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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 23 (1963)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 10.07.2025

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

Besprechungen — Comptes rendus

Edmund Husserl: Husserliana. Band IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Herausgegeben von *Walter Biemel.* Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.

Auf Grund der «Cartesianischen Meditationen» und der «Krisis der europäischen Wissenschaften» wissen wir, daß sich Husserl in seinen letzten Jahren das Problem des sog. Psychologismus in gegenüber den «Logischen Untersuchungen» veränderter Gestalt erneut gestellt hat. Zur Gewinnung der «absoluten» oder «transzendentalen Subjektivität» mittels der «phänomenologischen Epoche» schienen sich ihm zwei Wege zu öffnen: die «psychologische» und die (eigentliche) «transzendentale Reduktion». Eine Phase seiner unermüdlichen und sich unermüdlich wiederholenden Bemühungen, die den «Cartesianischen Meditationen» und der «Krisis» vorausging, hat uns Walter Biemel im vorliegenden neunten Bande der «Husserliana» zugänglich gemacht. Er enthält 1. den Text der Vorlesung über «Phänomenologische Psychologie» im Sommersemester 1925; 2. die erste, zweite und vierte (letzte) Fassung des Encyclopaedia-Britannica-Artikels mit den Anmerkungen Heideggers (die zweite Fassung hat dieser teilweise «redigiert», d. h., wie der Stil bezeugt, verfaßt); 3. die sog. «Amsterdamer Vorträge», und 4. als 32 Beilagen einschlägige Texte aus den zwanziger Jahren. Die editorische Arbeit des Bandes ist wiederum vorzüglich; im Unterschied zu früheren Bänden sind nur noch wenige, an sich belanglose Druckfehler stehengeblieben (Der einzige mir aufgefallene sinnstörende Fehler: auf S. 400, Zeile 37, muß es «physischen» statt «psychischen» heißen). Die fast durchwegs von Biemel eingesetzten Überschriften der Texte treffen deren Inhalt jeweils ausgezeichnet.

Husserl glaubte mit der Methode der «intuitiven Verallgemeinerung» und der «Ideation» sich «von den traditionellen Vorurteilen, Einseitigkeiten, Unklarheiten..., die in den Jahrhunderten zu immer neuen Psychologien geführt haben», befreien und «zu *der* Psychologie, der einen einzigen» gelangen zu können. «Wer reine Psychologie will, als Wissenschaft von der Enthüllung der reinen Innerlichkeit, muß eben erst lernen, daß in der Einstellung der Äußerlichkeit die Innerlichkeiten verborgen sind und daß es einer völlig neuen Einstellung, einer total geänderten Wahrnehmung und Denkungsart bedarf, um in unendlichen Mühen die ‚Mütter' aller Erkenntnis, die ‚Mütter' aller erscheinenden Objektivität für das sehende Auge des Geistes zu erschließen. Für das sehende Auge: denn nicht über das ‚innere Wesen der Seele' Spekulationen anzustellen und 'metaphysische' Substruktionen zu erdenken, sind wir da, sondern um eine Psychologie als Erfahrungswissenschaft zuwege zu bringen. Dann auch, und in Notwendigkeit, aus intuitiven

Quellen eine Psychologie als eidetische Wissenschaft. Erfahrung aber führt letztlich auf Wahrnehmung, auf ein sehendes Selbsterfassen zurück; und alle sonstige Anschauung, wie sie der ursprünglichen Schöpfung eidetischer Einsichten zugrunde liegt, ist eine bloß modale Abwandlung der Wahrnehmung. Psychologie ist Selbsterkenntnis des Geistes zunächst in Form der phänomenologisch gereinigten originären Selbsterschauung seines verborgenen Selbstseins und Selbstlebens, und dann in Form der auf dieser Erfahrung gegründeten strengen Wissenschaft.» Wir erkennen, meint Husserl, «daß die phänomenologische Psychologie das einheitlich erklärende Fundament ist, sowohl für die naturale Erforschung des Geistes als für die personale der Geisteswissenschaften. In weiterer Folge aber auch für die noch möglichen Disziplinen, welche aus der Abwechslung der personalen und naturalen Einstellung erwachsen, ich meine die Disziplinen, welche sozusagen die Psychophysik der sozialen Geistigkeit, z.B. als Rassenkunde, als Erforschung der empirischen Parallele zwischen physischem und geistigem Nationalcharakter und dergleichen betreffen können. Alle Psychologie im historischen Sinn und in dem sich daran natürlich anschließenden reformierten Sinn bezieht sich auf die vorgegebene Welt und gehört zu den Weltwissenschaften. Einen Schritt weiter in der universalen Weltbetrachtung durch Vollzug der transzendental-philosophischen Reduktion, und wir machen die Welt überhaupt zum Thema mitsamt jeder natürlichen Weltbetrachtung von einem letzten Standpunkt, der uns in die transzendentale Geistigkeit führt. Die Grundwissenschaft wird nun die transzendentale Phänomenologie, eine *Psychologie* höchstens und neuen Sinnes, welche alle Vernunftkritik in sich befaßt und alle echten philosophischen Probleme».

Daß die von Husserl ausgeführte Psychologie weder als solche noch zur Erfüllung seiner programmatischen Desiderate ausreicht, hat er vermutlich selbst gesehen. Es wäre nicht die einzige von ihm gehegte Illusion, die er später korrigiert hat.

H. Kunz

Max Scheler: Gesammelte Werke. Band 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, zweite durchgesehene Auflage; herausgeg. von *Maria Scheler.* Francke Verlag, Bern u. München 1963.

In der schönen Ausgabe der «Gesammelten Werke» Schelers ist jetzt der 6. Band erschienen, der die «Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre» enthält. Gegenüber der ersten Veröffentlichung (1923/24) fehlen in diesem Bande die beiden Aufsätze «Arbeit und Ethik» und «Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege»; sie werden später in einem andern Band erscheinen. Dafür bringt der Band jetzt eine Anzahl «Zusätze» aus dem Nachlaß und Korrekturen, ausserdem drei in derselben Zeit entstandene Arbeiten: «Walther Rathenau», «Ernst Troeltsch als Soziologe» und «Jugendbewegung» (die schon seinerzeit veröffentlicht worden sind); und schließlich ein ausführliches Autoren- und Sachregister. Die Ausstattung des Buches ist wiederum vorbildlich.

H. Kunz

Alexander Pfänder: Gesammelte Schriften. Logik. 3. unveränd. Auflage. Mit einem Vorwort von *Herbert Spiegelberg.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. *Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation.* 3. unveränd. Auflage. Mit einem Vorwort von *Herbert Spiegelberg.* Verlag Johann Ambrosius Barth, München 1963.

Die beginnende Herausgabe der «Gesammelten Schriften» von Alexander Pfänder durch Herbert Spiegelberg in den beiden Verlagen Max Niemeyer, Tübingen, und Johann Ambrosius Barth, München, ist ein nicht hoch genug zu schätzendes und zu dankendes Verdienst. Pfänder war weder ein schreibseliger noch blendender noch sich in den Vordergrund drängender, aus Selbstpropaganda bedachter Autor. Aber er wirkt in der Stille dank seiner ausschließlich der sachhaltigen Erkenntnis hingegebenen Haltung bis auf den heutigen Tag nach, wenigstens bei jenen Psychologen, die eine «Phänomenologie» im Sinne einer treu sich den erfahrenen Gegebenheiten verpflichtenden Deskription als Fundament der Forschung für unerläßlich betrachten. Die «Logik» abgerechnet sind es denn auch vorwiegend psychologische Arbeiten gewesen, die Pfänder veröffentlicht hat. Außer der «Logik» liegen von den letzteren jetzt wieder die beiden klassischen Abhandlungen «Phänomenologie des Wollens» und «Motive und Motivation» vor; es ist bedauerlich, daß in den sie enthaltenden Band nicht auch noch die «Psychologie der Gesinnungen» aufgenommen wurde (vermutlich verhinderten dies verlagsrechtliche Gründe). Nicht recht verstehe ich, daß Spiegelberg «der leichteren Lesbarkeit wegen ... an einigen wenigen Stellen» den Pfänderschen Text «stilistisch abgeändert» hat, ohne sie kenntlich zu machen. Im übrigen gibt er in den Vorworten zu den zwei schönen Bänden knappe und prägnante Auskünfte über die Entstehung und Stellung der drei Schriften, über Pfänders Werke überhaupt, ferner einen Lebensabriß seines Lehrers und vor allem Hinweise auf den vorhandenen Nachlaß, von dem man wie auch bezüglich der übrigen Schriften nur wünschen und hoffen kann, daß er bzw. sie im Druck in absehbarer Zeit uns zugänglich werden. Sie verdienen es in jeder Hinsicht.

H. Kunz

Martin Buber: Werke. Erster Band: Schriften zur Philosophie. Kösel-Verlag und Verlag Lambert Schneider, München und Heidelberg 1962.

Martin Buber ist unter den zeitgenössischen Autoren am frühesten, entschiedensten und konsequentesten für die fundamentale Bedeutung und Notwendigkeit des «dialogischen Prinzips» im philosophischen und theologischen Denken eingetreten. Statt, heißt das, mit einem abstrakten «Subjekt» und seinem von ihm gesetzten anonymen es-haften «Objekt» zu beginnen, muß primär der in der konkreten Situation des ganzen Menschen entspringende dialogische Bezug zum Du, zum angeredeten und von ihm angesprochenen Gott und Mitmenschen in Ansatz gebracht werden. Die vor allem diesem Thema gewidmeten bedeutenden Arbeiten finden sich im

ersten Band der «Werke» Bubers gesammelt. Auf die einzelnen Abhandlungen referierend einzutreten ist weder möglich noch nötig. Es geht durch alle der große Atem mitmenschlicher Bereitschaft, Güte und Toleranz. Der Band enthält folgende Schriften: Daniel; Ich und Du; Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen; Zur Geschichte des dialogischen Prinzips; Das Problem des Menschen; Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie (Urdistanz und Beziehung; Der Mensch und sein Gebild; Das Wort, das gesprochen wird; Dem Gemeinschaftlichen folgen; Schuld und Schuldgefühle); Gottesfinsternis; Bilder von Gut und Böse; Zwei Glaubensweisen; Reden über Erziehung (Über das Erzieherische; Bildung und Weltanschauung; Über Charaktererziehung); Pfade in Utopia; Zwischen Gesellschaft und Staat; Die Lehre vom Tao; Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit; Zu Bergsons Begriff der Intuition; Gandhi, die Politik und wir; Geltung und Grenze des politischen Prinzips; Aus einer philosophischen Rechenschaft.

H. Kunz

Pierre-Maxime Schuhl: Etudes platoniciennes. Paris, Presses universitaires de France, 1960, 180 pages.

M. Schuhl a groupé dans cet ouvrage vingt-trois études qui avaient déjà paru dans diverses publications, mais qui pour la plupart ont été développées et complétées en vue de cette nouvelle édition. Ces travaux sont de nature très diverse: à côté de causeries destinées à des étudiants de propédeutique on y trouve des études très érudites, à côté de brèves notes des essais assez longs. Ces textes ne sont pas tous consacrés directement à Platon: certains s'attachent à mettre en lumière divers aspects de l'histoire du platonisme et du socratisme, depuis Aristote jusqu'au physiocrate Quesnay; d'autres portent sur l'esprit dans lequel il faut aborder l'enseignement supérieur, la signification de la culture antique pour l'homme d'aujourd'hui, l'art de la lecture, la transmission et l'édition des textes philosophiques.

Parmi les travaux intéressant directement les lecteurs de Platon, citons en particulier un précieux bilan de vingt années d'études platoniciennes (1938–1958), une note sur la notion de lien dans la philosophie platonicienne, des remarques sur Platon et la technologie qui mettent en lumière la justesse et la précision de l'analyse des techniques effectuée dans le *Sophiste* (219 a sqq.) et aboutissent à la conclusion que «Platon a peut-être été le vrai fondateur de la technologie» (p. 99), des recherches très intéressantes sur l'attitude – toute négative – de Platon à l'égard des tendances novatrices qui se faisaient jour dans la musique de son temps, enfin une analyse stylistique du procédé de la répétition tel qu'il est mis en œuvre dans le *Phédon*.

Quant aux contributions qui soulignent «l'influence prodigieusement diverse et féconde du ferment socratique et platonicien» (p. 2), elles comptent entre autres des recherches sur une éventuelle source aristotélicienne du *Cogito* cartésien. M. Schuhl verse une nouvelle pièce importante à un dossier ouvert depuis longtemps: il s'agit d'un passage de la *Physique* (VIII, 3, 254 a 22) où Aristote affirme l'existence du mouvement en se fondant sur un raisonnement qui a exactement la forme du *Cogito*. Selon M. Schuhl, même

si l'on rejette ce rapprochement, il reste au moins une source commune à Aristote, saint Augustin et Descartes: «c'est cette ignorance socratique, dont la conscience même qu'on en prend est la première science» (p. 150). Ignorance qui se retrouve chez Montaigne et explique les caractères particuliers de son doute, comme le montre une autre étude consacrée à dégager l'influence de Socrate sur Montaigne. Après avoir rassemblé de nombreux textes de Montaigne évoquant la personne et l'enseignement de Socrate, M. Schuhl conclut cette étude, l'une des meilleures de tout le recueil, en affirmant que «Montaigne est vraiment un disciple de Socrate», chez qui l'auteur des *Essais* «retrouve et son propre naturalisme et son propre rationalisme, ennemis de toute systématisation comme de tout fanatisme» (p. 166). On le voit, cet ouvrage n'intéressera pas seulement les spécialistes de Platon, mais tous ceux qui cherchent à remonter jusqu'aux sources essentielles de la pensée occidentale.

André Voelke

Arturo Deregibus: La filosofia etico-politica di Spinoza. Torino, G. Giappichelli 1963, XIV, 316 p. Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, 25.

M. Arturo Deregibus, de l'Université de Turin, consacre cette fois-ci son cours à Spinoza, en un ouvrage difficile, mais riche en suggestions et qui témoigne d'une grande connaissance des textes.

L'introduction, La *Ricerca filosofica spinoziana*, souligne l'esprit systématique de Spinoza. *I problemi della filosofia spinoziana* met en parallèle les points de vue ontologique et gnoséologique. *La centralità della dottrina morale nella filosofia di Spinoza* souligne le rôle joué par les affections, le lien de la connaissance avec l'agir. Puis vient le caractère dialectique du bien comme utile moral, puis l'immédiateté du rapport unifiant de la liberté et de la nécessité.

Approfondissement dialectique et démocratie dans la pensée politique de Spinoza nous rapproche des problèmes pratiques. La prééminence absolue de l'Etat, par opposition aux Eglises, pose la question des limites de la liberté politique. Le *Traité politique* (inachevé) s'éclaire des notes de l'Ethique IV. La démocratie a le plus nettement un caractère juridique et politique exemplaire.

La filosofia etico-politica di Spinoza joint à une connaissance raffinée des textes le sens de l'intériorité propre à Spinoza.

Marcel Reymond

Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift 1632–1932. Herausgegeben von *Siegfried Hessing*, 2. vermehrte Auflage. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.

Von dieser zuerst 1932 erschienenen Festschrift scheint nur ein einziges Exemplar der Vernichtung durch die Nationalsozialisten entgangen zu sein. Es ist ein Verdienst, daß der – vor der Vergasung gerettete – Herausgeber jetzt eine zweite Auflage veröffentlicht hat, um drei Beiträge von Ben-Gurion, Constantin Brunner und H.F. Hallett bereichert. Ob die neue Einleitung Hessings zu dieser zweiten Auflage für Spinoza werben kann, wird man freilich bezweifeln müssen – dazu ist sie sowohl in gedanklicher wie in sprach-

licher Hinsicht zu verworren und undiszipliniert. Es heißt darin: «Die Zeiten der Vorherrschaft oder Alleinherrschaft des tyrannischen Verstandes, der den Geist zu unterjochen und zu ersetzen sich anmaßte, ihn durch den Aber-Glauben zu ersetzen, der allem ein Aber entgegenhält, sie sind endlich vorbei. Vorbei, nachdem uns aus dem Osten die Kunde von dem reinen verstandesfreien Geiste wiedergebracht wurde und damit die erlösende Hoffnung auch für den Westen wieder. Nicht mehr wird uns wie einst betören mit ihrer törichten ‚Weisheit' Ontologie, Kosmologie, Psychologie (ohne Psyche dazu). Nicht mehr werden uns diese Logien mit scholastischen, wesensfernen Elementen uns uns selber nahebringen. Das Wesen will nicht mehr Verwesliches als Wesliches angeboten haben». Ferner: «Wenn die Götter mich wirklich mit Gnadengeschenken wie bisher zu verwöhnen und damit wie einen Liebling auszuzeichnen vorhaben, so soll ein anderes Buch: Deus sive Natura beredtes Zeugnis aus dem Osten für den Westen dafür ablegen, daß Göttliches natürlich und Natürliches göttlich sei.» Man kann nur hoffen, daß Hessing hier dann sachlicher erklärt, was unter dem «natürlichen Göttlichen» und «göttlichen Natürlichen» zu verstehen ist – sachlicher als es mit seinem wortreichen Beschwören der dreihundertjährigen «Ewigkeit» geschieht. Im übrigen enthält das Buch außer drei kurzen Briefen von Einstein, Freud und Wassermann folgende Beiträge: S. Hessing: Salve Spinoza!; D. Ben-Gurion: Lasset uns gutmachen das Unrecht; I. Brucar: Spinoza und die Ewigkeit der Seele; C. Brunner: Das Lamm Benedikt Spinoza; F. Droop: Fünf Szenen aus dem Leben Spinozas; S. Dubnow: Die Gestalt; C. Gebhardt: Der gotische Jude; V. Gherasim: Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas; M. Grundwald: Der Lebensphilosoph Spinoza; H.F. Hallett: Über das vermeintlich Unmoralische von Spinozas politischer Theorie; S. Hessing: Die Glückseligkeit des freien Menschen; J. Klatzkin: Der Mißverstandene; J. Klausner: Der jüdische Charakter der Lehre Spinozas; M. Marcianu: Ein Bekenntnis; I. Myslicki: Spinoza und das Ideal des Menschen; I. Niemirower: Spinozaverehrung eines Nichtspinozisten; R. Rolland: Der Lichtstrahl Spinozas; K. Saas: Spinozas Bibelkritik und Gottesbegriff; C. Siegel: Vom grundlegenden Dualismus in Spinozas System; N. Sokolow: Der Jude Spinoza; A. Zweig: Der Schriftsteller Spinoza.

H. Kunz

Hans W. Wolff: Leibniz. Allbeseelung und Skepsis. Francke Verlag, Bern und München 1961.

Wolff will das Verständnis der Leibnizschen Philosophie und der in ihr enthaltenen scheinbaren oder wirklichen Widersprüche dadurch fördern, daß er zumal die letzteren aus «einer Spannung zwischen zwei Prinzipien zu erklären» versucht, «die Leibniz zu vereinen sucht, erkenntnistheoretischer Skepsis einerseits, der Gedanke der Allbeseelung andererseits». Er nennt ihn einen «verborgenen Denker», «der seine wahren Anschauungen hinter einer Hülle von Christlichkeit und weltbejahendem Optimismus verbirgt». Vor allem habe Leibniz sich fast durchwegs gehütet, «sein Geheimnis, die Leugnung der Realität dessen, was wir wahrnehmen, offen auszusprechen».

Als ihm dies gegenüber den Einwänden de Volders nicht mehr gelingt, läßt ihn «seine übliche geschmeidige Höflichkeit» im Stich: «er macht keinen Versuch, seinen Ärger zu verhüllen, der sich nur daraus erklären läßt, daß er sein Geheimnis hat preisgeben müssen. Für Leibniz bedeutete die Notwendigkeit, sich offen zur Lehre von der Irrealität der Körper zu bekennen, eine Niederlage». Seit der ersten Veröffentlichung seines Systems in der «Metaphysischen Abhandlung», in welcher die Behauptung, daß die Wahrnehmungen lediglich von der Seele bzw. vom Unbewußten erzeugte «Vorstellungen» seien, «relativ deutlich hervorgetreten» sei, habe Leibniz «jeden nur erdenklichen Versuch gemacht, den Unterschied zwischen wahrhaftem Sein und dem bloß durch Perzeptionen erzeugten Schein des Seins zu verwischen, und... durch zweideutige Formulierungen den Eindruck erweckt, als ob er die Körper als wirklich existierend auffasse». Diese Bedenken hindern Wolff jedoch nicht, die philosophischen Hauptgedanken Leibnizens von den Anfängen bis zur Monadologie in klaren knappen Zügen darzustellen. Im Zentrum stehen die «Nouveaux Essais»: die Lehre vom Unbewußten, von der Erkenntnis und vom Sein. Die «Theodizee» wird weggelassen. Die Bedeutung Leibnizens und den «eigentlichen Mittelpunkt» seiner Philosophie sieht der Verfasser in der «Idee des Lebens»; erst von ihr aus «gelangen wir zum Verständnis seiner Bedeutung, denn kein anderer Denker seiner Zeit, vielleicht kein anderer Denker vor ihm, hat diese Idee so klar erfaßt und, wichtiger noch, so tief empfunden wie er». «Die Rätselhaftigkeit, die alles menschliche Denken und alle menschliche Phantasie übersteigende Komplexität von Natur und Leben, die jenes rationalistische Zeitalter zu leugnen versucht hatte, wird von Leibniz in ihrem ganzen Umfang wiederentdeckt. In diesem Sinne ist die Grundtendenz seiner Philosophie, in bezug sowohl auf die innere wie auf die äußere Welt, skeptisch, dennoch ist sie nicht negativ.»

H. Kunz

Martin Heidegger: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962.

Diese im Winter-Semester 1935/36 unter dem Titel «Grundfragen der Metaphysik» gehaltene Vorlesung will das in Heideggers Kant-Buch Fehlende nachholen. Sie gibt eine Auslegung der «grundlegenden Mitte» der «Kritik der reinen Vernunft», nämlich des als «System aller Grundsätze des reinen Verstandes» bezeichneten zweiten Hauptstückes der transzendentalen Analytik. Wie schon im ersten Kant-Buch geht es Heidegger auch hier vor allem um den Nachweis, daß Kants zentrales Anliegen in der «Kritik der reinen Vernunft» nicht eine «Erkenntnistheorie», sondern die Kritik der überlieferten rationalen Metaphysik gewesen ist. Da diese aber ihre Erkenntnisse aus dem bloßen Denken glaubte gewinnen zu können und darin von der neuzeitlichen mathematisierten Naturwissenschaft in gewissem Sinne unterstützt wurde, mußte Kant zeigen, daß das «Denken» als Mittel des menschlichen Erkennens auf dessen anderes Bestandstück, die «Anschauung» angewiesen bleibt. Wie Heidegger die Auslegung der «trans-

zendentalen Grundsätze» Kants im Einzelnen durchführt, muß der Leser selbst im Original verfolgen; ich möchte lediglich bemerken, daß es auf meisterhafte Art geschieht.

Dem Hauptabschnitt, welcher der Darstellung von «Kants Weise, nach dem Ding», d.h. nach der Dingheit des Dinges oder dem Sein des Seienden zu fragen, gewidmet ist, geht eine längere Einleitung voraus, die «verschiedene Weisen, nach dem Ding zu fragen», erörtert. Hier skizziert Heidegger u.a. die alltägliche im Unterschied zur wissenschaftlichen Dingerfahrung. Die dadurch erweckte Erwartung einer eingehenden Konfrontation der Gültigkeitsansprüche der beiden Erfahrungsweisen wird allerdings auch später nicht erfüllt. Es überrascht ferner, daß die Ding-an-sich-Problematik bei Kant fast völlig übergangen wird. Davon abgesehen wird man aber Heideggers einzigartige Fähigkeit des sinnvollen fruchtbaren Fragens nur bewundern können. Er sagt einmal: «Die Griechen sahen im Fragenkönnen den ganzen Adel ihres Daseins, ihr Fragenkönnen war ihnen der Maßstab zur Abgrenzung gegen die, die es nicht können und nicht wollen.» Das gilt ebenfalls für Heidegger, mag er sonst auch gelegentlich einen seinem Fragenkönnen widerstreitenden Autoritätsanspruch geäußert haben. Der Stil der ganzen Vorlesung ist von einer bezwingenden schlichten Klarheit, ohne sprachliche Eigenwilligkeiten; es machen sich darin überdies gewisse leise Töne eines überlegenen Humors bemerkbar, die man bei Heidegger nicht erwartet.

H. Kunz

Peter Hünermann: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. Verlag Karl Alber, Freiburg/Müchen 1962.

Franz Anton Staudenmaier hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Tübingen und Freiburg i.Br. katholische Theologie gelehrt. Von der Romantik und zumal von Schelling und Hegel beeinflußt, hat er sich vor allem mit den unchristlichen, pantheistischen und atheistischen Momenten in Hegels rationalistischem System – das er übrigens mit dem Kommunismus in einen «direkten Zusammenhang» brachte – in einem umfangreichen Werk eingehend auseinandergesetzt. Insofern eignet ihm wohl auch eine philosophiegeschichtliche Bedeutung. Ob er darüber hinaus für das heutige Philosophieren relevant ist, hängt davon ab, wie weit man diesem das Recht zum grenzenlosen, auf den Glauben sich berufenden Spekulieren einräumt. Hünermann nennt Staudenmaiers Dogmatik «vielleicht einen der wenigen geglückten Versuche..., auf positive Weise neue, von der zeitgenössischen Philosophie ausgearbeitete Kategorien – geläutert durch ein rechtes Verständnis der Offenbarung – in die Theologie zu integrieren». Er meint außerdem, daß dessen «Gesprächsbeitrag in die Mitte der heutigen theologischen Diskussion» führe. Das dürfte auch durch andere Arbeiten, die in den letzten Jahren über Staudenmaier erschienen sind, bestätigt werden. Schließlich mag dafür das Gewicht, das er der Geschichte zubilligte, und der sorgenvolle prophetische Blick auf die Heraufkunft des neuen «Heidentums» sprechen. Daß er die Rettung davor allein in der Kirche sah, versteht sich von selbst.

Nimmt man Hünermanns Abhandlung als historische Studie und hält die

Frage nach der philosophischen Bedeutung der theologischen Anthropologie Staudenmaiers fern, so muß man sie als eine gediegene Arbeit taxieren. Hünermann gliedert Staudenmaiers Denken in drei Phasen (1828–1833, 1834–1840, 1844–1852), durch die er die konstanten und sich wandelnden Züge seiner spekulativen Anthropologie sorgfältig und mit vielen charakteristischen Zitaten belegt verfolgt. Wir lernen auch die theologischen Vorgänger kennen, auf die Staudenmaier sich stützte. Ob zwischen ihm und den Epigonen des Deutschen Idealismus (I.H. Fichte, Chr.H. Weisse) nähere Beziehungen bestanden, hätte man gerne erfahren.

H. Kunz

Eugen Biser: «Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. Kösel-Verlag, München 1962.

Biser will «angesichts der bereits vorliegenden Interpretationen» – er nennt vor allem Buber, Camus, von Balthasar, de Lubac, Heidegger, Fink, Grau, Jaspers, Löwith und Welte – «die *Frage nach dem genuinen Sinn des Wortes ‚Gott ist tot'*» erneut aufgreifen. Er gibt zu bedenken, «ob eine rein zeitkritisch angelegte Ausdeutung wirklich auf Intention und Inhalt der Aussage eingeht oder diese nicht vielmehr als griffige Vokabel zur Bezeichnung einer unabhängig von Nietzsches Gedankenwelt bestehenden und erfahrenen Krise heranzieht». Die «Mehrzahl» der bisherigen Auslegungen begehe «den Fehler, Nietzsche durchweg von einem außerhalb seiner Gedankenwelt liegenden Gesichtspunkt aus zu deuten, statt ihm das Prinzip der Interpretation – wenn selbstverständlich auch nur in Form einer methodischen Anleihe – selbst zu entnehmen. Doch bezeichnet die jüngste Phase der Deutungsgeschichte hinsichtlich dieser Frage insofern einen Umschwung, als sich nun mehr und mehr, wenn auch noch längst nicht auf der ganzen Linie, die Einsicht durchsetzt, daß dem Grenzfall Nietzsche nur eine Auslegung gerecht wird, die sich von ihm zusammen mit der Thematik auch das Gesetz des Verstehens vorschreiben läßt». Diesem Vorsatz gemäß möchte also Bisers eigener «Erklärungsversuch nichts weiter, freilich auch nichts Geringeres als eine ‚Auslegung' sein: deutende Freilegung und freilegende Ausleuchtung der Gründe, die den befragten Ausspruch erklären. Damit erstrebt er zugleich mehr *und* weniger als die bisherigen Deutungen. Mehr, weil er nach den denkerischen Antrieben und Absichten fragt, die sich in der These von Gottes Tod verlautbaren, um so ihren Sinn aus seinem ideengeschichtlichen und systematischen Zusammenhang zu begreifen. Und zugleich weniger, weil er sich schon im Ansatz bewußt auf die dem Wort selbst innewohnenden Gehalte beschränkt, ohne es nach Art der erwähnten Interpretationsverfahren zum Inbegriff der geistig-religiösen Situation unserer Zeit aufzuwerten. Weniger dann auch dem Anspruch nach. Statt den vorliegenden Erklärungen eine weitere hinzuzufügen, begnügt er sich damit, die elementare Sinnstruktur des Ausspruchs aufzuzeigen und durch sich selbst zum Reden zu bringen».

Der erste Teil des Buches («Elemente des Verständnisses») enthält sehr subtile stilistische und (vor allem auf die von Nietzsche gebrauchten Bilder bezogene) motivgeschichtliche fesselnde Analysen, die überdies eine außerordentliche Vertrautheit des Verfassers mit der Geistesgeschichte und zumal

mit der Patristik dokumentieren. Dieses Vorgehen rechtfertigt sich zunächst aus der Tatsache, daß «die aus ihrem genuinen Zusammenhang begriffene These von Gottes Tod gerade als Absage an die aus christlicher Tradition überkommene Denkhaltung deren Grundstruktur verhaftet bleibt, so daß sie in ihrem Vollsinn erst von dorther verständlich zu machen ist». Trotz Nietzsches Willen, mit der abendländischen Tradition radikal zu brechen, blieb er ihr verpflichtet. «Ob er nun, wie mit seiner Pervertierung des platonischen Höhlengleichnisses, ihr an den Wurzeln beizukommen oder aber, wie mit seinem Kampf gegen das Göttlich-Größte, ihren Himmel zum Einsturz zu bringen sucht; hier wie dort folgt er, wenn auch in erklärt destruktiver Absicht, der von ihr je schon vorgezeichneten Bahn.» Allein Bisers «Rückgang in die Geistesgeschichte» gelangt trotz aller Anstrengungen über einen «unverbindlichen Ideenvergleich» nicht hinaus, so unleugbar «hinter Nietzsches ideengeschichtlichen An-Spielungen der Ernst eines Willens zum Vorschein kommt, der auf ein radikales Um-Denken abzielt». Insbesondere vermögen die «schon zur Unterbauung des weitgespannten Brückenschlags» beigezogenen «entfernteren Mittelglieder» Nietzsches angeblich «ausgesprochene Opposition» zu Anselms Begriff des «Göttlich-Größten», auf die Biser immer wieder zurückgreift und die zu einem guten Teil seine Interpretation trägt bzw. tragen sollte, nicht «wirklich glaubhaft zu machen». Damit gerät jedoch ein wesentliches Element in die Auslegung und ihre Voraussetzungen, das zwar Nietzsche gewiß nicht als Kronzeugen für unsere heutige religiöse Situation reklamiert, aber *eindeutig «außerhalb seiner Gedankenwelt» liegt.* Hinzu kommt noch ein zweiter Punkt.

Biser meint – und das scheint das von vornherein beabsichtigte Resultat seiner stilistischen und motivgeschichtlichen Exkurse zu sein – das Wort vom Tod Gottes gebe «*nichts zu verstehen*», sondern ziele «nach Form und Inhalt auf die *Aufhebung des erklärenden Denkens*» ab. Deshalb stelle sich die Frage nach dem «angemessenen Erfassungsakt» dieses seltsamen «Wortes». Biser antwortet: «Offensichtlich» bestehe dieser angemessene Erfassungsakt «in nichts anderem als dem *Entschluß*, sich den mit der Aussage erhobenen *Anspruch*, wenn auch nicht prinzipiell, so doch *in Form einer methodischen Zustimmung zu eigen* zu machen. Denn nur so geschieht einem Sinngehalt Genüge, der bei seiner Verlautbarung auch schon den Modus seiner Aneignung vorschreibt» – wozu allerdings zu bemerken ist, daß diese «Vorschrift» Biser selbst der Aussge unterstellt hat. Mag sich die angezeigte Problematik des Todes Gottes auf einer «philosophischen Ebene» halten und das interpretierende Denken «in dem Maß, wie es sich in echtem Dialog» mit dem Anspruch des Textes «zu echtem Aufhorchen bewegen läßt», «der Gefahr, an Stelle des im Ruf des ‚tollen Menschen' wirklich Zugesprochenen immer nur das Echo der eigenen Stimme zu vernehmen», entgehen – bei allem bewundernswerten interpretatorischen Raffinement Bisers kann sich der Leser nicht darüber täuschen, daß ihm damit etwas vorgemacht, eine Art «Glasperlenspiel» vorgeführt wird.

Sicher ist von keinem Interpreten zu verlangen, daß er die Thesen, die er auslegen will, übernimmt. Allein selbst wenn man supponiert, daß Nietzsches «existenzielles Philosophieren» sich in der Hauptsache als ein Produ-

zieren von entsprechender Literatur abgespielt hat – Solowjew spricht einmal von den «literarischen Übungen des Philosophen aus Basel» –, dürfte man doch wohl gerade die eine Aussage vom Tode Gottes in ihrem Sinn bei allem schuldigen Respekt vor ihren geistesgeschichtlichen Vorläufern nicht so umbiegen und verharmlosen, wie es Biser tut. «Im Lichte einer ontologischen Analyse», behauptet er, «die auf den Widerspruch zwischen dem Subjekt (Gott als Inbegriff absoluter Seinsfülle) und dem Prädikatwort ‚tot' eingeht, ergibt sich, daß die Formel nicht nur nichts aussagt, sondern geradezu das Nichts in seiner reißenden Leere ‚zu Wort kommen' läßt». Die Aussage («Gott ist tot») sei keine «Prädikation im Sinne eines echten Satzes»; vielmehr handle es sich dabei um eine magische «Sprachgestalt» oder eine jedes stützenden Beweisganges unbedürftige «Zauberformel». Im Gegensatz zur «eigentlichen Gottesleugnung» meine «der vom ‚tollen Menschen' proklamierte ‚Gottesmord' eine *Tötung Gottes in effigie*, die sich gerade nicht gegen den im menschlichen Gebilde dargestellten und gemeinten Gott, sondern gegen die von ihm hergeleiteten Denk- und Leitbilder richtet. Eine ‚Tötung' also, die statt des Erst- und Letztwirklichen das darauf bezogene und durch diese Beziehung konstituierte Bewußtsein zu ‚ertöten' sucht». Nun, ich meine, das ist eine Deutung, die weit unter das sonst eingehaltene Niveau der Biserschen Interpretationskunst fällt und weder an Gewaltsamkeit noch an Billigkeit etwas zu wünschen übrig läßt.

Wir sind damit bereits in den zweiten Teil des Buches geraten, welcher sich der Auslegung des Nietzscheschen Willens, seines Weges und Zieles der Destruktion des christlichen Bewußtseins widmet. Um die Deutung der Aussage als einer «Zauberformel» zu stützen, führt Biser die Unterscheidung zwischen der «Idee» und der «Existenz» Gottes ein, um dann behaupten zu können, «die These von Gottes Tod, in ihrer direkten Zielrichtung genommen», verneine «*nur die Idee, nicht aber die Existenz Gottes*». Abgesehen davon, daß eine solche Unterscheidung von Nietzsche her betrachtet sachlich so wenig berechtigt ist wie dessen Entgegensetzung zu Anselm, bleibt sie so lange nichtssagend, als nicht genauer bestimmt wird, wie hier «Idee» und «Existenz» Gottes verstanden werden müssen. Diese Unbestimmtheit wird durch die der christlichen Gottesidee zugesprochene – ebenfalls mehrdeutige und je nachdem durchaus fragwürdige – «Fähigkeit zur Seinsvermittlung..., die ihr nach ihrer Deutung durch Anselm von Canterbury und der von ihm geschaffenen Tradition im höchsten Maße eignet», keineswegs behoben. Im eigentlichen Verstande sinnlos scheint es uns dann zu sein, sich gegen Nietzsches Kritik des Christentums auf die lediglich vom Glauben und für ihn postulierte «Erfahrung der Gotteswirklichkeit» zu berufen. Biser tut das mit einer merkwürdigen Naivität, die indessen bei seiner sonstigen Reflektiertheit nicht sehr überzeugend wirkt. Er hätte sich doch sagen müssen, daß jeder Rückgriff auf den Glauben gegenüber einem Denker wie Nietzsche, der dessen Relevanz von vornherein radikal leugnet, hoffnungslos und abwegig – oder dann eine leere Spiegelfechterei bleibt. Was Biser wahrscheinlich mit Recht von den Versuchen, «Nietzsches Kritik des Religiösen zu einer mehr oder weniger ausdrücklichen Klage über die ‚Abwesenheit Gottes in der Welt', über die wachsende Ermächtigung des Übersinnlichen oder doch über die ‚Gott-

losigkeit unserer Zeit' aufwerten möchten», sagt: daß sie im «Zwielicht des Unbeweisbaren» stehen, trifft genau auch sein eigenes Unternehmen. Davon sind die Erörterungen über Nietzsches Beziehungen zur Romantik, seine Kritik des Wahrheitsbegriffes, des Idealismus u.a. ausgenommen; sie lassen sich von der bloß methodischen Zustimmung ablösen und bezeugen erneut die hohe Interpretationskunst des Verfassers.

Gegen Ende des zweiten Teiles schreibt Biser: «Wenn nur erst der Lärm des Für und Wider verstummte, wird sich früher oder später herausstellen, daß Nietzsches entscheidende Leistung nicht darin besteht, daß er mit dem Gestus des Bilderstürmers alte Tafeln zerschlug oder in der Pose des Prometheus das Modell eines neuen Menschen schuf, sondern in der sehr viel schlichteren Tatsache, daß er am Ziel seines denkerischen Weges das Bild des Kindes errichtete. Denn damit beweist er, glaubhafter als mit jedem Wort, wie sehr es ihm noch in der Verneinung darum ging, dem Dasein die mit dem Einbruch der Reflexion verlorene ,Unschuld' zurückzuerstatten». «Überzeugender als in den sinnverwandten Entwürfen wie etwa der Dionysos- und Ariadnegestalt gelingt ihm im Sinnbild des Kindes die überbegriffliche Vereinbarung der Gegensätze, in die sich die ,Überwindung des Nihilismus' zuletzt entzweite. Im zweckfreien Spiel zugleich der Zeit entrückt und mit der Welt versöhnt, symbolisiert das Kind die einigende Mitte von Unbewußtheit und Weisheit, Erwartung und Erfüllung, Ursprung und Ziel. So begegnet in ihm, was die These von Gottes Tod programmatisch postuliert und selbst Zarathustra mehr angegrenzt als wirklich erreicht hatte, jenseits von Postulat und Definition, integriert zur lebendigen Gestalt. Das aber ist die am Ziel der Destruktion aufscheinende *Einheit von Denken und Sein*, die als das Anfänglich-Unmittelbare dem ,Kreuzweg des Geistes' ein Ende setzt.» Den Fall angenommen, die Errichtung eines «Bildes des Kindes» oder die Zurückerstattung der «Unschuld» an das Dasein sei in der Tat Nietzsches «entscheidende Leistung», so möchte man ihr den lieblichen Zauber einer Sentimentalität nicht absprechen; aber hoch wird man sie keineswegs einschätzen. Denn bei Licht besehen zahlt damit Nietzsche nur dem menschlich-allzumenschlichen Bedürfnis nach illusionären Verklärungen, beruhigenden Wunschträumen und wahnhaften Spekulationen seinen – gewiß nicht kleinen – Tribut. Freilich fügt sich Bisers Taxation der besagten Leistung gut in seine generelle Verharmlosung der Nietzscheschen «Hammerphilosophie» ein. Wenn er schon den Sinn der Verkündigung des «tollen Menschen» sozusagen auf einen «Bildermord» reduziert hat, wäre die Frage nahe gelegen, ob sich am Ende nicht Anselms Gottesbegriff in ein bloßes Gedankengebilde verflüchtigen müßte, so wenig es als solches etwas mit Nietzsches Denken zu tun hat. Und außerdem wäre zu bedenken, ob sich die von Biser propagierte Verharmlosung des «Gottesmordes» angesichts des politisch aktiven Atheismus – gleichgültig, ob sich dieser legitimerweise oder nicht auf Nietzsche beruft – verantworten läßt. Am Ende geht es doch nicht nur um ein literarisch-interpretatorisches Unterhaltungsspiel.

Der dritte Teil handelt von «Aspekten der Bedeutung». Biser geht darin der Geschichte der «Weisheits»-auffassungen nach, knüpft Beziehungen zwischen Nietzsche einerseits und Solowjew und Scotus Erigena andererseits,

charakterisiert Nietzsches philosophiegeschichtliche Position und seine Stellung zur Seins- und Gottesfrage. Hinsichtlich des Seinsverständnisses sagt Biser: «Analog zur Gottesidee unterstellt Nietzsche auch dem Seinsbegriff, daß er, statt Wirkliches zu vergegenwärtigen, in Wahrheit eine schematische Substitution an seine Stelle setze und genau so wie die elementaren Ableitungen aus der Gottesidee – Wahrheit, Wert und Ideal – unter dem Vorwand intellektueller und personaler Erfüllung zum Nichts überrede» – eine Meinung, die übrigens vielleicht auch für Heideggers späte «Seinsmystik» relevant sein könnte. Ferner heißt es, Nietzsche schließe «die Gottesfrage nach dem Durchgang durch die destruktive Phase seines Denkens nicht mehr grundsätzlich aus, wenn er sie auch nur als eine der mit der Seinsüberschreitung eröffneten *denkerischen Möglichkeiten* angrenzt». Und damit zeigt sich für den Leser eine große Überraschung an, die Biser vermutlich in der zur «Zauberformel» verwandelten Gott-ist-tot-Aussage verwahrt hatte und jetzt gewissermaßen als weiße Taube fliegen läßt. Zwar widersetzt er sich nach wie vor beharrlich der Versuchung einiger Autoren, Nietzsche als verborgenen Gottsucher u. dgl. zu beanspruchen; aber er mutet ihm einen «Vorstoß ins ‚Über-Seiende'» zu und rückt ihn so in einen Zusammenhang mit Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysos und Maximus Confessor. Nietzsche, hören wir, strebe «in ähnlicher Weise wie die Theologie, wenn freilich auch aus entgegengesetzten Antrieben und ihr widerstreitenden Absichten», dem Über-Seienden zu. «Doch gibt diese eigentümliche Übereinkunft im Gegensätzlichen hinreichend Anlaß dazu, Nietzsche von einer spezifisch theologischen Position her anzusprechen und dann auch umgekehrt nach der theologischen Relevanz seines Vorstoßes über die Seinsgrenzen hinaus zu fragen. Nicht als habe Nietzsche, wie ihm die neuere theologische Auslegung mehrfach unterstellt, am Ende doch noch eine Wende zum Religiösen hin vollzogen. Wohl aber gelang ihm der Ausbruch aus dem Bannkreis seiner Negation, der ihn, wenn auch noch lange nicht bis an die Schwelle des Glaubens, so doch bis an die Grenzscheide von autonomer und theonomer Vernunft heranführte. Zwar verwehrt es die in dieser Annäherung verbleibende Distanz, ihn für eine wie immer geartete Zeugenschaft in theologischer Sache heranzuziehen. Doch wird er auf Grund seiner distanzierten Annäherung um so mehr *zur Frage an die Theologie.*» Biser denkt dabei vor allem an «das Problem der platonischen Denkform im Werden und Aufbau der christlichen Theologie, und dies um so mehr, als damit gerade das zur Frage wird, was die These vom Tod Gottes in anklägerischer Identifikation dem Christentum angelastet hatte. Das aber ist die Kardinalfrage, welche die Theologie auf ihrem ganzen Weg, wenn streckenweise auch mehr unterschwellig, beunruhigt, obwohl die patristische Vorentscheidung nach einigem Zögern doch eindeutig zugunsten der vom antiken Lebensgefühl begünstigten Versöhnung von Platonismus und Offenbarungsglauben gefallen war». Biser mag recht haben, daß das mit Nietzsches «Seinskritik aufgeworfene Problem so lange nicht in seinem Vollsinn erfaßt» sei, «als es nicht als wenigstens indirekter Appell an das intellektuelle Gewissen der Theologie verstanden wird». Allein er hat selbst dafür vorgesorgt, daß dieser Appell das intellektuelle Gewissen der Theologie nicht allzu nachhaltig beunruhigen oder belasten wird. Denn mit Hilfe seiner subtil

vorbereiteten und durchgeführten Heilungskur des «tollen Menschen» – die freilich alles andere ist als eine genuine Sinnauslegung seines verwegenen Wortes – hat sie ihn auch bald wieder aufs Eis gelegt.

H. Kunz

Hermann Wein: Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.

In diesem dem äußeren Umfang nach dünnen, aber der Intention und dem sachlichen Gehalt nach gewichtigen Buch rückt Wein einen Fragenkomplex ins Zentrum, der zweifellos auch bei Nietzsche selber zentral gewesen ist: die «nihilistische» Umwertung der tradierten, d.h. christlichen Werte. Es ging Nietzsche und geht auch Wein um neue, für unser faktisches alltägliches Leben verbindliche «Werte» oder Gehalte. «Die Andeutung eines... neuen Menschentums trug die immense Wirkung von Zarathustra-Nietzsche. Und heute erst recht gibt es nichts eigentlich Wichtigeres, als Symbole menschlicher Größe zu entwerfen, die nicht verbraucht sind. Deshalb ist das Eigentliche, was Nietzsche uns zu sagen hat, eine Anthropologie und eine Wertlehre in symbolisch vor-andeutender Sprache. Mit Vokabeln wie ‚Züchtung' des ‚Übermenschen' hat das Denken Nietzsches – in seiner biologisierenden Phase – freilich viel verdorben und vergröbert, unheilvoll verstärkt durch die Machenschaften von Nietzsches Schwester und durch Nietzscheaner und Pseudo-Nietzscheaner bis hin zu Hitler. Aber diese dürfen dem mißverstandenen Philosophen doch nicht naiv aufs Schuldkonto gesetzt werden.» Dieses Anliegen einer Anthropologie und Wertlehre im Schatten Nietzsches führt der Verfasser in vier Teilen durch: 1. Gott ist tot: Verneinung und Bejahung der Geistesgeschichte; 2. Anthropologischer und geistesgeschichtlicher Atheismus: Der nach-christliche Mensch mit seinem Fragezeichen; 3. Christus als freier Geist und Symbolist; und 4. Die ‚letzten' Tugenden: Redlichkeit und Sich-schenken-lassen. Wein stellt bei Nietzsche einen für ihn kennzeichnenden «eigentümlichen, geistesgeschichtlichen und anthropologischen Atheismus-Gedanken» fest: «Die These der Metaphysik und die Antithese der Antimetaphysik ergeben den ‚Bogen mit der großen Spannung'. Das will symbolisch besagen: Es ist *nicht* das *letzte* Wort, daß beide sich in ihrer Antithetik *aufheben* in ein Nichts, das heißt, daß die ‚Tötung Gottes', die ‚Selbstaufhebung der Moral', im Nihilismus endet. Die ‚*große Spannung*' kann vielmehr eine *neue* menschliche Möglichkeit entbinden, die befähigt, ‚in irgendeiner Zukunft' in ein ‚*Jenseits*' der Antithetik vorzudringen. In anderen Worten: Die Selbstaufhebung der bisherigen moralischen Vorurteile kann neue erweiterte Wertungsmöglichkeiten eröffnen. Die neu entdeckten Werte müßten nicht mehr in einem ‚Jenseits der wirklichen Welt', in einem ‚idealen' Sein, in einem ‚moralischen Gott' angesiedelt werden.» «Der die Konsequenz ziehende Kernsatz müßte, so scheint uns, lauten: Das ‚Jenseits' der bisherigen, griechischen und christlichen Geistesgeschichte, und die Entfernung von ihrem moralischen ‚Grund und Vorurteil', kann nur erreicht werden in einer neuen Philosophie des *ambivalenten Verhältnisses zum Wahrheitswert*, das eben die *Folge* der *Frage* an den *Wert* dieses Wertes ist.»

Die Thematik des anthropologischen und geistesgeschichtlichen Atheismus verfolgt Wein im zweiten Teil vor allem auch unter Berücksichtigung des von N. Hartmann konzipierten «vierten Menschenbildes», in welchem der Mensch als «Sinngeber» fungiert. Hinsichtlich der ambivalenten Taxation des Christentums durch Nietzsche sagt Wein zusammenfassend: «Das Christen*tum*, nicht allerdings der verzeihende Christus selbst, ist ‚Fluch auf das Leben'. Von daher ist Nietzsches ‚Fluch auf das Christentum' (Der Antichrist) zu verstehen. Jene Deutung des Symbols des Gekreuzigten als Anklage gegen die diesseitige Welt und Verweisung auf eine jenseitige wird nach Nietzsche nicht nur der Welt nicht gerecht, sondern auch Christus nicht. Denn diese Deutung entstammt dem Zustand des Ressentiments. Christus aber ist der ressentimentlose Mensch... Die Religion des Christentums sei gar nicht die Religion Christi gewesen, behauptet Nietzsche, sondern vielmehr, in Wertungshinsicht, der genaue Gegensatz zur ‚frohen Botschaft'. Die Geschichte, die ‚evangelische Praktik', des Christus selbst habe umfassendes Verzeihen, also *Bejahung* vorgelebt – also *keine* Abwertung (Verleumdung) und Schuldigsprechung der diesseitigen Welt, kein ‚Richten' und keinen Fluch». «‚Umwertung' ist zuerst als Findung einer neuen Gleichung von Lösung und Bindung zu betrachten, aus der wir uns Nietzsches Konzeption menschlicher Größe – Nietzsche sagt dafür ‚der wirkliche Mensch' – erklären. Mit dieser Konzeption stößt Nietzsche die bisherigen Idealbilder menschlicher Größe in der Tat um. Insofern ist es *Um*-wertung. Es ist noch einmal an den Aphorismus 390 des ‚Wille zur Macht' zu erinnern: ‚Mein Schlußsatz ist: Daß der *wirkliche* Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der ‹wünschbare› Mensch irgend eines bisherigen Ideals...'. Diese anthropologische Konzeption des Umwertungsgedankens ist, gemäß Nietzsches Philosophie, nicht so sehr als Lehre zu verstehen, denn als Vorgelebt- und Verwirklichtwerden. Einerseits ist dabei an die durch Nietzsche neu gedeuteten Griechen, andererseits an die persönliche Geschichte Nietzsches selbst zu denken. Dies muß geschehen zur Abwehr der populären Mißdeutung jenes ‚Schlußsatzes' von der Übermensch-Lehre her... Mit dem Umwertungsgedanken in anthropologischer Hinsicht ist letztlich gemeint ein gegenüber dem christlichen Gegensatzverhältnis zwischen dem Moralischen und dem Unmoralischen andersartiges, synthetisches Verhältnis im Außer-moralischen zwischen Gebundenheit und Entbundenheit, zwischen menschlichen Weisen der Lösung und Bindung.» Als Quintessenz der Auslegung Christi als «freier Geist und Symbolist» formuliert Wein: «Christus *ist* in dem ‚Jenseits', das *diesseits* ist; er ist jenseits der Gegensätze, denn er ‚richtet' nicht; er *hat* in aller Bescheidung das ‚reiche Selbst' – insofern er ‚décadent' und ‚auch dessen Gegensatz' ist, insofern er ‚Perspektiven umstellen' kann, insofern er die ‚schenkende Tugend' übt, ‚insofern bei ihm alles Zeichen-Bedeutung hat'. Aber dieser Symbolist Christus ist nicht geschichtsbewußt. Ja, dieser von Nietzsche entworfene reine Mensch ist so ungeschichtlich ausgedacht wie Nietzsches ‚Übermensch'. Der Mensch der Gewaltlosigkeit und der Mensch des Willens zur Macht zeigen so wenig Menschliches» – wenn, fügen wir bei, es zutrifft, was Wein unterstellt: daß das «Menschliche» des Menschen wesentlich etwas mit der Geschichte zu tun hat, die bislang wohl mehr das

«Unmenschliche» enthüllte. «Christus ist der kindliche Mensch, der *noch nicht* in die Geschichte eingetreten ist. Der Übermensch ist in eine Zukunft hineingedichtet, die nicht eintreten wird, solange Geschichte ist.»

Weins Schrift bietet sich zunächst als eine systematische Abhandlung an und weckt damit Erwartungen, die – weil sie nicht erfüllt werden – den Leser leicht verärgern und ungerecht machen können. Er wird dann etwa sagen, daß der ungläubige Theologe und Freund Nietzsches Overbeck, Jaspers' «Nietzsche und das Christentum» und die «religionsphilosophische Studie über Nietzsche» von G.-G. Grau: «Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit» hätten berücksichtigt werden müssen. Befreit man sich indessen von der verfehlten Erwartung, so ist man entzückt vom unsystematisch sprudelnden, beziehungsvollen Gedanken- und Einfallsreichtum. Gleichwohl dürfte es unerläßlich sein, daß sich Wein mit der Frage nach dem Wertcharakter der Werte auseinandersetzt, da diesen kaum – wie Hartmann meinte – ein ideales An-sich-sein eignen wird, wenn sie sollen «umgewertet» werden können.

H. Kunz

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

Dédié à la mémoire de Gaston Berger, ce Dialogue offre l'apport de Sciacca au blondélisme, à l'occasion du 100e anniversaire de sa naissance. On y trouve une étude sur «La pensée», sur la problématique blondélienne, divers écrits de nature apologétique, l'essai de 1961. On y saisit les aspects de la pensée de Sciacca depuis le spiritualisme chrétien jusqu'à aujourd'hui. Depuis les Entretiens de Gallarate (1947), Sciacca est devenu un disciple du «réalisme intégral». A toute philosophie de l'intériorité se pose la même question: qui, sinon le philosophe, est capable d'accorder l'aspect extérieur et l'aspect intérieur de l'homme?

Marcel Reymond

Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1963.

Der Denkweg Heideggers ist «eine einzige große Erörterung: nicht irgendeine Erörterung, sondern jene entscheidende Erörterung des Seins, die das Denken erst in sein erörtendes Wesen bringt». Die «wesentlichen Schritte dieser Erörterung» nachzuvollziehen und so eine Einführung in Heideggers Denken zu geben, war die Absicht Pöggelers. Er hat sie m. E. in optimaler Weise verwirklicht. Dafür standen ihm außer den publizierten Schriften Heideggers einerseits Nachschriften der frühen Freiburger Kollegs und andererseits weitere Vorlesungen und Arbeiten, die ihm Heidegger zum Studium überlassen hatte, zur Verfügung. Gerade weil Pöggeler auf das unermüdliche Fragen und auf die Wandlungen dieses Fragens von den ersten bis zu den letzten Schriften Heideggers den Hauptakzent verlegt, ist ihm wohl die beste Darstellung seines Denkens geglückt. Dabei kann man nicht sagen, er sei diesem, also Heideggers Denken in einer Art kritikloser Gläubigkeit verfallen; zumal Heideggers Textinterpretationen haben ihm gewisse Bedenken erweckt. Aber Pöggeler sagt mit Recht: «Gesetzt den Fall,

die Frage, die Heidegger an die frühesten griechischen Denker richtet, brächte das Gesagte dieser Denker nicht aus seinem Eigensten heraus zum Sprechen – es bliebe immer noch die Frage, ob Heideggers Suchen nach der Wahrheit des Seins nicht ein sachliches Recht hat. Unabhängig davon, ob Heidegger die frühen griechischen Denker ‚richtig' interpretiert, bleibt zu fragen, wie er in der Zwiesprache mit ihnen die Sache des eigenen Denkens zur Sprache bringt. Diese Zwiesprache darf überhaupt nicht aus der Fragesituation, der sie zugehört, herausgelöst werden. Wird sie unmittelbar auf richtige oder falsche Interpretationsergebnisse hin befragt, dann ist die ihr eigentümliche Ausrichtung auf den *anderen* Anfang schon verfehlt. Erst nachdem diese Zwiesprache durchgeführt ist, kann gefragt werden und muß auch gefragt werden, ob das frühe griechische Denken in jenes zeigt, was Heidegger als das Anfängliche des abendländischen Denkens vermutet. Glaubt man nachweisen zu können, daß im frühen griechischen Denken nicht das gedacht ist, was Heidegger dort sucht – die Wahrheit des Seins als Un-Verborgenheit –, dann kommt man erst zu der eigentlichen Frage: wo hat denn ein Denken, wie Heidegger es versucht, seinen Anfang, seine geschichtliche Herkunft?». Auffallend bleibt allerdings, daß Pöggeler nirgends auf die doch sehr radikale Wendung («Kehre») vom «Sein» als einem vom Seinsverständnis gestifteten und darauf angewiesenen «Gebilde», das sich im Ist-Sagen phänomenal aufweisen läßt, zum «Sein» als das das Denken und Wesen des Menschen «geschicklich» beanspruchende, dem Aufweis sich entziehende «Geheimnis» eingehender zu reden kommt. Solange das Verhältnis beider Seinsbegriffe und die sachhaltigen Motive ihrer Unterscheidung nicht geklärt sind, wird es sich auch kaum ausmachen lassen, in welcher Beziehung Heideggers «Denken» zur «Erfahrung» und zur «Spekulation» steht. Desgleichen sollte einmal die Frage diskutiert werden, ob mit der genannten Wende Heidegger – trotz des Festhaltens an der ontologischen Differenz – nicht eine Art «Rückkehr» in die überlieferte spekulative Metaphysik, die er doch «verwinden» will, vollzogen hat. Aber das mag nicht die Aufgabe einer Einführung sein.

H. Kunz

Gert H. Müller: Das philosophische Werk Franz Kröners. Mit drei nachgelassenen Originalbeiträgen. Supplementum 10 der Studia philosophica. Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basel – 1962.

Der handliche Band in dem uns vertrauten blauen Gewand hat vor seinem Erscheinen bereits zwei Prüfungen bestanden: Einmal die Prüfung durch die für die Herausgabe unserer Studia und Supplementa bestellten Instanzen der Philosophischen Gesellschaft der Schweiz; und zugleich auch die Prüfung durch den Zentenarfonds der ETH, der den Druck des Buches unterstützte. Die genannten Instanzen standen vor der Frage: Rechtfertigt der philosophische Gehalt und Wert des Buches die Herausgabe in der vorgesehenen Form? Nach gewissenhafter Prüfung haben die beiden Instanzen diese Frage bejaht. Vor derselben Frage steht nun auch der Rezensent; er hält aber mit seinem Entscheid noch zurück und verschiebt ihn auf die Schlußsätze seiner Rezension.

Offensichtlich geht es hier um eine Rettung. Das philosophische Lebenswerk Kröners (= K.) soll vor dem Untergang im Meer des Vergessens bewahrt werden; es soll in das helle Licht der gegenwärtigen philosophischen Diskussion heraufgehoben, es soll als wertvoller Beitrag im Gewebe dieser Diskussion festgehalten werden. Am Werk war auch die pietätvolle Erfüllung einer Freundespflicht; G. H. Müller war zuerst Schüler und nachher Freund und Mitarbeiter des unerwartet und zu früh verstorbenen Philosophen K. Aus umfassender Sachkenntnis heraus gibt er uns in den ersten 9 Paragraphen zuverlässigen Bescheid einmal darüber, warum und wie es zu diesem Buch überhaupt gekommen ist; dann aber auch eine gründliche und klare Einführung in das Leben, in den Studiengang, in die bereits veröffentlichten und in die noch im Nachlaß ruhenden, bisher unveröffentlichten Arbeiten seines Lehrers und Freundes K. Abschließend macht er uns im Paragraph 9 noch bekannt mit dem Denken und Planen K.s in der Zürcher Zeit. Aus der Fülle des vorgelegten interessanten Materials können hier nur einige wenige Hinweise in unseren Text herübergenommen werden:

Als K. 1958 in Zürich völlig unerwartet aus intensivem Arbeiten, Planen, Forschen und Lehren herausgerissen wurde, entschloß man sich, ein Manuskript herzustellen, das eine Darstellung des philosophischen Werdeganges und des Inhalts seiner Schriften gibt, das aber auch einige für den Druck bereits vorbereitete Originalbeiträge aus den nachgelassenen Schriften enthalten sollte. Der Schweizerische Nationalfonds betraute G. H. Müller mit dieser Arbeit; er hat Prof. K. schon in Agram anläßlich einer Gastvorlesung an der dortigen Universität kennen gelernt; er war nach dem zweiten Weltkrieg Schüler K.s an der Universität Graz und später an der ETH in Zürich K.s vertrauter Freund und Mitarbeiter.

K. stammt also aus Nordmähren, einem deutschsprachigen Randgebiet der alten Habsburgermonarchie. Seine damalige Umwelt war natürlich geprägt und genormt durch die seit der Gegenreformation traditionelle katholische Geisteswelt. Während seiner Gymnasialzeit war K. in einem katholischen Ordensheim untergebracht. Früh wurde ihm die in sich geschlossene katholische Dogmenwelt vertraut. Aber früh auch führten ihn seine Studien in eine andere in sich geschlossene Weltdeutung hinein, in die Naturphilosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Der Konflikt zwischen Kirche und Naturwissenschaft beunruhigte ihn; die Bemühungen, diese schmerzvolle Antithese in einer höher gelegenen und philosophisch begründeten Synthese zu überbrücken, wurde die große Aufgabe seines Lebens; diese Aufgabe wurde sein Schicksal.

Vorerst trieben ihn seine Studien an der schon damals positivistisch festgelegten Universität Wien immer tiefer in die Naturwissenschaft, vor allem in die Astronomie, in die Entwicklungslehre, in die Physiologie der Sinnesorgane und des Gehirns hinein. Zu gleicher Zeit aber vertiefte er auch seine Kenntnisse in der scholastischen Philosophie. Da sich gerade damals die Basis der Wissenspyramide in alle Richtungen hinaus ständig ausweitete, mußte sich K. Zucht auferlegen und allen Versuchungen zu vorschnellen, rein intuitiven Weltdeutungen widerstehen.

In seiner Dissertation «Über Transzendenz und Irrationalität» kommt die

Annäherung an den Wiener Positivismus und an die Philosophie der Wissenschaften schon deutlich zum Ausdruck.

Die folgende Schrift «Die Anarchie der philosophischen Systeme» zeigt K.s festen Willen, an der Vielfalt der gegebenen Systeme nicht vorüberzugehen, sondern so tief wie möglich in die Gedanken- und Begriffswelt dieser Systeme einzudringen. Aus diesen Bemühungen erfloß ihm die Ehrfurcht vor der echten, vor der ringenden philosophischen Arbeit, die ihm trotz mancher sachlicher Kritik doch stets erhalten blieb. Erlebte er so das Eigenrecht eines jeden dieser Systeme, so mußte ihm die Vielfalt der Systeme selbst zu einem metaphysischen Problem werden, das allererst einer Klärung bedurfte, bevor man sich selbst an den Aufbau eines eigenen Systems wagte. Mit der Zuwendung zu diesen Fragen der Vielfalt entfernte sich K. etwas vom philosophischen Denken seiner Umwelt, besonders von dem damals von Schlick und Carnap beherrschten Neupositivismus.

So ist es denn nicht verwunderlich, daß der Hauptteil seiner Habilitationsschrift «Versuch einer Logik der Philosophie» eine methodische Kritik des Neupositivismus versucht. Es ist das Ziel dieser Arbeit, das neupositivistische Argument, die Rolle der Erkenntnistheorie könne durch geeignete Sprachkonventionen und durch die Verwendung einer formalen Redeweise übernommen werden, zu widerlegen. K. bleibt gewiß der Empirie treu, aber er sucht nach einer konsequent empiristischen Haltung, die auch noch eine empiristische Bewährung erkenntnistheoretischer Theorien fordert.

Aus dem Jahre 1953 stammt der Plan zu dem großen Werk «Philosophie und physikalische Kosmologie». Hier wandte er sich einem Thema zu, das wohl aus der Metaphysik stammt, das aber im Lauf der Entwicklung der Wissenschaften einen immer stärkeren naturwissenschaftlichen Charakter angenommen hat. Es war die klassische kosmologische Frage, ob die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung endlich oder unendlich sei. Es blieb aber beim Plan, das Werk wurde nicht abgeschlossen; Stoff und Methode der Wissenschaft waren damals schon in einem Fortschritt begriffen, der schneller war, als daß ein so zum Universellen prädisponierter Geist, wie K. es war, hätte nachkommen können. Einige Sätze aus seinem provisorischen Vorwort haben Bekenntnischarakter; wir lesen: «Es gibt de iure keine Trennung von Philosophie und Wissenschaft und keine Ressortfragen. Philosophie und Wissenschaft bilden ein System, und ihre Trennung ist die Sünde wider den Geist. Philosophie ist, historisch-prozeßhaft gesehen, die transzendierende Funktion der Wissenschaft, d. h. die, welche die Ideen und Leitgedanken aufstellt, von denen die Wissenschaft lebt, und sie ist, systematisch gesehen, der Zug zum Ganzen in der Wissenschaft, zum allumfassenden System.» Wie weit diese streng empiristische Transzendenz K.s von der kantischen Trennung von Wissenschaft und Philosophie und von der ebenso streng kantisch gefaßten Transzendenz bei Jaspers entfernt ist, darauf kann im Vorbeigehen nur eben rasch hingewiesen werden.

In Zürich erlaubte es ihm die Hilfe des Forschungskredites des Schweizerischen Nationalfonds, noch tiefer in die Zusammenhänge zwischen moderner Physik und Philosophie einzudringen. Er sieht ein: Unsere Erkenntnisse sind nicht nur durch die empirischen Fakten und durch die methodischen Prin-

zipien bedingt, sondern weitgehend auch durch vorgängige Fragestellungen und Begriffsbildungen und schließlich auch durch unsere jeweiligen metaphysischen Vorstellungen. Hier stand K. im vollen Einklang mit der Lehre von den doctrines préalables des ihm befreundeten Gonseth. Immer deutlicher sieht er die Aufgabe der Philosophie darin, auf der Basis des jeweiligen Wissensbestandes in spekulativer Weise in die Region des Unbekannten vorzudringen. Den Leitfaden zu diesem Vordringen findet die Spekulation in der Extrapolation induktiver Ansätze in unserem Wissensbestande und dem menschlich bedingten, doch durchaus gesunden Streben nach einem überzeugenden Bild der Welt.

In die Zürcher Zeit fallen auch einige aufschlußreiche Besprechungen in der Dialectica, so vor allem Analysen der «Problemi della Fisica moderna» des Jesuitenpaters F. Selvaggi und der grundlegenden Ontologie des Thomisten F. van Steenbergen. K., sachlich sehr reserviert und kritisch, zeigt doch ein starkes Bemühen, das Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Kirche nicht abzubrechen. Ihn beunruhigt es tief, daß zwischen der metaphysischen Verankerung der Religion und dem naturwissenschaftlichen Weltbild seit 4 Jahrhunderten eine immer tiefer und breiter werdende Kluft sich aufgetan hat. Er war aber überzeugt, daß es hier vor allem eine Aufgabe der Kirche wäre, die Suche nach einem metaphysischen Rahmen, der mit den wissenschaftlichen Kenntnissen in einem verstehbaren und lebendigen Konnex steht, aufzunehmen.

Im Anhang, dem extensiv stärkeren Teil des Buches, bringt der Autor drei nachgelassene Originalbeiträge K.s. Ihre Titel lauten: I. Zur Entwicklung der Unendlichkeitsthese in der Kosmologie. II. Zur Antinomienlehre Kants. III. Zur transzendenten Metaphysik. Damit kommt der Leser in direkten Kontakt mit K. selbst. Die Vorzüge dieser Beiträge treten sofort zu Tage: Gute Strukturierung des Stoffes; klare Sprache; Eindringlichkeit der Darbietung; besonders aber die sachliche Kompetenz. Der III. Beitrag verschafft uns zudem den willkommenen Zugang zu K.s innersten und letzten weltanschaulichen Entscheiden. Dieser Beitrag ist in seiner Eigenart ein document humain, das wir nur ungern in unserer philosophischen Literatur missen möchten.

Wir erinnern uns: K.s Jugend war gebunden durch die katholische Dogmatik; später erfüllte ihn eine fast ebenso starke Bindung an den Wiener Positivismus. Wir erinnern uns ferner, daß er die scharfe Antithetik dieser beiden Bindungen durch eine darüber gelagerte Synthese zu überbrücken versucht. Wie ist nun diese Synthese ausgefallen? Die klare Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Karl Barth hat uns heute hellhörig gemacht für die Problematik einer Philosophie, die jedem theologischen Absolutheitsanspruch das Postulat der philosophischen Autonomie und Autarkie entgegenstellt. Was hat uns K., in dessen Denken Rom und Wien in fast gleicher Stärke sich durchgesetzt haben, zum Thema einer transzendenten Metaphysik zu sagen?

Aus der Fülle des vorgelegten Materials heben wir nur rasch folgende Punkte heraus: K. hat einige der grundlegenden Begriffe weiter entwickelt. Philosophie ist nun nicht mehr, wie früher, eine über den Fachwissenschaften

liegende Generalwissenschaft. K. hat nunmehr das Problem einer philosophischen Transzendenz in Blick und Griff bekommen. Er hat wohl eingesehen, daß die Metabasis in die Transzendenz hinein die Ablösung von aller Wissenschaft und von aller gegenständlichen Realität bedeutet. Damit ist K. aber auch über den Wiener Positivismus hinausgeschritten. Geht er nun über zu Rom? Fällt seine Transzendenz nun in Eins mit Augustins civitas divina? Nein, das sicher nicht! K. findet einen Weg zwischen Skylla und Charybdis, und dieses ist die Lösung, die er uns vorschlägt:

Die Unabhängigkeit aller Transzendenz von der gegenständlichen Realität bleibt gewahrt; Transzendenz wird in ihrem Eigenwert respektiert. Hier soll auch nichts mehr bewiesen werden. Alle Gottesbeweise ruhen auf Voraussetzungen, die im Laufe der Entwicklung ihre Evidenz verloren haben. Diese Sphäre betreten wir Menschen nicht auf Grund einer theoretischen Erkenntnis, sondern nur auf Grund eines Glaubensaktes. Dieser Glaubensakt ist in Geltung und Wirkung streng und ausschließlich an das Subjekt gebunden; über das Subjekt hinaus reicht seine Verpflichtungskraft auf keinen Fall.

Aber – diese Sphäre der Transzendenz ist ein leerer Raum, ein Vacuum. Wir müssen dieses Vacuum von uns aus mit Inhalten ausfüllen, sei es durch Benützung von Negationen (via remotionis), sei es durch Analogien. Diese Füllung als Ganzes ist eine Funktion des glaubenden Subjekts, und darum wird es nie gelingen, hier eine allseitig überzeugende Einheit oder gar Einheitlichkeit herzustellen. Darum stoßen wir auch im Raum der transzendenten Metaphysik auf einen unüberwindlichen Pluralismus. Sicher ist dabei nur das Eine: Die Analogie ist der einzige Weg, zu einem Begriff Gottes als einer Person zu gelangen, wie ihn der Christenglaube voraussetzt. Der Pluralismus der Bestimmungen des Absoluten führt zu verschiedenen Füllungen des transzendenten Raumes. Jeder neuen Füllung liegt so etwas wie ein neues, selbständiges Grunderlebnis eines besonderen Gott-Welt-Menschverhältnisses zu Grunde, ein Erlebnis, von dem aus die betreffende Metaphysik gespeist wird und das sie in einem diskursiven Denken auseinanderzulegen versucht. Diese diskursive, mit rationalen Elementen stark durchsetzte Spekulation darf aber mit dem Rationalismus der Wissenschaft nicht verwechselt werden; sie bleibt Funktion der transzendenten Füllung; der Weltbegriff wird hier vom Gottesbegriff her bestimmt, und die Begriffe von Gott, Welt und Mensch stehen zueinander in engster Korrelation. Das spekulative Denken ist deshalb nicht imstande, den Pluralismus der verschiedenen Transzendenzfüllungen auszuschalten. Die in der Spekulation vollzogene Synthese von höchstem Sein und höchstem Wert führt zur Einsicht, daß die wertfreie Wissenschaft in diesem Bereich nicht zuständig ist. Diese Synthese ist dem Gläubigen das Letzte, das Höchste, auch dann, wenn dieses Ziel auf wissenschaftlichem Weg nicht erreicht werden kann. Wahrheitsbestimmung und Heilsweg des gläubig-menschlichen Handelns sind an dieses Eschaton gebunden. Auf die Frage Kants: «Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» gibt die Transzendenz Antwort, nicht die Wissenschaft. Die Hoffnung des alten Positivismus, daß die Wissenschaft an Stelle der Religion und Metaphysik Führerin der Menschheit sein werde, ist nicht erfüllbar; die Wissenschaft

kann wohl Helferin, nicht aber Führerin sein. Aber eben — genau an dieser Stelle stoßen wir erneut an die Tatsache des Pluralismus der Religionen, und die Fragen, die daraus entstehen, beunruhigen viel stärker als die Fragen, die sich an den Pluralismus der verschiedenen Philosophien knüpfen. Trotz dieser Beunruhigung und trotz diesem Pluralismus – sehr oft wird die Erschütterung durch die Not des Daseins so tief gehen, daß der philosophierende Mensch außer Stand sein wird, den Sinn des Lebens im Dasein der Welt zu finden. In dieser Notlage wird er die Metabasis in die Transzendenz vollziehen und den letzten Sinn im Absoluten der Transzendenz oder in Gott suchen.

Und zuletzt noch eine Warnung! Ständig wird die Versuchung an den Gläubigen herantreten, den subjektiv gebundenen atheoretischen Glaubensakt zu übersehen und die Spekulation, die Funktion also des transzendenten Eschatons, als Wissen im Sinne von wissenschaftlicher Theorie, besser: als eine höhere Stufe von Wissen, als höchstes und aller Wissenschaft weit überlegenes Wissen auszugeben. Es ist der menschlich verständliche Schrei nach letzter Sicherheit; es ist das Bedürfnis nach einer gewaltigen Institution, um für die vertretene Metaphysik eine unangreifbare Autorität beanspruchen zu können. Es ist das aber ein neuer und zusätzlicher Akt, zu behaupten, daß der und der Weg, der sich dem Glaubenden zur Überwindung der Lebensnöte geöffnet hat, der einzig mögliche, und daß die und die Spekulation, die den Glaubensinhalt begründen und auslegen will, die einzig mögliche und absolut wahre sei. In diesem wissenschaftlichen Überkleid, welches sowohl die Freunde wie auch die Feinde der Spekulation anlegen möchten, kann diese vor vernichtender Kritik nicht geschützt werden.

Diese Angaben müssen genügen, um einen Eindruck zu vermitteln von dem tiefen Ernst und von dem unermüdlichen Klärungswillen, mit denen K. seine Synthese von Rom und Wien aufbaut. Natürlich meldet sich die Kritik sofort zum Wort:

Einmal von der Religion her. Die Theologie beider Kirchen wird sich freuen über den der Transzendenz zugewiesenen Raum, wird aber niemals zugeben, daß dieser Raum vom Menschen aus mit Inhalt angefüllt wird. Gerade die Inhalte sind es ja, die der Theologie als Eschaton und Fundament dienen, auf denen sie ihre Wahrheit und ihre Lehre aufbaut, von denen sie in ihrer Lehre ausgeht. Bekommt nicht mit dieser Lehre von der menschlichen Projektion der Inhalte in die Transzendenz hinein Wien ein erhebliches Übergewicht über Rom? Wird es dem Gläubigen möglich sein, nach dieser Projektion die Inhalte noch so ernst zu nehmen, wie das von der Religion her verlangt wird? Haben diese Inhalte, nun sie als menschliches Gemächte durchschaut sind, noch genügend Kraft, um der menschlichen Sittlichkeit den letzten und sichersten Halt zu geben? Können wir im menschlichen Gewissen wirklich noch einen Anruf aus der Transzendenz heraushören, der uns absolut verpflichtet? Die vorher gemachten Zugeständnisse K.s an Wien gehen so weit, daß eine bejahende Antwort auf unsere Fragen kaum noch möglich ist.

Die Kritik kommt aber auch von der Philosophie her. Es ist schade, daß K. die große Auseinandersetzung Jaspers' mit der Theologie just um den Transzendenzbegriff nicht mehr erleben durfte; er hätte daraus Verschiedenes

lernen können. Jaspers lehnt jeden Grenzverkehr hinüber und herüber über die Grenzen der Transzendenz mit Entschiedenheit ab; gegen eine Auffüllung des Transzendenzraumes vom Menschen her würde er schärfsten Einspruch erheben, weil er darin einen unverzeihlichen Verstoß gegen die philosophisch gemeinte Transzendenz sehen muß; K.s Synthese aber legitimiert ausdrücklich diesen Grenzverkehr. K. schreibt folgenden Schlußsatz: «Hierher gehört auch die merkwürdige Erscheinung, daß man aus einem tiefliegenden Instinkt heraus gar keine sich wissenschaftlich gebärdenden Antworten auf gewisse entscheidende Lebensfragen hören will, ganz abgesehen davon, daß alle solche Antworten etwas Enttäuschendes, ja oft für ein feineres Gefühl Anstößiges haben, weil sie einer metaphysischen Hybris nahekommen.» Er ist der Auffassung, daß sich die Transzendenz und auch die Inhalte der Transzendenz auf keinen Fall vor dem Richterstuhl der rationalen Wissenschaft zu verantworten haben, daß überhaupt die Wissenschaft als Alternativposition zur Transzendenz gar nicht in Frage komme. In diesem Punkt also korrigiert K. den Neupositivismus und schiebt vorübergehend das Übergewicht von Wien wieder auf Rom zurück. Was K. verlangt, hat wohl seine Richtigkeit – aber darf er selbst, darf K. diese Korrektur vornehmen? Lehrt er doch, daß diese Inhalte vom Menschen aus in die Transzendenz hinein verlagert worden sind. Diese Inhalte sind also menschliche Schöpfungen, menschliches Gemächte – haben sie sich als solche wirklich gar nicht vor der ebenfalls menschlichen Wissenschaft zu verantworten? Auch hier in dieser Frage hätte ihm Jaspers helfen können; denn Jaspers stellt dem religiösen Glauben gerade nicht die Wissenschaft, sondern den philosophischen Glauben an eine anders und besser gegründete Transzendenz gegenüber. Jaspers setzt ausdrücklich Glauben gegen Glauben und nicht die Wissenschaft gegen den Glauben.

Aber derartige kritische Überlegungen ändern nur wenig an unserem Urteil über die philosophische Gesamtleistung K.s. Gerade durch diese Vorbehalte kommt uns der Wert dieser Gesamtleistung eindrücklich zum Bewußtsein. K. hatte die Fähigkeit und den Mut, auf dem Grund der ihm zur Verfügung stehenden Unterlagen einen eigenen Weg, den Mittelweg einer originellen Synthese einzuschlagen und diesen Weg bis zum Ende hin auszuschreiten. Mit aller Umsicht hat er seine Synthese ausgebaut, hat aber damit auch erneut gezeigt, in welche Fragwürdigkeiten hinein eine solche Synthese führen muß, in welcher die Transzendenz zwar gefordert, anerkannt und eingebaut, zugleich aber ständig wieder durchbrochen und ausgeklammert wird. Er hat so geholfen, diese schwierigen Fragen, die durch die Auseinandersetzung zwischen Jaspers und der Theologie heute besonders aktuell geworden sind, in der Richtung nach den Möglichkeiten und Gefahren einer Synthese hin weiter abzuklären. Damit kommen wir zurück auf die am Anfang unserer Rezension gestellte Frage: Läßt sich die besondere Herausgabe der vorliegenden Arbeit als Supplementum der Studia und als philosophische Leistung rechtfertigen? Obwohl wir mit Jaspers überzeugt sind, daß eine solche Synthese innerlich unmöglich ist, freuen wir uns, auf die gestellte Frage mit einem bestimmten Ja antworten zu dürfen.

Ein kleiner Vermerk noch zu den Druckfehlern: Die 3 kleinen Versehen

p. 17 – Z. 14 v. u.: einen statt einem; p. 146 – Z. 6 v. o.: daß statt das; p. 157 – Z. 12-13 v. o.: entscheidende statt entscheidenden, lassen sich leicht korrigieren. Nicht ganz so einfach liegen die Dinge in den griechischen Setzungen: p. 72 – Z. 6 v. o.: ἀνάγκῃ statt ἀνάγκη; p. 74 – Z. 17 v. o.: ἐνεργείᾳ statt ἐνεργεία; Z. 18 v. o.: πρόσθεσις statt προόθεσις, διαίρεσις statt διαίρεσίς. Hier war offenbar der Setzer nicht genügend vertraut mit der griechischen Schrift.

Ernst Haenssler

Pierre-Maxime Schuhl: Le Dominateur et les possibles. Paris, Presses universitaires de France, 1960, 99 pages.

Le *kurieuôn logos*, ou argument dominateur, est l'un des plus subtils raisonnements que l'antiquité nous ait légués. Les difficultés qu'il soulève à propos du temps et de la liberté ne le cèdent en rien à celles que les arguments de Zénon d'Elée soulèvent à propos de l'espace et du mouvement. Passionnément discuté à l'époque gréco-romaine, il n'a cessé par la suite d'intéresser les philosophes. Mais il nous est fort mal connu, car les auteurs anciens qui y font allusion ne prennent même pas la peine de le donner entièrement, le jugeant sans doute trop célèbre!

Il faut être reconnaissant à M. Schuhl d'avoir porté son attention sur cet argument, tout d'abord pour le reconstituer, puis pour examiner les controverses auxquelles il a donné lieu et le mettre en rapport avec les doctrines défendues par les différentes écoles antiques, enfin pour en apprécier la valeur à la lumière des critiques modernes. L'étude qu'il consacre à cet ensemble de questions est un modèle de clarté, de finesse et de savante érudition. Le lecteur éprouvera un vif intérêt à suivre les démonstrations brillantes et rigoureuses de l'auteur, et, s'il désire se livrer à des recherches approfondies, les notes mettront à sa disposition toutes les pièces du dossier, dans leur version originale, tandis que la bibliographie lui donnera la liste fort longue des travaux qui ont trait à ces questions débattues. (Cette liste s'est enrichie tout récemment d'une curieuse étude de G. Stahl: *Une formalisation du «dominateur»*, Revue philosophique, 2, 1963, p. 239–243.)

Avec la plupart des auteurs modernes, M. Schuhl attribue le «dominateur» à un philosophe de l'école de Mégare, Diodore Cronos, qui appartient à la génération intermédiaire entre Aristote et Zénon de Citium et aurait défendu «une théorie du possible selon laquelle on ne doit regarder comme tel que ce qui est vrai ou le sera» (p. 9). Le nom donné à l'argument par la tradition tiendrait «non pas [...] à une prééminence sur les autres sophismes, ni [...] au rôle qu'y joueraient l'idée et le mot de domination, mais bien plutôt au caractère *dominateur* de cette théorie qui soumet l'activité humaine au joug d'une inflexible nécessité» (p. 10).

Se fondant sur un passage important des *Entretiens* d'Epictète (II, 19, 1), M. Schuhl estime très vraisemblable la reconstitution de l'argument à laquelle était arrivé Ed. Zeller, et qu'il cite à la page 11: «Si quelque chose était possible qui n'est ni ne sera, un impossible résulterait d'un possible. Or un impossible ne peut résulter d'un possible. Donc rien n'est possible qui n'est ni ne sera.» Alors que la mineure est donnée comme évidente, la majeure

hypothétique se fonde sur l'idée de la nécessité du passé: «Car, si de deux faits qui s'excluent, l'un se produit, la possibilité de l'autre est supprimée: en effet, ce qui est arrivé ne peut être changé. Le deuxième fait est donc maintenant impossible: s'il avait été possible auparavant, un impossible serait venu, selon Diodore, d'un possible.» (*Ibid.*) Ainsi l'argument «consiste essentiellement à envisager les faits à venir, non pas *sub specie aeternitatis*, mais[...] *sub specie praeteriti*» (p. 12). Partant de l'idée que le passé est nécessaire, puisqu'il ne peut être changé, il projette cette nécessité sur le futur, qui cesse dès lors d'être possible pour être lui aussi nécessaire.

Par cet argument les Mégariques visaient sans doute la notion de *puissance*, grâce à laquelle Aristote expliquait le devenir. La puissance ne se déterminant qu'en se réalisant, ce qui peut être peut aussi n'être jamais: il y a donc du possible qui n'est ni ne sera. Or, selon M. Schuhl, les Mégariques soutenaient probablement qu'il n'existe que des essences simples et immuables entièrement déterminées, et assimilaient le possible au nécessaire. On comprend donc qu'ils aient tenté de ruiner la notion de puissance en cherchant à mettre Aristote en contradiction avec lui-même. A cette fin ils s'appuyèrent sur l'idée de la nécessité du passé, fréquemment affirmée par Aristote lui-même, et qui pouvait, comme on le voit par le «dominateur», être retournée contre la conception d'un possible qui n'est ni ne sera. Après les Mégariques, on chercha à échapper au «dominateur» tantôt en refusant de déterminer les futurs (Epicure), tantôt en refusant de «rattacher nos mobiles et motifs à l'ordre général du monde» (p. 66) (Carnéade), tantôt en essayant de sauver, à défaut du pouvoir de déterminer librement les événements, du moins la liberté d'assentiment à l'ordre des choses (Chrysippe).

Quant à la critique moderne, elle n'est pas parvenue, en dépit des pénétrantes objections de Ed. Zeller, à une réfutation proprement dite du «dominateur». Selon M. Schuhl, c'est finalement toute la conception antique du passé qui est en cause. Le passé, pour les anciens, est assimilé à un «tableau qui s'étale à nos yeux» (p. 79). A partir d'une telle représentation, «cette extension à l'avenir de la nécessité reconnue au passé ne pouvait pas ne pas se produire» (p. 80). «Mais, ajoute M. Schuhl, le caractère d'immuable nécessité que revêt le fait une fois accompli n'implique pas que la réalisation en ait été nécessaire: de l'immutabilité du passé une fois accompli, on ne peut conclure qu'à l'immutabilité de l'avenir une fois accompli.» (p. 81).

Tels sont, succinctement présentés, les principaux résultats de cette riche étude. Les thèses de M. Schuhl ne sont pas toujours nouvelles, mais la rigueur et la précision de ses développements leur confèrent une solidité qu'elles n'avaient pas jusqu'alors. Devant l'impressionnant faisceau d'indices concordants qu'il a patiemment rassemblés, il est difficile de ne pas se déclarer convaincu.

André Voelke

Sören Holm: Das Ende der Vergangenheit. Denken und Glauben im 20. Jahrhundert. Verlag Paul Haupt, Bern 1963.

Es handelt sich um eine im guten Sinne des Wortes populäre, leicht verständliche Darstellung der kulturellen und politischen Strömungen der

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Aspekte, unter denen sie betrachtet werden, sind folgende: 1. Der politische Hintergrund, 2. Vollendung der Säkularisierung, 3. Der Bankrott des Optimismus, 4. Die Überwindung des Intellektualismus, 5. Der Rückgang des Moralismus, 6. Der Untergang des Individualismus und 7. Der Kampf um das Christentum. Holm stellt vor allem die Gegensätze gegenüber dem 19. Jahrhundert heraus. Daß er als Religionsphilosoph die neueren theologischen Bemühungen, mit andern Zügen verglichen, etwas überbetont, wird man ihm nicht vorwerfen wollen. Immerhin ist man doch etwas überrascht, Namen wie Simmel, Husserl, Scheler, Jünger u. a., deren Träger wenigstens im deutschsprachigen Kulturbereich eine große Wirkung ausgeübt haben, nicht zu begegnen. Dafür lernt man eine Reihe dänischer und schwedischer Autoren kennen, die außerhalb ihrer Länder wenig bekannt sind. Holm bemüht sich mit Erfolg um eine ruhige, überlegene Sachlichkeit des Urteils.

H. Kunz

Ludwig Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.

Der Band, von G. Rohrmoser zum 60. Geburtstage des Verfassers herausgegeben und mit einem Sachregister versehen, enthält folgende Abhandlungen: 1. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung; 2. Welt als phänomenologisches Problem; 3. Das Problem einer absoluten Erkenntnis; 4. Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik; 5. Prinzipien der Lehre vom Empfinden; 6. Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung; 7. Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie, und 8. Husserls Abschied vom Cartesianismus. Alle Arbeiten sind schon früher erschienen; aber gerade weil «eine solche Sammlung auch Beiträge und Stellen enthält, mit denen sich der Autor nicht mehr identifiziert – wenigstens nicht in vorliegender Form», wäre es wünschenswert gewesen, jeweils den ersten Publikationsort zu vermerken. Landgrebe ist einer der besten Kenner Husserls. Wie andere ihm nahestehende Schüler hat auch er in der selbständigen Weiterführung der phänomenologischen Methode die Linie des Lehrers verlassen. Davon legen die subtilen Analysen Rechenschaft ab.

H. Kunz

Oskar Becker: Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1963.

Folgende sechs Aufsätze finden sich in diesem Band vereinigt: 1. Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers; 2. Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft; 3. Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen; 4. Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen; 5. Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens, und 6. Platonische Idee und ontologische Differenz. Becker nennt sie seine «im strengeren Sinn als philosophisch zu bezeichnenden Abhandlungen», wobei man doch gern auch seine Husserl-

Darstellung und den Vortrag auf dem Descartes-Kongreß (Transzendenz und Paratranszendenz) in der Sammlung gehabt hätte. Den letzten Aufsatz ausgenommen sind alle übrigen Arbeiten bereits anderswo erschienen. Sie haben «alle (mit alleiniger Ausnahme des historischen Versuchs über Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft) ihren Schwerpunkt in dem grundlegenden philosophischen Problem ‚Dasein und Dawesen', Existenz und Paraexistenz des Menschen. Es handelt sich dabei um eine den Menschen und die ganze Welt durchziehende Doppelstruktur, welche im kosmischen Maßstab durch die noch allgemeineren Begriffe Transzendenz und Paratranszendenz erfaßt wird, die dann zu den ontologischen und parontologischen Fragestellungen führen. Man pflegt diese Doppelstruktur als den Gegensatz von Natur und Geschichte zu bezeichnen, der jedoch nicht mit der Spannung zwischen Natur und Geist verwechselt werden darf. Oft wird die naturhafte Seite des Menschen als eine Art Unterschicht gedacht, auf der sich als das eigentliche Menschliche der geschichtlich-geistige Bereich erhebt. Indessen besteht merkwürdigerweise eine tiefe Formverwandtschaft gerade zwischen der sogenannten Unterschicht des menschlichen Trieblebens und der ‚absolut-geistigen' Sphäre, etwa der Mathematik und Metaphysik. Sie stiftet eine gewisse Gemeinschaft zwischen dem Subhistorischen und dem Suprahistorischen, die beide in ihrer Zeitunabhängigkeit in einem gemeinsamen Gegensatz zu dem geistig-geschichtlichen Bereich stehen, in dem, wenigstens nach der überlieferten Meinung, das eigentlich Menschliche beheimatet ist».

Den Begriff des «Dawesens» oder der «Paraexistenz» hat Becker aus einer Art Gegenposition zu Heideggers existenzial-ontologischem Ansatz konzipiert, ohne im übrigen dessen (begrenztes) Recht zu bestreiten. Daß bei Heidegger die «Natur» «im» Menschen an sich, also von der fundamentalontologischen Intention abgesehen, zu kurz gekommen ist, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, und insofern hat Becker ein durchaus legitimes Anliegen exponiert. Die Frage bleibt nur, ob seine fragmentarische Darstellung, deren er sich bewußt ist, mit den im üblichen vagen ungeklärten Sinne verstandenen Begriffen des «absoluten» (abgelösten) Geistes, der «Ewigkeit», der «Zeitunabhängigkeit» u. a. ausreichend gelingt. Handelt es sich dabei um aufweisbare Sachverhalte oder um reine Denkerzeugnisse, die als solche trotz ihrer sekundären idealen Selbständigkeit faktisch auf das Dasein der konkreten einzelnen Menschen angewiesen bleiben? Becker schreibt etwa: «Reifen, Altern und schließlich Sterben ist das Los jedes geschichtlichen Daseins; Verharren in ewiger Jugend und ‚Unsterblichkeit' das Geschick des ungeschichtlichen Dawesens. Freilich bedingt das bei dem letzteren auch den Mangel an Entwicklungsfähigkeit und ‚Zukunft'. Sein Zustand ist vielmehr eine in sich beharrende und nicht über sich hinauskönnende Gegenwärtigkeit, die höchstens in kleineren oder größeren Rhythmen schwingt, aber niemals mit gewaltigem Schwung einsinnig emporsteigt – oder in den Abgrund unwiederbringlich hinabstürzt». Aber sind Altern, Reifen und Sterben nicht primär gerade Geschehnisse der «außergeschichtlichen» lebendigen und auch der menschlichen Natur, «Verharren in ewiger Jugend» und «Unsterblichkeit» dagegen Wunschträume und Gedankengebilde der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Menschheit?

An einer horazischen Strophe zeigt Becker «die klare Gegenüberstellung der naturhaften Wiederkehr des Gleichen im Kreislauf der Jahreszeiten und der einmaligen unaufhebbaren Entscheidung, die der Tod über das Dasein des Menschen fällt», «die Einmaligkeit und Einsinnigkeit der geschichtlichen Zeit». Er fügt hinzu: «Wohl gibt es auch im geschichtlichen Dasein eine ‚Wiederholung', ein Wieder-Heraufholen des Gewesenen in der ‚Erinnerung', der Wieder-Aneignung und Einverleibung des Entglittenen und scheinbar Verlorenen. Kennzeichnend aber ist das Wissen des Sich-Erinnernden von der Gewesenheit des Erinnerten: Nur gewesenes Erleben kann erinnert werden. Darin allein schon liegt ein Unterschied zum ursprünglichen Erlebnis, das als Gegenwärtiges erlebt wurde; selbst in dem in Wirklichkeit unmöglichen Grenzfalle, daß das Gedächtnis vollkommen treu ist, fehlt doch dem Erinnerten stets die frische Farbe des leibhaftig Anwesenden, es ist immer irgendwie Bild, bloß Vergegenwärtigung, nie Gegenwart. Eine andere Weise der Wiederkunft gibt es im menschlichen Bereich nicht: Geschichte ist niemals wiederholbar im Was, sondern höchstens im Wie. Dagegen kehrt das Naturhafte in seiner Rhythmik unverändert wieder. Jeder neue Frühling ist ganz leibhaftig gegenwärtig, niemals nur eine Erinnerung an einen früheren. Mit derselben Frische sprießt das Gras und blühen die Blumen, in jedem Jahr. Freilich – so wird der nachdenkliche Betrachter einwenden –, es sind nicht die nämlichen, wenn auch die gleichen Blumen, es sind nicht dieselben Individuen, die wiederkehren, sondern nur dieselben Gestalten (eidé)! Das Individuum ist in der Tat im Bereich der Natur gleichgültig, verschwenderisch ist sie mit den einzelnen Exemplaren, sparsam mit den Arten. Im Eidos drückt sich aber das Wesen und somit auch das Dawesen des Menschen oder Tieres oder der Pflanze oder des Kristalls aus, das ‚an sich' unzerstörbar ist».

Wenn jedoch in der Rhythmik der Natur nicht dieselben Lebewesen wiederkehren, dann wiederholt sie sich auch nur im Wie, keineswegs im Was. «Die» Arten und Wesen sind in der erfahrbaren Natur lediglich als die singulären Individuen, die wir zu Arten und Wesen zusammenfassen, wirklich seiend; und sie sind ausschließlich als unsere gedanklichen Gebilde «unzerstörbar», nicht in der Natur selbst. Denn in ihr sind schon ungezählte Arten und Wesen für immer verschwunden. Was Becker als Natur, als Paraexistenz von der geschichtlichen Existenz in unkritisch übernommener üblicher Entgegensetzung abhebt und verselbständigt, stellen m. E. Aspekte und Akzentunterschiede dar, welche sich sowohl an der außermenschlichen Natur wie am geschichtlichen und vorgeschichtlichen Menschen «ablesen» lassen, die indessen nicht zu eigenständigen Wesen hypostasiert werden sollten. Dieser Einwand ist gewiß trivial und alt, aber deshalb noch nicht eo ipso verfehlt. Hinzu kommt, daß Becker anscheinend gelegentlich einen Begriff als solchen gegen das mit einem andern Begriff gemeinte Seiende (das Begriffene) ausspielt, so wenn er zwischen der «Einheit des Seins» und der «Vielfalt des Wesens» einen «Grund-Gegensatz» postuliert und von ihm sagt, er hänge «eng zusammen mit dem Unterschied des Seins vom Seienden, des *einen* Seins vom mannigfachen Seienden, dem *kein* entsprechender Unterschied zwischen dem Wesen und dem Wesenden gegenübersteht, die beide

vielfach sind». Nichts hindert daran, «das» Wesen so universal und formal zu bestimmen wie «das» Sein; es ist dann freilich nicht mehr das «wesende Wesen», aber auch «das» Sein ist nicht das «seiende Sein». Becker selbst stellt einmal treffend fest: «So sagt man ‚*Die* Grippe oder *die* Pest wütet', obwohl doch nur der einzelne Krankheitsfall einen tödlichen Ausgang haben kann. Dabei klingt noch die dämonische Vorstellung vom ‚Schwarzen Tod' an. Wir sagen auch ‚Er wurde vom Blitz erschlagen', nicht ‚von einem Blitz'. Die einzelnen Blitze sind, nüchtern betrachtet, allein gefährlich, aber wir stellen uns doch unwillkürlich vor, daß sie ihre Seins- und Wirkensmacht von dem *einen* dämonischen Wesen ‚Blitz', das in ihnen allen wohnt und gegenwärtig ist und an dem sie alle Anteil haben». Hat nicht auch «das» Sein bei Heidegger nach der «Kehre» diesen Charakter?

Ferner schreibt Becker, man müsse «auf das Wesen (und die ‚Verwesentlichung' des Menschen) verzichten, wenn man das Sein in seiner Schärfe gewinnen und bewahren will. Beides, das reine Sein und das reine Wesen, kann man nicht zugleich besitzen, obschon der wirkliche Mensch stets daseiend und dawesend zugleich ist». «Gedanklich sind Wesen und Sein, in ihrer Reinheit gesehen, nicht zu ‚versöhnen'; es gibt zwischen ihnen keine Vermittlung. In der ‚Realität' allerdings bestehen sie stets zusammen und verschlingen sich in vielfacher Weise, manchmal in gegensätzlicher Spannung, oft aber auch still einander durchdringend». Indessen, warum soll man «das Sein in seiner Schärfe gewinnen und bewahren» und mit dem Wesen «versöhnen» wollen, wenn es sich doch zugestandermaßen in ihrer Reinheit nur um Gedankendinge handelt?

Die Frage nach dem Grund oder der Grundlosigkeit der faktischen Einheit von Dasein und Dawesen, Existenz und Paraexistenz, Geschichte und Natur im «wirklichen Menschen» drängt sich auch von Beckers erhellenden und tiefen Erörterungen der ästhetischen Problematik her auf. «Das ästhetische Erleben ist . . . aufzufassen als die, wenn auch höchst zerbrechliche, Brücke zwischen Existenz und Paraexistenz; es gehört damit ausgesprochen der ‚hyperontologischen' Sphäre an. Die Spannung, die das Wesen des Kunstwerkes ausmacht, ist die hyperontologische Polarität». Die Kunst, das Schöne überhaupt ist «dem Leben fremd und erschließt es doch in seiner hyperontologischen Abgründigkeit. Sie ist *getragen*, unbedroht und unbekannt mit Tod und schuldhaftem Schicksal, und doch zugleich *geworfen*, aller Vergänglichkeit und Nichtigkeit verhaftet: hinfällig in diesem Ausgespanntsein über dem letzten Abgrund und in ihrer Zerbrechlichkeit *durchsichtig*, gibt sie den Blick frei auf die Zwietracht der letzten Prinzipien. In dieser Durchsichtigkeit ist sie *ursprünglich* und dem verschlossenen und unwahrhaftigen verfallenen Dasein ganz entgegengesetzt. Andererseits ist sie als zugleich bewußte und bewußtlose eigentlich und ganz uneigentlich zugleich; ihr Ort liegt also auf gleicher Höhe mit Natur und Geschichte, in der Mitte zwischen beiden». Aber trifft dies nicht auch auf jeden das Menschsein verwirklichenden einzelnen Menschen zu?

H. Kunz

Giovanni Gentile: L'esprit, la vérité et l'histoire. Textes choisis par Vito A. Bellezza, traduits par Joseph Moreau. Préface par Michele F. Sciacca. Paris, F. Aubier, Ed. Montaigne, 1962, 336 p. (Philosophe italiens).

La collection des Philosophes italiens s'enrichit d'un nouveau volume consacré à Gentile. Il s'agit du philosophe, de l'esprit agissant, non de l'homme politique. Malgré sa renommée internationale, il n'est pas suffisamment connu. *La teoria generale dello spirito come atto puro,* traduit sous ce titre *L'esprit, acte pur* (Paris, 1925), n'a pas atteint un vaste cercle de lecteurs. Son activité politique lui a nui. Depuis lors, il y a eu en France la reprise de l'activité hégélienne. Il reste aujourd'hui encore le grand maître du néo-hégélianisme contemporain, en Italie et ailleurs. L'actualisme ou la philosophie de l'acte pur est plus encore: la découverte, à travers l'esprit de Hegel, d'un point de vue spéculatif nouveau, qui garde, selon M. F. Sciacca, une valeur métaphysique supérieure à la phénoménologie et à l'existentialisme. Lui-même s'est rattaché à la philosophie allemande, de Kant à Hegel, et à la philosophie italienne à partir de Campanella, de Vico, de Rosmini et de Gioberti, interprétés d'un point de vue immanentiste. Il appelle sa philosophie un «idéalisme actuel», parce que l'idée y est considérée comme un acte et il y a «une équation entre le devenir hégélien et l'acte de la pensée». L'être ne doit pas être présupposé au devenir. L'objet même de la pensée est l'*acte* même du penser. En dehors de l'acte du penser, il n'y a pas d'objet concret; le Je n'a conscience de l'objet pensé que pour autant qu'il y a conscience de soi, autoconscience.

C'est ce que montre *L'esprit, la vérité et l'histoire.* L'histoire prend une grande place chez Gentile. *L'individu et la société* fait connaître *Genesi e struttura della società,* posthume, qui développe des vues sur l'immortalité, la société transcendantale, la mort, à propos de quoi le traducteur fait d'expresses réserves. Nous les comprenons, mais ne croyons pas que Gentile serait d'accord avec lui. Le philosophe, débarrassé du politicien, mérite d'être écouté et discuté.

Marcel Reymond

Giuseppe Semerari: Scienza nuova e ragione. Bari, Lacaita, 1961. In-8, 197 pages. Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia. 3.

Il y a deux sens de l'expression «science nouvelle»: celui du chef-d'œuvre de Vico et celui de Husserl, qui propose la phénoménologie comme type nouveau de connaissance scientifique, fondée sur des racines incontestables. De part et d'autre, il s'agit de radicaliser le fondement de l'objectivité, sans pour autant que la subjectivité humaine constituante s'aliène et se perde dans le monde constitué.

L'ouvrage de M. Semerari est consacré à la problématique qui émerge de la «science nouvelle» ainsi comprise. Elle se joue à deux niveaux différents; au niveau supérieur, c'est la science rigoureuse, qui décrit l'idée de science, et sa propre finalité interne; au niveau inférieur, c'est l'analytique existentiale, exploration du monde qui réside au-dessous des systèmes formels. C'est

le monde du possible, où l'existant se propose, à la limite, comme projet d'harmonisation.

Dans ce sens, la phénoménologie se présente comme la critique radicale du dogmatisme. On voit comment s'oriente, à partir de ces données, la pensée subtile et profonde de M. Semerari.

Marcel Reymond

R.C. Zaehner: Mystik, religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Aus dem Englischen übersetzt von *G.H. Müller.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart o.J.

Aldous Huxley hat in einem 1954 erschienenen Buch (The Doors of Perception) von seinen Erlebnissen im Meskalinrausch berichtet. Er meint darin «außernatürliche», religiös relevante «mystische» Erfahrungen gemacht und scheint daraus den Vorschlag abgeleitet zu haben, daß die christlichen Kirchen diese Erfahrungen zur Förderung des religiösen Erlebens nützen sollten. Ob dieser abstruse abwegige Vorschlag wirklich ernst gemeint oder ein verschleierter Untergrabungsversuch des Christentums war, weiß ich nicht. Zaehner, Orientalist in Oxford, jedenfalls hat ihn ernst genommen; und da er, wie er mitteilt, zum Katholizismus konvertiert ist, kann man begreifen, daß ihn Huxleys Einfall irritiert hat. Er will nun den Nachweis erbringen, daß die «Erfahrungen» der echten christlichen Mystiker anderer Art gewesen sind als die ekstatischen Erlebnisse im Meskalinrausch, in «manischen» Zuständen, in der Natur- und hinduistischen Mystik usw. Dieser Nachweis ist ihm m.E. überzeugend gelungen, obwohl die Frage, ob damit etwas für den christlichen Glauben gewonnen sei, offen bleibt.

Zwar hat der Verfasser die Schwierigkeiten einer adäquaten Schilderung der mystischen Erlebnisse nicht übersehen, aber sich dann doch – für ihn als Orientalisten durchaus legitim – zu ausschließlich an solche Schilderungen gehalten. Es versteht sich von selbst, daß in ihnen nie nur die sozusagen «reinen» Erlebnisse zum Ausdruck gebracht werden, zumal dann nicht, wenn mit ihrer Veröffentlichung irgendwelche religiösen Absichten verfolgt werden (was wohl immer der Fall gewesen ist). Vielmehr enthalten die in Frage stehenden Schilderungen unvermeidlicherweise stets zugleich auch «Deutungen», «Sinngebungen» der Erlebnisse, die mit ihrer Erfahrung unmittelbar zusammengehen können oder erst nachträglich hinzugefügt werden. Gewiß läßt sich zwischen den «wirklichen» Erlebnisgehalten und ihren Deutungen keine scharfe Grenzlinie ziehen; indessen muß man wenigstens in ihrer wissenschaftlichen Erforschung trotzdem stets auf eine Unterscheidung bedacht sein, weil die Sinngebungen eine «Stilisierung» oder Verfälschung der Erlebnisbestände zu zeitigen vermögen. Diesen Gesichtspunkt hat Zaehner zu wenig beachtet. Hätte er die einschlägige Literatur über den Meskalinrausch, etwa die Monographie Beringers (1927), eingehender berücksichtigt, so wäre ihm nicht nur die außerordentliche individuelle Mannigfaltigkeit der darin auftretenden Phänomene vertrauter, sondern auch der sehr subjektive, um nicht zu sagen unverbindliche Charakter der Huxleyschen Ausdeutungen und Folgerungen von vornherein klar gewesen. Die Unvertrautheit Zaehners im psychopathologischen Bereich wirkt doch recht störend, vor allem in ihrem Kontrast mit der literar-

historischen Kennerschaft. Daran hat die weitgehende, wenngleich kritische Beiziehung der Jungschen Psychologie nichts geändert; ihre Ergebnisse vermochten, meint der Verfasser, «wirklich eine gewisse Erklärung für die ‚natürlichen' mystischen Phänomene» zu liefern. Dagegen legt er seine – vom Glauben her gesehen zweifellos gerechtfertigte, obzwar auch durch die eigentlichen religiös-mystischen Erlebnisse keineswegs begründbare – Überzeugung fest: «Die eigentliche mystische Religion zeigt..., daß der mystische Zustand, den der Religiöse anstrebt, das Gegenteil der natürlichen mystischen Erfahrung ist: es ist das Abschneiden der Bande, die einen an die Welt binden, das Zurruhekommen in der eigenen unsterblichen Seele, und schließlich die Hingabe dieser Seele an ihren Schöpfer. Die erste Stufe strebt der Monist an; die zweite liegt jenseits davon und kann offenbar nur mit der aktiven Hilfe Gottes erreicht werden, der als etwas anderes als die unsterbliche Seele empfunden wird. Ich will gern glauben, daß das kollektive Unbewußte Jungs etwas durchaus Reales ist, aber daß Gott einer seiner Bestandteile sei, dafür müßte ein überzeugenderer Beweis geliefert werden.»

Im übrigen meint Zaehner, daß «ein Mystiker, der wirklich von göttlicher Liebe inspiriert ist, dies der Welt durch die Heiligkeit seines Lebens zeigt und durch bleibende Demut angesichts der unermeßlichen Gunst, die ihm zuteil geworden ist und die er immer als Gottes Gabe und nicht als sein eigenes Verdienst ansehen wird».

Das Buch enthält zunächst ein Referat der Huxleyschen Meskalinerlebnisse und ihrer Deutung, dann Belege einiger «Naturmystiker», ausgezeichnete Interpretationen der mystischen Erlebnisse Prousts und Rimbauds, eine Selbstschilderung ähnlicher Erfahrungen im «manischen» Zustand, und schließlich mehr theoretische Überlegungen zu den Themen Integration (des Ich mit dem kollektiven Unbewußten) und Isolierung (des unsterblichen Geistes von den vergänglichen Anteilen des Menschen), Monismus gegen Theismus und Theismus gegen Monismus. Im Anhang finden sich einige weitere Schilderungen von Meskalinrauscherlebnissen (auch diejenigen des Autors, die unergiebig waren) und Originaltexte von Zitaten.

Die Redlichkeit und Besonnenheit des Verfassers dokumentiert am besten folgende Stelle: «Ich bin mir schmerzlich dessen bewußt, daß alle von mir für die natürliche mystische Erfahrung beigebrachten Erklärungen unzulänglich sind: immer müssen wir unsere Zuflucht zu Gleichnissen nehmen und können nur hoffen, daß die Gleichnisse die Natur des Problems in gewissem Umfang erhellen. Aber das Problem ist da und man muß ihm ins Gesicht blicken: es ist das Problem der außernatürlichen Erfahrungen, die Gut und Böse nicht in Betracht ziehen. Wenn meine schwachen Erklärungen kindlich wirken, so kann ich nur hoffen, daß qualifizierte Theologen überzeugendere liefern werden. Es schien mir jedoch der Mühe wert, das Problem aufzuzeigen.»

H. Kunz

Walter F. Otto: Das Wort der Antike.

Walter F. Otto: Mythos und Welt. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962.

Diese zwei schönen, von Kurt von Fritz herausgegebenen Bände dokumentieren noch einmal, daß Walter F. Otto wahrscheinlich der eigenwilligste

Historiker der antiken Religionen gewesen ist, zugleich derjenige, der von ihrer «Wahrheit» völlig ergriffen war und so zu ihrem Künder wurde. Die daraus entstehende Problematik hat von Fritz treffend charakterisiert: «Daß den wissenschaftlichen Veröffentlichungen W. F. Ottos eine ... Philosophie des Mythos zugrunde liegt, hat manchen Kritikern Anlaß gegeben, ihre Wissenschaftlichkeit in Frage zu ziehen, so wenig irgend jemand die profunde Sachkenntnis ihres Verfassers auf dem Gebiet der antiken Religionen oder seine Meisterschaft in der Handhabung der philologischen Methoden im engeren Sinne bezweifeln kann. Hier liegt jedoch ein eigentümliches Problem. Jede Religion hat einen Kern, welcher der wissenschaftlichen Behandlung unzugänglich ist. Eine im vollen Sinne wissenschaftliche Darstellung kann es nur von dem äußeren Gewand der Religionen geben. Aber es ist fraglich, ob sich auch nur dieses Gewand zutreffend beschreiben läßt, wenn gar kein Versuch gemacht wird, von dem, was das Gewand verhüllt, etwas zu verstehen. Die Religionswissenschaft stößt daher überall an eine Grenze, die zu überschreiten sie kaum ganz vermeiden kann. Wenn etwa der Versuch gemacht wird, die Entstehung der Gestalt des griechischen Gottes Hermes mit seinen vielen Eigenschaften als Gott der Diebe, als Seelengeleiter, als Beschützer der Herden usw. aus dem rein äußerlichen Zusammentreffen zu erklären, daß an den Kreuzwegen Gräber standen, daß dort Herden weiden und Diebe oder Räuber sich treffen und dem Wanderer auflauern mochten, so ist auch das eine Überschreitung des unmittelbar und mit Sicherheit Wißbaren. Eine solche Erklärung mag als ‚wissenschaftlich' gelten insofern sie sich ohne Verlust übertragen läßt, da auch der Dümmste sie verstehen kann. Aber sie ist gewiß falsch, da wohl noch nie eine lebendige Gestalt auf Grund so äußerlicher Assoziationen entstanden ist. Wer glaubt, das Gewand einer Religion wissenschaftlich erforschen zu können, ganz ohne sich um den Kern zu kümmern, ist in Gefahr, die Statuette einer Schlangenbeschwörerin, die mit Akrobaten zusammen in einer Art Zirkus auftritt, für eine Schlangengöttin zu halten und daraus weitere Schlüsse zu ziehen, deren Resultate, wenn Wissenschaft es nicht nur mit der Anwendung von Methoden, sondern mit Erkenntnis zu tun hat, kaum als wissenschaftlich bezeichnet werden können.»

Im übrigen ist es weder nötig noch möglich, den reichen Inhalt der in beiden Bänden gesammelten Aufsätze zu referieren. Sie enthalten neben den im engeren Sinne religionshistorischen Abhandlungen auch solche über Herodot und Thukydides, Epikur, Hölderlin, Nietzsche, Kant, Gedächtnisartikel für H. von Arnim, Bücheler, Frobenius u. a.

H. Kunz

Giuseppe Semerari: Responsabilità e comunità umana. Ricerche etiche. Bari, Lacaita, 1960. In-8, 272 pages. Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia. 1.

M. Semerari, dont les *Studia philosophica* ont analysé les derniers ouvrages, aborde ici l'éthique, le problème de la responsabilité. Responsabilité veut dire non préférence, mais choix, orienté vers la valeur, c'est-à-dire vers la vérité et la liberté. M. Semerari s'oppose aux créationnistes, qui éloignent le

choix de l'homme, et aux immanentistes (Croce), dont le résultat non visé est cependant le même. Il se déclare existentialiste, mais dans un sens très différent de celui de Sartre: la liberté et la responsabilité absolues de l'homme sont la véritable négation de l'homme concret. La philosophie est la conscience critique que l'humanité prend à la fois des valeurs et de sa possibilité existentielle ou liberté, en face des dites valeurs.

Marcel Reymond

Michel Federico Sciacca: L'uomo, questo «squilibrato». Saggio sulla condizione umana. Quinta edizione riveduta. Milano, Carlo Marzorati, 1963, 284 p. (Opere complete, 4).

Ce livre est un témoignage. C'est un essai dû à un «moraliste, à un théologien, qui est revenu de l'actualisme au spiritualisme évangélique. Saint Augustin donne l'inspiration. L'homme est un «déséquilibré», non à la suite d'événements récents seulement, mais dans sa condition même: «La questione si pone così: o l'esistenza (e l'uomo) è il niente di valore,... o l'esistenza (e l'uomo) ha un valore e vi sono dei valori e allora è proprio della natura del valore tendere alla sua realizzazione assoluta,...» (La persona umana come valore e attuazione integrale di valori. I, 5.) «Ou l'intériorité et l'expérience vécue le sont de valeurs objectives, ou elles se réduisent à des états d'âme subjectifs, sur lesquels on ne peut construire ni une philosophie de la personne ou de l'expérience.»

La pensée moderne a le sentiment de l'union de l'être et de la pensée. La participation à l'être est sa coordination à Dieu. Il y a la nature et la transnature.

Le christianisme a élevé la raison éthique à une intelligence morale. Elle invite l'homme à être tout l'homme qu'il est et à rester fidèle à son intégrale nature d'homme.

«L'homme, ce déséquilibré», est le discours nouveau du philosophe du spiritualisme critique, qui a aussi depuis lors dit oui à Maurice Blondel.

Marcel Reymond

Domenico Campanale: Problemi epistemologici da Hume all'ultimo Wittgenstein. Bari, Adriatica ed., 1961. In-8, 423 pages.

Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia. 4.

M. Domenico Campanale a réuni dans ce gros volume des travaux divers, mais dont l'unité doctrinale frappe d'autant plus vigoureusement. Il expose successivement la pensée de Hume sur la science et la réponse critique de Kant. Puis vient la science dans le positivisme et dans l'intuitionnisme bergsonien. C'est ensuite la logique naturaliste de Dewey, à laquelle fait réponse Husserl. M. Campanale examine particulièrement l'interprétation husserlienne de Descartes dont il montre l'insuffisance; viennent enfin la syntaxe logique et la sémantique du langage ordinaire, selon Rudolf Carnap, et, du dernier Wittgenstein, *The Blue Book* et *The Brown Book*, qui ont servi à fournir la substance des *Investigations*. M. Campanale n'a pas de peine à en relever l'insuffisance due à de graves questions de méthode.

Marcel Reymond

Domenico Campanale: Possibilità e condizioni della conoscenza scientifica. Bari, Lacaita, 1960, In-8, 300 pages. Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia. 2.

M. Domenico Campanale nous offre une introduction au problème de la possibilité et des conditions de la connaissance scientifique. L'horizon du problème est vaste: outre les mathématiques et la physique, il couvre la biologie, la psychologie, la sociologie, sans omettre la logique. La métaphysique est le point idéal de rencontre.

Le fondement de l'unité des sciences n'est pas dans les sciences elles-mêmes, mais dans l'homme qui fait les sciences, c'est-à-dire dans les sciences non pas faites, mais se faisant. C'est rétablir le lien entre les sciences et l'homme. La vérité a comme double dimension ontologique cette structure transcendantale.

M. Campanale applique ces vues à la connaissance physique, puis à la connaissance mathématique. Celle-ci se constitue indépendamment du monde extérieur. La vraie découverte mathématique est celle que fait la pensée de soi-même comme créatrice d'êtres mathématiques.

Marcel Reymond

Hermann Vetter: Die Stellung des dialektischen Materialismus zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs. Heft 1 der Sozialwissenschaftlichen Schriftenreihe, herausgegeben von *L. Clausen, D. Danckwerts, H.J. Krysmanski.* Verlag: Der Meiler, Berlin 1962.

Ganz unabhängig davon, ob wir uns freundlich oder feindlich zum Marxismus einstellen – wir stehen vor folgenden Tatsachen:

1. Ungefähr ein Drittel der heutigen Menschheit steht unter marxistischer Führung oder doch Beeinflussung.

2. Der Marxismus ist in weite Gebiete der traditionellen Philosophie eingebrochen. Er aktiviert überall die Diskussion; er gestaltet dies und jenes um, so auch den philosophischen Sonderbereich der Logik (Jenaer Logikkonferenz 1951; ferner die 1958 vom Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR organisierte Tagung «Zur Frage der dialektischen Widersprüche im Lichte der zeitgenössischen Wissenschaften und Praxis»; ferner der Beschluß des Zentralkomitees der KPdSU, in den Mittelschulen den Logikunterricht wieder einzuführen und in den sozialistischen Ländern eine ausgedehnte Diskussion über Fragen der Logik und Dialektik auszulösen).

Das mag überraschen, denn just dieser Sonderbereich der Logik präsentierte sich bisher als ein in sich geschlossenes und scharf begrenztes noëtisches Gefüge; und gerade der normative Gehalt dieser Disziplin verstärkte den Eindruck einer autoritären Autonomie mit hinreichend starken Abwehrkräften gegen jeden Einbruch von außen her. Kant schrieb in seiner «Einleitung zur Logik»: «Übrigens hat die Logik von Aristoteles' Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit.» Der marxistische Einbruch aber, extensiv und intensiv gleicherweise bedeutsam, greift auch nach den inhaltlichen Grundlagen der

Logik. Er beschäftigt sich weniger mit den Einzelheiten der Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß, er zielt geradewegs auf die Grundlagen aller Logik, auf die Sätze von der Identität, vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten.

Genau in diesen Frontabschnitt der lebendigen Auseinandersetzung stellt sich die kleine Schrift von Hermann Vetter. Dem Verfasser, Mitarbeiter am Institut für Empirische Soziologie an der Wirtschaftshochschule Mannheim, geht es um das folgende Anliegen: Wie stellen sich die 4 großen Klassiker des Marxismus, Marx, Engels, Lenin und Stalin, zum Widerspruch selbst, zum Satz des Widerspruchs und zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs? Wie stellt sich der heutige Diamat (= dial. Materialismus), der stark auf Kontinuität, auf die Bindung an die marxistischen Klassiker und auf innere Konformität eingestellt ist, zu denselben Fragen?

Die vorliegende Schrift, die von Zenons Paradoxien an die ganze Problematik des hier zugelassenen, dort ausgeschlossenen Widerspruchs bis hinauf zu Mao Tse-tungs Abhandlung «Über den Widerspruch» in ihre gründliche Untersuchung einbezieht, kommt schließlich zu folgenden, hier nur angedeuteten Ergebnissen.

Hegel lehnt die Grundgesetze der klassischen Logik, insbesondere auch das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, ab. Er behauptet das Vorhandensein von kontradiktorischen Widersprüchen in allen Gegenständen und Begriffen. Bei Marx finden sich keine Anzeichen für eine solche Auffassung. Den Ausdruck «Widerspruch» gebraucht er gerne im Sinne von Gegensatz, Antagonismus oder ähnlich. Engels und Lenin schließen sich Hegel weitgehend an. Bei ihnen kann «Widerspruch» neben der Bedeutung des unzulässigen Widersinns die Bedeutung des zulässigen, der Wirklichkeit entsprechenden dialektischen Widerspruchs haben. Bei Stalin und Mao geht «Widerspruch» völlig auf im Entwicklungsgeschehen der Realität. Seit dem zweiten Weltkrieg hat bei vielen marxistischen Autoren eine Rezeption der klassischen und modernen Logik und damit auch des Prinzips der Widerspruchsfreiheit eingesetzt.

Die Untersuchung, die streckenweise auch mit logizistischen Formeln arbeitet, stellt einige Anforderungen an den Leser. Aber nicht nur die Verständlichkeit, auch die Klärung der schwierigen Problematik sowie besonders auch die philosophische Relevanz hätten gewonnen, wenn der Verfasser noch auf folgende Fragen und Überlegungen hätte eingehen können:

1. Wer mit Hegel die Wirklichkeit, das reale Eschaton, mit dem Begriff, mit der Logik, mit der absoluten Vernunft in Eins setzt, der darf nachher auch in der real-natürlichen Entwicklung die dialektische Entwicklung der Vernunft sehen; der darf in der real-natürlichen Entwicklung den Widerspruch in Thesis und Antithesis und die nachherige Überwindung des Widerspruchs in der Synthesis sehen. Da in diesem Panlogismus die Logik bereits tief in den Fundamenten des realen Seins angelegt ist, darf er nachher auch die Grundsätze aller Logik aus dieser Realität ablesen, darf sich die logischen Grundsätze vom realen Sein her herüberreichen und aushändigen lassen. Wenn denn schon alles Wirkliche vernünftig ist, so darf es zugleich auch schon logisch sein.

2. Ganz andere Wege geht hier der Diamat. Den Idealismus Hegels lehnt er ab. Er will die Philosophie, die bei Hegel auf dem Kopf stand, wieder auf normale Füße stellen. Zu den eisernen Konsequenzen dieser Umstellung gehört nun aber auch die Einsicht, daß der Panlogismus nur auf Hegels idealistischer Grundlage möglich ist; daß im Materialismus die Logik nicht mehr mit der Realität oder gar mit der Materie in Eins gesetzt werden darf. Der Diamat muß einsehen, daß die logischen Grundsätze und Grundbegriffe nicht schon in der Materie angelegt, daß sie nicht in der Realität vorgefunden und dort abgelesen werden können. Das war wohl bei Hegel möglich, im Diamat aber nicht mehr. Mit der realistischen Philosophie zusammen muß der Diamat sich die These zu eigen machen, daß die gesamte Logik mitsamt ihren Grundsätzen und Grundbegriffen, da sie nicht mehr in der Realität selbst angelegt ist, eine späte Schöpfung des an sich schon späten Menschengeistes ist; daß deshalb auch die ganze normative Kraft dieser Logik sich in der menschlichen Noëse erschöpft, für die Realität oder gar für die Materie aber keine normative Geltung mehr hat. Die Entwicklung des realen Geschehens folgt den ihr eigenen realen Gesetzen, und diese sind nicht zugleich die Gesetze der menschlich-noëtischen Logik. Der Diamat darf aber nebenbei auch zur Kenntnis nehmen, daß die Logik als menschlich-noëtische Schöpfung und Funktion nichts von ihrer Würde und nichts von ihrer streng noëtischen Verpflichtungskraft eingebüßt hat.

3. Es ist das Unglück des Diamat, daß er trotz seinem Bekenntnis zum Materialismus diese oben genannten und unabweisbaren Konsequenzen nicht überall auf sich nehmen will; daß er trotz seiner materialistischen Grundüberzeugung einige panlogistisch-idealistische Elemente Hegels wie Eierschalen mit sich herumträgt. Der Diamat schafft sich mit diesen Inkonsequenzen Schwierigkeiten, die durchaus vermeidbar wären. Hätte der Diamat die Kraft zu den ihm eigenen Konsequenzen, er müßte einsehen und bekennen:

Die logischen Grundsätze und Grundbegriffe wie Widerspruch und Dialektik liegen niemals in der Realität selbst; als Schöpfungen des Menschengeistes können sie nicht zugleich auch Elemente des real-natürlichen Geschehens sein. Als Schöpfungen der menschlichen Noëse können sie vom Menschen her in das reale Geschehen hineingelesen, hinein projiziert werden; als menschlich-noëtische Schöpfungen können sie terminologische Handgriffe und begriffliche Schemata zur Verfügung stellen, um das reale Geschehen in seiner Fülle übersehen und ordnen zu können. Mehr nicht! Niemals können diese logischen Grundgesetze und Grundbegriffe im Ablauf des realnatürlichen Geschehens festgestellt und herausgelesen werden. Das reale Geschehen selbst kennt keinen Widerspruch und auch keine Dialektik. Widerspruch und Dialektik sind menschlich-noëtische Zutaten, sind menschliche Verstehensmöglichkeiten, die der Mensch zum Zwecke der Interpretation in dieses reale Geschehen glaubt hineinlegen zu müssen, hineinlegen zu dürfen. Es ist schon sehr fraglich, ob wir berechtigt sind, den Terminus «Gegensatz» als reales Element in der Realität drin feststellen zu dürfen; von der menschlichen Axiomatik her ist er schon schwer belastet; daß da in der Herde mitten unter den weißen Schafen auch ein schwarzes Schaf steht,

das können wohl wir Menschen als einen Gegensatz empfinden und hinstellen; die Realität selbst kann das nicht; sie steht dem Begriff des Gegensatzes und erst recht den Begriffen des Widerspruchs und der Dialektik wertneutral und völlig indifferent gegenüber.

4. Überall da, wo die marxistischen Klassiker den Zusammenhang mit der klassischen Logik aufrechterhalten, und überall da, wo die marxistischen Theoretiker der Nachkriegszeit den Anschluß an die klassische Logik wieder aufnehmen, da sehen wir Mittel und Wege zur Wiederherstellung sachlich richtiger Positionen. Aber überall dort, wo der Diamat (z. B. Stalin und Mao) den logischen Widerspruch schon in der Realität selbst – im «Bauch des Seins» würde Nietzsche sagen – vorfindet; überall dort, wo der Diamat eine Dialektik des realen Geschehens aus den in der Realität wirksamen Widersprüchen glaubt herleiten zu dürfen – da gerät der Diamat auf Irrwege. Denn die Realität enthält in sich weder den logischen Widerspruch noch den Satz vom Widerspruch noch logische Dialektik in irgend einer Form. Aber deswegen wird die Logik mitsamt ihrem Satz vom Widerspruch und mitsamt ihrer Dialektik durchaus nicht außer Kurs gesetzt. Logik, Widerspruch und Dialektik behalten ihre Geltung und ihre Verpflichtungskraft – aber Geltung und Verpflichtung wirken sich ausschließlich in der Noëse des Menschen, niemals aber in der Realität oder gar in der Materie aus. Auch die beiden großen marxistischen Theoretiker Stalin und Mao sind auf diese logischen Elemente angewiesen, um ihre Thesen glaubhaft ausbauen zu können. *Ernst Haenssler*

Jean Cavaillès: Philosophie mathématique. Hermann, Paris, 1962.

Ce sixième volume de la collection *Histoire de la pensée* reproduit, précédées d'une préface de Raymond Aron qui est un hommage à l'auteur et d'une introduction de Roger Martin, deux études de Cavaillès: *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* et *Transfini et continu.* La première avait paru en 1938 déjà et la seconde fut publiée en 1947. L'ouvrage contient en outre une version française de la correspondance Cantor-Dedekind, échangée entre le 28 avril 1872 et le 30 août 1899, donc durant toute la période où Cantor élaborait sa théorie.

Il n'y a rien dans tout cela d'inédit, à proprement parler, et néanmoins il s'agit, à mon avis, d'une publication non seulement importante mais tout à fait actuelle. Depuis l'époque où Cavaillès rédigeait ses *Remarques*, des travaux importants ont paru sur la théorie des ensembles: Gödel (1940), Fraenkel et Bar-Hillel (1958), Bernays (1958), etc., et de grands progrès ont été accomplis. Il s'ensuit qu'aujourd'hui l'aspect mathématique de la théorie est encore mieux connu, que les points faibles de ses fondements sont assez bien mis en évidence et que quelques-uns déjà s'interrogent pour savoir dans quelle mesure il n'est pas temps de songer à étayer l'édifice mathématique sur des bases nouvelles, plus larges encore. C'est dire que le moment est particulièrement propice pour s'interroger, une nouvelle fois, non seulement sur la portée de la création de Cantor – ce à quoi les deux études de Cavaillès ne suffisent peut-être pas entièrement – mais surtout sur les mécanismes intellectuels qui ont donné jour à la théorie, en un mot sur sa genèse.

On est alors frappé de la lumière que Cavaillès jette sur celle-ci, tout particulièrement dans ses *Remarques*. C'est qu'ici l'auteur, d'une part, suit exactement le développement de l'invention cantorienne dans ses méandres et dans ses hésitations et, d'autre part, ne cesse de situer les problèmes dans le contexte qui les a rendus possibles, puis nécessaires. Il faut ajouter que les lettres de Cantor et de Dedekind contribuent largement à redonner à cette aventure intellectuelle le caractère dramatique par lequel le lecteur d'aujourd'hui peut prendre plus profondément conscience, non pas d'une certaine forme passagère de la mathématique seulement, mais réellement d'un peu de la *pensée* mathématique.

Il serait trop long et d'ailleurs insuffisant de résumer la formation de la théorie des ensembles. Il suffit d'avoir attiré l'attention sur des textes qui, parce qu'ils datent un peu, auraient pu passer inaperçus et qui, s'ils méritent d'être relus, veulent encore être médités.

Jean-Blaise Grize

Hermann Wein: Sprachphilosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.

Daß man auf 77 Textseiten eine alle in Betracht kommenden Autoren berücksichtigende «Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts» bieten kann, wird niemand erwarten. In der Tat versprechen der Titel und der Untertitel dieser neuen Schrift Weins zu viel. Läßt man sich davon aber in seinen Erwartungen nicht irreführen, dann erhält man eine ganz vorzügliche, klare, die wesentlichen Punkte herausstellende Belehrung. Das 1. Kapitel behandelt die «Philosophie der natürlichen Sprachen auf der Basis einer Zeichen- bzw. Symbollehre»: einerseits orientiert nach der allgemeinen Linguistik und Semeologie (in der Hauptsache sich auf de Saussure beschränkend), und andererseits nach der positivistischen Symbolwissenschaft (Cassirer, Morris, Ogden, Richards, Wittgenstein). Wein sieht in der neopositivistischen Symbolwissenschaft nicht zuletzt «Radikalisierungen des Nominalismus» wirksam: «Der Streit gegen die Universalien wird mit neuen und geschärfteren Waffen geführt. Dies ist eine offenkundige Gemeinsamkeit der diversen modernen Formen der Anti-Metaphysik auf dem Boden der Sprachkritik und Zeichentheorie. Nur Charles Sanders Peirce macht hier eine Ausnahme großen Stils. Nach seiner ‚Kosmologie' gibt es Gesetze, also *real Allgemeines*. Für Ogden und Richards aber sind ‚universelle Eigenschaften' Phantome – eine Art von Lichtbrechung im Sprachmedium. Sie dürfen also nicht mit der Einrichtung der Welt verwechselt werden. Die substantivischen Universalien sind analoge Konventionen. Klassen sind symbolische Fiktionen. Wenn das ‚schwindelhafte Problem' ‚dieser vertrockneten Archetypen' ausgeschaltet wird, so funktioniert unsere Symbolik besser.»

Das 2. Kapitel über «die Weiterentwicklung der neopositivistischen Lehre von den verschiedenen Arten des Sprachsinns in Amerika» wird mit folgendem Passus eingeleitet: «Den Kern der Alternative, ob Sprache noch vom Philosophen (in einem traditionsgerechten Sinn dieses Begriffs) oder nur

mehr vom Mathematiker und mathematischen Logiker behandelt werden kann, stellt die Frage dar: Ist Sprache gleich Information? Diese Frage wird überschattet von der verständlichen Herausstreichung der Informations-Seite und -Leistung der Sprache in unserer Situation der Massengesellschaft und der globalen Technik und Organisation. Ohne kultur- und geistesgeschichtliche Besinnung läßt sich daher jener Frage nicht gerecht werden». Von den «Konfusionen um die Kategorien ‚Sinn', ‚Bedeutung', ‚meaning'» führe die Entwicklung zu einer linguistischen «Feldtheorie», welche der «ständigen Überschneidung und wechselseitigen Abstützung des Kognitiven und Nichtkognitiven an der Sprache» gerecht wird. Whorf und Weisgerber erfahren als Vertreter der «Metalinguistik» eine knappe und prägnante Darstellung. Das letzte (4.) Kapitel ist der «Sprachkritik» gewidmet. Wein setzt den Ursprung ihrer heutigen Gestalt bei Mauthner an, und als ihren Hauptvertreter nimmt er Wittgenstein in Anspruch. Es heißt hier etwa: «Die Zerstörung der Scheinbegriffe hält Mauthner für eine mehr als theoretische Angelegenheit. Die Erlösung vom Glauben an die Sprache enthält die Befreiung vom Aberglauben an die Scheinbegriffe als Phase in sich. Die Entlarvung der Irrtumsquelle der Sprache – ein altes, aber unstreitig in der Gegenwart beherrschend hervortretendes Gedankenmotiv – ist also nicht nur mit Formeln Wittgensteins, Russels und der Neopositivisten zu belegen. Mauthner steht, in Nachfolge Nietzsches, auf einem Standort, der weniger parteiisch für die Sprache der Mathematik und der Naturwissenschaft (in der allein ‚sich etwas sagen läßt' nach Wittgensteins Tractatus Logico-Philosophicus!) votiert, wie dies im Grunde bei den . . . Anhängern und Abtrünnigen des Neopositivismus der Fall ist. Mauthner hat das Verdienst, den Wortaberglauben der ‚Scholastik' auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber auch die ‚Scholastiker unter den materialistischen Naturforschern' zum Gegenstand einer kritischen Prüfung zu machen. D.h. statt des dogmatischen Programms der Antimetaphysik, behält er die Tatsache im Auge, daß Scheinbegriffe in metaphysischer und antimetaphysischer Sprache ihr Wesen treiben».

H. Kunz

Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Verlag C. H. Beck, München 1963.

Wer die zwei schweren Bände von Spenglers «Untergang des Abendlandes» noch nicht besitzt, wird sich freuen, dieses die Leidenschaften der Zeitgenossen aufstachelnde, trotz aller Mängel großentworfene Werk jetzt unverkürzt in einem handlichen und schönen Leinenband erwerben zu können. Denn obgleich wir heute seine Zeitbedingtheit abschätzen und uns von seinen Gewaltsamkeiten distanzieren können, lohnt seine Lektüre noch immer. Es hat seinen Rang bewahrt.

H. Kunz

Hermann Schüling: Ursprünge der rationalen Naturbeherrschung. Beihefte zur Philosophia Naturalis, Heft 3. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1963.

Die Verabsolutierung der Zwecke, die Tendenz zur Spezifizierung der Tätigkeiten, die Ablösung subjektiver Interessen aus der auf das Göttliche bezogenen Ergebenheit in den allgemeinen Willen, die am Leitfaden der Idee der Freiheit in allen Lebensbereichen durchbrechenden Emanzipationen sind die Voraussetzungen und treibenden Kräfte «der beginnenden Beherrschung der Natur durch den Menschen mit dem Mittel des rationalen Denkens, dessen primäre Funktion die Unterscheidung ist». Schüling behauptet, «der eigentliche Zweck aller Regelung des Verhaltens in frühen Kulturen liegt weniger in der Ordnung des Handelns gegenüber dem Nächsten und Stammesgenossen, als in der des Verhaltens zur Natur. Das Verhältnis des frühen Menschen zur Natur aber ist ein Verhältnis zu göttlichen Mächten, und als solches nirgends ein rein technisches, sondern ein religiös gesetzliches. Gegenstand von Vorschriften und Geboten sind weniger die zwischenmenschlichen Beziehungen als die Beziehungen des Menschen zur Natur und zu den göttlichen Mächten. Zum Gesetz gehört die Vielzahl religiöser Gebote und Satzungen. Diese sind Form, Gewohnheit und Verhaltensregel einer Gemeinschaft gegenüber unberechenbaren, nicht-rationalisierten Mächten der Natur und fremder Stämme». Diese nicht ohne weiteres glaubhafte These hätte der Verfasser aus der Rechtsgeschichte belegen müssen. Desgleichen wäre eine Klärung der von ihm gebrauchten Begriffe der «Ursprünglichkeit» und des «rationalen Denkens» am Platz gewesen. Als zur Tendenz des letzteren gehörend nennt er die Aufgliederung und Unterscheidung des Individuellen und Ganzen. Außerdem äußerte es sich «nicht zuletzt in der Tendenz zum Nachweis auch materialer Übereinstimmungen zwischen den getrennten, dem Augenschein nach verschiedenen Dingen, Qualitäten und Kräften». «Das Denken ist rationales Denken, sofern es dazu übergeht, gleiche Elemente in verschiedenen Qualitäten- und Stoffkomplexen zu bestimmen; sofern es imstande ist, nicht nur in der räumlichen Getrenntheit sondern auch in verschiedenen Zusammensetzungen von Qualitäten, d. h. in den verschiedenen Dingen übereinstimmende Eigenschaften und Teilstoffe zu finden.» Das ist schwerlich ein spezifisches Merkmal nur des rationalen Denkens. Schüling setzt dieses bzw. die von ihm konzipierte Idee der Gleichheit ferner mit den sozialen Strukturen in Beziehung: «Einer vergleichenden Betrachtung erweist sich der moderne Sozialismus trotz seines teilweise grundlegenden Gegensatzes zur Demokratie nur als Endpunkt einer Rationalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen d. h. Einebnung der unmittelbaren Macht des einzelnen Menschen, die mit der Demokratie begann. Die gemeinsame Denkform der liberalen bürgerlichen und der späteren sozialen Revolutionen der Neuzeit ist, weil sie beide unter der Idee der Gleichheit stehen, das rationale Denken. Die Rationalisierung menschlicher Macht vollzog sich, wie sich erkennen läßt, wo immer sie in Angriff genommen wurde, in gleichen Maßen wie die Ordnung der Natur, d. h. in gleichen Formen wie die theoretische Auffassung und praktische Gestaltung

jedes anderen Gegenstandsbereichs.» Die rationale Vorstellung des Gegebenen habe dieses zu einem Chaos verwandelt. Das ursprüngliche Erkennen «hatte sich an das Gegebene gehalten; ohne es zu trennen, hatte man das Gegebene als Ganzes, Heterogenes-Wandelbares und Absolutes erfaßt. In Theorie und Praxis hatte anstelle konstruktiver Veränderung der Dinge *Anpassung* an das Gegebene die Unternehmungen geleitet. In der ersten vollkommenen Rezeptivität des Begriffs ist der in der Praxis gesuchte Gegenstand: das Nützliche und Brauchbare unter den gegebenen Dingen und Verhältnissen. Dies änderte sich grundlegend mit dem rationalen Begriff der Dinge. Dem rationalen Denken konnte nicht mehr das Brauchbare aus dem Vorliegenden genügen» (auch dem praerationalen Denken nicht, wäre hier beizufügen). «Ihm wurden vorgegebene Ordnungen und Gestalten vielmehr immer mehr zum Hindernis. Theorie und Praxis suchten immer mehr einen Gegenstand, der gerade diesem bestimmenden (trennenden, vereinfachenden, verbindenden, umstellenden) *ordnenden* Denken und der konstruktiven Tätigkeit entgegenkommt: den chaotischen, formlosen Stoff, der der Gestaltung und Bildung nach rationalen Prinzipien den geringsten Widerstand entgegensetzt; einen Stoff, der aus festen, gleichbleibenden, einander äußerlichen Teilen besteht und dessen Teile, da sie nur in räumlicher Beziehung zueinander stehen, in beliebig neue Beziehung sich setzen lassen, – ein Material, in dem jede Veränderung nur Trennung oder Verbindung (Mischung) von Teilen ist.»

Dem entspricht etwa das von Hobbes in den vermeintlichen «Naturzustand» verlegte «gesellschaftliche Chaos». Schließlich sieht der Verfasser auch die Frage nach dem «Ding an sich» unter dem Aspekt der Naturbeherrschung. «Voraussetzung zu einer vollkommenen Beherrschung und zweckmäßigen erfolgreichen Veränderung der Dinge bildete die Kenntnis der Dinge, wie sie *an sich* sind. Der Begriff des ‚Ding an sich'», den Schüling offensichtlich nicht im Sinne Kants versteht, «ist neben den Begriffen der Ordnung (Freiheit, Gleichheit, Einheit) und des Chaos die dem rationalen Denken, dem eigentlichen Beherrschungswissen notwendig aufgegebene Idee. Sie begegnet seit der Parmenideischen Unterscheidung von ‚wahrer Welt' und ‚Scheinwelt' in den europäischen Erkenntnislehren». Hier wäre freilich zu bedenken, daß es gerade zur Beherrschung der Gegenstände nicht einer Erkenntnis ihres vollen eigenständigen Gehaltes bedarf. – Im Ganzen handelt es sich um eine (zwar etwas viele Druckfehler enthaltende) anregende Studie, in der vielleicht einerseits die den Menschen zwingende Notwendigkeit der Naturbeherrschung und andererseits die darin sich auswirkende Destruktivität zu wenig berücksichtigt worden sind.

H. Kunz

Ludwig Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 3. Aufl. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1962.

Binswangers Buch gehört bereits zu den klassischen anthropologischen Werken. Jeder, der sich eine fundierte Kenntnis der heutigen Bemühungen um die Wesenserfassung des Menschen aneignen will, muß es studiert haben. Daher ist es durchaus in Ordnung, daß auch die dritte Auflage am Text nichts

verändert hat. Dagegen fügte ihr der Autor ein neues siebenseitiges Vorwort bei, das allein schon die Anschaffung rechtfertigt. Denn darin dokumentiert sich in überzeugender, um nicht zu sagen: ergreifender Weise, wie entschieden und unbeirrbar Binswanger die undogmatische Offenheit bis in sein hohes Alter bewahrt hat: ein Zeugnis echten Forschertums. *H. Kunz*

Herbert Plügge: Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962.

In diesem Bande hat Plügge elf schon früher erschienene Aufsätze gesammelt, die folgende Themen behandeln: «Pascals Begriff des ‚Ennui' und seine Bedeutung für eine medizinische Anthropologie», «Über suizidale Kranke», «Über die Hoffnung», «Über Herzschmerzen», «Der Allgemeinzustand des Schwerkranken», «Das Befinden. Zur Phänomenologie des Leiberlebens besonders bei inneren Krankheiten», «Wohlbefinden und Mißbefinden», «Hypochondrische Patienten in der Inneren Medizin», «Über das Befinden von Kranken nach Herzinfarkt», «Befinden und Verhalten herzkranker Kinder und Erwachsener», «Über das Leiden herzkranker Kinder». Er nennt sie Versuche, «sich mit einer phänomenologischen Methodik dem naturwissenschaftlich nicht definierbaren Sachverhalt des menschlichen Befindens und seiner unzähligen Modifikationen zu nähern. In immer wieder erneut ansetzenden Anläufen wird am einzelnen Krankheitsfall gezeigt, welchen Beitrag die Untersuchung der Phänomene, die in der Welt des Leiblichen zu entdecken sind, liefern kann». Mit vollem Recht sieht Plügge in der Gesamtheit der Abhandlungen «einen grundsätzlich neuen Versuch zu einer anthropologisch orientierten Theorie des Befindens und der Mißbefindensweisen». Es handelt sich also oft um in ihrem Wesen vage, unauffällige Erlebnisbestände, die außerordentlich schwer zu beschreiben und begrifflich zu fassen sind. Aber das ist dem Verfasser durchwegs ausgezeichnet gelungen, da er die dazu notwendige Subtilität, Geduld des Hinhörens und Vorsicht des Urteils in ausgeprägter Weise besitzt – jeder einzelne Aufsatz bezeugt es stets von neuem. Um so mehr ist es zu bedauern, daß Plügge bei der Überarbeitung gegenüber der ersten Fassung gewichtige Stücke, z.B. Krankengeschichten, gelegentlich weggelassen hat. *H. Kunz*

Werden und Handeln, hrsg. von *Eckart Wiesenhütter.* Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1963.

Der prächtige, von E. Wiesenhütter als Festschrift zum 80. Geburtstage von V. E. Freiherr von Gebsattel herausgegebene Band enthält folgende Beiträge: L. Binswanger: Über die Liebe und die Intuition; E. Minkowski: Homme d'Action; E. Straus: Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt; F. J. J. Buytendijk: Gedanken über das Reifen; P. Christian: Kybernetik und Gestaltkreis als Erklärungsweisen des Verhaltens; A. Prinz Auersperg und Th. Prinzessin Öttingen-Spielberg: Teilhard de Chardin und die moderne Anthropologie; A. Dempf: Menschenlehre heute; H. Kuhn: Wissenschaft der Praxis und praktische Wissenschaft; W. J. Revers: Die Zeitlichkeit der

Motivation; J. H. Schultz: Entwicklung und Persönlichkeit; I. A. Graf Caruso: Werden und «Entwerden» im Handeln; A. von Wucherer-Huldenfeld: Wandlung der materiellen Welt in die Auferstehung; W. Schulte: Der nächste Patient; H. Meng: Sigmund Freud und das Problem der Ethik; H. Plügge: Die anthropologische Problematik des Nil nocere; H. Häfner: Psychosomatische Medizin und Leibphänomenologie; W. Ritter von Baeyer: Medizinische Anthropologie in ihrer Bedeutung für Ärzte und Richter; H. Müller-Suur: Zur anthropologischen Theorie der Sexualperversionen; H. Giese: Notre-Dames-des-Fleurs; W. Bräutigam: Vom Werden und Verhalten in der Geschlechtsrolle; G. Benedetti: Das Werden des paranoid Kranken in unserem psychotherapeutischen Handeln; K. P. Kisker: Gedanken zur schizophrenen Wandlung als einer menschlichen Möglichkeit; H. Göppert: Die Bedeutung der Schwelle in der Zwangskrankheit; H. Tellenbach: Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigung; E. Kahn: Über Krisen; E. Wiesenhütter: Der Jüngling; R. Bilz: Ökonomie der Rang-Affekte im menschlichen Handeln und Werden; W. Leibbrand: Die Neurobaten; G. R. Heyer: Sinnen und Tun, Denken und Handeln; H.-J. Brill: Diskontinuierlicher Gestaltwandel; P. Polzien: Stillegung des Handelns in der Versenkung; B. Stokvis und S. H. Robles: Versuch einer Objektivierung des Affektgeschehens während hypnokathartischer Behandlung.

Viele dieser Arbeiten knüpfen an ein vom Jubilaren exponiertes Thema an und bezeugen solcherart die Weite seiner Forschungen, deren zentrale Intention sich vielleicht so kennzeichnen ließe: sie bemühen sich darum, auch in den abwegigen und zerfallenen Gestalten des Menschseins noch die maßgebliche – wesentlich christlich interpretierte – Personalität aufzuweisen. Das tat von Gebsattel auf höchstem Niveau, und das hat sich auf manche der hier vorliegenden Beiträge ausgewirkt.

H. Kunz

Julius Evola: Metaphysik des Sexus. Aus dem Italienischen übersetzt von *M. Schon* und *H. Maier.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962.

Das «Metaphysische» dieser «Metaphysik des Sexus» wird in einem doppelten Sinne verstanden: einmal als «Erforschung der letzten Prinzipien und Sinngehalte», mithin desjenigen, «was von einem absoluten Standpunkt aus gesehen sowohl die Geschlechter als auch die Beziehungen, die sich auf diese Geschlechter gründen, bedeuten». Und zum andern ist das Metaphysische «als Ergründung all dessen, was im Erlebnis des Sexus und der Liebe zu einer Niveau-Veränderung des gewöhnlichen, ‚physischen' Bewußtseins und manchmal sogar zu einer gewissen Beseitigung der Bedingtheiten des individuellen Ichs und zur zeitweiligen Erscheinung bzw. Einschaltung von Seinsformen tiefster Art führt», gemeint. Als seinen «Ausgangspunkt» beansprucht Evola «nicht die moderne Theorie der Evolution, sondern die traditionsgebundene Theorie der Involution. Für uns ist es nicht so sehr wahr, daß der Mensch durch Evolution vom Affen abstammt, als vielmehr, daß der Affe durch Involution vom Menschen abstammt. Wie für einen J. de Maistre, so sind auch für uns die wilden Völker keine primitiven Völker im Sinne von Urvölkern, sondern vielmehr degenerierende, dahindämmernde, umnach-

tete Reste von älteren, vollständig verschwundenen Rassen. Wir halten für gesichert, was übrigens auch von verschiedenen Forschern, die sich gegen das Dogma der Evolutionstheorie aufgelehnt haben (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöfer, Adloff), vorgebracht worden ist: daß nämlich in den Tiergattungen die degenerierten Sonderfälle zu sehen seien, in denen die im menschlichen Urwesen liegenden Möglichkeiten versiegt sind, und damit sozusagen Nebenprodukte des wahren evolutiven Prozesses, der seinen Mittelpunkt, sein Zentrum von Anfang an im Menschen hat». Diese «traditionsgebundene Theorie der Involution» erlaubt es dem Verfasser, sehr unbekümmert mit fragwürdigen Taxationen («primitiv», «degeneriert», «natürlich») umzugehen und damit zumal das 19. Jahrhundert und zahlreiche Erscheinungen der Gegenwart zu verurteilen. Denn maßgebend ist für ihn der «Mythos der Tradition». Er schreibt: «Die besondere Form, in welcher die Welt der Tradition den letzten Sinn des Seins zum Ausdruck gebracht hat, ist der Mythos gewesen. Der Mythos hat den Wert eines Schlüssels. Namentlich in der unmittelbaren Vergangenheit hat man versucht, den Mythos mit Hilfe der Naturwissenschaft, der Biologie oder der Psychologie zu erklären. Umgekehrt wird es für uns der Mythos sein, der alle diese Realien erklärt.» Wenn Evola also z.B. sagt, er habe «die alte Lehre, daß im Blut eine unsichtbare Veränderung vorgeht, wenn man vom Eros ergriffen wird», wieder zu Ehren gebracht, so handelt es sich um eine «mystische» oder «magische» bzw. «magnetische», nicht etwa um eine biologische «Blutlehre»; er vertritt denn auch eine «magnetische Theorie der Liebe». Als den «Schlüsselpunkt der gesamten Metaphysik des Sexus» bezeichnet er den Mythos des Androgynen: «In der sexuellen Liebe erkennen wir die universellste Form, in welcher die Menschen unbewußt versuchen, für Augenblicke die Zweiheit aufzuheben, existentiell die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich, die Grenze zwischen Ich und Du zu überwinden, wobei das Fleisch und das Geschlecht als Instrumente zu einer ekstatischen Annäherung an das Eins-Werden dienen. Die Etymologie des Wortes ‚amor', die wir einem mittelalterlichen Minnesänger verdanken, ist zwar ein reines Phantasiegebilde, aber darum nicht weniger bedeutsam: ‚Die Partikel a heißt ‚ohne', mor (mors) bedeutet ‚Tod'; verbindet man die beiden Elemente, so erhält man ‚ohne Tod', das heißt Unsterblichkeit.»

Daraus ist wohl bereits ersichtlich geworden, um welche Art Literatur es sich hier handelt. Die Absicht des Buches könnte man vielleicht am besten als eine verklärende, ins «Übernatürliche» gerückte spekulative Mystifikation der Geschlechtlichkeit bezeichnen. Die ungewöhnlich kenntnisreiche Berücksichtigung des «traditionsgebundenen», d. h. esoterisch-okkulten Schrifttums verschiedenster Herkunft, das der Verfasser interpretierend, nicht einfach – wie die Religionshistoriker, von denen er sich distanziert – mitteilend beizieht, verleiht seinen Erörterungen den Anschein einer wissenschaftlichen Gültigkeit. Allein sie sind von vornherein jeder Nachprüfbarkeit entzogen, bleiben bloße anspruchsvolle Behauptungen, die man akzeptieren kann oder nicht; tut man es nicht, dann ist man eben «oberflächlich», «banal».

Evola statuiert zwei kosmische «Prinzipien», das «absolute Mann-Sein» und das «absolute Frau-Sein» (das wiederum in ein «demetrisches» und in

ein «aphroditisches» Prinzip zerfällt). Von ihnen heißt es: «Nicht die menschliche Sexualität ist die Grundlage für die Erkenntnis dessen, was in den geschlechtlich differenzierten Gestalten der Gottheit und der Mythologie an Realem und Positivem liegt –, vielmehr ist es gerade der Bedeutungsgehalt dieser Gestalten, der uns den Schlüssel zum Verständnis der tieferen und universellen Aspekte des Sexus beim Mann und bei der Frau liefert. Nur Gestalten, die aus hellsichtiger Intuition und oft sogar tatsächlich aus übersinnlicher Perzeption, deren Träger Individuen oder Gruppen sein können, geschaffen worden sind, können uns das, was wir ...das absolute Mann-Sein und das absolute Frau-Sein genannt haben, in seinen Grundaspekten erkennen lassen, jedoch uns auch befähigen, in den abgeleiteten und hybriden Formen gewisse, objektiv gültige ‚Konstanten' zu erkennen und zu unterscheiden, gemäß deren der Sexus in den empirisch faßbaren Individuen in Abwandlungen auftritt, die von der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Rassen und auch den verschiedenen Kulturtypen abhängen. Inbesondere lassen sich aus dem sacrum sexuale und aus der Mythologie des Sexus die Voraussetzungen für eine Charakterologie und für eine Psychologie des Sexus, die wirklich in die Tiefe vorstoßen wollen, herleiten.» Diese beiden Prinzipien sollen «keine bloßen Begriffe sein, «die zwar als Maßstäbe bei der Untersuchung der empirisch gemischten und partiellen Erscheinungsformen des Sexus nützlich, aber in sich abstrakt und ohne Wirklichkeit sind. Wir halten sie aber auch nicht für bloße ‚Ideale' oder ‚Idealtypen', die nur in dem Maße existieren, wie sie von dem einen oder anderen Wesen in mehr oder minder hohem Grad verwirklicht werden. Es sind im Gegenteil reale Prinzipien im Sinne des griechischen Terminus archai, entia, Prinzipien-Potenzen von überindividuellem Charakter, die in variabler Form das bedingen, wodurch jeder Mann ein Mann und ed e Frau eine Frau ist: sie gehen also jedem sterblichen Mann und jeder sterblichen Frau voraus und walten über ihnen und jenseits ihrer vergänglichen Individuierung. Sie haben nämlich eine metaphysische Existenz». Daß nun aber von diesen angeblichen metaphysischen Prinzipien – faktisch pure spekulative Hypostasen und keineswegs «objektive Züge», wie der Verfasser in Verkennung seines Denkens behauptet – nur das eine, das «absolute Frau-Sein» eine geschlechtliche Bedeutung besitzt und das andere nicht, insofern das «absolute Mann-Sein» nach seiner eigenen These den «transzendenten» Geist (Nous) beinhaltet, der als solcher geschlechtsindifferent ist und deshalb weder die naturhafte «Männlichkeit» noch das «metaphysische» Mann-Sein konstituieren kann, hat der Verfasser übersehen. Das vermeintliche absolute Mann-Sein bezeichnet, falls man ihm überhaupt einen aufweisbaren Gehalt zubilligen kann, die spezifisch menschliche «Geistigkeit», «Ichhaftigkeit», «Seinshaftigkeit» oder wie man ihn nennen will. Allein in der völligen Unverbindlichkeit, in der sich Evolas Spekulationen bewegen, kann er dann auch schreiben: «Ob nun der Mann – jeder Mann – tatsächlich dieses Ich oder dieses Sein besitzt, ist eine andere Frage. Man kann sogar ohne weiteres sagen, daß praktisch die überwiegende Mehrzahl der Männer ein solches Prinzip nicht zu haben scheint. Aber die Tatsache, daß der Mann ontologisch mit jenem Prinzip verbunden ist, selbst wenn er sich dessen

nicht bewußt ist, die Tatsache, daß – wie es die fernöstliche Tradition ausdrücken würde – es der ‚Himmel' ist, der die Männer hervorbringt: diese Tatsache ist für jede Psychologie des Mannes und für die dem Mann als solchem prinzipiell offenstehenden Möglichkeiten bestimmend, ganz gleichgültig, ob er davon Gebrauch macht oder nicht. Die ‚absolute' Frau besitzt nicht nur nicht jenes Ich, sie wüßte nicht einmal etwas damit anzufangen, sie kann sich nicht einmal einen Begriff davon bilden, und wenn sie es besäße, würde es äußerst störend auf jede echte Äußerung ihrer tieferen Natur wirken.»

Dieser letzte Passus steht im Zusammenhang einer Erwähnung Weiningers. In der Tat erinnert Evolas «metaphysische» Konzeption an ihn; nur war Weininger in der Abstrusität seiner Behauptungen konsequenter und gewissermaßen genialer. Auch er hat aus seiner privaten Fatalität eine «Metaphysik» mit maßlosen Ansprüchen gemacht. Ebenso hat er «die Frauen» letztlich von der ethischen Verantwortung für ihre prinzipiell «amoralische» geschlechtliche Substanz befreit. Ähnliches hören wir von Evola. Hinsichtlich der zum «absoluten Frau-Sein» gehörigen «Lügenhaftigkeit» – nicht als sittliche Charaktereigenschaft, «für die das eine oder andere weibliche Individuum verantwortlich ist», gemeint, sondern als in den Einzelnen in «unpersönlicher Form» wie die chemische Eigentümlichkeit eines Stoffes wirksam werdender «objektiver Zug» – schreibt er: «Es wäre töricht, wollte man diesen Charakterzug der Frau aus sozialen Faktoren ableiten: die Lüge soll – nach der Meinung einiger Schriftsteller – die ‚natürliche Waffe' sein, die vom Schwächeren, d.h. also auch von der Frau, als Verteidigung in einer Gesellschaft gebraucht wird, wo sie jahrhundertelang vom Manne in abhängiger Stellung gehalten wurde. Tatsache aber ist, daß die Frau als solche zum Lügen neigt und sich so darstellen möchte, wie sie nicht ist, auch wenn sie das gar nicht nötig hat; es handelt sich nicht um eine ‚zweite Natur', die innerhalb der Gesellschaft durch den Existenzkampf erworben ist, sondern um etwas, was gerade mit ihrer tiefsten und eigensten Natur in Verbindung steht. Wie die absolute Frau das Lügen nicht als Schuld empfindet, so ist in ihr – im Unterschied zum Mann – das Lügen keine Schuld, kein inneres Nachgeben und keine Untreue gegenüber dem eigenen existentiellen Gesetz. Es ist ein eventuelles Gegenstück zu ihrer Formbarkeit und Gestaltlosigkeit.» Ferner sagt der Verfasser, «die Frage nach der Überlegenheit oder Unterlegenheit des einen Geschlechtes in bezug auf das andere» sei «absolut sinnlos. Jedes Urteil über den größeren oder geringeren Wert gewisser Seiten der männlichen Natur oder Psyche gegenüber der weiblichen – oder umgekehrt – verrät ein Vorurteil; es zeigt, daß es von dem einseitigen Gesichtspunkt, der dem einen oder dem anderen Geschlecht eigen ist, gefällt wurde». Evola ist dieser trefflichen Einsicht nicht gefolgt, denn in Wirklichkeit wertet er immer wieder in dieser von ihm selbst mit Recht verworfenen Weise.

Einen großen Anteil des Buches beansprucht die Darstellung der mannigfachen «Sakralisierungen und Evozierungen» des Sexus und der initiatorischen und magischen Sexualpraktiken. Evola führt hier auch einige zeitgenössische Beispiele an, denen er aber bezüglich der «Echtheit» ihres «hyperphysischen» Sinngehaltes mit Skepsis begegnet; die Glaubwürdigkeit

der Abstrusitäten scheint für ihn mit der zeitlichen und räumlichen Entfernung der Zeugnisse zu wachsen. Für die «profane», nüchterne Betrachtung drängen sich angesichts der divergenten Verschiedenheit dieser Sinngehalte zwei Fragen auf: einmal, wie weit es sich dabei um willkürliche «ideologisierende» (z.B. die männlichen Machtbedürfnisse verschleiernde) Sinnverleihungen handelt; und zum andern, weshalb viele Menschen sich gezwungen fühlen, der Sexualität und den entsprechenden Handlungen solche unterschiedlichen Sinngehalte – sei es primär oder sekundär – zu unterstellen. Für Evola sind das indessen wohl abwegige, «oberflächliche» Fragen, da er davon überzeugt ist, daß seine metaphysischen Prinzipien und die damit zusammenhängenden Sinngehalte «eine objektive Dimension sui generis aufweisen».

H. Kunz

Robert Wälder: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Übersetzt von *Marianne von Eckardt.* Gemeinschaftsverlag Hans Huber, Bern, und Ernst Klett, Stuttgart 1963.

Schon die große Einleitung dieses soliden Buches vermittelt einen überzeugenden Eindruck von der souveränen Art, wie sein Verfasser die Problematik der Verifizierung der psychoanalytischen Deutungen und Theorien diskutiert. Er hält sich – von wenigen Einzelheiten abgesehen – durch das ganze Werk durch. Der erste Teil zeigt die «historische Entwicklung der psychoanalytischen Gedankengänge»: die grundlegenden Begriffe des Anfangs, die mittleren Jahre (Narzißmus, Metapsychologie, Abfallbewegungen), die späteren Ergänzungen (Modell der Persönlichkeit) und die heutigen Tendenzen. Freuds Theorie der Neurosen habe «drei neue Begriffe in die Psychologie eingeführt: 1. die Existenz eines unbewußten seelischen Lebens, das nicht, wie Breuer und andere vermuteten, auf Grund einer Dissoziation zwischen verschiedenen Bewußtseinsstadien unbewußt ist, sondern auf Grund der ‚Wirkung von Absichten und Tendenzen, wie sie im normalen Leben zu beobachten sind' (Freud . . .); d.h. weil man ihnen zu entfliehen wünscht; und daß dieses Unbewußte Abkömmlinge ins Bewußtsein senden und das Verhalten beeinflussen kann; 2. die Bedeutung sexueller Triebe für Erscheinungen, die nicht sichtbar sexuelle sind; 3. die fortdauernde Bedeutsamkeit scheinbar geringfügiger Kindheitserlebnisse. Man könnte sagen, daß die Psychoanalyse in bezug auf das Unbewußte sowohl dessen Existenz als dessen Bedeutung entdeckt hat; in bezug auf den sexuellen Faktor und die Kindheitserlebnisse hat sie entdeckt, daß ihr Einfluß weiter reicht, als man bisher vermutet hat. Aufmerksamkeit gegenüber dem Unbewußten, dem Sexuellen und dem Infantilen könnte man als den psychoanalytischen Standpunkt bezeichnen». Die zweite und dritte These sind völlig zutreffend, nicht die erste. Denn obgleich Freuds Begriff des Unbewußten spezifische Züge enthält, haben etwa Leibniz und Carus bereits auf den sog. dynamischen Aspekt des Unbewußten hingewiesen. Da Wälder dies kaum übersehen haben kann, hätte man gern die Gründe vernommen, die ihn zu seiner nicht recht verständlichen Behauptung veranlassten. Als dessidente Schulen der Psycho-

analyse anerkennt er nur die von Jung, Adler und Rank: «es sieht fast so aus, als hätten Jung, Adler und Rank die wichtigsten Möglichkeiten, die psychoanalytischen Gedankengänge falsch zu deuten oder falsch anzuwenden, erschöpft. In den beinahe 35 Jahren, die seit Ranks Umorientierung verflossen sind, ist keine derartige neue Lehre oder Praxis mehr in Erscheinung getreten. Alle reformistischen oder revisionistischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte haben mit den Gedanken gearbeitet, die Jung, Adler und Rank beigesteuert hatten». Von Jung und Adler heißt es, ihre Theorien seien «kein Teil der Psychoanalyse, aber sie sollten in einer Geschichte des psychoanalytischen Denkens doch behandelt werden, um des Lichtes willen, das sie auf die Möglichkeiten der Umdeutung und Entstellung werfen und damit auf die innere Struktur des psychoanalytischen Modells des menschlichen Verhaltens». Wie wenig im übrigen Wälder auf die psychoanalytische Theorie eingeschworen ist, dokumentiert etwa der folgende Passus: beim Gebrauch des Persönlichkeitsmodells «mit seinen drei Unterorganen oder Provinzen darf man nicht vergessen, daß es bei der Untersuchung innerer Konflikte entwickelt wurde und daß die drei Systeme der Persönlichkeit nur im Falle des Konflikts deutlich abgegrenzt sind. Nur dann können wir zwischen Ich und Es oder zwischen Ich und Überich unterscheiden. Bei den vielfachen Aktivitäten des Lebens, die wir ohne Konflikt vollziehen, ist die Abgrenzung zwischen Ich und Es oder Ich und Überich ein fragwürdiges Unternehmen. Es läßt sich bezweifeln, ob es Sinn hat, zwischen den Rollen zu unterscheiden, die die verschiedenen Systeme spielen, wenn Herr X frühstückt. Man kann vielleicht sagen, daß da Es-Impulse vorliegen – teils Hunger, teils orale Wünsche – und daß Ich und Überich sie akzeptiert und zur Befriedigung zugelassen haben. Aber man könnte auch, und vielleicht richtiger, sagen, daß Herr X sein Frühstück wollte und es genoß und daß die verschiedenen seelischen Instanzen in dem Akt nicht getrennt sind. Die Situation verändert sich, wenn z.B. Herr X vom Arzt auf Diät gesetzt worden ist. In diesem Fall können sich Sorgen um die Gesundheit und ein Gewissen, das ihn an seine Verantwortung erinnert, dem Hunger und den oralen Wünschen entgegenstellen. Dann besteht ein Konflikt und wir können Es, Ich und Überich, deutlich voneinander getrennt, wahrnehmen, jedes mit seinem eigenen Anliegen». Unter den heutigen Tendenzen erwähnt Wälder die Schule Melanie Kleins, der er reserviert gegenübersteht («Die Schwierigkeiten der Erforschung des Seelenlebens des Säuglings sind ungeheuer»), und Hartmanns Bemühungen, die psychoanalytische Theorie in eine umfassendere Psychologie einzugliedern.

Der zweite Teil enthält die «Übersicht und Darstellung der grundlegenden Begriffe», in die folgenden Themen gegliedert: einführende Bemerkungen über die Triebe, der Sexualtrieb, Destruktivität und Haß, die Angst, die analytische Ichpsychologie, einige Probleme der Psychopathologie, Prinzipien der psychoanalytischen Therapie. Im Kapitel über die Sexualität scheint mir Wälder das Gewicht der familiären und sozialen Einflüsse doch etwas zu unterschätzen und bezüglich des sog. Kastrationskomplexes einer Art «überwertiger Idee» erlegen zu sein. Die Problematik der Destruktivität handelt er in selbständiger Weise und weniger in der von Freud gewiesenen

Richtung ab. Er räumt vorsichtig die Möglichkeit einer «essentiellen» Destruktivität ein, da es Manifestationen der Aggression gebe, «die nicht als reaktiv auf Provokationen angesehen werden können, weil sie in ihrer Intensität oder in ihrer Dauer so ungeheuer sind, daß es schwierig wäre, sie sinnvoll in ein Reiz-Reaktions-Schema einzuordnen; die nicht als Nebenprodukte von Ichaktivitäten angesehen werden können, weil sie weder Begleiter augenblicklicher Ichaktivitäten sind, noch sich als Derivate früherer Nebenprodukte von Ichaktivitäten erklären lassen; und schließlich nicht als Teil sexueller Triebe angesehen werden können, da keine sexuelle Lust irgendwelcher Art mit ihnen verbunden zu sein scheint». Hier wäre es vermutlich fruchtbarer, zunächst einmal sorgfältig die empirischen Daten zu analysieren und zu ordnen statt hypothetische Erwägungen zu erörtern.

In einem Nachwort stellt der Verfasser die Frage nach dem Wert der Psychoanalyse und antwortet: «Die Psychoanalyse ist vor allem ein Stück reiner Wissenschaft. Die wesentlichen Probleme dessen, was wir heute über die zentralen Persönlichkeitsprobleme wissen, um einen Ausdruck Hartmanns zu gebrauchen – d.h. nicht über periphere Probleme, noch über umschriebene geistige Funktionen, wie etwa das Lernen, sondern über die gesamte Lebensführung, von den großen Entscheidungen bis zu den kleinen Maniriertheiten –, das verdanken wir direkt oder indirekt der Psychoanalyse. Wie wir sahen, sind ihre Ergebnisse weder vollständig noch endgültig, aber das ist eine Bedingung, der alles menschliche Wissen unterworfen ist. Der Wert, den alle diejenigen, die von der wesentlichen Richtigkeit der psychoanalytischen Aussagen überzeugt sind, der Psychoanalyse als Wissensgebiet zuschreiben, wird davon abhängen, welche Wertschätzung sie dem Wissen überhaupt entgegenbringen, vor allem aber Einsichten der Art, wie die Psychoanalyse sie vermittelt.» Im Anhang findet sich schließlich eine Liste der «häufigsten Mißverständnisse psychoanalytischer Begriffe».

H. Kunz

Melanie Klein: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962.

Melanie Klein gehört zu jenen Psychoanalytikern, die sich schon frühzeitig mittels einer eigenen Spieltechnik der Analyse des Kleinkindes gewidmet hat. Sie vertrat die betonte Tendenz, paradigmatische Konfliktsituationen in zunehmend frühere Kindheitsphasen zu verlegen, wobei es bis heute als unentschieden betrachtet werden muß, was daran auf wirklicher Beobachtung und was auf fragwürdigen Projektionen von seiten der Autorin beruht. Der vorliegende Band enthält acht Arbeiten, von denen zwei hier zum erstenmal in deutscher Sprache erscheinen und die die angedeutete Problematik eindrücklich dokumentieren. Es sind folgende Abhandlungen: Die Psychoanalytische Spieltechnik: ihre Geschichte und Bedeutung; Die Bedeutung der Symbolbildung für die Ich-Entwicklung; Zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände; Die Trauer und ihre Beziehung zu manisch-depressiven Zuständen; Bemerkungen über einige schizophrene Mechanismen; Zur Theorie von Angst und Schuldgefühl; Über das Seelenleben des Kleinkindes;

Neid und Dankbarkeit. Angefügt ist ein Verzeichnis der Veröffentlichungen der Autorin. *H. Kunz*

Igor A. Caruso: Soziale Aspekte der Psychoanalyse. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962.

Mag es, wie Ethnologen und Neopsychoanalytiker behaupten, zutreffen, daß Freud gewisse Phasen des frühkindlichen Verhaltens zu Unrecht als organisch-angeborene libidinöse Entwicklungsstadien auffaßte, die in Wirklichkeit aus geschichtlich-gesellschaftlichen Situationen des Kleinkindes resultieren – daß er den ungeheuren Einfluß «der Gesellschaft» auf den normalen und gestörten Menschen erkannt und berücksichtigt hat, läßt sich nicht bestreiten. Auch frühere Schüler von ihm, Bernfeld und Kolnai etwa, haben dieses Faktum unterstrichen. Reich sodann versuchte, aus der Psychoanalyse und dem Marxismus ein eigenes gesellschaftsrevolutionierendes Instrument herzustellen; Horkheimer und sein Kreis benützten in ihrer marxistisch orientierten Gesellschaftskritik ebenfalls psychoanalytische Einsichten. Es ist also kein neues Anliegen, das Caruso in seinem Buch über die «sozialen Aspekte» der Psychoanalyse behandelt, obwohl beim unkundigen Leser ein entsprechender irriger Eindruck entstehen kann. Als dessen Hauptthese darf wohl gelten: der soziale Aspekt der Psychoanalyse liegt darin, «daß sie das Studium der sozialen Entfremdung der konkreten Person ermöglicht». «Freilich sind unsere Beziehungen zur Welt ein Ergebnis des ‚gelebten Lebens'; und das ‚gelebte Leben' ist, jenseits des Sozialen, Gegenstand der Psychologie; aber vor allem ist es, jenseits des Psychologischen, sozial bedingt. Das Soziale ist der Überbau der tiefsten, phylogenetisch verankerten Verhaltensschemata des Menschen (da diese Schemata aus ihm ein soziales und geschichtliches Wesen machen); aber der ontogenetische Psychismus ist seinerseits der Überbau jener objektiven Bindungen, in denen sich seine Entwicklung vollzieht.» In diese soizalen Bezüge bezieht Caruso mit Recht auch den beobachtenden Psychologen ein und sagt demgemäß: «In der Tat hat es der Beobachter nie mit einem ‚reinen Menschen' zu tun, der von den Bedingungen des Da-Seins frei wäre; der Mensch kann nur in Gesellschaft geboren werden und leben, zumindest in der Gesellschaft seines Beobachters. Eo ipso ist er nie er allein, er selbst: er ist auch immer Objekt und sei es nur der Beobachtung; er ist also bis zu einem gewissen Grade entfremdet und verdinglicht. Der Konzeption der Entfremdung und Verdinglichung, die bereits sichtlich in die Psychopathologie aufgenommen wurde, dürfte künftig eine Schlüsselstellung in jeder anthropologischen Forschung überhaupt, auch in der des ‚normalen' Menschen, einzuräumen sein.» Die Psychoanalyse sei, heißt es an einer andern Stelle, «die Kritik der individuellen Motivationen eines allgemeinen Geschehens, da der allgemeine historische Prozeß individuell erlebt und dargestellt wird. Daher führt m.E. die durch die Polemik zwischen Psychoanalyse und Marxismus berühmt gewordene Frage, ob das Sexuelle, der Machttrieb oder das Ökonomische die Grundlage der Geschichte bilde, nur irre, im Sinne einer scholastischen Disputation. Der also Fragende ignoriert entweder die ökonomischen Hintergründe einer individuellen Geschichte oder

die individuellen Vordergründe eines strukturellen Wandels der Familie als gesellschaftlicher Grundsituation».

Es sind, wie die Zitate zeigen, anregende und beachtenswerte Gedanken, die der Verfasser in lockerer Folge über die angedeuteten Themen vorträgt; aber ihre Darlegung leidet unter der äquivoken Begrifflichkeit. Nirgends sagt er oder geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor, was er unter «Idealismus», «Dialektik», «Verdinglichung», «Entfremdung» versteht und verstanden wissen will – vielleicht ausgenommen dort, wo er eingehender über jene Art der «Selbstentfremdung» spricht, die sich in der Identifikation mit dem und der Introjektion des Ichideals des Unterdrückers vollzieht. Und wenn Caruso nun eines Tages eine «Apologie des Narzißmus» versuchen will, weil er glaubt, das «narzißtische Drama» sei der «einzig mögliche Ausgangspunkt der Erkenntnis», so ist – ungeachtet des diskutabeln Rechtes dieser seiner Behauptung – zu befürchten, daß er damit die ohnehin schon innerhalb der Psychoanalyse bestehende Konfusion um den Narzißmus nur noch erweitert. Wie verwirrend sich diese mangelnde begriffliche Präzision in der Sache auswirkt, möchte ich noch an einem Beispiel illustrieren. Caruso meint, der Mensch sei «reichlicher als irgendein anderes Lebewesen mit angeborenen auslösenden Mechanismen oder Schemata des Verhaltens ausgestattet». Wie er diese schwer begreifliche These begründen kann, ist mir schleierhaft. Denn selbst die Verhaltensforscher vermögen im besten Falle beim Menschen noch fragwürdige «Reste» solcher angeborenen Verhaltensweisen nachzuweisen. Allein Caruso bemüht die «Wurzel des menschlichen Paradoxons»: «Das spezifisch angeborene Schema des menschlichen Verhaltens – gleichsam das ‚natürliche' Schema – besteht paradoxerweise darin, daß der Mensch (für sich selbst und für die Mitmenschen) nie in einem ‚natürlichen', sondern immer in einem ‚kulturellen', ‚gesellschaftlichen' Zustand zugänglich ist» (wir lassen auf sich beruhen, daß hier vermutlich Rousseaus erträumte «Natur» nachwirkt). «Das spezifisch menschliche ‚angeborene Schema', das wir prometheisch nennen könnten, besteht gerade darin, daß der Mensch sich mit keinem faktischen Schema zufriedengeben kann.» Indessen läßt sich auch mit einer solchen «Dialektik» die schlichte Unhaltbarkeit und Verkehrtheit der zitierten Behauptung nicht beseitigen. Daß der Verfasser schließlich noch den Menschen durch ein ihm «innewohnendes Verhaltensschema» «zu einer unbeschränkten Entwicklung» treiben und die «menschlichen Instinkte hervorragend plastisch» sein läßt, zeigt vollends die hoffnungslose Verwirrung, in die er klare ethologische Begriffe gebracht hat.

H. Kunz