

Umschau

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Menne, Albert, Einführung in die Logik (Dalp-Taschenbücher, 384 D). Kl. 8^o (128 S.) Bern 1966, Francke. 3.80 DM. – In dem vorliegenden Taschenbuch beabsichtigt der Verf., eine allgemeinverständliche Darstellung der grundlegenden Themen der Logik zu geben. Wenn auch begreiflicherweise der modernen Logik der meiste Platz eingeräumt wird, so berücksichtigt M. doch stets auch die ältere Logik und versucht eine Synthese zwischen beiden Formen zu geben. Die Darstellung ist einfach, der symbolische Formalismus auf das Notwendigste eingeschränkt und durch eine große Anzahl von Beispielen erläutert. Vielen Interessenten, die sich über das Thema „Logik“ informieren wollen, wird dieses Büchlein von Nutzen sein. – Leider scheint jedoch die Arbeit in zu großer Eile ohne die nötigen Korrekturen herausgebracht worden zu sein, so daß man ihr sofort eine lange Liste von Druckfehlerberichtigungen beifügen mußte. Dieses war unbedingt erforderlich, da sich die Fehler oftmals gerade in die Formeln und Tabellen eingeschlichen hatten, wodurch das Verständnis mancher Teile des Buches für einen Anfänger bisweilen ganz unmöglich gemacht worden wäre. Ernstlicher muß eine gewisse Ungenauigkeit in der Terminologie beurteilt werden. Auch in einer populären Einführung ist eine eindeutige und konsequent beachtete Begrifflichkeit erforderlich. Nur ein paar Beispiele dieser ungenauen Ausdrucksweise, die sich noch sehr vermehren ließen, seien hier angeführt. So definiert der Verf. (offenbar im Gefolge der Scholz-Schule) eine „Aussage“ als „sprachliches Gebilde, das einen Sachverhalt intendiert und dadurch den Charakter erhält, wahr oder falsch zu sein“ (31). Ganz abgesehen davon, daß man ein solches sprachliches Gebilde eher einen „Satz“ oder genauer einen „Aussagesatz“ nennen sollte, so wird auch der eingeführte Terminus „Aussage“ nicht immer konsequent angewandt, denn z. B. auf S. 84 und ähnlich an mehreren anderen Stellen wird das erläuternde Beispiel „Einige Paarhufer sind keine Säugetiere“ als „Satz“ und nicht als „Aussage“ bezeichnet. Auf S. 32 heißt es, daß der Negator (d. h. der Wahrheitswertfunktorktor, der den Wahrheitswert des Wahren in den des Falschen und den des Falschen in den des Wahren umformt) geschrieben wird „durch Überstreichen der negierten Aussage“ (also als „ \bar{p} “). Hier müßte es jedoch heißen „durch Überstreichen der zu negierenden Aussage“, da in diesem Fall nicht „ p “ allein das Symbol für die negierte Aussage ist, sondern „ \bar{p} “. Man kann auch nicht wie auf S. 33 sagen, daß man durch zweimalige aufeinanderfolgende Anwendung des Negators wieder den ursprünglichen Ausdruck erhält. Denn die erste Anwendung des Negators auf „ p “ führt zu einem Ausdruck „ \bar{p} “, und die zweite Anwendung des Negators führt zum Ausdruck „ $\bar{\bar{p}}$ “. Dieser unterscheidet sich jedoch deutlich von dem ursprünglichen Ausdruck „ p “. Man kann höchstens sagen, daß durch zweimalige Anwendung des Negators wieder der ursprüngliche Wahrheitswert entsteht, nie aber derselbe Ausdruck. Gerade die mangelnde Stringenz in der Terminologie und die Ungenauigkeiten in der Ausdrucksweise sind die Hauptschwächen dieses Werkes, die seine Bedeutung und Anwendbarkeit stark verringern und einschränken.

R. Carls, S. J.

von Kutschera, Franz, Elementare Logik. 8^o (392 S.) Wien – New York 1967, Springer. 48.— DM. – Endlich ist im deutschen Sprachraum ein Lehrbuch der mathematischen Logik erschienen, das einerseits keine zu hohen mathematischen Anforderungen stellt und andererseits doch gründlich in alle elementaren Bereiche der mathematischen Logik einführt. Die Absicht des Verf.s, die logischen Methoden gründlich einzuüben, wie auch sein Bemühen, den Formalismen eine semantische Deutung zu geben, kann nur begrüßt werden. Ebenso verdient der Reichtum an erläuternden Beispielen eine besondere Erwähnung. Freilich kann der Verf. dem Leser das Erlernen und Lesen der Formelsprache nicht ersparen,

aber diese ist nun einmal das unumgängliche Handwerkszeug der modernen Logik. Wichtig ist vor allen Dingen, daß hier ein Buch vor uns liegt, welches ebenso leicht faßlich ist wie der deutsche Klassiker auf dem Gebiet: das Werk „Grundzüge der theoretischen Logik“ von *D. Hilbert* und *W. Ackermann*. Im Vergleich mit diesem Buche bietet jedoch v. K.s Arbeit weit mehr Stoff. Auch konnte v. K. die neueren Forschungsergebnisse und Klarstellungen berücksichtigen und organisch einarbeiten. – Die einleitende Beschreibung dessen, was unter Logik verstanden werden soll, ist in ihrer klaren und durchsichtigen Darstellung besonders lesenswert. Man erkennt darin gut den philosophischen Standpunkt des Verf.s, aber bedauert es doch etwas, daß nicht kurz auf abweichende Ansichten anderer Theoretiker der modernen Logik hingewiesen wird. Natürlich kann man in einem Lehrbuch nicht auf alle Kontroversen eingehen, aber es wäre doch wünschenswert, wenn der Leser von vornherein einen gewissen Eindruck davon erhielte, wie wenig Einmütigkeit in bezug auf dieses Thema unter den modernen Logikern selbst herrscht. Die gleiche Anmerkung, die den Wert des Werkes durchaus nicht verringern soll, ließe sich an verschiedenen anderen Stellen auch noch machen. Der Fregesche Ausgangspunkt ist eben nicht der einzige, der heute in der Diskussion der Logiker vertreten wird. Auch wäre vielleicht in der Einleitung ein kurzer Hinweis auf den philosophischen Ort der Problematik angebracht gewesen. – Der Aufbau des Buches folgt dem üblichen Schema der logischen Handbücher. Es ist nur ein Vorteil des Buches, daß bei der Behandlung der Aussagenlogik (Kap. 1) der Theorie der Wahrheitswerte und der axiomatischen Formalisierung ein gleich großer Raum gegeben wird. Ebenso ist es zu begrüßen, daß im 2. Kap., welches die elementare Prädikatenlogik der ersten Stufe behandelt, die Formalisierungen des logischen Schließens ebenso ausführlich behandelt werden wie der axiomatische Kalkül. Die Erweiterungen der elementaren Prädikatenlogik durch die Einführung der Identität und der Kennzeichnungen (Kap. 3) sowie die höheren Stufen der Prädikatenlogik (Kap. 4) und die Klassenlogik (Kap. 5) werden in gedrängterer Form, aber doch klar und in genügender Breite dargestellt. In allen diesen Kapiteln wird jedoch nur die klassische Form der Logik berücksichtigt, und wieder vermißt man an mehreren Stellen den Hinweis darauf, daß dieser Ansatz ernsthafte Schwierigkeiten mit sich bringt. Die Rechtfertigung für diese Verfahrensweise auf S. 339 erfolgt etwas zu spät. Sicherlich ist es pädagogisch unklug, wenn man einem Anfänger das Studium der Logik dadurch zweifelhaft macht oder gar verleidet, daß man die eigenen Ausführungen ständig revidiert und einschränkt, und es ist auch richtig, daß eine Vertrautheit mit der klassischen Logik „die erste Voraussetzung für eine Beschäftigung mit der modernen Logik“ ist. Aber andererseits ist es auch nicht angebracht, daß man einen unkundigen Leser in einer falschen Sicherheit wiegt und dann spätestens beim Antinomenproblem auf die ganze Fraglichkeit des eigenen Ansatzes hinweisen muß. Einige kurze Anmerkungen, die auf die spätere Rechtfertigung des eigenen Ansatzes verweisen, hätten möglichen falschen Vorstellungen beim Leser vorbeugen können. Diese kritische Bemerkung soll jedoch den Wert des Buches nicht verringern. Zu seinen großen Vorzügen gehört es auch noch, daß im Schlußkapitel eine kurze, aber sehr wertvolle Stellungnahme zu drei Themen der Logikgeschichte zu finden ist, zu der aristotelischen Syllogistik, zur Klassenlogik Booles und zur Definitionenlehre Freges. – Jedem, der sich in die mathematische Logik gründlich einarbeiten möchte und der darauf nicht nur ein paar Tage zu verwenden gedenkt, kann daher dieses Werk nur empfohlen werden.

R. Carls, S. J.

Schlette, Heinz Robert (Hrsg.), Die Zukunft der Philosophie. 8⁰ (241 S.) Olten – Freiburg i. Br. 1968, Walter. 24. — DM. — Den Beitrag von *J. Améry* können wir als philosophisch kaum relevant überspringen. Was *H. Duméry* zur Idee und Zukunftsträchtigkeit eines „philosophischen Radikalismus“ sagt, interessiert wegen des Rückgriffs auf Fichte; dessen „Wissenschaft der Wissenschaft“ bleibe anzustreben – in ihr werde „ein Sinn sichtbar . . . , der sich selbst bestätigt und den dem Bewußtsein und den Wissenschaften immanenten Sinn begründet“ (39); es gebe einen ontologischen Nachweis des Cogito, des produktiv-normativen Aktes, der „nicht vollständig in der Intentionalität aufgeht“ (53), die Fichtesche „Tathandlung“ (55), die „Erfahrung des reinen Verstehens“ (65) als radikal

transzendente Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft. Radikale Philosophie, „welche über die positiven Gegebenheiten meditiert und die Bedingung für deren Möglichkeit sucht – allein diese Philosophie hat eine Zukunft“ (67 f.). In etwa wird diese Linie verfolgt von *P. Ricoeur*, der ebenfalls auf Fichte zurückkommt (129), also die aktuelle Aufgabe der Philosophie in der unbedingten Reflexion erblickt. Seine Ausführungen wollen diese Aufgabe konkretisieren in einer Begegnung mit der Psychoanalyse und dem Strukturalismus: Zukunft habe eine reflexive Philosophie, die durch eine Kritik der Psychoanalyse und des Strukturalismus hindurchgegangen ist und sich als „Hermeneutik“ konstituiert, d. h. als Interpretation der „Zeichen“, die das In-der-Welt-Sein des Menschen konkret vermitteln (162. 165). Solche Hermeneutik wird eine des „Ich bin“ sein müssen, also des Ich, insofern dieses als sprechendes Subjekt bedeutunggebend ist. Über die Tendenz von Psychoanalyse und Strukturalismus hinaus müsse gerade die transzendierende Bezogenheit der Zeichen auf die Sache und vor allem die „Rede-Instanz“ sichtbar gemacht werden, d. h. „der Akt, durch den das virtuelle System der Sprache zum aktuellen Ereignis des Wortes wird“ (153). Die Analysen R.s sind äußerst lesenswert, sie wollen die unmittelbar drängenden Aufgaben der Philosophie umreißen, mithin „nur“ deren nächste Zukunft entwerfen, allerdings auf der Basis ihres strengen Formalobjekts. In einer gewissen Nachbarschaft bewegen sich die Gedanken von *J.-B. Lotz*, freilich ohne Bezugnahme auf die notwendige Auseinandersetzung mit typisch modernen Wissenschaften. Es wird gegenüber dem bisher im Abendland vorherrschenden „dinglichen“ das „personale“ Philosophieren als notwendig und allein zukunfts mächtig beschworen, und zwar ineins mit der bleibenden Aufgabe einer Philosophie des „Seins“: die der Person eigene Beziehung auf das Seiende werde „durch das ausdrücklich offenbare Sein als dessen Grund vermittelt“ (77). Vielleicht hat L. seine Auffassung bisher noch nie so formuliert wie in dem Satz: Es wird „der Bezug der Person zum Sein mittels der transzendentalen Methode freigelegt, die nach den *Möglichkeitsbedingungen des personalen Dialogs* fragt“ (84, Kursiv vom Rez.). – Es folgen Beiträge eines evangelischen Theologen (*H. Ott*) und eines katholischen (*K. Rabner*). Während Rabner zur möglichen Zukunft der Philosophie selbst kaum etwas sagt, sondern sie eher nur als unverzichtbares Element auch in einer zukünftigen Theologie in deren Zukunft hinein rettet, möchte Ott als Brennpunkte im künftigen Dialog von Theologie und Philosophie die Probleme des Hermeneutischen und der Personalität nennen (101), der philosophischen Besinnung also diese beiden Themata zuweisen. Die weiterhin zu Wort gelangenden Autoren rechnen nicht mehr mit der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie. Aber *G. Rohrmoser* sieht die Philosophie im Gespräch mit den modernen Wissenschaften, dem Marxismus und der christlichen Theologie; in ihrer gegenwärtigen und erst recht zukünftigen Situation muß sie „eine Theorie der Freiheit und . . . der sie ermöglichenden Bedingungen sein“ (170). Dabei wird sie „als Sachwalter latenter Vernunft“ (183) wohl auch zu beantworten suchen, „in den Dienst welchen Zieles“ (175) die sozialpolitische Entwicklung gestellt werden müsse, und darum darauf insistieren, daß nicht „die Veränderung, wie notwendig sie auch sein mag, frei machen wird, sondern die Wahrheit allein“ (183). Wie aber kommt Philosophie zur Wahrheit? Das bleibt offen. Der Herausgeber des Sammelbandes spricht sich für eine echt agnostizistische „Aporetik“ als Ausgangsposition des künftigen Philosophierens aus (193), verbindet sie jedoch mit philosophischer „Motivkritik oder Kriegerologie“ (195), die die verantwortbaren Gründe einer „Transzendenz“ (197) der Aporien (mittels Glaube, Ideologie) aufhellt. *E. Topitsch* plädiert für Philosophie als Wissenschaftstheorie (219). *E. Weil* will trotz aller Skepsis die Philosophie auch in Zukunft als Suche nach der „allgemeinen Rede“ und „Vernunft“ verstehen, wobei es auch für ihn ihres Amtes ist, über die „Verwendung“ der von den Wissenschaften begründeten Macht, daher über Zweck- und Sinnbestimmtheit menschlichen Lebens und Tuns zu reflektieren (vgl. 231. 238). – Man sieht, einige konvergierende Linien des Spektrums zukünftig möglicher Philosophie scheinen konstatierbar. Freilich überwiegen die Divergenzen. Wahrscheinlich (oder gewiß) hängt alles davon ab, ob die Philosophie ihr genaues Formalobjekt zu definieren weiß und zurückgewinnt und zugleich ihre Methode diesem Formalobjekt präzise anmißt – was wohl nicht anders geschehen und gelingen kann als im

unablässigen Gespräch vor allem mit jenen empirischen Wissenschaften, die sie verdrängen und beerben möchten.

H. Ogiermann, S. J.

Schlette, Heinz Robert, Philosophie – Theologie – Ideologie. Erläuterung der Differenzen. Kl. 8^o (105 S.) Köln 1968, Bachem. 7.80 DM. – Die Schrift enthält drei Kapitel, von denen die beiden ersten Überarbeitungen schon früher veröffentlichter Aufsätze sind: 1. Über das Verhältnis von Philosophie und Theologie; 2. Philosophische Marginalien zum Ideologieproblem; 3. Theologie und Ideologie. Im 1. Kap. bekennt sich der Verf. zu einem philosophischen Agnostizismus (21 f.); nur so bleibe der Glaube als freie Entscheidung möglich (22. 40). Andererseits sei die Theologie von Anfang an und notwendigerweise im Bund mit der Philosophie hervorgetreten; es gebe keine Äußerung des Glaubens ohne philosophische Implikation (24). Das 2. Kap. weist zu Anfang auf die verwirrende Vielheit der Bedeutungen des Wortes „Ideologie“ hin (42); ausführlicher behandelt es die Bedeutungen des Wortes im Marxismus, in der Wissenssoziologie (Scheler, Mannheim) und im Positivismus. In diesen Richtungen hat das Wort „Ideologie“ so oder so einen abwertenden Sinn; es meint eine Lehre, die objektiv nicht begründbar ist, sondern auf unberechtigten Interessen beruht und daher den Charakter der Selbsttäuschung oder auch der mehr oder weniger bewußten Täuschung anderer hat. Gut zeigt der Verf., daß namentlich die positivistische Ideologiekritik zu einem Selbstwiderspruch führt, weil sie eine philosophische Position einnimmt, die sie selbst nach der eigenen Lehre nicht begründen kann (61). Im 3. Kap. wird die Frage gestellt, ob die Theologie bzw. der Glaube und das Christentum in einem berechtigten Sinn als „Ideologie“ bezeichnet werden könne; hier wird das Wort in einem weiteren Sinn verstanden, so daß die Bezeichnung der Theologie als Ideologie nicht notwendig eine „Entlarvung“ der Theologie bedeutet (74). Wenn etwa das Wort „Ideologie“ nichts anderes besagen will als eine Lehre, die nach den Methoden der empirischen Wissenschaften nicht begründbar ist, dann sind Philosophie und Theologie Ideologie (80). Der Glaube als Mitte aller Theologie kann dagegen nicht mit Recht als Ideologie im abwertenden Sinn bezeichnet werden; wohl aber können bestimmte theologische Lehrmeinungen, etwa über das Verhältnis der Kirche zur politischen Herrschaftsform, in diesem Sinn ideologischen Charakter haben (87–91). Der Verf. schließt mit dem Satz: „Wenn wir die Wahrheit lieben, brauchen wir Ideologiekritik nicht zu fürchten, ja sind wir selbst zu ihr verpflichtet“ (93). – Die Meinung des Verf.s, jede philosophisch gültige Begründung von Grundlagen des Glaubens müsse die Freiheit des Glaubens aufheben und darum sei nur eine agnostische Philosophie mit dem Glauben vereinbar, scheint mir zu übersehen, daß – zumindest im Bereich der Metaphysik – keineswegs jede logisch gültige Begründung auch zur Zustimmung nötigt. Der Verf. selbst fordert, daß die Glaubenzustimmung nicht eine willkürliche, sondern eine „motivierte“ Unterwerfung sein müsse (40 f.). Wie kann sie das aber sein, wenn in der Metaphysik jede begründete Gewißheit unmöglich ist? Das Zusammenwirken von logischer Begründung, psychologischen bzw. soziologischen und historischen Antrieben und freier personaler Entscheidung nicht nur im eigentlichen Glauben, sondern in allen metaphysischen Überzeugungen bedarf einer neuen Klärung. (Ein störender Druckfehler: S. 76, Z. 5 lies statt „Freiheit“: Feigkeit.)

J. de Vries, S. J.

Ingarden, Roman, Der Streit um die Existenz der Welt. 1. Bd.: Existentialontologie. Gr. 8^o (XVI u. 267 S.) Tübingen 1964, Niemeyer. 32.— DM. – Der Verf., Prof. an der Universität Krakau, war Schüler Husserls, kam aber schon 1918 zu der Überzeugung, daß er dessen transzendentalen Idealismus bezüglich der Existenz der realen Welt nicht teilen könne (VII). Andererseits schien es ihm, daß die Frage, um die es sich handelt, keineswegs schon eindeutig gestellt sei. Als Frucht vielen Nachdenkens über diese Probleme erschien 1947/48 in polnischer Sprache ein zweibändiges Werk, das 1960/61 in Warschau in 2. Auflage herauskam (Spór o istnienie świata). In den folgenden Jahren hat I. das Werk selbst ins Deutsche, und zwar in ein sehr gutes Deutsch, übersetzt. Zur Besprechung liegt mir der 1. Bd. vor. (Unterrednen ist auch der 2. Bd., in zwei Bände untergeteilt, im gleichen Verlag erschienen.) Wenn der 1. Bd. als „Existentialontologie“ be-

zeichnet wird, ist dies nicht im Sinne Heideggers zu verstehen. In der „Ontologie“ geht es nach I. um reine Wesenheiten und Wesensverhalte, die von der Frage, ob etwas wirklich existiert, absehen. Trotzdem geht es in der „Existentialontologie“ um die Existenz im überlieferten Sinn, aber nur um das *Was* der Existenz. Denn einmal gibt es verschiedene „Seinsweisen“: Real-Sein, Ideal-Sein, Möglich-Sein (69), dann darüber hinaus noch verschiedene „existenziale Momente“ in Gegensatzpaaren: Seinsautonomie und Seinsheteronomie, Seinsursprünglichkeit und -abgeleitetheit, Seinsselfständigkeit und -unselfständigkeit, und innerhalb des Seinsselfständigen noch Seinsabhängigkeit und -unabhängigkeit. Was mit diesen Unterschieden gemeint ist, kann aus den in ihrer äußersten Abstraktheit nicht eindeutigen Definitionen kaum entnommen werden. Es geht in etwa um Unterschiede wie zwischen „physischem“ und „intentionalem“ Seiendem (durch seine Untersuchungen über das literarische Kunstwerk wurde I. auf diesen Unterschied aufmerksam), zwischen *ens a se* und *ens ab alio*, Substanz und Akzidens, nur im Augenblick des Werdens oder während der ganzen Dauer des Bestehens abhängigem Sein. „Absolutes Sein“ ist das durch Autonomie, Ursprünglichkeit, Selbstständigkeit und Unabhängigkeit charakterisierte Sein, „relatives Sein“ liegt überall da vor, wo anstatt eines oder mehrerer dieser Momente der Gegensatz eintritt (vgl. das Schema S. 124 f.). Diese Seinsmomente werden nun auf das reine Bewußtsein und die reale Welt angewandt; so ergeben sich nicht weniger als 64 mathematische Kombinationen, die alle durchprobiert werden, wobei außer 15 Gruppierungen alle andern als widerspruchsvoll ausgeschieden werden. Von den 15 existential-ontologisch zulässigen Lösungen sind 13 realistisch, zwei idealistisch (134–190). Bei Berücksichtigung der Zeitlichkeit der Ereignisse, Vorgänge und verharrenden Gegenstände müssen weitere vier Lösungen als unzulässig gestrichen werden (248). Welche dieser Lösungen die richtige ist, kann die existential-ontologische Analyse nicht entscheiden. Das vorläufige Ergebnis ist also nur die Klärung der verschiedenen Möglichkeiten, die Frage nach der Existenz der Welt zu verstehen. – Dieser Überblick über den Inhalt des Buches kann die Vermutung nahelegen, es sei äußerst „formal“ und trocken. Für die sehr lebendigen phänomenologischen Analysen der Zeit und ihrer Seinsweisen (im 5. Kap.: 191 bis 245) trifft diese Vermutung jedenfalls nicht zu.

J. de Vries, S. J.

Lonergan, Bernard, S. J., *The Subject* (The Aquinas Lecture, 1968). Kl. 8^o (35 S.) Milwaukee 1968, Marquette University Press. 2.50 \$. – Verf. ist der Auffassung, daß die Philosophie (Metaphysik) das Subjekt, die Subjektivität als solche, gegenüber der „Seele“, der *anima qua forma ontologica*, vernachlässigt habe. Diese These wird bereits in „Verbum, Word and Idea in Aquinas“ (Notre Dame 1967) aufgestellt; die Abhandlung „Subject and Soul“ (in: *Philippine Studies* 13 [1965]) war dem Rez. nicht zugänglich. „Subjekt“ heißt nach ihm das Zentrum *bewußter* Aktivität in ihren verschiedenen, sich bedingenden und steigend „aufhebenden“ Schichten, deren höchste die „existentielle“ ist, „the existential subject“, nämlich das Subjekt, dessen Akte „freier und verantwortlicher Ausdruck seiner selbst“ sind (19), das sich „zu dem macht, was es zu sein hat“ (20). In solchen Akten des Wertens und Entscheidens „existiert“ es in seinem „personalen Wesen“ (21). Hier wird deutlich, daß zunächst das Wertbewußtsein die Subjektivität charakterisiert (23 ff. 29), und zwar Bewußtsein des Wertes als eines transzendentalen, dynamisch aufzufassenden Prinzips, das zu immer reicherer Verwirklichung dessen drängt, was gut ist (24); in Parallele zum transzendentalen Seinsprinzip, das ebenfalls ungegenständlich dynamisch zu verstehen ist, proleptisch und antizipativ, primär präsent im „Fragen“ (12. 18). Wenn also Subjekt sich darin vollzieht, daß es sich zu dem macht, was es zu sein hat, dann vollendet es sich darin, daß es durch seine guten oder schlechten Handlungen sich gut oder schlecht (böse) macht (26. 29). Was nun in concreto gut oder schlecht ist, konstituiert sich durch die freie Subjektivität, „is the work of the free and responsible subject producing the first and only edition of himself“ (27). Die Selbstkonstitution des existentiellen Subjekts bedeutet für den Verf. zugleich den Ansatz für ein Verständnis von Geschichtlichkeit, Intersubjektivität, Kulturschöpfertum (30). Zum Schluß beschäftigt ihn die Frage, ob auch die Welt, in der das sittlich gute Subjekt lebt, selbst gut sei; die Antwort hängt selbstverständlich von der Möglichkeit ab, einen

personalen Schöpfergott annehmen zu dürfen. – Verf. will dem herkömmlichen Problem der Erkenntnis- und Seinsmetaphysik nicht ausweichen, obwohl er glaubt („I never did doubt“), daß die bisherigen Antworten unzulänglich seien. Sein Anliegen ist es, aus der Abstraktheit früherer metaphysischer Fragestellung und Methode herauszuführen und so zugleich dem modernen Problembewußtsein möglichst gerecht zu werden. Vielleicht ist sein Ausgang vom Gegensatz Subjekt/Seele nicht ganz unmißverständlich: die thomistische Metaphysik darf die Seele freilich nicht Subjekt nennen, denn sie gilt als *constitutivum*, nicht als *constitutum*; Subjekt ist ihr zufolge der „Mensch“, das durch Materie und Geistseele konstituierte konkrete leib-geistig Seiende. Heutige Philosophie des Menschen würde sich wohl nicht so sehr als eine Philosophie des Subjekts im angegebenen Sinne darstellen, sondern eher von vornherein das Ganze des leib-geistigen Seins in den Blick bringen und so gerade nicht nur auf die Schichten *bewußter* Aktivität reflektieren. Die Dimensionen der Intersubjektivität, Welthaftigkeit und Geschichtlichkeit, von denen der Verf. hier ja vorerst nur behauptet, sie ließen sich aus seinem Ansatz mühelos entwickeln, stünden dann phänomenologisch ebenso unmittelbar im Blick. Die Analysen der „Aquinas Lecture 1968“ vor der „National Honor Society for Philosophy at Marquette University“, die uns höchst anregend scheinen, bleiben notgedrungen in vielem allzu umrißhaft. Verbindungslinien zu relevanten Versuchen moderner thomistischer Philosophen, etwa zu den Schriften von J. de Finance, werden nicht gezogen. H. Ogiermann, S. J.

Hemmerle, Klaus, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. 80 (331 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 45.— DM. – Obwohl der Verf. zugibt, daß seine Untersuchung sich mit den Ergebnissen des für die Schellingforschung wegweisend geliebten Buches von W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart 1955), weitgehend deckt, meint er doch, die (gegenüber dem „idealistischen“ Anliegen der Selbstvermittlung der Vernunft) qualitativ anderen Anstöße Schellingschen Denkens kämen dort nicht zum Vorschein, damit aber auch nicht die Differenz zwischen Absicht und Erreichtem: Schellings Leistung erschöpfe tatsächlich nicht das, was er will (20). Mit der Thematik des Werkes von W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte* (Mainz 1965; vgl. ThPh 41 [1966] 601 ff.), Aufbruch des Denkens zu Geschichtlichkeit und Mitssein, weiß er sich einig, verleiht aber im Philosophischen, beim Nach- und Mitdenken der immanent philosophischen Problematik des späten Schelling (22). – Dieser suche nicht nur den philosophischen Gott, sondern den Gott lebendiger Religion (11), er wolle die Liebe Gottes, den Gott der Gnade, der ungeschuldeten Huld denken (261), somit den „göttlichen Gott“, wie H., wohl ein Wort Heideggers aufgreifend, immer wieder sagt. Zunächst meint „lebendiger Gott“ bei Schelling jenen, der „Urheber sein, der etwas anfangen kann, der also vor allem existiert, der nicht bloße Vernunft-Idee ist“ (321). Schließlich wird er erst dann als Gott gedacht, wenn seine *Freiheit als solche*, „als Gönner und Gewähren ihres Anderen“ (250), gedacht werden kann (vgl. auch 72). Während die „rein rationale“ und „negative“ Philosophie nur zu einem Gott als Gedanken-Resultat, zur Einsicht in das Wesens-Etwas des (dann immanentistisch, pantheistisch zu verstehenden) Gottes führt, geschieht der Umschlag in der „positiven“ Philosophie kraft der Evidenz des „unvordenklichen“ Seins, das aller „Vernunft“ vorausliegt; nicht eigentlich sie setzt es sich voraus, vielmehr hat es sich ihr immer schon vorausgesetzt. Wir brauchen diesen Umbruch des Schellingschen Denkens hier nicht nachzuzeichnen; die Wende zum „Sein“ selbst, zum absoluten „Daß“, „Existieren“, „actus purus“, diese Zusammenhänge sind bekannt genug. Doch wie kommt es zu solcher Wende? Es werden die Motive nirgendwo systematisiert, zwei (oder drei) lassen sich namhaft machen: alles Fragen (des Denkens) greift vor auf „lauteres Ist“ (55 f. 57. 65); das Denken bedarf eines „praktischen Antriebs“ (122), der sich in die Formel fassen läßt: „Person sucht Person“ (108), um „Gott aus der Idee auszustoßen“ und zu einem „wirklichen“ zu machen (122. 267. 320); darin bezeugt sich zugleich Denken als Wollen: zur Umkehr ist ein „Entschluß“ notwendig (70), ein „Wollen des Geistes, vermöge innerer Notwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung“ aus dem Eingeschlossensein ins Denken (122) – die Vernunft „will“ das Sein (298). Nun aber

muß das „reine Daß“, der lautere Akt als Existenz, auch sein „Wesen“ gewinnen, was gleichbedeutend ist mit: Einswerden mit dem „Denken“, in dem sich die Wesen- und Washeiten konstituieren (87 f. 259). Das heißt, das unvordenkliche Sein (Gott) zieht das Reich der „Potenzen“ gleichsam an sich, macht sie zu den seinen und realisiert so die Einheit von Sein und Denken, dieses „höchste Gesetz“ (89). Aus dem reinen Akt lassen sich die Potenzen nicht *ableiten*, sie sind der „Ureinfall“ in Gott selbst (248), stellen ihn daher sich gegenüber, besagen das Andere seiner selbst – sind seine Selbstausslegung (236 ff.) und dabei doch dasjenige, demgegenüber er sich als das absolute Prius, als „Herr“ und Verfügender verhält. Dieses sein Gegenüber macht ihn „frei“; befreit ihn von der „heiligen Ananke“, die er als reines Daß ist (88. 248). So wird er zum „göttlichen Gott“, dem in Freiheit sich auf Anderes beziehenden, in Schöpfung und Offenbarungsgeschichte handelnden. – Auf Details der Nachkonstruktion können wir verzichten. Es zeigt sich jedenfalls sofort, daß das „Andere“ Gottes problematisch wird (261 ff.). Darf es als wirkliches Gegenüber, und umgekehrt Gott als freier Anderer zum Menschen (zur „Seele“ als dem höchsten Potenzmoment des Wesensreiches) und dieser als eigentliches „Selbst“ in Eigenexistenz gelten (269 f.)? Der Verf. hat recht, wenn er zu der Überzeugung gelangt, Schellings Anspruch, das idealistisch-transzendente Denken durch ein personales, geschichtliches zu überwinden, werde nicht eingelöst. Welt und Mensch heben sich auf in Gottes „eigene“ Potenz. Andererseits kann der Mensch als philosophierender, insofern er „das“ Denken vollbringt, schließlich „über das unvordenkliche Sein triumphieren“, da er es in seinem Wesen durchschaut, wenn auch nur geschichtlich progressiv (vgl. 75 f. 86. 267 f.). Eine Philosophie, die den qualitativ neuen Anstößen und Motiven bei Schelling wirklich entspricht, darf das menschliche Denken nicht als „das“ Denken fassen (267. 295. 313. 324 f.), ihr wird ein neues, geschichtliches und dialogisches Denken (114) nur gelingen, wenn sie nicht immer noch gegenständlich, könnend-bewältigend denkt, sondern an-denkend, verweisend, gewärtigend; es ist ein neuer Ansatz geboten, und zwar in einer Phänomenologie und Ontologie des „Gesprächs“ (bes. 327), also mit der Absicht auf „dialogische Analogie“ (323 ff.). – H. versucht ein kritisches „Mitdenken“ mit Schellings Denken und in Differenz zu ihm. Solches Selbstdenken achtet freilich auf „das Denken als solches“ (77), weiß sich also *als kritische* von den Forderungen des Denkens-selbst her (?), wie ja Philosophie Denken sein muß, „das sich *als* Denken von Wesen, Maß und Grenze des Denkens her durchsichtig ist“ (25) – ebenso viele Instanzen für nochmals kritische Reflexion, zumal seine eigenen Analysen des Phänomens oft gar zu „müheles“ zu glücken scheinen (302). Man wird die der Schellingschen beinahe kongeniale Denk-Kunst des Verf.s immer wieder bewundern, fragt sich mitunter aber unwillkürlich, ob solch hochgradig spekulatives Denken (in seiner auffällig esoterischen Sprache) uns heute noch Wesentliches zu sagen hat. Indes wird auch die Analyse der interpersonalen Phänomene, die den neuen Ansatz bestimmen, um nicht ins Extrem „personalistischer“ Phänomenologie zu fallen, zugleich Ontologie, gerade auch allgemeine Ontologie und daher echt „spekulativ“, d. h. mit Sein und Seinsstrukturen befaßt, sein müssen. Das vorliegende Werk hat dasjenige, was man von Schelling dafür lernen und nicht lernen kann, auf eindringliche Weise, so möchte man urteilen, ausreichend definitiv vermittelt.

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Körner, Franz, Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krisis. Das philosophische Grundanliegen Augustins in Mittelalter und Neuzeit. Ein Leitfaden historisch-kritischer Forschung. Gr. 8^o (55 S.) Salzburg 1968, Philosophisches Institut. Auslieferung: Arendt-Müller, Ludwigsburg, Beethovenstr. 49. 12.50 DM. – Trotz aller Ansätze, besonders bei Platon und Plotin, vermochten die Griechen den großen kosmischen Seinskreis nicht wirklich zu transzendieren. Erst in der Krisis des ausgehenden Römerreichs wurde dem antiken Menschen die Fragwürdigkeit der festgefügtten Ordnung bewußt. Augustinus hat die Haltlosigkeit des Menschen in der Welt wie kein anderer gespürt.

Daher seine Abwendung vom Äußeren, die Einkehr in das Innere, das aber auch noch überstiegen werden muß zu dem, der uns innerlicher ist als unser eigenes Innerste. Diese Metaphysik hat Augustinus nicht von irgendwoher übernommen, sondern im existentiellen Dialog mit Gott demütig vernommen. Das Frühmittelalter ist aus der gleichen Daseinserfahrung heraus der augustininischen Wegweisung treu geblieben. In der festgefühten Ordnung des Hochmittelalters verliert das „Noli foras ire“ seine warnende Dringlichkeit. Im thomistischen Aristotelismus wird sogar das Wissen um Gott vom Draußen der Welt her begründet. Noch mehr ist die Neuzeit auf den Kosmos hin orientiert. Gewiß gewinnt daneben auch die Rückkehr ins eigene Innere an Geltung, aber sie bleibt subjektivistisch, man überhört Augustins „transcende teipsum“. Sowohl der anthropozentrische Idealismus wie der kosmozentrische Materialismus bleiben monistisch. Wird man hoffen können, daß die Krisis der Gegenwart den Menschen zu seinem innersten Urgrund zurückführt? Ohne Gottes gnadenhafte Führung, auf die uns Augustinus hinweist, ist dieses Ziel jedenfalls unerreichbar. – Zu seiner Geschichtsschau macht der Verf. selbst den Vorbehalt, mit Rücksicht auf die unübersehbare Fülle der historischen Einzelercheinungen sei gegenüber jedem Generalisierungsversuch Zurückhaltung angebracht (52 f.). Vielleicht gilt das am meisten gegenüber der zwielichtigen Stellung, in die Thomas von Aquin in dieser Schau gerät. – Dankenswert ist das 15seitige Verzeichnis neuerer Augustinus-Literatur.

J. de Vries, S. J.

Werner, Hans-Joachim, Der Anfang des Philosophierens bei Thomas von Aquin und Hegel. Mit Beiheft (Anmerkungen, Literaturverzeichnis). 8^o (VI, 239 u. 60 S.) Diss. Freiburg i. Br. 1967. – Die Dissertation, die deutlich den Stempel ihres Doktorvaters B. Lakebrink trägt (vgl. dessen „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik“ [1955, ²1968]), handelt vom Einfluß des aristotelischen Denkens auf Hegel und Thomas als Vergleichsgrundlage (4–31), von der allgemeinen Charakteristik des Philosophierens bei Thomas und Hegel (32–50); sodann in der Hauptsache und getrennt; vom „analektischen“ Anfang bei Thomas, wobei nach den psychologischen vor allem die erkenntnistheoretischen Bestimmungen des Abstraktionsprozesses und des Widerspruchsprinzips vorgestellt werden (51–163), und vom dialektischen Anfang bei Hegel mit der Problematik des Ineins von Vermittlung und Unmittelbarkeit sowie wiederum von Seinsdialektik und Widerspruch (164–236). Als Formalobjekt der Arbeit erscheint das erkenntnistheoretisch gefaßte Verhältnis von Denken und Sein (vgl. den programmatischen § 11: 44–50); die gemäßigtere umfassende Frage nach dem Verhältnis von logischer, ontischer und absoluter Wahrheit wie von endlichem und unendlichem Sein tritt zu stark zurück. Dadurch ist wohl bedingt die Überbetonung der Apriorität der Dinge (46) und des Verstands als – gesperrt gedruckter – *tabula rasa* (51, 92) wie eine gewisse Minimalisierung der Funktion des intellectus agens (98 f. 110) bei Aristoteles und Thomas. Dadurch wird vor allem verhindert eine ergiebige Auswertung des Vergleichs Hegel-Thomas, als sie in den doch etwas mageren Bilanz-§§ 40 und 48 (197–200, 237 ff.) vorliegt. Auch die Diskussion der sehr zu Recht gewählten Vergleichsgrundlage Aristoteles erschöpft sich in der Herausstellung der Bedeutung des Allgemeinen und des Zweckgedankens in den jeweiligen Systemen. Hier hätte die kleine Schrift v. N. Hartmann „Aristoteles und Hegel“ (Erfurt 1923; auch in: Kleinere Schriften, 2. Band [Berlin 1957] 214–252) weitere Gesichtspunkte bieten können; vgl. auch vom Rez.: Schol 32 (1957) 321–345 und Hegel-Studien 1 (1961) 49–88. Das schließt nicht aus, daß die recht kenntnisreiche Untersuchung viel ganz Richtiges und Nützliches beibringt (zu Hegel etwa: 173, 181, 182–186, 238). Ihr Hauptverdienst: die Themastellung selber. (Ungenauigkeit im Literaturverzeichnis zu Haym [lies: 1857] und Mure [²1959]; 197, 10 v. u.: „Unendlichkeit“.) W. Kern, S. J.

Châtelet, François, Hegel (Écrivains de toujours, 80). Kl. 8^o (190 S.) Paris 1968, du Seuil. 6.— F. – Es gibt keine deutsche Parallele zu den vielen Einführungsbändchen über Hegel, die in den letzten Jahren in Frankreich – ausnahmslos in Reihen – erschienen sind: von K. Papaioannou (1962), A. Cresson – R. Serreau (³1961, ⁴1963), R. Serreau allein (1962, ²1965), R. Garaudy (1966), J. d'Hondt

(1967), J. M. Palmier (1968). Das Büchlein von Ch. kann unter der Konkurrenz bestehen. Es bringt sogar eine neue Note ein: nicht durch seine reichen Hegelzitate, denn auch die Bändchen von Papaioannou und d'Hondt bestehen zur Hälfte aus ausgewählten Texten; sondern dadurch, daß es das ernsthafte Bildmaterial mit erfrischenden Karikaturen durchsetzt und daß es einige Schemata, wenn auch mit gegenstandsentsprechend mäßiger Erhellungskraft, beigibt über den Aufbau der „Phänomenologie“ (80 f. und – in Kojève'scher Transposition – 112f.), der „Wissenschaft der Logik“ und des Gesamtsystems. Wichtiger: der Verf., offensichtlich beeinflusst von E. Weil, geht entschieden auf die Sache des Hegelschen Denkens ein, ohne den geistes- und zeitgeschichtlichen Kontext zu vernachlässigen. Für ihn hat sich Hegel verstanden als „le penseur de la modernité“ (6); und schon den jungen Hegel sieht er, sehr zu Recht, bemüht „de définir la signification du christianisme et de comprendre, à travers elle, l'essence du monde moderne“ (19; vgl. 49 u. ö.). (Druckfehler S. 11: A/thusser; und zu S. 189: die Bibliographie in dem Hegel-Bändchen von F. Wiedmann [1965] stammt nicht von diesem, sondern von H. Riege.) W. Kern, S. J.

de Negri, Enrico, I principî di Hegel. Frammenti giovanili – Scritti del periodo jenense – Prefazione alla fenomenologia (Classici della filosofia, 4). 8^o (XXXVII u. 152 S.) Firenze o. J. (1967), La Nuova Italia. 1.500 L. – Eine nützliche Neuaufgabe des erstmals 1949 erschienenen Buches. Es macht dem italienischen Leser zugänglich einige Stücke aus den „Theologischen Jugendschriften“ (1–41; = Nohl 139–148, 379–382, 345–351), einen Abschnitt aus der Differenz-Schrift (42–53), einige Seiten einer Jenaer Logik-Vorlesung von 1804 (54–59), die hier, wie bisher mit den früheren Herausgebern Ehrenberg-Link und Lasson allgemein, noch irrtümlich dem Jahre 1802 zugeschrieben wird (54¹, X²), sowie – nach drei weiteren Mini-Texten – schließlich und hauptsächlich die Vorrede zur „Phänomenologie“ (75–150). Die Anmerkungen des Hrsg.s nehmen ein knappes Viertel des Raumes ein. N., Verf. auch eines umfangreichen Buchs „Interpretazione di Hegel“ (1942) und Übersetzer der „Phänomenologie“ (1933/36, ³1964), kreist in der „Teologia e storicismo“ betitelten Einführung, im Zusammenhang mit Fragen der Übersetzung und des religiösen und mystischen Ursprungs philosophischer Begriffswörter (worin er mit Recht einen Säkularisationsvorgang sieht: XXIX), um die Bedeutung der Menschwerdung und der – „immanenten“¹ – Trinität für das Hegelsche Denken. Resultat: „Ogni individuo diveniva il Cristo di se stesso e degli altri, in una vicendevoles euarestia“ (XXX). Kleine Ausstellungen: Hegel war nicht „figlio di pastore protestante“ (XII); und das Fürsich Hegels ist doch nicht das „per se“ der scholastischen Tradition (XIV. XXIX). W. Kern, S. J.

Studio in onore di Arturo Massolo (Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura. Anno XXI. Nuova serie B. Nr. 1–2. 1967). 2 Bände, Gr. 8^o (1331 S.) Urbino [1968], Argalia. 10.000 L. – Die Universität Urbino, der der 1966 verstorbene A. Massolo von 1945 bis 1962 als Professor der Philosophie angehörte, und das Institut für Philosophie „Arturo Massolo“ widmen dem Andenken M.s zwei von Livio Sicchirollo betreute umfangliche Bände. Der 1. Band bietet nach einer 76 Nummern umfassenden M.-Bibliographie unveröffentlichte oder schwer zugängliche *Schriften M.s*, nämlich u. a. Rezensionen, Notizen, einige Briefe an G. Gentile, Vorlesungsresümées von Hörern (die über die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel und zumal über Hegels „Phänomenologie des Geistes“ handeln: 122–182) und die vollständigen Akten einer Studientagung über Hegel und Marx vom 27. – 29. 5. 1948 auf 55 Seiten mit Diskussionen zwischen M., della Volpe, Fabro, Wetter u. a. (19–332), sowie *Würdigungen M.s* von seiten seiner Schüler und Freunde, die anlässlich seines Todes oder – ausführlicher – als Rezensionen einzelner Werke oder als Charakteristiken seines gesamten Schaffens geschrieben wurden (333–596). Der 2. Band enthält, gemäß dem Titel der ganzen Gedenkschrift, „*Studi in onore*“ in zwei Gruppen. Die *Philosophica*, 15 an Zahl (601–880), spannen die Thematik von der Metaphysik des Aristoteles (*E. Weil*: 831–853) über die Rechtsphilosophie Hegels (*G. M. Cazzaniga*: 643–651 und *M. Sobotka*: 809–824) und die Hegel-Kritik des Marx von 1844 (*J. Zeleny*: 855–880) bis zum Strukturalismus L. Goldmanns (*A. di Nardo*: 665–677) und zu „Marxismus und Christentum heute in Italien“ (*G. Scotti*: 789–798). Die unter

Varia umanità (883–1324) vereinten 17 Beiträge haben zu tun mit der Wirtschaft Ferraras in der 2. Hälfte des 18. und mit den Herzögen von Urbino in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts, mit Catull, Dante und Cesare Pavese, auch mit Sophokles, einer Beschreibung Islands von 1576 und mit der heutigen Paläographie. – Einige Veröffentlichungen von M. wurden früher hier rezensiert (Schol 37 [1962] 101; ThPh 43 [1968] 143, 459); dabei war auch Gelegenheit, M.s denkerische Entwicklung vom Existenzialismus zum Marxismus und seine Bedeutung, vor allem für die Beschäftigung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, zu würdigen. So mag eine mehr pauschale Anzeige dieses neuen Denkmals für Person und Werk Arturo Massolos (und für die generöse Mühewaltung des Herausgebers) genügen.
W. Kern, S. J.

Franchini, Raffaello, Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici (Geminae ortae, 9). 8^o (VIII u. 325 S.) Neapel 1967, Giannini. 5.000 L. bzw. 9.—\$. – F., Professor für theoretische Philosophie in Messina, hat neben manchem anderen (z. B. „Esperienza dello storicismo“ [1966] und „Le origini della dialettica“ [1966]) 1964 ein Buch über die Geschichtstheorie B. Croces veröffentlicht. Die vorliegende Zweitaufgabe eines erstmals 1964 erschienenen Bandes mit Aufsätzen der Jahre 1962–1964 hat denselben doppelten Schwerpunkt: Croce und Geschichtsphilosophie. Beides überlagert sich in der Studie „Die historische Methodologie bei Croce“ (72–94) und in dem Literaturbericht über von Croce beeinflusste italienische Publikationen zur Geschichtsphilosophie aus dem Jahrzehnt 1952–1962 (45–71). Von Croce handelt außerdem ein Überblick über dessen denkerische Entwicklung (95–125) und die Sammelrezension von Croce-Biographien und von Schriften über sein politisches Denken (187–215) sowie das bedeutendste Stück „Croce als Hegel-Interpret“ (3–44): Keinem anderen Philosophen war Croce, „Hegelianer contro Hegel“ (5), so leidenschaftlich und gegensätzlich verbunden (er sagt 1907 in seinem bekannten Buch „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie“ mit Catull „nec sine te nec tecum vivere possum“ – 1951 „meine Liebe und mein Ärger“). Daher der Widerwille F.s gegen die Klassifizierung Croces als Neuhegelianer – wie gegen die eigne als „crociano“ (z. B. 37⁵⁸). Zur Geschichtsphilosophie im weitesten Sinne ist noch zu erwähnen ein Bücherbericht (216–253). Der Rest sind varia philosophica. Das gelegentliche Urteil „un glaubliche Verunstaltungen und Trivialitäten eines Kierkegaard“ (255) macht es sich denn doch etwas zu leicht.
W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Zweite Hälfte. Band II: Die orientalische Welt. Band III: Die griechische und die römische Welt. Band IV: Die germanische Welt. Auf Grund der Handschriften hrsg. von G. Lasson (Philos. Bibl., 171 b–d). 8^o (XVI u. 225 bis 524 S.; VIII u. 525–753 S.; VIII u. 755–951 S.) Hamburg 1968, Meiner. In 1 Band 35.—DM. – Die drei „materialen“ Bändchen der geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels waren in der Lasson-Edition längst vergriffen (zuletzt wurden sie 1944 gedruckt), wenn auch immer wieder antiquarisch erhältlich; sie liegen nun in einem unveränderten Nachdruck der 2. Aufl. von 1923 vor (1. Aufl. II 1919, III–IV 1920). Lasson hat in den Text der von E. Gans bzw. K. Hegel aus Hegel-Manuskripten und Vorlesungsnachschriften kompilierten alten Werke-Ausgabe von 1837 bzw. 1840 (der seit 1907 durch F. Brunstäd bei Reclam auch außerhalb der großen Ausgabe Verbreitung fand) umfangreiche Partien aus Nachschriften eingearbeitet, die vor dem gedruckten Werk „vielfach ... die ursprüngliche Fassung der Hegelschen Redeweise und die genauere philosophische Formulierung voraus haben“ (Vorwort Lassons zu ¹I, ²S. VII; was L. ebd., bes. S. 291–297, zur Herstellung des Textes sagt, ist jetzt in ⁵I, S. 273–278, nachzulesen.) Im reicheren Material liegt der Vorzug der Edition Lassons; der Methode fehlt kritisches Bewußtsein zur Unterscheidung der Quellen. Auch J. Hoffmeister hat auf den von ihm nur geringfügig verbesserten Text von Band I (⁵1955, nachgedruckt 1963 und 1966) die – nun auch wieder revisionsbedürftige – Methode der wenigstens teilweisen Abhebung der einzelnen Vorlesungsjahrgänge voneinander, die er für die philosophiegeschichtliche Einleitung praktizierte, noch nicht angewandt. Jedenfalls sind die Meiner-Ausgaben in der Textgestalt von J. Hoffmeister für Band I

und von Lasson für die Bände II–IV doch die vorläufig und wohl noch einige Zeit lang maßgeblichen. Die Beibehaltung der arabischen Seitenzahlen der 1923er Ausgabe, auch der Zutate Lassons, fördert die Kontinuität der wissenschaftlichen Arbeit. Neu sind die gut ausgewählten Literaturhinweise (1943–1951). Der Verlag bietet außer der vorliegenden 1 bändigen Ausgabe von Teil II–IV auch die Einzelbändchen an (zum Preise von 15.— bzw. 11.—, 10.—, 9.— DM) sowie eine 2 bändige Ausgabe von I–IV (50.— DM). — Da diese Bücher zum Einjahrhundert-Jubiläum der *Philosophischen Bibliothek* erscheinen, möchte diese Zeitschrift — man darf sagen: mit der ganzen philosophischen Welt — dem Verlag für seine lange bewährte Arbeit danken und ihm wünschen, daß er standfest, auch unter der Konkurrenz der Taschenbuchreihen und ihrer Massenauflagen, seine Aufgabe in der Bereitstellung auch weniger breit gefragter, gründlich redigierter Einzelschriften und Studienausgaben wahrnimmt. Dieser Wunsch ist nicht utopisch: Der den Freunden des Verlags gewidmete Jubiläumskatalog (*Hundert Jahre Philosophische Bibliothek 1868–1968. Zeittafel und Gesamt-Verlagsverzeichnis 1968*, 71 S.) weist, einige Sekundärliteratur inbegriffen, etwa 170 lieferbare Bände auf und verzeichnet für 1968 insgesamt 28 neue Bücher. Das Jubiläum dieses editorischen Unternehmens wird jedem, der ihn etwa auf Philosophiekongressen kennenlernte, den sehr verdienstvollen Dr. Felix Meiner in Erinnerung rufen, der es von 1911 bis zu seinem Tode 1965 leitete. Ein Jubiläumsdenkmal besonderer Art hat sich der Verlag gesetzt mit dem im Herbst 1968 als erster erschienenen 4. Band von *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke (Jenaer kritische Schriften)*, hrsg. von H. Brubner und O. Pöggeler, VIII u. 622 S.): dieser Beginn der großen neuen Hegel-Edition ist im nächsten Heft dieser Zeitschrift zu würdigen.

W. Kern, S. J.

Hager, Kurt, Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung (in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 16 [1968] 5–25). — Als Mitglied des Politbüros und Sekretär des ZK der SED hat H. trotz seines Professortitels wohl kaum eine eigentlich wissenschaftliche Position. Das Referat enthält immerhin manche Hinweise darauf, worin offizieller Marxismus die Aktualität der Marxschen Philosophie erblickt. Es wird vermerkt, daß der Einfluß Marxens auch auf das westliche Geistesleben zunehme, und als Beleg ein Wort von O. v. Nell-Breuning zitiert: „Wir alle stehen auf den Schultern von K. Marx“ (aus: Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik. Referat auf dem Kolloquium „Kritik der politischen Ökonomie heute“ [Frankfurt a. M. 1967]). Im übrigen wendet sich H. energisch gegen jeden Versuch, einen „modernen“ und „offenen“ Marxismus, der die Koexistenz mit bürgerlichen Ideologien nicht scheut, diese vielmehr irgendwie integrieren möchte, dem „reinen“, von radikaler Parteilichkeit geprägten Marxismus gegenüberzustellen. „Die Philosophie von Marx ist offen parteilich“ (9, vgl. 5 25), darauf wird unnachgiebig bestanden. „Sie verbindet den konsequenten Materialismus mit der revolutionären Dialektik“ (ebd.) und ist deshalb der klassenkämpferischen Politik zutiefst verpflichtet. Marxens Wille, eine weltverändernde Philosophie zu schaffen, wird auf die ganz konkrete Situation der DDR innerhalb des gesamten sozialistischen Lagers im Kampf gegen Monopolkapitalismus und Neoimperialismus bezogen. Hier wirkte sich die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen aus (vgl. 12). Wenn Philosophie nach Marx in moderner Zeit nur durch das Bündnis mit der Politik Wahrheit werden könne (22), dann bedeute das für die Philosophie die Aufgabe, Anweisungen bis ins Konkrete der staats- und gesellschaftspolitischen Weiterentwicklung zu geben. Daher auch die Betonung der „Gesellschaftsprognostik“ (13 f.) und der Notwendigkeit von „Planung und Leitung durch den Staat“ (16). Voraussetzung sei die enge Einheit von Philosophie und Wissenschaft, zumal Naturwissenschaft. Es wird behauptet, die heutige Naturwissenschaft bestätige immer mehr den dialektischen Materialismus und dessen Grundthese von der Materialität als Einheitsprinzip der Welt (18). Die Philosophie müsse aber ihrerseits den Naturwissenschaften mehr Hilfe bieten, vornehmlich durch Intensivierung methodologischer Forschungen (ebd.) in Gemeinschaftsarbeit mit Logikern, Mathematikern, Kybernetikern, System- und Informationstheoretikern usw. (14). Zugleich werde damit dem „realen Humanismus“ gedient, der sich an den realen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen, den konkreten Interessen, Bedürfnissen und Bestrebungen der in einer bestimmten

Gesellschaftsordnung lebenden und tätigen Menschen orientiert (19). – Wenn man von der ständigen pamphletistischen „Kritik“ an westlicher Philosophie und Ideologie absieht und auch von der Warnung an die Adresse solcher, die es wagen sollten, die „erprobte und bewährte“ Waffe der marxistischen Philosophie zu „entschärfen“ (24) – man liest das heute wie eine Drohung an gewisse „Reformpolitiker“ – so ergibt das Referat einen betrüblichen Einblick in eine „Philosophie“, die völlig funktionalistisch verstanden wird, d. h. als Magd der Politik, will sagen, letztlich der „Partei“. Dennoch darf dieser ihr, wie es euphemistisch heißt (11), „operativer“ Charakter auch wieder nicht ohne Anregung für unser Philosophieren bleiben: alles Theoretische steht im Dienste der Lebens- und Weltgestaltung, und wenn christliche Philosophie es nicht vermöchte, prinzipielle und konkrete Leitideen moderner Individual- und Sozialethik zu entwerfen und so zu einer Philosophie der „Praxis“ zu werden, dann wäre sie zur Sterilität verurteilt. Der Impuls Marxschen Denkens könnte da wirksam werden: Sinn der Geschichtsbewegung ist (unmittelbar) das Optimum äußerer und innerer Freiheit aller mit dem Akzent auf Schaffung der dafür erforderlichen realen Bedingungen in menschenwürdigen Sozialverhältnissen. Uns obliegt das onus probandi, daß hierfür nicht der gott-lose Mensch Voraussetzung sei. H. Ogiermann, S. J.

Fetscher, Iring, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Gr. 8⁰ (878 S.) München 1967, Piper. 38.— DM. – Die meisten dieser Dokumente waren bereits 1962 in einer dreibändigen Ausgabe erschienen. Hier werden sie erneut, um einige vermehrt und mit neuen Registern versehen, vorgelegt. Auch die Einteilung in Philosophie/Ideologie, Ökonomie/Soziologie und Politik wurde beibehalten. Die notwendige Beschränkung veranlaßte den Verf., im allgemeinen nur Texte des Zeitabschnittes 1844–1924 zu bringen, so daß die Vorgeschichte des Marxismus (Feuerbach, Hegel und frühere) wie auch seine Entwicklung nach Lenins Tod nur kurz gestreift wird. Ferner sind die Ausschnitte aus Arbeiten von Marx, Engels und Lenin im Vergleich zu ihrer Bedeutung kürzer gehalten, weil die Schriften dieser Autoren jetzt überall leicht erreichbar sind. Dafür nehmen heute nur schwer auffindbare Texte, die für die Entwicklung des Marxismus wichtig waren, größeren Raum ein. Inhaltlich finden wir im ersten Teil Texte zur Religionskritik, Geschichtsphilosophie, zum dialektischen Materialismus, zur Erkenntnistheorie und Ethik. Der Abschnitt Ökonomie/Soziologie bringt zuerst die Theorie der Klassiker und ihre Kritik am Kapitalismus, dann aber auch kritische Stimmen innerhalb des Marxismus selbst, besonders vom Standpunkt der Grenznutzenlehre und die Imperialismustheorie. Der dritte Teil Politik ist unterteilt nach den Stichworten Staat, Nation, Recht, Partei, Revolution, Reform, Sozialismus, Kommunismus. Recht nützlich sind auch die Kurzbiographien der zitierten Autoren, die bibliographischen Hinweise und ein ausführliches Personen- und Sachregister. – Wenn es bei solchen Texten auch oft eine Ermessensfrage ist, ob man diesen oder jenen Abschnitt eines Autors für charakteristischer ansieht, ob dieses oder jenes (immer notwendig aus seinem Zusammenhang herausgerissene) Dokument in sich noch eindeutig verständlich bleibt, so bietet die vorliegende Dokumentensammlung F.s und seiner Mitarbeiter doch eine ausgezeichnete Arbeitsunterlage für ein tieferes Eindringen in die Geschichte und das Wesen des Marxismus, wie auch den Anreiz, sich eingehender mit dem einen oder andern hier vertretenen Autor zu befassen. H. Falk, S. J.

Ballestrem, Karl G., Die sowjetische Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zu Hegel (Sovietica). Gr. 8⁰ (X u. 189 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 38.— Hfl. – In der Einleitung gibt B. eine Erklärung des Themas des Buches: Die „Grundfrage der Philosophie“ ist nach Engels und Lenin die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, die der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken gleichgesetzt wird. In der Terminologie der westlichen Philosophen ist das eine Frage der Erkenntnistheorie. Die sowjetische Philosophie lehnt diesen Ausdruck allerdings ab, weil für sie „Metaphysik“ eine rein statische, anti-dialektische Betrachtung der Wirklichkeit ist. Es geht B. um die „Umkehrung Hegels“, welche die sowjetische Philosophie bei der Beantwortung der „Grundfrage der Philosophie“ zu erreichen sucht (3). – Im 1. Kap. gibt der Verf. eine

knappe Zusammenfassung der Lehren Hegels, auf die es beim Vergleich mit dem dialektischen Materialismus vor allem ankommt, z. B. Identität von Denken und Sein, sprunghafter Charakter der Entwicklung, dialektischer Widerspruch, objektiver Geist, Verhältnis von Theorie und Praxis, Wahrheitsbegriff. Das 2. Kap. behandelt die Lehre der sowjetischen „Klassiker“: Marx, Engels, Lenin. Marx übernimmt zwar Hegels Dialektik als Prinzip der Entwicklung, und er kommt, obwohl er vom individuellen Erkenntnissubjekt ausgeht, doch zum allgemeinen (gesellschaftlichen) Bewußtsein als eigentlichem Erkenntnissubjekt; auch bezüglich der Praxis ist vieles bei Hegel schon angedeutet, was Marx weiterentwickelt hat. Die Kritik, die Marx an Hegel übt, wird diesem aber nicht gerecht, so z. B., wenn er Hegels Idee als subjektiven Denkprozeß deutet. Engels, meint B., werde Hegel mehr gerecht; ihm verdanke die sowjetische Philosophie ihren Hegelianismus (66). Freilich habe auch Engels irrtümlich gemeint, Hegels objektiver Idealismus impliziere den subjektiven Idealismus (70). Bei Lenin fehlt in „Materialismus und Empiriokritizismus“ noch fast ganz das Verständnis für die Dialektik, bezüglich der „Grundfrage“ kommt fast nur die erkenntnistheoretische Seite (Bewußtsein Widerspiegelung der unabhängig vom Subjekt existierenden materiellen Wirklichkeit) zur Geltung. Auffallend ist allerdings, daß sich schon in diesem Werk die auf Diderot zurückgehende Hypothese findet, die Widerspiegelung sei eine Eigenschaft aller Materie. Die Entdeckung der Hegelschen Dialektik bringen eigentlich erst die „Philosophischen Hefte“. Während bei Marx die Rechtsphilosophie im Mittelpunkt steht, ist es bei Lenin Hegels Logik. Die Lehre von der dialektischen Negation und der Negation der Negation als Prinzipien der Entwicklung und der „Relationalismus“ (Alles konstituiert durch gegenseitige Beziehungen) treten beherrschend hervor. Die dialektische Bewegung wird allerdings kaum im Bereich der Natur, dagegen ausführlich – als Entwicklung auf die absolute Wahrheit hin – im Bereich der Erkenntnis aufgewiesen. – Das 3. Kap. beschreibt die „Unterbrechung der (hegelianischen) Tradition in der Zeit Stalins.“ Sie beginnt mit der Verurteilung Deborins 1930/31. Die Bedeutung der sprunghaften (d. h. im gesellschaftlichen Bereich revolutionären) Entwicklung wird auf die „antagonistische“ Klassengesellschaft eingeschränkt. Das Gesetz der Negation der Negation, d. h. der Versöhnung der Gegensätze, wird nicht mehr erwähnt. In der neueren sowjetischen Philosophie (4. Kap.) tritt dagegen die Hegelsche Dialektik mehr und mehr in den Vordergrund. Die dialektische Logik, die sich unter Stalin nicht entwickeln konnte, wird zur Wissenschaft von der gesetzmäßigen Entwicklung des Menschheitswissens. Allerdings weist B. hier auf einen Gegensatz zwischen Hegel und der sowjetischen Philosophie hin: Während bei Hegel das Logische das Objektive, das Historische subjektive Widerspiegelung sei, ist für die sowjetischen Philosophen das Historische das Objektive, während die dialektische Logik die Widerspiegelung ergibt (143). Dies aber, meint B., sei keine echte „Umkehrung“ Hegels. Zu einer solchen komme es, wie im 5. Kap. („Kritik“) weiter ausgeführt wird, im dialektischen Materialismus überhaupt nicht. Sie müßte entweder die relationistische oder die evolutionistische Erklärung der Wirklichkeit aufgeben (121); keines von beiden geschehe aber. Ein sowjetischer Philosoph würde wohl darauf antworten, die Umkehrung liege in der Übertragung der relationistischen und evolutionistischen Dialektik von der idealistischen auf die materialistische Ebene. Demgegenüber weist B. darauf hin, daß die Hegelsche Dialektik und der Materialismus unvereinbar seien (175). Die systematische Kritik erfolgt vom Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie aus, wobei B. selbst zugibt, daß diese von ihm vereinfacht und problemlos dargestellt werde (182). – Der Hauptwert des Buches liegt im 4. Kap., das weithin erstmalig die neuere Entwicklung über die Klassiker und die offiziellen Lehrbücher hinaus darstellt.

J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Bunge, Mario, Scientific Research I. The Search for System; II. The Search for Truth. Gr. 8^o (XII u. 536 S., 64 Fig./VIII u. 374 S., 61 Fig.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 84.— DM / 68.— DM. — Der Wissenschaftsbegriff B.s ist wohl etwas einseitig an der Physik orientiert, so daß er schon den biologischen Wissenschaften ein wenig Gewalt antun muß, um sie einzufügen.

Auf dem physikalischen Sektor aber weist B.s Handbuch zwei Vorzüge auf, die gar nicht häufig anzutreffen sind: Erstens ist B. als Physiker wirklich Fachmann. Zweitens beschreibt er die physikalische Forschung so, wie sie tatsächlich vorgeht, und nicht, wie sie nach den Forderungen etwa des Positivismus, Konventionalismus, Operationalismus usw. vorgehen müßte. Diese wissenschaftstheoretischen Strömungen und ebenso die Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik werden von B., der sich als erkenntnistheoretischen Realisten bezeichnet, mit einer Deutlichkeit abgelehnt, die nichts zu wünschen übrigläßt. Eine eigentliche erkenntnistheoretische Begründung seiner realistischen Position gibt B. freilich nicht, er führt sie lediglich als philosophische Voraussetzung des tatsächlichen wissenschaftlichen Vorgehens an (I/291 ff.); aber das ist immerhin besser als die erkenntnistheoretische Begründung eines Wissenschaftsbegriffs, der zuvor nach den Erfordernissen und Möglichkeiten eben dieser Begründung zurechtgestutzt wurde. Insofern muß man B. durchaus zustimmen in seinem bitteren Urteil über die (angelsächsische) „philosophy of science“: „Mangel an Vertrautheit mit tatsächlicher Wissenschaft führte zu einer Inflation von Problemen, und es wurde eine künstliche Wissenschaftstheorie entwickelt, die sich in Wirklichkeit nicht mit Wissenschaft beschäftigt, sondern mit gewissen Ideen, auf die berühmte Philosophen bei der Behandlung von Problemen verfielen, welche für den Fortschritt der Erkenntnis geringe oder auch gar keine Bedeutung besitzen“ (I/217). Der Aufbau des Buches ist durch die Natur der Sache vorgegeben: Begriff, Hypothese, Gesetz, Theorie, Erklärung, Voraussage, Beobachtung, Messung, Experiment, Schlußfolgerung. Jedem Abschnitt ist eine reiche Anzahl von leichteren und schwereren Übungsthemen beigelegt, in dem eine Überfülle einschlägiger (angelsächsischer) Literatur verarbeitet ist. W. Büchel, S. J.

Sachsse, Hans, Die Erkenntnis des Lebendigen (Einführung in die Naturphilosophie, II). Gr. 8^o (289 S., 35 Abb.) Braunschweig 1968, Vieweg. – Für den 1. Teil vgl. ThPh 43 (1968) 464. Bei der Betrachtung des Lebendigen ist in zweifellos richtiger Methodik der kybernetische Gesichtspunkt in ausführlicher Behandlung vorausgestellt. Den Unterschied zwischen Maschine und Organismus sieht S. von hier aus darin, daß wir die Programmierung der Maschine kennen, die des Organismus nicht (101). Den weiteren Ausführungen über Reproduktion und Entfaltung des Lebendigen geht ein interessantes Kapitel über die kausale und finale Betrachtungsweise voraus. S. bemerkt mit Recht, daß die „kausale“ Betrachtung der modernen Naturwissenschaft im Grunde gerade nicht nach der *causa efficiens*, sondern nach der *causa formalis* im aristotelischen Sinn fragt, weil es ihr ja nicht um das Warum, sondern um das Wie geht (108). S. setzt sich dann sehr für die Gleichberechtigung der finalen Betrachtungsweise ein, da nur sie dem auseinanderfallenden naturwissenschaftlichen Weltbild wieder eine gewisse Geschlossenheit geben könne (118). Den Schluß auf ein „übernatürliches“ Element in der Finalität allerdings oder den Rückgriff auf irgendein Bewußtsein lehnt S. ab: „Gewiß ist die Zielstrebigkeit höchst wunderbar, aber sie ist *nicht rätselhafter als die Ursächlichkeit*.“ (116) Daß dieser provozierende Satz nicht nur in metaphysischer, sondern auch in wahrrscheinlichkeitstheoretischer Hinsicht zu Recht besteht, ist auch die Auffassung des Rez.; trotzdem wäre wohl noch eine eingehendere Diskussion erforderlich, als sie im Rahmen einer Rezension erfolgen kann – zumal die „integrierende Idee“ der finalen Betrachtungsweise, die in den Ausdrücken „Harmonie, Schönheit, Einfachheit, Ökonomie, Symmetrie, Invarianz, Parität“ ihren jeweils verschiedenen Ausdruck gefunden haben soll (118 f.), doch zu einiger Kritik reizt. Bei der Frage nach der Seele als dem Träger des Lebens erhebt S. gegenüber Driesch den Vorwurf, der Schluß auf ein überräumliches Agens verstoße gegen die methodische Gesetzmäßigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis (133). Ein solcher Schluß hat in der Tat keinen *naturwissenschaftlichen* Erkenntniswert, aber ist er darum als *naturphilosophische* Aussage unzulässig? Bei der Behandlung des Evolutionsproblems übt S. unter anderem berechnete Kritik am dialektischen Materialismus wie an Teilhard de Chardin. Besonders wertvoll erscheint die Herausstellung der „prävitale“, „chemischen“ Evolution, die als „autokatalytische Wegbahnung“ beschrieben wird. Hier kommen sonst wenig beachtete Gesichtspunkte zur Geltung und ergeben z. B.

eine Antwort auf die Frage, warum wir nicht ständig die Neuentstehung von Leben miterleben können: Weil durch die Entstehung des Lebens selbst, etwa durch die Sauerstoffproduktion der Pflanzen, jene Umweltsbedingungen verändert werden, die, wie beispielsweise die sauerstoffarme Erdatmosphäre, zur Entstehung des Lebens notwendig waren (203 ff.). Im Zusammenhang mit diesen chemischen Überlegungen steht S. der These von der Richtungslosigkeit der biologischen Mutationen skeptisch gegenüber. Zum Schluß eine ernste Mahnung: Wir Menschen haben keine Umwelt mehr, an die wir uns wie das frühere Leben nur anpassen bräuchten, um „in Ordnung zu sein“; denn wir schaffen uns unsere Umwelt selbst, wir würden uns also an das von uns selbst Geschaffene anpassen und uns so im Kreise drehen, je länger, desto schneller. Nur in uns selbst können wir die Werte und Prinzipien für Ziel und Richtung unserer Entwicklung finden (256). – Das Buch, dem eine ausführliche Begriffserläuterung beigegeben ist, wird sicher im Sinn seines Verf.s dazu beitragen, die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu überbrücken.

W. Büchel, S. J.

Strombach, Werner, *Natur und Ordnung. Eine naturphilosophische Deutung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes unserer Zeit.* 8^o (208 S.) München 1968, Beck, 10.80 DM. – Das Buch will einerseits einen Beitrag zur naturphilosophischen Fachdiskussion bieten, andererseits aber auch dem Naturwissenschaftler und Techniker, dessen Interesse und Vorbehalt gegenüber der Philosophie dem Verf. vertraut sind, einen Zugang zum Philosophieren als dem Fragen nach der Möglichkeit von Naturerkenntnis vermitteln. Grundlegend ist der Gedanke der Ordnung oder Struktur, die aus dem vorphysikalischen Bereich emaniert, sich in Materie, Leben und Menschsein in zunehmender Komplexität entfaltet und einerseits in das Erfahrenwollen, andererseits in das Gestaltenwollen der Beziehungen zu sich selbst, zum Mitmenschen, zur Welt und zur Transzendenz ausmündet. Die Grenzen, auf die dieses Ordnungsdenken stößt, sind gerade ein Erweis dafür, daß es sich dabei nicht um ein bloßes subjektives Denkschema handelt, das der Wirklichkeit willkürlich übergestülpt würde. Diese Konzeption wird, soweit der Rez. beurteilen kann, in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen sachkundig durchgeführt (sehr schön z. B. die Ausführungen über kybernetische Maschinen [130–139] oder die Bemerkung, daß die Heisenbergsche Unschärfebeziehung gerade nicht aus der „Störung durch die Messung“, sondern aus der mikrophysikalischen Doppelnatur hervorgeht [55]). Der Rez. möchte nur auf ein Problem hinweisen, das sich ihm bei der schon verschiedentlich aufgeworfenen Frage nach dem „immateriellen Ermöglichungsgrund“ der Materie zu stellen scheint: S. fragt: „Ist die Materie ‚immateriell‘?“ Dann führt er – mit Recht – aus, daß die sog. Materie im Grunde nicht räumlich-zeitlich und darum nicht sinnlich-anschaulich, sondern nur abstrakt-mathematisch faßbar sei. Ist das schon Immaterialität? Und ist also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Materie nur Schein oder „Außenseite“? Wenn ja, wie können Schein bzw. Außenseite so sehr in die innere Wesenskonstitution der sinnlich-anschaulichen Erkenntnis eingehen, daß diese wesentlich auf Räumlich-Zeitliches beschränkt ist? (Wäre sie es nicht, dann könnte man nicht mit S. argumentieren, die immateriellen Strukturen der Materie seien der sinnlich-anschaulichen Erkenntnis unzugänglich.) Wenn Räumlichkeit und Zeitlichkeit aber zur Innenseite der Materie gehören, wo sind sie dann bei einem Atom oder Elementarteilchen? Oder wenn erst ein Makrokörper Materie ist – wie wird dann ein Makrokörper materiell, wenn alle seine Bestandteile immateriell sind? Es soll nicht gesagt sein, daß diese Fragen sich nicht beantworten ließen; aber ihre Beantwortung würde die „Immaterialität“ der Materie vielleicht doch in einem etwas anderen Licht erscheinen lassen.

W. Büchel, S. J.

Blokhintsev, D. I., *The Philosophy of Quantum Mechanics.* Gr. 8^o (VIII u. 132 S.) Dordrecht 1968, Reidel, 32.— Hfl. – Der Schwerpunkt dieses Buches, einer unveränderten Übersetzung des russischen Originals von 1965, liegt auf der mathematisch-physikalischen Behandlung einiger Grundprinzipien der Quantenphysik, aber es kommen immer wieder auch die philosophischen Fragen zur Sprache, die sich bei der Quantenphysik einem Physiker stellen, der „von Natur

aus“ erkenntnistheoretisch-realistisch eingestellt ist und außerdem „ex officio“ die Vereinbarkeit des Diamat mit der Quantenphysik aufzuzeigen hat. B. legt vor allem Wert auf die Feststellung, daß die quantenphysikalische Wellenfunktion nicht ein einzelnes Mikroobjekt, sondern eine Gesamtheit gleichartig vorbereiteter Mikroobjekte charakterisiere. Dadurch sind sicher manche Mißdeutungen von vornherein ausgeschlossen, aber es bleiben viele offene Fragen, bei denen dann doch Gedanken der Kopenhagener Interpretation übernommen werden, gelegentlich sogar Bohrs Begriff der „physikalischen Realität“ als des Inbegriffs dessen, was physikalisch beobachtet werden kann. Sofort aber folgt fast immer ein kleiner eigenständiger kritischer Kommentar, und gerade er macht das Buch interessant. Vor allem wird gegenüber dem Rückgriff der Kopenhagener Interpretation auf den „Beobachter“ der (thermodynamisch-)makrophysikalische Charakter des Meßinstruments als wesentliche Quelle der quantenphysikalischen Eigentümlichkeiten herausgestellt, und es wird deutlicher als anderswo hervorgehoben, daß die Notwendigkeit makrophysikalischer Meßinstrumente letzten Endes in dem makrophysikalischen Charakter der menschlichen Sinnesorgane begründet ist (67 ff.). Bedauerlich nur, daß die hier einschlägigen Arbeiten von G. Ludwig, Daneri-Prosperi-Loinger und anderen westlichen Autoren, die doch wesentliche und von B. höchstens gestreifte Seiten dieses Problems behandeln, nicht erwähnt werden – wie überhaupt durch das ganze Buch hindurchzuspüren ist, daß den russischen Physikern der Kontakt mit den wissenschaftstheoretischen Diskussionen im Westen nicht leicht gemacht ist. W. Büchel, S. J.

Bunge, Mario (Hrsg.), *Quantum Theory and Reality* (Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science, 2). Gr. 8^o (117 S.) Berlin 1967, Springer. 29.60 DM. – Die „Kopenhagener Interpretation“ der Quantenphysik mit ihrem starken subjektivistisch-positivistischen Einschlag hat in den Jahren 1930 bis 1950 so stark die „öffentliche Meinung“ der Physiker beherrscht, daß eine Reaktion nicht ausbleiben konnte. Einige derartige Arbeiten sind in dem vorliegenden Buch zusammengefaßt. *H. Mehlberg*, *P. G. Bergmann*, *H. Margenau* und *L. Cohen* schreiben über den Realitätsbegriff in der Quantenphysik. Ihre Kritik ist weitgehend berechtigt; denn unklare und einseitige Auffassungen, die bei den Begründern der Kopenhagener Interpretation als unvermeidliche Begleiterscheinungen des Ringens um neue Erkenntnis nicht zu beanstanden waren, sind von ihrer Gefolgschaft oft in den Rang von Dogmen erhoben worden. *G. Ludwig* und *M. Bunge* bieten zwei Axiomatisierungen der Quantenmechanik, welche ohne den Rückgriff auf den „Beobachter“ auskommen. Beide sehen das Mikroobjekt zweifellos richtig stets wesentlich in seiner Wechselwirkung mit der makrophysikalischen Umgebung, welche axiomatisch eingeführt wird. Daß diese Umgebung ihrerseits aus Mikroobjekten aufgebaut ist und daß gerade hieraus manche der Schwierigkeiten entstehen, deren sich die Kopenhagener Interpretation durch den Rückgriff auf den „Beobachter“ zu entziehen versucht, scheint Bunge nicht recht als Problem anerkennen zu wollen. Weniger befriedigend wirkt die lange Abhandlung von *K. R. Popper*. Einleitend erklärt er, die Kopenhagener Interpretation sei, „wie meist übersehen wird“, schon mit der Entdeckung ungeladener Elementarteilchen hinfällig geworden, denn damit sei die Kopenhagener These von der „Vollständigkeit“ der Quantenphysik widerlegt worden, weil die eigentliche Quantenphysik eine andere als die elektromagnetische Wechselwirkung nicht kenne. Im übrigen schließt sich Popper im wesentlichen an die statistische Partikel-Interpretation von *A. Landé* an. Die entscheidende Frage, wie bei dem berühmten Zwei-Spalten-Experiment jenes Teilchen, welches durch den einen Spalt geht, „wissen könne“, ob der andere Spalt offen sei, beantwortet Popper wie Landé: Das Teilchen tritt in Wechselwirkung mit dem *ganzen* Schirm, welcher eine räumliche Periodizität in sich trägt. Demgegenüber wurde schon mit Recht gefragt, was denn geschehe, wenn man drei voneinander völlig unabhängige Schirme so aufstelle, daß zwei Spalte zwischen ihnen bleiben (Stopes-Roe/Landé, *Nature* 193 [1962] 1276). Landé ging in seiner Antwort an dieser Kernfrage vorbei; Popper führt als physikalische Realitäten „propensities“ ein, deren Leistungen, von hier aus gesehen, sicher nicht weniger geheimnisvoll sind als die Kopenhagener Interpretation der Wellenfunktion. W. Büchel, S. J.

Pongratz, Ludwig J., Problemgeschichte der Psychologie. Gr. 8^o (372 S.) Bern 1967, Francke. 39.— DM. — Am Ende dieses Buches gibt der Verf. ein Diagramm der sechs Grundbegriffe, die den Gegenstand der Psychologie bestimmen und zugleich die logische (oder auch ontologische?) Ordnung des Gegenstandes der Psychologie sichtbar werden lassen („Logogramm der Psychologie“ [348–353]). Aus den geschichtlichen und zugleich auch kritischen Untersuchungen, die in dem Diagramm übersichtlich zusammengefaßt werden, ergibt sich die Definition des Gegenstandes der Psychologie: „Das in Erleben und Verhalten differenzierte psychische Leben der Person und dessen Bewußtheits-Unbewußtheits-Modalität“ (353). Speziell über Erleben und Verhalten handelt das letzte Kapitel des Buches (255–347). Darin sind der russischen Reflexologie, dem klassischen, dem operationalen, dem molaren und dem subjektiven Behaviorismus je verschiedene Abschnitte gewidmet. Dem Verf. kommt es darauf an (wie auch sonst in diesem Buch), die den Problemen selber innenwohnende Dynamik aufzuweisen, die von der „Entdeckung des äußeren Menschen“ (311–313) aus zu diesen verschiedenen Wegen der Forschung geführt hat. Gedankliche Ansätze zu dieser Entwicklung sind auf der philosophischen Seite schon bei Descartes und in der konsequenten Weiterführung seiner Gedanken zu finden (vgl. auch E. Straus). Der Positivismus Comtes und der Pragmatismus von W. James in dieser Forschungsrichtung ist nicht zu leugnen. Die wichtigsten Thesen einer objektiven Psychologie hat schon Fr. A. Lange herausgestellt (318; vgl. auch den ganzen Abschnitt: Der historische Hintergrund der objektiven Psychologie [314–320]). Die Bedeutung A. Fr. Langes für die Ideengeschichte psychologischer Probleme wird von P. mehrfach hervorgehoben (74 ff.: „Psychologie ohne Seele“, mit Literaturverzeichnis S. 80). Eine gewisse Schwierigkeit scheint, auch geschichtlich gesehen, dem Begriff des Erlebens innezuwohnen, wie sie z. B. in der gegensätzlichen Stellung von Klages und Lersch zum Vorschein kommt. Auf der einen Seite wird das Erleben im Unterschied zum Denken und Wollen gekennzeichnet durch die Züge der Emotionalität, Spontaneität und Zentralität (293), während Denken und Wollen sich phänomenologisch mehr durch ihre Rationalität und die Distanz zwischen Subjekt und Objekt charakterisieren lassen; vielleicht könnte man darauf hinweisen, daß im Wollen auch eine Tendenz zur „Bemächtigung“ bzw. Realisierung des Objektes vorliegt, in der die Distanz zum Objekt in mancher Beziehung aufgehoben wird. Auf der anderen Seite können aber auch im Denken und Wollen gewisse pathische Momente aufgewiesen werden (293–301), so daß für ein volles Verständnis dieser Phänomene auch der Gesichtspunkt des Erlebens in dem hier gemeinten Sinn herangezogen werden muß. Das gilt besonders, wenn man diese Phänomene im Zusammenhang mit der Totalität der Person sehen soll (vgl. den Abschnitt „Von der Seele zur Person“ [43–52]). — Die beiden anderen Hauptkapitel des Buches seien wenigstens noch kurz erwähnt: Seele und Seelenleben (17–84), Bewußtsein und Unbewußtes (85–254). Der Verf. behandelt auch hier die jeweils anstehenden Fragen (etwa Geistseele und Leibseele, Die Seele als denkende Substanz, Gehirn und Seele, Die Intentionalität des Bewußtseins, Das ontogenetische und das phylogenetische Unbewußte) jeweils von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, wobei wegen der Fülle des Stoffes gewisse Beschränkungen nicht zu vermeiden waren. Zu überlegen wäre, ob bei einer 2. Auflage neben der *species sensibilis* (114) die *species intelligibilis* mit der interessanten Theorie des *intellectus agens* zu erwähnen wären. Man wird dem Verf. aber bestätigen, daß in seiner Auswahl die Problematik selber deutlich geworden ist. Dem Buche sind Autoren- und Sachregister angefügt, die Literaturverzeichnisse finden sich bei den einzelnen Kapiteln (S. 132 muß es wohl *Ricoeur* heißen). Das Buch stellt einen wichtigen Beitrag dar zur Geschichte psychologischer Fragestellungen. Auch die über das Ideengeschichtliche hinausgehenden kritischen Stellungnahmen des Verf.s und die von ihm vorgeschlagenen Lösungsversuche verdienen alle Beachtung. Sie können auch für die empirische Forschung bedeutsam werden, wenn sie sich einer Reflexion über die Grundlagen und das Werden ihrer Wissenschaft zuwendet.

L. Gilen, S. J.

Hörmann, Hans, Psychologie der Sprache. Gr. 8^o (XI u. 395 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 58.— DM. — Im Vorwort dieses Buches

weist der Verf. auf die Tatsache hin, daß (abgesehen von dem Standardwerk von Kainz) seit der Sprachtheorie Bühlers (1934) in Deutschland keine empirisch fundierte Untersuchungen zur Psychologie der Sprache erschienen sind. Dagegen hat man der Psychologie der Sprache im Westen, besonders in den USA, ein sehr hohes Interesse entgegengebracht. Das ist rein äußerlich schon an der großen Reihe von Forschungen und Publikationen zu erkennen, die im Literaturverzeichnis des Buches (359–380) angeführt werden. Die wichtigsten dieser Arbeiten werden nach ihren wesentlichen Theorien und dem Gang der Experimente in dem vorliegenden Buch referiert und diskutiert; hier seien genannt: Whorf, Wygotski, Lenneberg, G. A. Miller, Noble, R. W. Brown, Carroll. Die Sprachpsychologie ist in besonderer Weise auf die Hilfe ihrer nichtpsychologischen Nachbarwissenschaften angewiesen: auf Linguistik und Sprachphilosophie. Der Linguistik geht es um die Struktur der Mitteilung, um die vorliegenden Sprachgebilde (vgl. Humboldt und Saussure, die von H. häufig herangezogen werden); die Sprachpsychologie will den Prozeß der Sprachbenutzung (18) oder auch der onto- und phylogenetischen Sprachentwicklung beschreiben. Entwicklungs- und Kinderpsychologie sind daher für die Sprachpsychologie ein Erfahrungsfeld von fundamentaler Bedeutung (Kap. XIV, 277–319). An den Ergebnissen der Entwicklungs- und Kinderpsychologie sind auch die bisher vorgelegten Modelle der Sprachentwicklung kritisch zu prüfen: das probabilistische, das assoziative und das syntaktisch-strukturelle Modell. Über das probabilistische Modell handelt das Kapitel „Wahrscheinlichkeitsstruktur der Sprache“ (84–114) und, auch als Ergänzung und kritische Weiterführung, der Abschnitt über „Die psychologische Realität der Grammatik“ (246–276). Den assoziativen Sprachgewohnheiten und auch den Grenzen der hier vorliegenden Theorien sind (besonders eingehend wegen der zahlreichen einschlägigen Untersuchungen) drei Kapitel gewidmet: Phänomenologie sprachlicher Assoziationen (115–140), Der „Mechanismus“ der Assoziation (141–156) und in etwa auch die Diskussion der Meditations-Theorien sprachlichen Geschehens (185–206). Die Schwierigkeit der Einbeziehung philosophischer Gesichtspunkte und Theorien in die Untersuchungen zur Sprachpsychologie kann nicht einfach übergangen werden, wenn man sich nicht wichtige Zugänge zu Entwicklungen und auch zu Sachverhalten der Sprachpsychologie verschließen will. Diese Schwierigkeit sucht H. so zu meistern, daß er im Anschluß an die Diskussion von Nobles Versuch zur quantitativen Erfassung von Bedeutung einen Exkurs einschiebt über „Die philosophischen Hintergründe der modernen Psycholinguistik“ (157–173). Dem Begriff der Bedeutung, der an sich philosophischer Provenienz ist, aber auch in den verschiedensten Theorien der Sprachpsychologie (vgl. das Sachverzeichnis s. v.) eine mehr oder weniger „bedeutende“ Rolle spielt, hat H. ein Kapitel vorbehalten: Bedeutung als feldartiger Zusammenhang (174–184). In den Bereich der Sprachphilosophie reicht auch das letzte Kapitel des Buches: Der Einfluß der Sprache auf die Weltansicht des Menschen (320–355). Der Verf. hat sich in seiner Darstellung bewußt nicht einem einzigen Standpunkt verschrieben, von dem aus die Probleme anzugehen und die Forschungen kritisch zu beurteilen wären (VI). Eines aber wird er durch sein Buch sicher erreichen: „eine allmähliche Vertrautheit mit dem Gebiet der Sprachpsychologie“. Eine „allmähliche“ Vertrautheit, weil das Studium dieses Werkes Ausdauer und ein nicht geringes Maß an Konzentration verlangt. Es ist aber unentbehrlich für jeden, der sich mit der Sprachpsychologie beschäftigen will, auch dann, wenn ihn vorwiegend allgemeinpsychologische oder sprachphilosophische Interessen bewegen.

L. Gilen, S. J.

Bollinger, Heinz, Das Werden der Person. Personale Anthropologie I. Gr. 8⁰ (208 S.) München 1967, Reinhardt. Kart. 15.— DM; Ln 18.— DM. — Der Verf. hat sich in diesem Buch eine sehr anspruchsvolle Aufgabe gestellt: er will eine „kritische Zusammenschau und Deutung“ der Ergebnisse von Untersuchungen zum Wesen des Menschen bieten, wie sie Entwicklungspsychologie, Pädagogik und Philosophie in einer „fast unüberschaubaren Fülle“ (7) vorgelegt haben. Dabei liegt sein wesentlicher Akzent auf der Deutung, wie etwa auch aus den summarischen Literaturhinweisen am Ende des Buches (207) zu ersehen ist. Daß B. diese allerdings sehr schwierige Aufgabe gemeistert habe, wird man nur mit Ein-

schränkungen behaupten können. Es wäre von Nutzen gewesen, wie wir glauben, wenn er auf kritische Anmerkungen und Literaturhinweise- und -belege nicht verzichtet hätte. Das wäre für die Darstellung und Vertiefung der Probleme und auch für stärkere Differenzierung und Eingrenzung seiner Behauptungen von Nutzen gewesen. Das gilt z. B. von einem Satz aus dem Abschnitt „Kategorien als Anschauungs- und Denkformen“ (66–76): „Die Anschauungsform Raum wird vom Kind wohl schon aktualisiert im Mutterleib, und ihr Gehalt dürfte der sein, daß das Kind das bergende Umgriffensein vom mütterlichen Leibe erfährt“ (66). Die hier postulierten Inhalte des „Umfangenseins von dem Bergenden in der Nähe“ sind doch so voraussetzungsvoll, daß man sie nicht leicht in die Erfahrungswelt der vorgeburtlichen Existenz hineinprojizieren kann. Ähnliche Bedenken erheben sich, wenn der Verf. in dem Kapitel über Gemüts Erfahrungen (24–37) meint, in den Trotzphänomenen des Kleinkindes werde „zum erstmal ganz ausdrücklich offenbar, daß das Kind das Dasein als eine Aufgabe verstanden hat“, daß es „besorgt ist um sein Sein“ (34). Vielleicht sind diese kritischen Bemerkungen dem Verf. eine Hilfe für den 2. Bd. seiner personalen Anthropologie. Dankenswert ist übrigens manches, was B. über Religiosität in der Jugendzeit sagt (140 bis 184). Wer die Gedanken des Verf.s über Kindheit, Jugend, Erziehung und Reife in ihrer „Reinheit“ und weitgehend herausgelöst aus zum Teil problematischen philosophischen Konzeptionen und Deutungen lesen will, der sei auf seinen Anhang verwiesen: Auseinandersetzung mit dem Buche Petzelts über Kindheit, Jugend, Reifezeit (185–206). Er wird dieser Lektüre manche Anregungen und Klärungen verdanken. – Das Buch ist in zwei größere Abschnitte gegliedert: Frühe und mittlere Kindheit (15–109), Reifezeit (110–184). Aus dem ersten Abschnitt seien die Kapitel genannt, die sich vorwiegend auf die Deutung von Erfahrung beziehen: Sinneserfahrungen (16–24), Gemüts Erfahrungen (24–37), Geistige Erfahrungen (45–76), Gesamtmenschliche Erfahrungen (77–102); dabei Fragen um Gehorsam und Ungehorsam, Gewissen, Lernen. Aus dem zweiten Abschnitt mögen besonders interessieren die Kapitel über Reflexives Selbstbewußtsein (110–119), Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung (122–135), Personalität (169–184). Personalität wird von B. fast mit Freundschaft gleichgesetzt. Dabei bekennt der Verf., daß es ihm nicht begrifflich ist, wie bei einer Freundschaft zwischen Reifenden verschiedenen Geschlechts „die vorwegnehmenden, entwerfenden Spiele Perversion oder das moralisch Minderwertige, ja das Böse und Sündige sein sollen“ (181): ein Standpunkt, auf dem ihm viele Erzieher und Lehrer jeder Art, auch „umsichtige Eltern“ (7), nicht folgen werden.

L. Gilen, S. J.

von Wiese, Leopold, Das Ich und das Kollektiv. Gr. 8^o (72 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 9.80 DM. – Aus dieser an sich soziologisch orientierten Arbeit – sie will im Rahmen der Sammlung „Erfahrung und Denken“ der Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften dienen – sind auch für die Psychologie einige bemerkenswerte Aspekte zu entnehmen, die hier für mehr als Anregungen aufzufassen sind. Der Verf. weist selbst darauf hin, daß besonders der von ihm benützte Begriff des „Zwischenmenschlichen“ die Soziologie mit Aufgaben und Gedankengängen der Psychologie, genauer noch der Sozialpsychologie, verbindet. In dem Kapitel über das Ich (12–20) macht er auf eine seelische Situation aufmerksam, die auch psychologisch einer Analyse wert ist: den fließenden Übergang von „Kommunikation mit sich selbst“ zur Einsamkeit. Psychologisch können die Gedanken über die Entwicklung der Persönlichkeit fruchtbar werden, der Mensch im Leben kleinerer und größerer Gruppen dadurch untersteht, daß er in neue Pflichtenkreise hineingestellt wird (35). Man könnte an Lerschs „Strebungen der verpflichtenden Teilhabe denken.“

L. Gilen, S. J.

Schöpfung und Gestaltung. Eranos-Jahrbuch 35 (1966). Hrsg. von Adolf Portmann. 8^o (477 S.) Zürich 1967, Rhein. 39.— DM. – In würdiger Fortführung reiht sich dieser Band zu den anderen. Schöpfung entspringt und gerinnt auch schon dem Menschen als Geheimes und Offenbares, als Weg und Ziel, Ahnung und Aussage. Man muß die Beiträge meditierend lesen; den stark interpretierenden von G. Scholem über „Martin Bubers Auffassung des Judentums“ (10–55), wie den

von *G. Durand* über das hermeneutische Anliegen in der Kunst (57–98). Von *Progoff* (99–144) erfahren wir etwas über den Prozeß der Transformation der Bewußtseinsqualität bei Buber, Tillich und C. G. Jung. Der Verf. glaubt, daß folgende Anliegen für alle drei Männer charakteristisch sind: das archetypische Wort Gott muß für das moderne Bewußtsein mit neuer Kraft erfüllt werden; in der Ich-Du-Erfahrung ist die Realität des Göttlichen aus dem Ursprung einer Tiefendimension am Menschen zu erschließen; nicht zuletzt soll eine Universaltheologie auf der Grundlage der Religionsgeschichte versucht werden. Es kann hier leider nicht auf die Möglichkeit und den Sinn solcher Forderungen eingegangen werden. Spezifischen Aspekten des Schöpferischen, nämlich dem Mythos, begegnen wir im Beitrag von *R. Merkelbach* (145–175) und von *H. Corbin* (177 bis 239). Genetisch orientiert ist die Arbeit von *G. Quispel* „Faust: Symbol des westlichen Menschen“ (241–265). Zu einem zentralen Thema des Bandes führt *Gantner* durch seine Aussagen über vorgestaltende Formen der Phantasie in der Kunst (267–302). Sehr instruktiv ist auch der Beitrag von *S. Sambursky* (303–348) über das physikalische Denken der Antike im Vergleich zur modernen Physik. Große Freude hätte C. G. Jung wohl an den Ausführungen von *J. Hillman* zum psychologisch Schöpferischen (349–409), wie es sich im Archetypischen des Vaters, des Göttlichen Kindes, des Schattens, des Ego, der Persona, der Mutter und besonders der Anima kundgibt. *A. Portmann* informiert über das Evolutionsproblem. Es sei nicht nur von einem „Erhaltungswert“ einer Lebenserscheinung zu sprechen, sondern von „Selbstdarstellung“, die neue Fragestellungen impliziere, „die mitwirken sollen, die Erforschung der Welt der Qualitäten vor einer Reduktion der Blickpunkte zu bewahren“ (433). – Diesem Band ist ein sehr weitgesteckter Horizont eigen, der einerseits sehr anregend auf die Wissenschaft vom Menschen wirken dürfte, andererseits aber doch stark nach Gestaltung aus einem versteh- und nachsprechbaren philosophischen Geist verlangt.

F. Schlederer, S. J.

Progoff, Ira, Das Erwecken der Persönlichkeit. Ein neuer psychologischer Weg zu einer reicheren Erfahrung der persönlichen Existenz. 8^o (202 S.) Zürich 1967, Rhein. 29.— DM. – Dieser 3. Band einer Serie des in New York lebenden Psychotherapeuten erschien im Original unter dem Titel: „The Symbolic and the Real“. Er basiert auf Erkenntnissen von Freud, Adler, Jung und Rank. Die natürliche Kraftquelle des Menschen ist sein Unbewußtes (1. bis 3. Kap.). Es entfaltet seine Kraft stets in Symbolen, „die hinter den endlichen Dingen wirken“ (91). Den Aufweis dafür bietet der Verf. in eindrucksvollen Beispielen innerer Entwicklungswege des modernen Menschen (101–150). Daran schließen sich praktische Verhaltensregeln: Regelmäßige Konsultationen in einer Dialogbeziehung (im Sinne M. Bubers), Führung eines psychologischen Arbeitsheftes als „Angelpunkt“ und Kontinuitätsgarantie persönlicher Entwicklung und Teilnahme an einer Gruppenarbeit, „im Tiefenraum der Psyche andern zu begegnen“ (171). Solcher „Arbeitsplan“ bedarf nach dem Verf. „keiner Glaubenslehre und keiner organisierten Bindung“ (180). Er führt den Menschen zur Erkenntnis dessen, „was geistige Wirklichkeit ist, nämlich nicht Gegenstand eines Dogmas, sondern der Begegnungsort in der Tiefe des Menschen, wo der Lebenssinn sich ihm offenbart“ (198). – Im ganzen versucht der Verf. eine kräftige, naturreligiöse Glaubens- und Lebenshilfe für den modernen Menschen zu geben. Für den rein psychischen Bereich hat solche aber auch dem Offenbarungsgläubigen gute Dienste anzubieten.

F. Schlederer, S. J.

Evans, Richard J., Gespräche mit C. G. Jung und Äußerungen von Ernest Jones. 8^o (168 S.) Zürich 1967, Rhein. 26.80 DM. – Der Originaltitel dieses Buches lautet: „Conversations with Carl Jung and Reactions from Ernest Jones“. Diese im August 1957 gefilmten und auf Tonband festgehaltenen Interviews entsprangen einem wissenschaftlichen Forschungsprojekt, das sich mit didaktischen Problemen befaßt. In der vorliegenden Form sind sie nun aber auch zu einer Summula der Analytischen Psychologie geworden. Daneben geben sie einen wissenschaftlichen Einblick in das Denken von Jones, dem großen Biographen und Schüler S. Freuds. Im weitaus größten Teil des Buches (11–129) kommt C. G. Jung zu Wort. Er legt in verständlicher Weise seine eigene Entwicklung im Raume der

Tiefenpsychologie dar. Ausgangspunkt waren für ihn die Assoziationsexperimente und seine Dementia-praecox-Forschung. Diese führten ihn zum Unbewußten im Menschen, zum Komplex-Begriff und zu seiner psychologischen Typenlehre. Über seine Erforschung der Mythen fand er den Weg zur Kollektivpsyche der Menschen, die sich in Archetypen artikuliert. Schließlich äußert er sich in einem 5. Teil (95–129) zu Fragen der Testpsychologie, Psychotherapie, Telepathie und persönlichen Erlebnissen. Die „Äußerungen von Ernest Jones“ (130–157) beziehen sich auf die Libidotheorie Freuds, ihre biologische Verankerung und umweltabhängige Modifizierung. Jones spricht dabei bezüglich des Gewissens von „angeborenen Tendenzen“ (141). Hervorgehoben zu werden verdient ferner die Ansicht des Psychoanalytikers Jones, Freuds philosophische Spekulationen, „die Reflektion einer persönlichen Ideologie“ (149), von seinen empirischen Erkenntnissen abzuheben. – Für eine Neuauflage: S. 112 sollte anstelle von Verteidigungsmechanismus und Ich-Verteidigung wohl besser Abwehrmechanismus und Ich-Abwehr stehen! Solche Veröffentlichungen gewähren tiefenpsychologisch Interessierten einen guten Einblick in einflußreiche anthropologische Methoden und Systeme. Sie helfen einer umfassenden Anthropologie zur Klärung der erfragten Wesensaussagen vom Menschen und markieren in ruhiger Sachlichkeit die Grenzen jeweiliger Methoden.

F. Schlederer, S. J.

Böttcher, Helmuth M., Die große Mutter. Zeugungsmythen der Frühgeschichte. 8^o (380 S., 22 Abb.) Düsseldorf 1968, Econ. 22.— DM. – Vom Verf. wird in einem erzählenden Ton und leicht lesbar die Entwicklung des Ur-Mütterlichen in seinem symbolischen Gehalt abgehandelt. Die in allen menschlichen Kulturen nachweisbare Schöpfungsdynamik, die Frage nach dem Werden und Vergehen des Menschen behandelt B. anhand einer von ihm gedeuteten Anzahl von mythischen Frauengestalten. Er beginnt mit der Venus von Laussel, die er als die Mondgöttin des Altsteinzeitalters einführend beschreibt, und wendet sich sodann weiteren Vorzeitgöttinnen zu, die einem dumpfen menschlichen Ahnen um die Bedeutung von Blut, Gebären und Sterben entsprungen zu sein scheinen. Man erfährt von Leda und der Großen Mutter Bienenkönigin (26–44), von der Großen Mutter, wie sie aus der Frühzeit Sumers geschaffen wurde (75–114). Um 4000 v. Chr. setzt der Verf. den Einfluß des Männlichen in der Schöpfungsgeschichte an. Das Väterliche (115–136) und seine Aufwertung im Patriarchat (137 bis 147) leiten über zur Darstellung der ägyptischen Mythologie (159–244). Als etwas zu vereinfacht muß wohl der Versuch B.s gewertet werden, dem „hebräischen Schöpfungsmythos“ (245–269) gerecht zu werden. An die Darstellung der Ur-Mütter bei den Griechen (270–308) schließt sich die von der Großen Mutter der „Deutschen“ aus den Landschaften zwischen Tirol und Schweden (309–319). Was B. schließlich über die Große Mutter der Christen sagt (326–365), wird bedenklich, sobald Maria nichts anderes zu sein scheint als ein Mythos der Weiblichkeit. – Leider vermißt man in dieser Arbeit genauere Literaturangaben. In der Bibliographie fehlen bedeutende Veröffentlichungen zum Thema, z. B. „Die Große Mutter“ von E. Neumann und „Symbole der Wandlung“ von C. G. Jung. Zum christlichen Themenkreis wünscht man sich eine Auseinandersetzung mit Hugo Rahner. Die weitere Aufarbeitung der ausgebreiteten Thematik bleibt vorerst noch ein Desiderat heutiger, christlicher Anthropologie. F. Schlederer, S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Kuhn, Helmut, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. 8^o (479 S.) München 1967, Kösel. 68.— DM. – Das neue Werk K.s fragt als philosophische Untersuchung nach dem Wesen des Staates und sieht es in der Natur des Menschen begründet. Damit schließt K. sich einer großen Tradition an und erneuert eine „zu unserem Schaden von Vergessenheit bedrohte Wahrheit“ (17) im Bewußtsein, daß er sich so starken Tendenzen des zeitgenössischen Denkens entgegenstellt. Eingehend setzt er sich mit dem Historismus auseinander, der „dem Staat jede Wesenhaftigkeit abspricht“ (44), und mit der These „von der totalen Geschichtlichkeit des Menschen“ (36); als Anhang hat K. eine frühe Arbeit (1933) angefügt, die sich kritisch gegen das existenzphilosophische Verständnis der

Politik bei *Carl Schmitt* wendet und so für die innere Kontinuität seines eigenen Denkens Zeugnis ablegt. Ausdrücklich stellt er fest, daß er „in den politischen Dialogen Platons mehr Aufschluß . . . gefunden habe als irgendwo sonst“ (14), und seine Darlegungen greifen des öfteren auf Plato und die Politik des Aristoteles zurück. Das geschieht selbstverständlich gar nicht in einseitiger Weise; die großen Autoren aus der Geschichte des staatsphilosophischen Denkens werden in reichem Maße herangezogen, ebenso die gegenwärtige (vor allem angelsächsische) Literatur zur Wissenschaft der Politik. – In dem Bemühen um philosophische Wesenserkenntnis des Staates ist K. sich klar darüber, daß zwischen der falschen Allgemeinheit eines juristischen Formalismus und der falschen Konkretheit der historischen Zerstörung des Staatsbegriffes *der* Begriff gefordert ist, „der die geschichtlichen Aktualisierungen des Staates in ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit – die griechische Polis, die orientalischen Großreiche und Rom als das antike Großreich, das mittelalterliche Reich mit seiner feudalen und ständischen Ordnung und schließlich den modernen Territorialstaat und seine neueste, auf überstaatliche Großräumigkeit und Integration im globalen Rahmen gerichtete Tendenz – zu umfassen vermag, nicht jedoch als schemenhafte Abstraktion, sondern als Erklärung ihres geschichtlichen Lebens.“ (43 f.) – In dieser Zielsetzung werden die konstitutiven Momente des Staates entwickelt: der Staat als Herrschaftsform, als Lebensgemeinschaft und als Rechtsordnung. Das ist die „beharrende Form“ des Staates; sie ist dargelegt schon immer im Hinblick auf sein geschichtliches Leben. – Noch mehr tritt der Bezug zur Geschichte hervor in den weiteren Kapiteln, die die den Staat bewegenden Kräfte außerhalb des Staates behandeln. Darunter verstanden sind einmal die „Partner“ des Staates: nach der Analyse des Verhältnisses des Staates zur Gesellschaft und zur Kirche wird seine Beziehung zur Bildungswelt untersucht, die kraft der ihr eigenen Hinordnung auf die Wahrheit nicht der Gewalt des Staates unterliegt. Zum andern geht es um die Existenz des Staates in der Staatenwelt; hier stehen Probleme wie das des Krieges, der Organisation der internationalen Gemeinschaft und des Weltstaates zur Erörterung. Den Abschluß bildet eine Untersuchung des demokratischen Staates, des Staates in seiner „Reifezeit“. Das ganze Werk in allen seinen Teilen liefert den Beweis eines eigenständigen philosophischen Denkens, dem es gelingt, immer wieder eine lebendige Sicht auf die Sache zu eröffnen. Es ist getragen von der Überzeugung sowohl von der Größe des Staates und der Größe der Aufgabe, die die Sorge für das bonum politicum stellt und die über das dem Menschen Mögliche hinausgeht, wie von der tiefen Gefährdung, unter der politisches Handeln steht: „Der Staat, wie er sich wirklich in der Geschichte zeigt, macht uns schauern“ (364); er bringt „die Natur des Menschen in seiner irdischen Gemeinschaftlichkeit am vollständigsten zum Ausdruck – seine Größe ebenso wie sein Elend.“ (366)

A. Hartmann, S. J.

Hommes, Jakob, Dialektik und Politik. Vorträge und Aufsätze zur Philosophie in Geschichte und Gegenwart. Mit Einführung und Bibliographie hrsg. von *Ulrich Hommes*. 8^o (376 S.) Köln 1968, Bachem. 28.— DM. – Jakob Hommes hat sich das Leben nicht leicht gemacht, am allerwenigsten die Auseinandersetzung mit der Dialektik idealistischer und materialistischer Spielart und ihrer letzten Vollendung im Existenzialismus; die besten Jahre oder vielmehr Jahrzehnte seines Lebens hat er darauf verwandt. Die in diesem Band von seinem Sohn zusammengestellten Aufsätze zeugen von der Härte und Unerbittlichkeit seines Ringens; ohne Übertreibung kann man sagen: sie sind mit Herzblut geschrieben. Leider macht H. es auch seinen Lesern nicht leicht. Den ohnehin sehr schwierigen Gegenstand behandelt er in einer Sprache, die gewiß alles andere als nachlässig, viel eher überkultiviert ist, dem Leser aber, der in die H.sche Terminologie und Diktion nicht eingeleitet ist, die Mühe auferlegt, manche Sätze mehrmals genau zu studieren, um imstande zu sein, sie auch nur grammatikalisch sinnvoll zu interpretieren. Im gesprochenen Wort vermag H. sich wesentlich leichter verständlich zu machen; seinen am 12. 3. 1956 an der Universität Frankfurt gehaltenen Vortrag „Kommunistische Ideologie und christliche Philosophie“ (224–254) dürfte der intelligentere und sachlich interessiertere Teil der studentischen Zuhörer in der Hauptsache verstanden haben. Von den Aufsätzen ist der

ursprünglich für die Festgabe zum 70. Geburtstag von Kardinal Jäger geschriebene Beitrag „Die religiöse Hintergründigkeit des Marxismus“ (255–285) wohl der verständlichste; hier hat offenbar die Rücksicht auf den hohen Destinatar der Festschrift sich wohlthuend ausgewirkt. – Der Buchtitel „Dialektik und Politik“ will zu verstehen geben, daß es H. auch bei den abstraktesten und sublimsten philosophischen Spekulationen immer um das Leben in der menschlichen Gemeinschaft geht, daß Dialektik, Existenzialismus und Technizismus von ihm nicht als Buchgelehrsamkeit, sondern als *politische* Großmächte, ja Übermächte unserer Zeit, anvisiert werden. Ob die heutigen Machthaber der Sowjet-Union wirklich noch, wie das bei Lenin zweifellos und vielleicht bis zu einem gewissen Grade auch noch bei Stalin der Fall war, ihre politische Konzeptionen aus der Philosophie beziehen, zu der sie sich bekennen, oder sehr viel primitiver denken und sich darauf verlassen, daß ihre Philosophen nachträglich schon eine Begründung für ihre nicht jedermann einleuchtenden Entschlüsse finden werden, wie Friedrich II. von Preußen dies von seinen „pedantischen Juristen“ erwartete, bleibe dahingestellt; daß der heute tiefe Risse aufweisende Block der kommunistischen Staaten die *politische* Verkörperung des dialektischen Materialismus oder, wie H. richtiger sagt, der materialistischen Dialektik ist, kann nicht bezweifelt werden. – Den Existenzialismus stellt H. als die höchste und nicht mehr übersteigbare Entwicklungsstufe der Dialektik dar, die auch den letzten, bei *Marx* noch übriggebliebenen Restbestand von Metaphysik ausgemerzt habe; ob man sie so, wie H. es tut, gleichsetzen darf mit dem, was er „Technizismus“ nennt, will mir fraglich erscheinen; die von H. aufgezeigte Verwandtschaft beider ist nicht zu verkennen. – Was aber versteht H. unter „Sozialismus“? Offenbar weder das, was in der sowjetischen Terminologie als Vorstufe des Kommunismus „Sozialismus“ genannt wird, noch etwa den freiheitlich-demokratischen Sozialismus des Godesberger Grundsatzprogramms. Als Begriffsbestimmungen von Sozialismus finden wir bei H. „Aufhebung aller Gegenüberständigkeit von Mensch zu Mensch“ (110), „Antipersonalismus oder die Auflösung der personalen Eigenständigkeit und Selbstbestimmung des einzelnen Menschen“ (159), wonach ein „personalistischer Sozialismus“ eine *contradictio in terminis* wäre. An anderer Stelle spricht H. von der „Ganzheitsseligkeit“ (327) des Sozialismus; vielleicht kann man deuten: H. versteht unter „Sozialismus“ den tatsächlichen Zustand der Gesellschaft einschließlich der zugehörigen inneren Werthaltung, die sich als letzte Konsequenz der zu Ende gedachten materialistischen Dialektik ergeben. Wo H. jedoch davon spricht, „die Zeit ebenso des individualistischen Liberalismus wie des egalitären Sozialismus (sei) um“ (329), versteht er unter „Sozialismus“ offenbar etwas anderes, etwas, das es einmal gab, inzwischen aber seine Rolle ausgespielt hat. – Keinen Aufschluß gibt H. darüber, was er unter „kapitalistisch“ versteht (er gebraucht immer nur das Eigenschaftswort, niemals das Substantiv „Kapitalismus“); seine Haltung allem „Kapitalistischen“ gegenüber ist aber offenbar völlig ablehnend. – Die drei letzten Aufsätze des Bandes „Der Laie und die Heiligung der Welt“ (341–347), „Was fühlt die Jugend heute?“ (348–360) und „Forschung – Lehre – Studium“ (361–371) scheinen auf den ersten Blick aus dem Rahmen zu fallen; das große Anliegen des Verf.s, seine dringende *Mahnung*, die dialektische Philosophie in ihren beiden Stufen des dialektischen Materialismus und des Existenzialismus als drohende Gefahr ernst zu nehmen und sich stets des unüberbrückbaren Gegensatzes bewußt zu bleiben, der alle noch so gut gemeinten Versuche einer Vermittlung oder gar einer „Taufe“ bedingungslos zum Scheitern verurteilt, kommt auch in diesen Beiträgen zum Tragen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dahrendorf, Ralf, Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. 8^o (404 S.) München 1967, Piper. 15.80 DM. – Schon D.s Erstlingswerk „Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft“ (Stuttgart 1957), von mir besprochen in: *StimmZeit* 161 (1957–58) 319, IV, 3 ließ deutlich erkennen (ex ungue leonem!), welche Richtung seine wissenschaftliche Lebensarbeit nehmen werde: D. ist entschiedener Gegner aller Harmonie- und Gleichgewichtsvorstellungen im Bereich der Gesellschaft selbst und der Gesellschaftswissenschaften; Kern und Stern allen gesellschaftlichen Geschehens und aller gesellschaftswissenschaftlichen Forschung sind für ihn die Spannungszustände, die

Konflikte, die daraus sich ergebende Entwicklung, der ständige Wandel, die Offenheit in die Zukunft, die darin liegende Geschichtlichkeit und Freiheit. Selbst *K. Marx*, dem andere nachrühmen, er habe uns geschichtlich denken gelehrt, ist für *D.* ungeschichtlich; seine Geschichte der Klassenkämpfe ist gar nicht „Geschichte“, sondern nur ein streng determinierter Ablauf, der von einer harmonischen Ausgangslage zu einem wiederum harmonischen Endzustand führt. Daher *D.s* Kritik der amerikanischen Soziologie und ihres „Funktionalismus“, der in der Gesellschaft ein System von Funktionen sieht, deren natürliche Tendenz dahin geht, alle Störungen immer wieder auszugleichen, zu glätten, in eine Ruhelage ausschwingen zu lassen. Zu verfolgen, wie *D.* nicht nur diese Theorie, sondern noch mehr die Theoretiker selbst mit ihrer aus der Theorie sich ergebenden Schlagseite zum Konformismus und Konservativismus in die Zange nimmt, ist nicht nur fesselnd, sondern wirklich lehrreich. „Out of Utopia“ lautet der Titel des hier in deutscher Sprache abgedruckten, vor amerikanischen Fachkollegen gehaltenen, ungemein angriffigen Vortrags, von dem auch diese Aufsatzsammlung den Titel entlehnt hat: Alle Utopien malen das Bild einer harmonischen, spannungs- und konfliktfreien Gesellschaft aus, und ihr Soziologen erliegt der gleichen Versuchung anstatt euch daranzumachen, die Ursachen der Ungleichheit in der Gesellschaft, die daraus resultierenden Spannungen und das Spiel der durch sie gelösten, die Gesellschaft ständig wandelnden Kräfte zu durchleuchten und zu erklären! Dem darin ausgesprochenen grundlegenden *Postulat* *D.s* möchte ich uneingeschränkt zustimmen – nicht nur für den Bereich der von *D.* als kritische Erfahrungswissenschaft verstandenen Soziologie, sondern, worauf er selbst zutreffend hinweist, ebenso für den Bereich der Wirtschaftswissenschaften. – Schlüsselbegriff für eine andere in dieser Aufsatzsammlung behandelte Thematik ist der von *D.* dem berüchtigten ‚homo oeconomicus‘ als Stiefbruder an die Seite gestellte ‚homo sociologicus‘. Ist der ‚homo oeconomicus‘ der Mensch, der in allem einzig und allein seinen ökonomischen Vorteil verfolgt (was voraussetzt, es sei angebar, was das ist), so wäre der ‚homo sociologicus‘ der Mensch, der in allem seine „Rolle“ genau so spielt, wie es den Erwartungen der Gesellschaft entspricht. Hier vermag ich allerdings *D.* nicht zu folgen. Meines Erachtens kann eine Soziologie, die sich als kritische Erfahrungswissenschaft versteht und darum für das, was in der Gesellschaft vorgeht, überprüfbar (also mindestens falsifizierbare) Erklärungen bieten will, mit dieser Fiktion nicht viel anfangen und läuft Gefahr, sich in einem ähnlichen „Modell-Platonismus“ zu verfangen, wie *H. Albert* nicht ohne Grund ihn den Nationalökonomem vorwirft. – Nichtsdestoweniger verdienen gerade auch die erkenntnistheoretischen und wissenschaftslogischen Ausführungen *D.s* durchaus Beachtung. Für den Nicht-Soziologen ist das in soziologischer Fachsprache geschriebene Buch keine leichte Kost, aber es lohnt die Mühe.

O. v. Nell-Breuning, S. J.