mensch gewohnt ist, in seiner Welt (Selbstwelt, Mitwelt, Dingwelt) zu wohnen. Treu seinem Prinzip legt Keller die vier Typen der Strebungsgruppen zu Grunde. An ihnen untersucht er die Wirkungen der Triebhemmungen, die aus derselben Quelle stammen wie die Triebe auch – und nicht ein Versagen bedeuten (wenn auch in der Beschreibung sich Ausdrücke mit einer pejorativen Spitze nicht immer vermeiden lassen). Die verschiedenen Grade der Teilnahme der eigenen und der Fremdfaktoren in der Bildung dessen, was wir den menschlichen Charakter nennen, ermöglichen eine gleichsam mathematische Übersichtlichkeit. Die nüchterne, unparteiische Sachlichkeit Kellers ist sehr wohltuend; sie erreicht eine Stufe der Exaktheit, die gerade in der Untersuchung von Charaktereigenheiten sonst schwer zu gewinnen ist. Aristoteles sucht die einander zugehörigen extremen Formen auf, wie zum Beispiel Verschwendungssucht und Geiz. Er findet die Arete in der Mitte. Diese Mitte-Betrachtung hat zwar eigene Voraussetzungen; sie bleibt jedoch nicht ohne Willkür. Davon ist bei Keller keine Rede; eher schleicht sich eine Monotonie der Berechenbarkeit ein, wodurch die spontan-existentielle Selbstentscheidung, die «dianoetischen Tugenden» verdeckt werden. Zur Entschädigung bereitet sich eine pragmatische Ethik (wohl auch eine existentielle Pädagogik) vor, die beide ihre Fundierung in Heideggers Fundamentalontologie bewahren, aber sonst sich nur auf dem Felde der Erfahrung bewegen.

Besonders fesselt die einfache Disposition des Buches, die offene Gedankenführung, die jeden Schritt nachvollziehen läßt, die schmucklose, aber dadurch noch klarere Formulierung und die Sicherheit, die nur eine langjährige, in Vorlesungen wiederholte Durcharbeitung des Materials geben kann. Alle Einsichten sind erarbeitet, aber am Ende ist die Arbeitsschwere aus der Darstellung gewichen. Sie bieten viele Anknüpfungspunkte für eine freudig erwartete Weiterführung. *W. Szilasi*

Horst-Eberhard Richter: Eltern, Kind und Neurose. Psychoanalyse der kindlichen Rolle. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963.

Das zentrale Thema des Buches ist die sehr differenzierte Darstellung der durch die affektiven Bedürfnisse der Eltern bestimmten Rollen des Kindes in der Familie. Im Anschluß an E. L. und R. E. Hartley versteht Richter unter der kindlichen Rolle das «strukturierte Gesamt der unbewußten elterlichen Erwartungsphantasien . . ., insofern diese dem Kind die Erfüllung einer bestimmten Funktion zuweisen». «Als maßgeblich für den pathogenen Einfluß der Eltern auf das Kind» fungieren «die unbewußten elterlichen Phantasien . . . In diesen Phantasien drücken sich affektive, auf das Kind gerichtete Erwartungen aus. Das strukturierte Gesamt dieser Erwartungen ergibt die Festlegung einer bestimmten ‚Rolle' für das Kind, wobei ‚Rolle'

in einer gegenüber dem sozialpsychologischen Rollenbegriff engeren Definition gefaßt wird. Die Vorschrift der Rolle entspringt dem elterlichen Bedürfnis, sich der Hilfe des Kindes bei der Austragung eines eigenen Konfliktes zu bedienen. In seiner Rolle soll das Kind entweder einen anderen Partner – zumeist aus der Kindheitsgeschichte der Eltern – oder einen Aspekt ihres eigenen Selbst repräsentieren. Welche der beiden Erwartungen in den Eltern bestimmend wird, ergibt sich daraus, ob sie auf das Kind eine ‚Übertragung' oder eine ‚narzißtische Projektion' vollziehen. Die allgemeine Repräsentanz, die dem Kind auferlegt wird – also entweder eine Objekt-Repräsentanz oder eine narzißtische Repräsentanz – ist ein maßgebliches Merkmal seiner Rolle. Es bleibt aber die Aufgabe, zu untersuchen, in welcher speziellen Variante das Kind im einzelnen Fall die Repräsentanz realisieren soll. Aber auch die genaue Kenntnis aller Merkmale der dem Kind seitens der Eltern unbewußt vorgeschriebenen Rolle wird erst durch die zweite Frage fruchtbar: Wie setzt sich das Kind mit der ihm zugedachten Rolle auseinander?»

Es wäre vielleicht zur Vermeidung von Mißverständnissen am Platz gewesen, diesen Rollenbegriff nicht nur vom Hartleyschen sozialpsychologischen, sondern auch von jenem andern ausdrücklich abzuheben, der die «objektiven», von den naturhaften (Geschlecht, Alter) und sozialen Gegebenheiten (Stellung, Beruf usw.) bedingten mitmenschlichen Rollen begrenzt. Daß Richter diese Unterscheidung unterlassen hat, schmälert freilich seine hervorragende Leistung in keiner Hinsicht. Es ist ein reiner und seltener Genuß, seine klaren, subtilen, vorsichtigen, nirgends simplifizierenden Erörterungen und nicht zuletzt auch die ungemein anschaulichen, detaillierten Analysen der mehrheitlich über mehrere Jahre verfolgten Fälle zu lesen. Er referiert zunächst kritisch die über die neuroseförderndenElterneinflüsse auf das Kind vorliegenden «Hypothesen der klassischen tiefenpsychologischen Systeme» (Freud, Jung, Adler, Schultz-Hencke) und vermittelt einen ausgezeichneten Eindruck von den neueren einschlägigen, vor allem auch in der amerikanischen Literatur vertretenen Anschauungen einschließlich der von Kulturanthropologie, Zwillings- und Hospitalismus-Forschung und Familiensoziologie ausgehenden Einflüsse. Dann folgen die eingehenden idealtypischen Schilderungen der Genesen, Merkmale und traumatischen Bedeutungen der verschiedenen Rollen: das Kind als Substitut für eine Eltern- und Geschwisterfigur und als Gattensubstitut, als Abbild des elterlichen Selbst schlechthin, als Substitut des idealen und des negativen (elterlichen) Selbst und als «umstrittener Bundesgenosse». Von der Substitution des negativen, zumeist unbewußten (verdrängten) Elternaspektes von seiten des Kindes («Sündenbock-Projektion») sagt Richter zusammenfassend: der traumatische Effekt wäre nicht zureichend beschrieben, «würde man nur die Natur des kindlichen Triebkonfliktes – provoziert durch eine eigenartige Mischung von Verführung und Strenge im elterlichen Verhalten – hervorkehren. Es erscheint wiederum zum vollen Verständnis erforderlich, sich – ‚ich-psychologisch' – die Beziehung zwischen elterlichem und kindlichem Unbewußtem unter dem Aspekt eines Dialoges vorzustellen. Dann erkennt man genauer, daß Eltern und Kinder eben nicht nur durch ihrer beider Triebschicksal aufeinander bezogen sind, sondern daß das Kind einen durchaus

komplexen Aspekt des elterlichen Selbst-Bildes aufgebürdet bekommt und diese Forderung auch so zu ‚verstehen' pflegt, wie sie ‚gemeint' ist. Das Kind ‚lernt', daß es kein autonomes Selbst entwickeln darf, sondern nur ein solches, das gleichzeitig zum elterlichen Selbst gehört. Internalisiert das Kind die Rolle, dann bleibt sein Ich-Ideal bzw. Über-Ich die persönliche Stimme des Vaters oder der Mutter. Dann kommt es von der Phantasie nicht los, in allem Fühlen, Denken und Handeln auf die betreffende Elternfigur bezogen zu sein, aber eben in der speziellen Struktur dieser Rolle . . . Die Elternfigur kann ohne das Kind, dieses ohne jene nicht leben. Der Vater – oder die Mutter – kann sein positives Selbst-Bild festhalten, solange das Kind ihm das negative abnimmt. Das Kind wiederum kann sein Schlecht-Sein nur ertragen, weil seine ‚andere Seite' von der ‚guten' Elternfigur ausgefüllt ist.» Abschließend zeigt der Verfasser die Gültigkeitsgrenzen des von ihm konzipierten Modells der Eltern-Kind-Beziehung und die möglichen, hier nicht mehr mit klinischem Material belegten Nachwirkungen der kindlichen Rollenproblematik im Erwachsenenalter.

«Übertragung» und «narzißtische Projektion» sind also die beiden unbewußten Mechanismen, mittels derer die Eltern ihren Kindern die verschiedenen pathogenen Rollen aufzwingen. Was die beiden Begriffe meinen, ist dem Resultat nach klar und von Richter durch differenzierte Deskriptionen überzeugend dargelegt worden. Gleichwohl wäre es an der Zeit, sich zu fragen, was nun bei der Übertragung und der narzißtischen Projektion – die zwei Ausdrücke sind ja bloße Bilder – eigentlich geschieht und wie die daraus resultierenden «illusionären Wahrnehmungen» möglich werden. Gehalt, Niveau und Gründlichkeit des vorliegenden Buches lassen von seinem Verfasser eine fundierte Auskunft erwarten.

H. Kunz

David Rapaport: Die Struktur der psychoanalytischen Theorie. Versuch einer Systematik. Ernst Klett Verlag, Stuttgart o. J.

Diese ausgezeichnete, von Marianne von Eckardt unter Mitwirkung des Autors vortrefflich übersetzte Abhandlung bemüht sich mit eindeutigem Erfolg um eine logisch und methodologisch geklärte Durcharbeitung der psychoanalytischen Theorie, so wie sie sich in erster Linie aus den Schriften Freuds mehr oder weniger präzis abstrahieren läßt. Ausführlicher sind daneben noch die Arbeiten Hartmanns und Eriksons berücksichtigt worden, nicht dagegen die älteren deutschsprachigen methodologischen Diskussionen. Der maßgebende Gesichtspunkt für den Beweis der «Richtigkeit» der Theorie bleibt anscheinend für Rapaport das Experiment, obwohl er sagt: «Der größte Teil des experimentellen Beweismaterials für die Theorie ist dubiös . . . Die überwältigende Mehrzahl der Experimente, deren Aufgabe es sein sollte, psychoanalytische Lehrsätze zu testen, verraten einen schreienden Mangel von Interesse an der Bedeutung der von ihnen einer Prüfung unterzogenen Lehrsätze innerhalb der Theorie der Psychoanalyse. Auf diese Weise haben die meisten ganz entschieden nicht gemessen, was sie zu messen vorgaben; was

die anderen anbelangt, so bleibt unklar, ob sie es getan haben oder nicht. Selbst wo die Ergebnisse eine von der Psychoanalyse behauptete Beziehung zu bestätigen scheinen, haben die Versuche gewöhnlich nur eine analoge Beziehung auf einer hohen Stufe der Hierarchie der psychologischen Organisation geprüft. Das heißt nun nicht, daß all diese Experimente als bestätigendes Beweismaterial wertlos wären, sondern nur, daß es bei unserem heutigen Wissensstand nicht klar ist, was sie bestätigen – oder ob sie überhaupt etwas bestätigen». Indessen wäre einmal zu überlegen, ob die Anwendbarkeit des Experiments innerhalb des von der Psychoanalyse thematisierten Bereiches aus zwingenderen als den von Rapaport selbst mit Recht angeführten Gründen nicht sehr begrenzt bleiben muß und deshalb auch es, das Experiment, in die «unheilige Allianz» gehört, in welche der Verfasser nur die «Meßwut» und die «Axiomwut» einbezogen hat. In der heutigen Psychologie, meint er, scheine «die Meßwut eine unheilige Allianz mit der Axiomwut eingegangen zu sein . . ., und zusammen könnten die beiden die Psychologie durchaus zur Stagnation verdammen».

Rapaport faßt den durch alle Veränderungen konstant gebliebenen Kern der «allgemeingültigsten Konzeptionen» der Psychoanalyse (ihres spezifischen Gehaltes entkleidet) in folgenden Sätzen zusammen: «a) Menschliches Verhalten ist weder nur erlernt (durch wiederholte Erfahrung eingeprägt) noch ist es vorgeformt und entfaltet sich nur im Laufe eines ‚Reifungsprozesses'. b) Menschliches Verhalten entwickelt sich gemäß dem ‚Grundplan' (Erikson) eines epigenetischen Prozesses (wobei die Libido- und die Ich-Entwicklung spezifische Aspekte dieses Prozesses sind) durch eine Reihe Entwicklungskrisen, deren Lösung ebensosehr von den Lösungen vorausgegangener Krisen wie von den umgebungsmäßigen (sozialen) Vorkehrungen abhängt, die ihm entgegenkommen (Freud, Hartmann, Erikson, Kardiner, Sullivan). c) Die Gesetze der Epigenese, deren Ausdruck in der Gesamtperspektive des individuellen Lebenskreises dem ‚Grundplan' entspricht, finden ihren kurzfristigeren Ausdruck in der Regulation allen Verhaltens und aller Erfahrung durch intrapsychische Motivationen und Strukturen. Die entscheidenden Regulationen sind unbewußt. d) Die Regulation von Verhalten und Erfahrung durch Motivationen und Strukturen umfaßt: 1. Grundspannungen (Motivationen) innerhalb des Organismus, die nach Entlassung streben und zu diesem Zweck Erfahrung und Verhalten organisieren. 2. Durch Evolution gegebene Grundstrukturen, die einerseits als Garanten für die Angepaßtheit und Anpassung des Organismus an die Umwelt dienen (Hartmann, Erikson), andererseits als Mittel, um die im Organismus vorhandene Spannung aufrechtzuerhalten, zu steigern und abzuführen; sie organisieren Erfahrung und Verhalten zu diesem Zweck. 3. Differenzierung sowohl der Spannungen (Motivationen) wie der Strukturen, in einer Weise, daß die Matrix der Differenzierung Seite an Seite mit deren Ergebnissen weiterbesteht, obwohl ihre Manifestationen stets durch diese Differenzierungsergebnisse moduliert werden. 4. Diese Differenzierung wird sowohl durch die epigenetischen Gesetze wie durch die umweltmäßigen (sozialen) Vorkehrungen determiniert, die dazu bestimmt sind, die epigenetische Krise, durch die die betreffende Differenzierung zustande kommt, zu bewältigen;

die Differenzierungsergebnisse werden zu weiteren Garanten für die Angepaßtheit und Anpassung des Organismus an die Umwelt.» Im übrigen gesteht Rapaport, «die allgemeine Theorie – weit entfernt davon, ein festverwurzeltes Dogma darzustellen – ist ein heimatloses Wesen, vielen unbekannt, von einigen bemerkt, und nur wenigen wohlvertraut.»

H. Kunz

Friedrich Sander/Hans Volkelt: Ganzheitspsychologie. Grundlagen, Ergebnisse, Anwendungen. Gesammelte Abhandlungen. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1962.

Hans Volkelt: Grundfragen der Psychologie. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1963.

Felix Krüger, der Nachfolger Wundts auf dem Leipziger Psychologie-Lehrstuhl, ist der Begründer der sog. Ganzheitspsychologie. Seine wesentlichen Abhandlungen hat Eugen Heuß vor 10 Jahren in einem Band (Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit) gesammelt herausgegeben. Wie immer man zu ihr stehen mag: sie hat in die Schulpsychologie eine Bresche geschlagen, wodurch diese für die unmittelbaren Gegebenheiten des Erlebens aufgeschlossener wurde. Gemäß der Tradition hat Krüger die Ganzheitlichkeit des Seelischen vor allem an experimentell zugänglichen Sachverhalten, also an den Wahrnehmungen aufgewiesen. Daneben spielen die Gefühle – sozusagen die eigentlichen Zeugen jener Ganzheitlichkeit – eine hervorragende Rolle; Krüger versuchte sie in ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit, Polarität und Tiefendimension zu erfassen und ist damit auch über Wundts simplifizierendes Unterscheidungsschema einen entscheidenden Schritt hinausgegangen. Weniger glücklich war er mit seinem Vorstoß zu den bleibenden, teilweise bewußtseinsjenseitigen psycho-physischen Fundamenten des Erlebens, die er als «Struktur» bezeichnete. Die von Krüger aufgenommenen und weiter geführten Anregungen haben sich schulbildend ausgewirkt, und der Band «Ganzheitspsychologie» enthält 27 Abhandlungen der zwei ältesten noch lebenden Schüler Krügers.

Im Vorwort heißt es unter anderem: «Wenn die Ganzheitspsychologie von Vertretern einer ideologisch gebundenen, mechanistischen und intellektualistischen Grundauffassung vom Wesen des Seelischen als ‚mystisch' verzeichnet wird, so ist dazu zu sagen, daß die deutsche Ganzheitstheorie, sich schärfstens jeder mechanistischen Seelenauffassung entgegensetzend, in der Tat in bester, exemplarisch deutscher Geistestradition wurzelt, die über die Romantik bis in die deutsche Mystik zurückreicht. Sie selbst ist darum nicht ‚mystisch', sondern ihr Lehrgebäude ruht auf dem sicheren Grund exakter empirischer Forschungen, deren Ergebnisse den so vorschnell und tendenziös Urteilenden weithin unbekannt geblieben sind. Das hat seinen Grund mit darin, daß viele Arbeiten unserer Denk- und Forschungsweise, gerade die grundlegenden der Frühperiode, heute nur schwer oder gar nicht zugänglich sind.» Dem soll nun der vorliegende Band abhelfen, und er tut es auf vor-

zügliche Art. Die einzelnen Arbeiten sind gegenüber ihrer ersten Publikation gelegentlich etwas verändert, gekürzt oder durch neue Anmerkungen ergänzt. Auffallend ist, wie wenig Sander und Volkelt nicht-schulzugehörige Autoren berücksichtigt haben, obwohl etwa für ihre den Gefühlen gewidmeten Erörterungen die Beiziehung von Geiger und Scheler nur förderlich gewesen wäre. Wie besonnen, davon abgesehen, Sander z. B. das Problem des Unbewußten behandelt, mag der folgende Passus dokumentieren: «Die Forderung, daß Psychologie als die Wissenschaft von seelischer Wirklichkeit im ganzen Umfang ihrer Aufgaben sich nicht darauf beschränken dürfe, nur die Erscheinungen des Bewußtseins zu erforschen, ist um so eindringlicher erhoben worden, je erfolgreicher der Versuch gemacht wurde, die Bedingungen und Bedingungszusammenhänge aktueller Erlebnisse und aktuellen Verhaltens vollzählig und systematisch zu erfassen. Allseitige Bedingungsanalyse führte mit innerer Notwendigkeit dazu, neben dem Gesamtkomplex von Umwelts- oder ‚Reiz'-Bedingungen eine die physiologische Organisation übergreifende psychophysische Instanz von immanenter Eigengesetzlichkeit, geradezu ein seelisch Wirkliches und Wirkendes jenseits der Grenzen des phänomenal Gegebenen theoretisch zu postulieren. Über Art und Umfang dieses transphänomenal seelisch Wirklichen und Wirkenden sind die Meinungen weit auseinandergegangen. Am wenigsten weit entfernt sich von dem Standpunkt einer Nur-Bewußtseinspsychologie die Annahme von Nachwirkungen früherer Erlebnisse im aktuellen Bewußtseinsbestand, die als ‚Residuen' irgendwie in physiologischen Korrelaten ein verborgenes Dasein führen, um dann im aktuellen Erlebnisbestand wieder aufzutauchen. Am weitesten entfernt sich von dem bloßen Bewußtseinsaspekt jener Standpunkt, von dem aus gesehen das bewußtseinsjenseitige Seelische das wahrhafte seelische Sein darstellt, demgegenüber die Welt des Bewußtseins zu bloßem Schein, zu bloßer Oberfläche, ja zu bloßer Maske herabsinkt. Beide Annahmen sind, in Hinsicht auf das theoretisch Geforderte, zu eng oder zu weit. Im ersten Fall der Anerkennung einer Residualkomponente des momentan Erlebten wird das, was an Bedingungen eines aktuellen Erlebnisses über die jeweilige Reizkonstellation hinausreicht, auf dispositionelle Nachwirkungen früherer Erlebnisse, also früherer Bewußtseinstatsachen, zurückgeführt, der Umkreis des Bewußtseins also nicht grundsätzlich überschritten. Im zweiten Fall dagegen wird von vornherein durch die Annahme eines hinter den Erscheinungen sich verbergenden ‚Unbewußten' die unmittelbar erfahrbare Bewußtseinswelt zum bloßen Schein degradiert, als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung vorzeitig beiseitegesetzt zugunsten spekulativer Konstruktionen über das Wesen und die Absichten dieses Unbewußten. Beiden Standpunkten gegenüber wird festzuhalten sein, daß wissenschaftliche Psychologie das unmittelbar Erlebte in seiner ganzen Breite zum Ausgang zu nehmen und nicht leichtfertig die methodisch so viel wie möglich zu sichernde Erfahrung hinter sich zu lassen habe zugunsten einseitiger theoretischer Vergewaltigung erlebter Wirklichkeit; andererseits aber auch den Mut aufbringen müsse, über das unmittelbar Vorgefundene hinaus oder vielmehr hinter es zurück mit kritischer Vorsicht sich der Regionen des bewußtseinsjenseitigen Seelischen theoretisch zu bemächtigen, um von hier aus Verständnis zu gewinnen

für die bald drangvoll, bald still sich ausformende Symphonie erlebten Lebens.»

Trotz des Namens hat die Ganzheitspsychologie bislang noch keinen das gesamte menschliche Erleben und Verhalten umfassenden Entwurf vorgelegt, in welchem etwa die vitalen Bedürfnisse in ihrem Zusammenhang mit dem Wahrnehmen und Agieren ebenso ausführlich wie die Gefühle berücksichtigt worden wären. Das gilt auch für das Buch von Volkelt. Er stellt fest: es gibt «eigentlich für jedes seelische Individuum nur *ein* absolut konkretes, schlechthin *vor*wissenschaftliches, die Aufgabe *der* Psychologie des individuellen Lebens in vollkommener *Reinheit* darstellendes Gesamtganzes: eben den Gesamtverlauf des betreffenden individuellen Seelenlebens, d. h. das Total der *im* Bewußtsein wie im *unbewußten* psychischen Leben durchlaufenen Zustände. Von da ist dann nur ein – freilich mehr metaphysischer – Schritt bis zur Einbettung auch dieser Ganzen in übergreifende Sozialganze – darunter vor allem in *Familie*, *Volk*, *Menschheit* und letztlich in *Gott*, der, metaphysisch-psychologisch betrachtet, selbstverständlich das *einzige* völlig *reine* Ganze ist – totum unicum et purissimum – das einzige Ganze, das weder selber Unterganzes ist, noch andere Ganze neben sich hat.» Indessen unterläßt Volkelt die naheliegende Frage, ob und inwiefern der die Ganzheitlichkeit des «seelischen Individuums» konstituierende «Gesamtverlauf» auch die Ganzheit der «übergreifenden Sozialganzen» oder gar diejenige Gottes zu fundieren vermag. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die – offenbar mehrdeutige – Ganzheitlichkeit häufig eine mehr verbale und programmatische als an den Tatbeständen wirklich durchgeführte Angelegenheit bildet. Im übrigen enthält das Buch folgende Kapitel: 1. Vom Wesen der Ganzheitspsychologie; 2. Zur Geschichte der Ganzheitspsychologie; 3. Grundbegriffe der Zweiten Leipziger Psychologenschule; 4. Simultangestalten, Verlaufsgestalten und «Einfühlung»; 5. Allgemeine Ganzqualitäten der Dingwahrnehmung; 6. Gefühl; 7. Zonen des erlebten Ichs; 8. Erlebte Gefühlstiefe und unbewußte Tiefenstruktur; 9. Grundhaltung und Leitsätze der Strukturforschung, und 10. Zur Geschichte der Psychologie des Unbewußten. Welchen Sinn die Benennung von unzähligen «Ichen», zu welchen Volkelt die Beziehungen des einen Ich zu den verschiedenen Gegenständen und Bereichen hypostasiert – Leibes-Ich, Kleider-Ich, Leibeshaltungs-Ich, Geräte-Ich, Fahrzeug-Ich usw. –, haben soll, ist schwer zu erraten.

H. Kunz

Michael und Enid Balint: Psychotherapeutische Techniken in der Medizin. Leonard J. Friedman: Virginität in der Ehe. Aus dem Englischen übersetzt von *Käte Hügel.* Gemeinschaftsverlag Hans Huber, Bern, Ernst Klett, Stuttgart 1962/63.

M. und E. Balint zeigen an der ärztlichen Allgemeinpraxis, Friedman illustriert an einem bestimmten Typus gehemmter Ehefrauen auf überzeugende, mit vielen Beispielen veranschaulichte Weise die eminente Bedeutung des

psychotherapeutischen Aspektes in der Behandlung zahlreicher Organstörungen. In beiden Büchern wird die von M. Balint inaugurierte Methode einer Zusammenarbeit von nicht eigens psychotherapeutisch ausgebildeten Ärzten dargestellt, in welcher diese unter Führung Balints in regelmäßig abgehaltenen Seminarien ihre Erfahrungen austauschen und sich gegenseitig der Kritik unterziehen. Man gewinnt einen starken Eindruck von der Fruchtbarkeit dieses Vorgehens. Obwohl mit den zwei trefflich übersetzten Publikationen – sie eröffnen die von M. Balint und A. Mitscherlich herausgegebene Sammlung «Psychologisches Verständnis und medizinische Praxis» – in erster Linie die praktischen Ärzte angesprochen werden, sind sie auch für den Psychologen außerordentlich lehrreich.

H. Kunz

Wolfgang Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen. Unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgeseh. Aufl. der «Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I». Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963.

Das klassisch gewordene Buch Köhlers erscheint hier als unveränderter Nachdruck der 2., 1921 publizierten Auflage, vermehrt um die Abhandlung «Zur Psychologie des Schimpansen» (1921). Denn das Verhalten von Tieren in Intelligenzprüfungen werde, sagt der Verfasser im Vorwort, «sehr viel verständlicher, wenn man über ihre psychologische Beschaffenheit im ganzen, also auch außerhalb besonderer Prüfungssituationen, unterrichtet ist». Die außerordentlich anschaulichen Schilderungen der durchgeführten Experimente, auf denen der Schwerpunkt der Schrift liegt, haben auch nach vierzig Jahren an faszinierendem Reiz nichts eingebüßt. Und selbst die seinerzeit nötige – aber schon damals nicht für einen hohen Stand der Psychologie sprechende – überzeugende Polemik gegen den Versuch, die einsichtigen sinnvollen Leistungen der Schimpansen auf Zufall und Erfolgsselektion zu reduzieren, scheint wieder zeitgemäß geworden zu sein. So ist man dankbar, das Buch ohne Schwierigkeiten erwerben zu können.

H. Kunz

Eckart Heimendahl: Licht und Farbe. Ordnung und Funktion der Farbwelt. Mit einem Geleitwort von *Carl Friedrich von Weizsäcker*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1961.

Licht und Farben werden in diesem originellen Buch von Heimendahl, das eine Art Synthese der physikalisch-physiologischen und psychologischen Aspekte versucht, als «dynamische Kräfte» aufgefaßt. Da die Farben in fließenden Übergängen erscheinen, können linear-geometrische Modelle «ihrem Wesen grundsätzlich nicht gerecht werden». Es eignen ihnen «sehr verschiedene Machtränge». Desgleichen ist das Verhältnis zwischen dem Licht und den einzelnen Farben verschieden. «Es bestehen polare Spannungen, die nicht mit komplementären Beziehungen identisch sind (wie Rot und Blau)». «Farben sind keine zu verdinglichende äußere Gegebenheiten. Deshalb soll-

ten wir sie weder in eine von unserem Sein distanzierte ‚sachliche Schau' rücken, noch in einen Modellkörper eingliedern, in dem sie in objektiver Repräsentation sichtbar würden. Sie präsentieren sich in erster Linie in der gegenständlichen Welt selbst. Sofern wir davon abstrahieren, müssen wir sie einerseits mit ihrer elementaren Verbundenheit mit dem Licht, als dessen Funktionen, und andererseits ihr farbiges Sein auch als Ausdruck unseres Seins im wesenhaften Zusammenhang abzubilden versuchen, d. h. wir müssen versuchen, zu Strukturfiguren zu gelangen, welche die lebendigen Gegenseitigkeitsfunktionen demonstrieren. Die im ganzen sehr verworrene Lage in der Farbenlehre läßt sich sicher nicht dadurch klären, daß man versuchte, eine neue, weitere Theorie des Farbensehens oder des physiologischen Lichtsinnes zu begründen. Dagegen kommt es wohl darauf an, zunächst eine in sich selbständige und stabile psychologische Farbenordnung darzustellen, die auf eine physiologische Basis verzichten kann oder physiologischen Theorien gegenüber offen bleibt. Erst wenn das gelungen ist, kann man sich dem Problem einer umgreifenden Licht- und Farbenordnung zuwenden, weil der Mensch erst dann die Möglichkeit hat, ‚seine' Farbenordnung mit allgemeinen, instrumental meßbaren Faktoren in Vergleich zu setzen. Wir werden uns dann nicht nur mit den optischen Farben befassen dürfen, mit welchen die experimentelle Psychologie fast ausschließlich arbeitet, sondern in gleicher Weise auch mit den Substanzfarben, die wir vorwiegend sehen . . . Das Kriterium für die Selbständigkeit einer psychologischen Farbenordnung – als Fundament für eine umgreifende Farbenlehre – wäre die verbindliche Geltung eigener Begriffe für die einzelnen Farben, d.h. eine der Farbensprache entsprechende Begriffssprache». Bei alledem «bleibt es immer maßgebend, daß sich das Phänomen der Farbe notwendig einer rationalen Deutung entzieht, daß wir den augenscheinlichen Bezug zur Wirklichkeit ebenso notwendig brauchen, wie wir Farben nicht ‚an sich' beurteilen können. Sind es unsere Augen, die uns sehen lassen, was Farben sind, so leben und wachsen wir eben innerhalb der jahreszeitlichen, durch die Ekliptik geregelten irdischen Natur, empfangen Licht und Farben als Geschöpfe dieser Natur, deren Gesetz wir austragen. Die uns gemäße Licht- und Farbenordnung kann daher notwendig nicht der Objektivität der Naturordnung widersprechen und umgekehrt gilt dasselbe. Einzig die Frage, ob wir wesentlich genug die uns gemäße Ordnung finden, ob wir die Welt der Farben wesenhaft genug erfahren, muß der dauernd wirksame kritische Maßstab bleiben. Mir erschien es als ständig erweiternde Bestätigung, daß zwischen der aus der unmittelbaren Farbenerfahrung resultierenden Ordnung und der allgemeinen – tellurisch-solaren – Naturordnung gesetzlich faßbare Gemeinsamkeiten bestehen, über deren grundsätzliches Vorhandensein ja niemand zweifeln würde. Anschauliche ersichtliche Analogien werden schließlich immer sinnvoll sein, wenn sie zwanglos erfahren werden können» (wobei freilich zu sagen ist, daß das scheinbar zwanglose «Erfahren» von solchen Analogien bei genauerem Hinsehen sich oft genug als willkürliche Stiftung erweist).

Das etwa mögen die zentralen Gedanken sein, die der Verfasser in den sechs Abschnitten seines (etwas viele Druckfehler enthaltenden) Buches näher

entwickelt. Ihre Überschriften lauten: 1. Grundlagen zum Problem der Farbenlehre; 2. Überblick und Beurteilung der bisherigen Farbenordnung; 3. Entwurf einer allgemeinen psychologischen Farbenordnung; 4. Spezielle Farbenpsychologie; 5. Entwurf einer elementar-ontologischen Farbenordnung als Funktionsordnung des Lichts; 6. Grundlagen für eine psychophysikalische Licht-Farben-Funktionsordnung. Während Heimendahl in den psychologischen Teilen mit kritischer Nüchternheit z. B. die erheblichen individuellen Differenzen in den emotionalen Impressionen der verschiedenen Farben unterstreicht, macht sich zumal im fünften Abschnitt eine ausgeprägte spekulative Neigung geltend. Es heißt hier: «Die Farben sollen begrifflich so aufgeschlüsselt werden, daß sich die Lichtfunktionen», d.h. die optischen Qualitäten «als die ihnen eigentümlichen ontologischen Grundeigenschaften erklären. Dadurch könnten wir ihre Bildsprache in einer Art Farbengrammatik erfahrbar machen. Den Zugang zur ontologischen Lichtfunktionsordnung gewinnen wir durch die elementar-emotionale Farbenerfahrung, indem wir die Grundgefühle für die Hauptfarben erfassen. Insofern sie begrifflich ausgedrückt werden können, sind die Grundgefühlsbegriffe auch als die gesuchten Funktionsbegriffe zu verstehen». Oder: «Gleichwie sich die Lichtfarben des Spektrums nicht völlig ausgleichen zum Gesamtkreis, sondern die Spannung zwischen dem spektralen Rot und dem Violett offen bleibt, aber zusammengeschlossen werden kann, indem sich dann Purpur als vollendetes Zentrum bildet, so leben wir selbst in einem offenen, aufgebrochenen, nicht zentral stabilisierten, harmonisch ausgeglichenen Dasein. Der Mensch als organisches Naturwesen ist mobil, indem er im Spannungskonflikt ex-sistiert: zwischen dem eigenen Wesensbewußtsein und dem allgemeinen Lebensbewußtsein».

H. Kunz

H. Schjelderup: Einführung in die Psychologie. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1963.

In einem 1928 in deutscher Übersetzung erschienenen Lehrbuch ist wohl zum erstenmal von Schjelderup versucht worden, die experimentelle Schulpsychologie zusammen mit der Psychoanalyse darzustellen. Das geschieht nun auch in der vorliegenden «Einführung in die Psychologie», die von E. Bohm aus dem Norwegischen in ein vorbildlich klares, gut verständliches Deutsch übertragen worden ist. Daß zwischen der Schulpsychologie und der Psychoanalyse eine wirkliche Synthese gelungen wäre, wird man kaum behaupten können: in der Darstellung der Triebe beispielsweise werden vor allem einschlägige neue experimentelle Befunde an Triebhandlungen von Tieren referiert, ohne daß sie mit der psychoanalytischen Trieblehre in Beziehung gebracht würden. Die letztere findet sich in einem besonderen Teil des Buches – «Die Persönlichkeit und ihre Konflikte» – abgehandelt. Eine geglückte Synthese der beiden Bereiche ließe sich vermutlich – wenn überhaupt – nur auf dem Boden einer umfassenden anthropologischen Grundkonzeption erarbeiten. Aber das tangiert den Wert des Buches nicht,

das neben den für solche Einführungen üblichen Themen (Emotionen, Intelligenz, Lernen, Empfindungen, Gedächtnis usw.) auch ungewohntere Stoffe: «‚Natur' und ‚Kultur' in der Persönlichkeitsentwicklung», soziale Rollen u. a. korrekt, vorurteilslos und knapp darbietet. *H. Kunz*

Ernst Martin: Grundformen des Gegenstandsbezuges im Unterricht. Eine philosophisch-pädagogische Analyse. Francke-Verlag, Bern 1964.

Der Verfasser dieses schön ausgestatteten, stattlichen Werkes hatte sich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, «ob die Mannigfaltigkeit der besonderen, einzelnen Gegenstandsbezüge im Unterricht, wie sie uns in der pädagogischen Quellen-Literatur vor Augen tritt, irgendwie durchschaubar und gliederbar sei» (37), ob ihr allgemeine Strukturen zu Grunde liegen. Unter Gegenstand versteht er hiebei «zunächst ganz allgemein einen vom Erzieher zum Zwecke der Bildung ausgewählten Ausschnitt aus der Gesamtheit jener vom menschlichen Geist geschaffenen Werke und Sinngefüge, die wir Kultur nennen oder einen Ausschnitt aus der Fülle der (als Gegensatz zur Kultur verstandenen) Natur» (38). Nachdem Gliederungen nach voraus festgelegten Denkkonstruktionen und allgemeinen Prinzipien aufgegeben werden mußten, erschloß sich tieferer Besinnung das eigentliche Wesen des kindlichen Gegenstandsbezuges als eine spezielle Ausformung des Erkenntnisvorgangs. Es lag daher nahe, den Gegenstandsbezug zum Erkenntnisproblem in Beziehung zu setzen und in der Tat erwies sich dieses, wie es in der Philosophiegeschichte seine verschiedenen Darstellungen und Lösungen gefunden hatte, als der strukturierende Hauptfaktor des Gegenstandsbezuges im Unterricht. Es wird damit nicht ein Vorrang der Philosophie vor der Pädagogik behauptet, sondern beide sind Manifestationen hinsichtlich ihrer Struktur des jeweiligen Zeitgeistes.

Das Hauptverdienst dieser Arbeit besteht darin, zum erstenmal in der Geschichte systematisch umfassend die Korrelation von Gegenstandsbezug im Unterricht und philosophischem Erkenntnisproblem erforscht und dargestellt zu haben. Im großen und ganzen folgt sie dabei der chronologischen Ordnung der Geschichte, da es ihr aber nicht einfach um eine möglichst vollständige Darlegung der in den verschiedenen Bildungskonzeptionen enthaltenen Gegenstandsbezüge geht, sondern um ein Herauskristallisieren ihrer Grundformen und hier aber sämtliche möglichen Varianten bieten möchte, folgt sie den Kompositionsgesetzen eines musikalischen Kunstwerkes und erhöht durch dieses originelle und reizvolle Darstellungsprinzip Spannung und Abwechslung.

Einer Ouvertüre vergleichbar, exponiert die Einleitung den Stoff und entfaltet das Programm zu dessen Gestaltung. Eine anthropologische Grundlegung zeigt den Menschen als das Beziehungswesen «par excellence», erörtert die Arten und die Dimensionen (Gott, Welt, Mensch) des möglichen In-Beziehung-Treten-Könnens und -Seins und belegt sie mit gut ausgewählten Beispielen aus der Geschichte. In der Erziehung entsprechen ihnen die drei

Dimensionen der Transzendenz, des Personhaften und des Sachlichen. Letztere wird nun speziell ins Auge gefaßt. Die Methode erweist sich als der Weg zur Synthese zwischen Schüler und Gegenstand; und zwar ist sie in ihrer jeweiligen Gestalt nicht bloß das Produkt konkreter schul-praktischer Bedürfnisse, sondern sie impliziert immer grundsätzliche Entscheidungen philosophisch-anthropologischer Art, in denen soziale, ethische oder religiöse Motive mitspielen können (Heftigkeit der Auseinandersetzungen!). Jede Zeit entwickelt daher ihre spezifische Methode.

Der wichtigste Teil der Arbeit entfaltet dann die beiden Grundformen des Gegenstandbezuges im Unterricht, den *heteronomen* und den *autonomen*. Jene entspricht der philosophischen Auffassung des Erkenntnisvorganges als «Abbilden» des Gegenstandes im Bewußtsein, wie sie von Demokrit, Plato, Empedokles, Aristoteles zu Augustin, Thomas von Aquin und bis noch zu Comenius herrschend war. Sie bedeutet unter psychologischem Gesichtspunkt eine hinnehmende, bewahrende Haltung des Schülers gegenüber dem Wissensstoff, unter methodischem, daß Lernen vornehmlich als ein durch intellektuelle Faktoren bestimmter Prozeß anzusehen ist, und unter stofflichem, ein Bestreben nach zusammenfassender Schau (Sentenzensammlungen, Summen usw.). Auf die verschiedenen Varianten dieses heteronomen Gegenstandsbezuges, wie sie uns entgegentreten als Ideen-Bezug bei Plato, als Wort-Bezug in der griechischen Elementar- und Literarbildung und in der Schulbildung des Mittelalters, im Lebensform-Bezug des Rittertums, als Identitäts-Bezug bei Leibniz und als enthebender Teilhabe-Bezug, nämlich als Einswerden von Schüler und Gegenstand in der religiösen Ergriffenheit des Pietismus, kann nicht näher eingetreten werden, obwohl gerade hier sehr reiches und gutes Anschauungsmaterial ausgebreitet wird.

Nach freilich unberücksichtigt gebliebenen Ansätzen in der Antike, bahnte sich dann in der Renaissance eine Wende zum Subjekt an, sie fand aber erst in Kant ihre philosophisch klassische Formulierung in der Realitätserfassung als einer Synthese von Subjekt und Objekt. Die didaktisch-methodische Ausformung des autonomen Gegenstandsbezuges bedeutet in psychologischer Hinsicht eine revolutionär anmutende Wendung zum Kinde als werdender, sich in Entwicklung befindender Persönlichkeit, in stofflicher eine Degradierung des Bildungsgegenstandes zum bloßen Mittel der im Zögling zu erweckenden Tätigkeit des geistigen Sichbildens, und in didaktischer, ein Betonen des aktiven, die Gegenstände konstituierenden denkend-hervorbringenden Anteils des zu Bildenden. An zahlreichen konkreten Beispielen werden nun die wichtigsten Ausformungen des heteronomen Gegenstandsbezuges kritisch referiert. Hervorgehoben sei die konzise und plastische Darstellung der Erkenntnisproblematik einzelner Systeme (etwa Kants und Leibnizens), selbst dort, wo der Verfasser zugegebenermaßen sekundäre Quellen verwendet; und wie bestimmt und wohlbegründet seine Kritik einzelner pädagogischer Systeme und Methoden ausfällt, unbesehen ihres Rufes und Ansehens. Ganz verständlich wird diese Kritik erst vom Schlußkapitel her, in dem als einer Synthese zwischen heteronomem und autonomem Gegenstandsbezug ausdrücklich eine Ehrenrettung der Pädagogik Joh. Fr. Herbarts versucht wird, deren Bedeutung und fruchtbaren Ansätze bis heute

nicht genügend erkannt worden seien. Herbarts Auffassung des Gegenstandsbezugs im Unterricht vermeidet jede einseitige Akzentuierung. Analog zu seinem Erkenntnisbegriff, in welchem er sich stark an Kant anlehnt, bedeutet für ihn das geistige Leben, mithin auch das Geschehen im Unterricht, eine Synthese von zwei Vorgängen, die zueinander in spannungsvollem Wechsel stehen, von Vertiefung und Besinnung, vertiefendem Eindringen in den Gegenstand und dessen Zurücknehmen in die Einheit des Charakters zur Synthese mit dem Vorstellungskreis des Individuums. Nach Herbart zeigt der Gegenstandsbezug im Unterricht zunächst keine äußere, den Gegenstand ergreifende Aktivität, sondern ist charakterisiert durch ein empfangendes Sichvertiefen, was dann das Interesse erweckt und den Willen zum Handeln anregt. Herbart setzt Reaktivität und schöpferische Aktivität ins richtige Verhältnis zueinander. Nach Martin hat in der Gegenwart Hermann Nohl auf die fruchtbare Synthese in Herbarts Pädagogik hingewiesen. Unter den Psychologen hat vor allem Hans Kunz (Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens) gezeigt, welche umwälzenden Folgen entstehen je nach der Beantwortung der Frage, worin und worauf die Beziehung der Erkenntnis auf den von ihr zu erkennenden Gegenstand beruhe. Philipp Lersch findet in seiner Hypothese der Urphantasie jenes von Herbart gesuchte und geforderte Zusammenwirken von Empfangen und Hervorbringen.

Allenthalben spürt man in diesem Werke, dessen bloßes Gerüst hier vermittelt werden konnte, eine jahrzehntelange intensive theoretische und praktische Beschäftigung mit dem Phänomen der Erziehung und des Unterrichts, die durch die Philosophie Orientierung und Vertiefung erfahren durfte. Es trägt alle Voraussetzungen, beim Leser ein Gleiches zu bewirken.

Moritz Hagmann

Tijdschrift voor Filosofie. 25e année (1963). 4 numéros avec 645 pages de texte, 382 pages de répertoire bibliographique et 289 pages de registres (présentant un inventaire complet de tout ce qui a paru dans la revue pendant les 25 ans de son existence). Rédaction: Louvain.

Déjà ces quelques indications, toutes générales, donnent une idée de l'importance de cette revue jubilaire. En effet, fondée en 1939, juste avant la dernière guerre mondiale, elle a achevé en 1963 sa vingt-cinquième année d'existence. Un simple coup d'œil sur les registres permet de se faire une idée du travail gigantesque accompli par la revue dans ce quart de siècle. Parmi les auteurs qui ont contribué par des articles originaux à la revue, on trouve pratiquement tous les noms importants de la philosophie d'expression néerlandaise, ainsi qu'un nombre important des noms les plus prestigieux de la philosophie tout court. Pour ne citer que quelques exemples: E. Gilson, L. Lavelle, R. Le Senne, E. Levinas, G. Marcel, E. Minkowski, Max Müller, J. Pieper, H. Plessner, R. Ruyer, M. F. Sciacca, E. Stein, P. Thévenaz, J. Wahl ont publié un ou plusieurs articles dans le Tijdschrift. C'est dire en même temps et le niveau philosophique élevé de cette publication qui

peut supporter la comparaison avec les grandes revues philosophiques actuellement existantes, et son ouverture aux différents horizons culturels et philosophiques.

Fondée pour être l'expression en même temps que le stimulant de la vie philosophique en territoire de langue néerlandaise, la revue s'est bien gardé de verser dans un régionalisme étroit ou dans un particularisme fermé, qui n'aurait pu que nuire à sa qualité philosophique. La présence dans presque chaque numéro d'un article écrit dans une des grandes langues européennes (allemand, anglais, français, espagnol, italien) assure aux lecteurs de la revue le contact avec la pensée philosophique internationale, tandis que des résumés dans une de ces langues rendent l'essentiel des articles publiés en néerlandais accessible au public philosophique d'autres cultures. Ajoutons à cela qu'une chronique de la vie philosophique renseigne le lecteur sur les événements philosophiques dans les différents pays, tandis que des études critiques et des comptes rendus, ainsi qu'une bibliographie extrêmement riche et soignée, le tiennent au courant des publications dans les différents secteurs de la recherche philosophique.

Pour donner une idée plus concrète de la richesse et du sérieux des contributions offertes par la revue, jetons un rapide coup d'œil sur les sujets traités au courant de l'année 1963. Deux articles sont consacrés aux deux grands penseurs de l'antiquité grecque: G. Verbeke examine le sens du dialogue philosophique chez Platon, tandis que H. Berger consacre une étude extrêmement fouillée aux notions d'abstraction et de séparation dans la division des sciences selon Aristote. A. Scheltens étudie de plus près la secunda via de S. Thomas, tandis que C. Verhaak s'interroge sur: Le sens des études de philosophie médiévale. J. van Bragt s'attache à l'étude d'un thème central de la «Phänomenologie des Geistes» de Hegel. «L'origine et le statut de la conscience dans les premiers écrits de Freud» font l'objet d'un article de W. Claeys. «L'entreprise philosophique de P. Ricœur» est étudiée et évaluée par D. Vansina; K. Mayr analyse les idées du philosophe marxiste Ernst Bloch; B. De Clercq soumet l'ontologie du travail de Jules Vuillemin à une analyse critique serrée. J. Hollak montre que la cybernétique, en tant que réalisation des prophéties de Hegel et de Marx, met en lumière l'erreur de ces deux auteurs. N. Luyten étudie le problème de la corporéité de l'homme dans une anthropologie spiritualiste, telle qu'elle est présentée par le Thomisme. Enfin, trois articles sont consacrés à la philosophie de Levinas. A. Dondeyne présente une introduction à la pensée de cet auteur; R. Boehm examine la critique que Levinas fait de Heidegger, tandis que Levinas lui-même développe ses idées sur «La trace de l'Autre». Ajoutons une étude consacrée à un précurseur néerlandais de l'évolutionnisme philosophique, un certain J. E. Doornik (1777–1837) et nous avons la liste complète des articles parus dans ce volume 63.

Il me semble que tout commentaire ultérieur est ici superflu. Nous ne pouvons mieux clore ce compte rendu qu'en présentant à la revue jubilaire nos félicitations les plus chaleureuses pour le travail accompli, ainsi que nos vœux les plus fervents pour un avenir fécond et durable.

N. Luyten

Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie. Vol. 24, 1963. 4 fascicules, 464 pages. Rédaction: pour la Hollande, Maastricht; pour la Belgique: Louvain. Editeurs: Centrale Drukkerij N. V. Nijmegen. – Desclée de Brouwer, Brugge.

Cette revue, fondée une année après le «Tijdschrift voor Filosofie», est l'organe des Facultés philosophiques et théologiques des Pères Jésuites hollandais et flamands. Elle se meut sur le double terrain de la philosophie et de la théologie. En règle générale, les articles sont publiés en néerlandais, sans exclure toutefois des contributions en d'autres langues.

Ainsi dans le vol. 24 (1963) que nous avons sous les yeux, nous trouvons un article en anglais: Body, Soul and Sacrament, par G. Hibbert, O.P., et un autre en français du P. Leys, S.J.: Teilhard dangereux? Ces deux articles, tout en traitant des sujets essentiellement théologiques, contiennent des aspects d'un intérêt philosophique incontestable. Un article en allemand de L. Van Bladel traite de la signification de la Abfallslehre dans la philosophie de Schelling sous le titre: «Transzendenz oder Transzendentalität?».

Laissant de côté les articles proprement et exclusivement théologiques, jetons un rapide coup d'œil sur les contributions philosophiques en néerlandais (suivies en général d'un résumé dans une des grandes langues européennes). K. Boey présente des réflexions sur «La double originalité de M. Blondel». H. Jans étudie le problème de «La causalité en mécanique quantique», tandis que M. Jeuken consacre un article très intéressant aux «Perspectives métaphysiques de l'évolution biologique». L. Van Bladel, l'auteur de l'article allemand cité plus haut, présente une contribution en néerlandais sur le thème «Marxisme et Athéisme». Signalons encore une étude critique de H. Geurtsen, qui sous le titre: «Phénoménologie et athéisme» tâche de faire le point sur une discussion entre W. Luypen et D. De Petter. Outre ces articles à thème nettement philosophique, relevons-en deux autres qui sont à cheval sur la philosophie et la théologie: une étude de F. Dingjan sur: «Le caractère existentiel de la prudence chez S. Thomas», et une contribution, signée P. den Ottolander, examinant l'anthropomorphisme comme problème-limite de la philosophie et de la théologie.

Des comptes rendus nombreux orientent le lecteur sur le contenu et la valeur des nouvelles publications en philosophie et en théologie.

Que cette revue, d'une formule différente, puisse exister à côté du «Tijdschrift voor Filosofie», et offrir des contributions d'un niveau remarquable, témoigne de la vitalité et de la qualité de la culture philosophique dans les pays de langue néerlandaise.

N. Luyten

XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française (Bruxelles-Louvain, 22–25 août 1964)

Ce congrès, organisé principalement par Mgr Louis de Raeymaeker, président de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. Jean Lameere, professeur à l'Université de Bruxelles, qui, hélas! vient de mourir, a réuni plusieurs centaines de participants et fut une pleine réussite. Les séances de section étaient successives et les organisateurs avaient adopté la formule des tables rondes, une personnalité étant chargée du rapport de synthèse qui précédait la discussion générale. Cette manière de faire a un grand avantage: le congrès a plus d'unité, puisque les séances de section sont toutes des séances générales. Mais elle a aussi un inconvénient: la communication de chacun est présentée sous forme de résumé et par un autre. Existe-t-il une formule idéale? On peut se le demander. Outre les six séances de section – 1. vérité, logique et science (rapporteur: A. Mercier), 2. vérité, symbole et art (M. Dufrenne), 3. vérité et ontologie (St. Breton), 4. vérité et praxis (L. Goldmann), 5. vérité et histoire (H. Arvon), 6. la notion de vérité dans l'histoire de la philosophie (G. Dreyfus) – on entendit six communications, confiées à MM. Etienne Souriau, Martial Gueroult, Maurice Nédoncelle, J. M. Bochensky, René Schaerer et Pierre Mesnard. Des réceptions à l'Hôtel de Ville de Bruxelles, à l'Université de Louvain et au Château de Lembecq agrémentèrent ces journées austères. De la multiplicité des rapports et des communications entendus, émergent pour chacun des îlots particuliers de souvenirs. Pour nous, nous retenons particulièrement les mises au point historiques parfaites de M. Gueroult sur Descartes et Spinoza, le rapport lucide de G. Dreyfus, l'étonnant tableau des recherches logiques contemporaines brossé par le P. Bochensky, la conférence suggestive de R. Schaerer: héritage antique et vérité d'aujourd'hui, et les communications d'E. Souriau et de M. Dufrenne qui nous faisaient apercevoir une fois de plus la place qu'occupe de nos jours dans beaucoup d'esprits la conception de la vérité inspirée de l'art. La vérité n'est pas la conformité à autre chose; l'art ne prononce pas un discours sur quelque chose, mais produit une réalité. Pour E. Souriau, la philosophie, comme l'art, est un faire, une promotion d'existence. On observe ainsi d'une part le foisonnement du calcul logique et de l'autre l'exaltation de la création artistique. Y a-t-il là complémentarité ou opposition ou encore division d'une unité perdue?

Fernand Brunner