

Besprechungen

mit $dP/dr = (n-2)C/n-1$ angegeben (454), während die rechte Seite der Gleichung $(n-2)C/r^{n-1}$ lauten müßte.

Über diese geringfügigen Mängel wird aber sowohl der physikalisch interessierte Philosoph als auch der philosophisch interessierte Physiker gerne hinwegsehen. Für beide wird die Lektüre des Buches nicht nur eine echte Bereicherung bedeuten, sondern auch viel Freude mit sich bringen.

R. L a y S. J.

Strasser, Stephan. *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, 5) gr. 8^o (XV u. 313 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 38.— DM.

Die Crux der Erfahrungswissenschaften vom Menschen liegt vielleicht doch mehr im Aufdecken, dem Studium und der Interpretation der „Tatsachen“ (zu diesem Begriff und seinem Verhältnis zur methodischen Idee vgl. das Sachverzeichnis 310 ff.) als in der wissenschaftstheoretischen, sehr reflexen und damit auch echt philosophischen Frage, in der S. das Kernproblem sehen möchte: „Wie kann der Mensch als Person den Menschen als Person zum Gegenstand empirischen Forschens machen?“ (7). Auf diese Stufe einer wünschenswerten Reflexion werden sich wohl nur verhältnismäßig wenige der von ihm als „Anthropologen“ bezeichneten Wissenschaftler begeben; als solche gelten ihm die Vertreter der empirischen Menschenkunde, zu der er die Psychologie, die Psychiatrie, die Soziologie, die Geschichte, die Ethnologie und die Vergleichende Religionswissenschaft rechnet (7 A.). Man möchte wünschen, daß der Begriff der Person, der in der genannten Formulierung fast als Formalbestimmung erscheint, in seiner Bedeutung für empirische, philosophische und phänomenologische Menschenkunde noch mehr in den Blickpunkt dieser phänomenologischen und weitgehend an Husserl orientierten Arbeit gerückt worden wäre. Daß dieser Begriff und seine Entfaltung nicht ganz die Stellung gefunden haben, die man erwarten möchte, kann wohl rein äußerlich daran ersehen werden, daß im Sachregister die Worte „Person“ und „Persönlichkeit“ thematisch nicht erscheinen. Was der Verf. mit dem Worte meint, wird allerdings von allem Anfang an klar umrissen: es ist „das leib-seelische Ganze des Menschen, nicht aber eine ‚Schicht‘ oder ein reines ‚Aktzentrum‘ im Menschen“ (3 A. 1). Damit distanziert S. sich von der Personauffassung mancher Charakterologen, auch von Scheler und den Gedanken der Existenzialphilosophen, soweit sie sich mit dem Problem der Personalität befaßt haben. Die Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, ist nicht leicht, und er hat diese Schwierigkeit sehr wohl gesehen: er will philosophische und erfahrungswissenschaftliche Einsichten bzw. Theorien über den Menschen in einer Synthese vereinigen oder doch zum mindesten den Weg zeigen, auf dem eine solche Synthese möglich ist. Daß bei einer solchen Synthese Vollständigkeit im Sinne einer vollen Beherrschung der in allen Sektoren sehr ausgebreiteten Literatur nicht zu erreichen war, wird man dem Verf. begründeterweise nicht zum Vorwurf machen können. Auch daß er nicht auf alle sachlichen Probleme in der gleichen Ausführlichkeit eingehen konnte, wird aus der großen Vielheit der Fragestellungen verständlich, die bei diesem Thema berücksichtigt werden müssen. Es kommt ihm vielmehr auf „Wesenseinsichten“ an (VI), wobei der Bereich dieser anzugehenden Wesenseinsichten, ihr intentionales Ziel vielleicht noch näher einzugrenzen wäre. Es geht dabei nicht nur um das Wesen „Mensch“ (der mit Merleau-Ponty aufgrund seiner Erfahrungen definiert werden muß, 250) oder das Wesen von Freiheit (vgl. 25—52), oder das Wesen der verschiedenen Zugänge zur Natur von Mensch und Freiheit, etwa im Sinne der phänomenologischen Philosophie, obwohl die hierher gehörigen Wesenseinsichten für das Buch und die in ihm aufgerollte Problematik von entscheidender Bedeutung sind. Darüber hinaus wird aber auch noch eine Reihe anderer Fragen angeschnitten, die mit den genannten Problemen in Verbindung stehen und darum auch für Wesenseinsichten innerhalb dieses Themas in Betracht kommen, so die Frage nach einer dreifachen Objektivität (9, 25 ff., 92 ff.). Gelegentlich wird man bei der Lektüre des Buches auch zu kritischer Stellungnahme angeregt. So wird man dem Verf. recht geben, wenn er meint, daß die Wissenschaftstheorie zwar nicht die wichtigste, aber doch eine Aufgabe des Philosophen ist. Ob er aber auf die Frage „Wie ist Erfahrungswissenschaft vom Menschen möglich?“ mit seinen sehr lebendig geschriebenen Untersuchungen schon

eine Lösung geboten hat (273), die auch dem Empiriker, wenn er sich für philosophische und speziell erkenntnistheoretische Fragen interessiert, voll befriedigt, möchten wir bezweifeln. Man darf aber hoffen, daß der Verf. in seinem kommenden Buch über das Wesen der phänomenologischen Philosophie (VI, vgl. 223—236: Dialektische Phänomenologie) hier noch weitere Klärung bringen wird.

In dem vorliegenden Werk sind drei zum großen Teil wissenschaftstheoretische Untersuchungen zusammengefaßt. In der ersten Abhandlung findet der Leser sich mit dem Verf. „Auf der Suche nach einem dritten Weg“ der Objektivität (3—58). Der „Erste Weg“ zur Objektivität und einer empirischen Menschenkunde ist der des Objektivismus (9—20), der sodann einer Kritik unterzogen wird (20—25). Der hier angezielte Weg der Menschenkunde ist mehr oder weniger identisch mit dem Behaviorismus. Dieser Forschungsmethode entgeht im letzten der Mensch als solcher, die Person des Menschen liegt außerhalb seiner „Sicht“ (zu diesem Begriff vgl. 162—170) und seines Blickfeldes: das „Agieren“ des Menschen, das er vor allem oder ausschließlich beobachtet, ist nicht einfaches und vorherzuberechnendes „Reagieren“ des Organismus (24). Ob man deswegen und wegen der vom Behaviorismus durchgeführten „Einklammerung“ der Freiheit schon sagen muß, es sei überhaupt „unmöglich, ein freies Wesen empirisch zu beschreiben“ (13), scheint uns eine Aussage zu sein, die noch näher determiniert werden muß (vgl. auch die Einschränkungen des Verf. selber gegenüber den Versuchen von Michotte und Prüm). In diesem Kapitel hätte S. wohl noch auf die sehr gründliche Kritik des Behaviorismus hinweisen können, die E. Straus in seinem Buche „Vom Sinn der Sinne“ gegeben hat. Im übrigen dürfte S. recht haben, wenn er meint, daß „starrs Festhalten an einem enzyklopädischen Erkenntnisideal“ (VI) für eine Synthese, wie sie ihm auf dem Gebiet der Menschenkunde vorschwebt, steril bleiben muß. (Übrigens verfügt der Verf., wie das ausgiebige Literaturverzeichnis [287—306] zeigt, über eine ausgebreitete Kenntnis der hier in Frage kommenden und in Richtung einer möglichen Synthese gehenden Literatur; das Verzeichnis wird jedem zugute kommen, der sich in bestimmte Probleme des Buches näher einarbeiten will.) — Die zweite und umfangreichste Untersuchung des vorliegenden Werkes ist betitelt: „Wesen und Gestaltwandel der Objektivität“ (61—220). In den Hauptkapiteln handelt der Verf. zunächst über „Objektivität und Lebenswelt“ (61—91), sodann über „Universelle Objektivität“ (92—170); schließlich gibt er unter der Überschrift „Wissenschaft und Weisheit“ (171—220) zunächst in drei Abschnitten eine Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung (171—188); weiterhin bespricht er die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Dritten Objektivität“ (188—208) und schließt diese Untersuchung mit einem Abschnitt „Menschenkunde und Philosophie“ (208—220).

Die dritte Untersuchung ist dem Problem gewidmet, das der Verf. auch zum Titel des Buches gewählt hat: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen (223—283). Im ersten Abschnitt (223—236) bespricht er die dialektische Phänomenologie, die abzuheben ist von der hermeneutischen und intuitiven Phänomenologie. Im Unterschied zu manchen Phänomenologen meint der Verf., daß für jede phänomenologische Philosophie (und auch für die phänomenologische Psychologie) „das dialektische Prinzip die unentbehrliche Ergänzung des intuitiven [und auch des hermeneutischen] Prinzips darstelle“ (233). Die dialektische Methode, wie sie S. im Anschluß an Heidegger auffaßt, dient dazu, das anfänglich am Phänomen Verdeckte „systematisch“ zu entdecken und für den Blick freizugeben. In dem hier gemeinten Verfahren soll der Forscher seinen Standpunkt mehrfach ändern (etwa auch durch andere Arbeiten dazu angeregt: „geordnete Änderung des Standpunktes“, 234) und auf diese Weise „einseitige Perspektiven und beschränkte Horizonte systematisch aufheben“ (234) bzw. aufzuheben versuchen. Aus dem Abschnitt „Krisis der Evidenz“ (236—250) ist der Gedanke des Verf. über den Begriff der „Urevidenz“ besonders hervorzuheben. So anregend die Gedanken des Verf. zu diesem Problem sind, zu einer völligen Sichtbarmachung dessen, was mit diesem für ihn entscheidenden Begriff intendiert ist, scheint er uns nicht recht gelangt zu sein. Wenn wir ihn richtig verstehen, meint er mit dem Wort jene „evidenten Einsichten, die die Dialektik selbst unmittelbar zum Gegenstand haben“ (244). Auf solchen Urevidenzen muß nach ihm phänomenologische Philo-

sophie (und das gleiche gilt wohl auch von einer in seinem Sinn verstandenen phänomenologischen Psychologie) „wesentlich beruhen“. Diese Urevidenzen können sich niemals in eine Nicht-evidenz verwandeln, im Unterschied zu allen anderen Evidenzen. Die Urevidenzen sind nicht identisch mit den unmittelbar einsichtigen Bewußtseinsurteilen (die sich gleichfalls niemals in Nichtevidenzen verwandeln können) etwa im Sinne des Cogito ergo sum, obwohl hier Annäherungen zu bestehen scheinen. Aber bei diesem Cogito und anderen der Struktur nach ähnlichen Bewußtseinsurteilen fehlt der Bezug zur konkreten Dialektik (Gleiches dürfte auch von den unmittelbar einsichtigen Wesensurteilen gelten, z. B. vom Satz des Widerspruches). So ist zwar urevident „meine Existenz, [aber insofern] sie die Existenz von Dir und uns in sich schließt“. Urevident in diesem Sinn sind auch die Symbole, die Zeichen, die Sprache, der Raum und die Zeit („so wie sie durch mein leibliches und psychisches Sein enthüllt werden“, 245); dabei ergibt sich gerade für das so komplexe Phänomen der Sprache das Problem, *was* an der Sprache und ihrer „Zuhandenheit“ urevident ist. Auch die Welt ist urevident „als Horizont von allem, das für mich sinnvoll ist“. Bei dem letzten Beispiel möchte man fragen, ob sich hier die postulierte Urevidenz nicht doch in eine Nichtevidenz verwandeln kann, nämlich dann, wenn sie sich selber als Täuschung über die Welt oder doch über bestimmte ihrer Erscheinungen enthüllt: ein Vorgang, der im Falle der Verzweigung oder auch schon des an die Wurzeln der Existenz greifenden Zweifels an der Zuverlässigkeit von Menschen oder der Sinnhaftigkeit von Welt und Geschehen überhaupt vorzuliegen scheint. —

Die wechselseitige Bedeutung der empirischen Menschenkunde und einer philosophischen und speziell phänomenologischen Anthropologie wird zusammenfassend dargestellt in dem Abschnitt: Zwischen philosophischer und empirischer Menschenkunde (251—266). Wenn es dem Phänomenologen gelingt, die wesentliche Grundstruktur menschlicher Erfahrung herauszuarbeiten (vgl. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948), dann dürfte er auch in der Lage sein, anzugeben, „in welcher Dimension die Phänomene beheimatet“ sind, mit denen z. B. der Psychologe in seinen empirischen Untersuchungen zu tun hat (wobei zu bedenken ist, daß auch die Psychologie, über die Phänomene hinausgehend, mit allem Recht die transphänomenalen Strukturen zum Gegenstand ihrer Forschungen machen kann). In diesem Sinn ist es sicher für die Psychologie — Analoges gilt für die anderen oben genannten „empirischen“ Zweige der Menschenkunde — von hohem Wert, wenn der Phänomenologe ihr „die allgemeine und notwendige Struktur jener Erfahrungen aufweist, durch die seine Existenz als eine menschlich bewußte, freie, persönliche, leibliche, soziale und historische [was hier sicher auch heißt: in Entwicklung stehende] gekennzeichnet ist“ (250). Freilich hätte das an sich wünschenswerte nähere Eingehen auf derartig spezifische Analysen, wie sie mit diesen Prädikaten nahegelegt werden, den Rahmen des vorliegenden Buches überschritten. Es wird ein Gewinn sein, wenn der Verf. in seinem kommenden Werk über das Wesen der phänomenologischen Philosophie (VI) auch auf diese konkreteren Fragen eingeht und sie in der Möglichkeit ihrer Anwendung auf die einzelnen empirischen Wissenschaften vom Menschen noch genauer exemplifiziert. — Das besprochene Buch des Verf. kann für jeden fruchtbar werden, der phänomenologisch und zugleich auch wissenschaftstheoretisch an einer Synthese philosophischer und empirischer Anthropologie interessiert ist.

L. Gilen S. J.

Messner, Johannes, *Die soziale Frage*. 7., neubearb. u. erw. Aufl. gr. 8^o (796 S.) Innsbruck - Wien - München 1964, Tyrolia. 60.— DM/sfr.

Daß dieses vor drei Jahrzehnten erstmals erschienene Standardwerk katholischer Soziallehre heute in 7. Auflage vorliegt, ist ein seltener und schöner Erfolg. Noch mehr darf man sich darüber freuen, daß der Verf. vermocht hat, über diese Zeitspanne hinweg, in der die Fragen und die darauf zu gebenden Antworten sich so überaus schnell wandelten, sein Werk ständig aktuell zu halten; so sind in diese Auflage bereits die beiden Enzykliken „Mater et magistra“ und „Pacem in terris“ (1961 bzw. 1963) nicht nur äußerlich eingearbeitet, sondern richtig verarbeitet.

Die besondere Stärke des Verf. liegt auf dem philosophischen, insbesondere naturrechtlichen, sowie auf kulturellem Gebiet. Was den Bereich der Wirtschaft