

# Umschau

## 1. Metaphysik

Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione* (Biblioteca di Filosofia, diretta da L. Pareyson, Saggi 3) 8° (260 S.) Milano 1971, Mursia, 3.800 L. — Der Band enthält Arbeiten aus den Jahren 1964—70, organisch verknüpft; nach der Einleitung über „pensiero espressivo e pensiero rivelativo“ — etwa: darstellendes (Mensch und historische Situation zum Ausdruck bringendes) und „entbergendes“ Denken (auch „ontologisches Denken“, vgl. 19 ff. 150 f.) in 3 Teile gegliedert: *Verità e storia*, *Verità e ideologia*, *Verità e filosofia*. Das Werk versteht sich als programmatisch, die eigentliche Durchführung (systematischer Art) soll erst folgen (7). In immer neuen Ansätzen und Wendungen wird gegenüber der Versuchung zum Historismus, zumal in der Form des historischen Materialismus, und zum Szientismus das ursprüngliche und unaufgebbare Recht der Philosophie und ihrer genuinen Fragestellung verteidigt. Philosophisches Denken sei entbergendes, Wahrheit enthüllendes Denken, wobei aber diese Wahrheit nicht als „Objekt“ des Denkens aufzufassen sei (passim wird betont, „Wahrheit“ könne nicht als objektivierbar genommen werden), sondern als Ursprung, ungegenständlicher „Grund“ und „Horizont“ von Objekten und objektivierenden Denkens. Die Nähe zu *Heidegger* erscheint offenkundig (9 u. ö.), zumal wo das Denken ein „hörendes“, „vernehmendes“ genannt wird (84. 102. 227). Der Verf. will indes über *Heidegger* hinausgehen, insofern dieser bei „negativer Ontologie“ stehenbleibe, in einem Verstummen vor der Wahrheit = des Seins (9. 165 f.). Philosophische Wahrheit ermögliche im Gegenteil ein immer tieferes Eindringen und dialogisches Zusichkommen. Am ehesten fühlt P. sich *Schelling* verpflichtet, den er sogar als „nach-heideggerschen Denker“ apostrophiert (164 vgl. 167. 208. 249 f.). Es geht ihm dabei vor allem um die These, Philosophie hebe sich auf, sobald sie nur Ausdruck historischer Situation und des geschichtlichen Prozesses als solchen sein wolle, daß sie andererseits ihre Wahrheit nie anders gewinne als in geschichtlichen Gestalten und in der Vielfalt der Philosophien: sie gehe in dieser Mannigfaltigkeit nicht auf, realisiere sich aber allein in ihnen, d. h. unabschließbar, dialogisch, ohne totalisierenden Anspruch. Die einschlägigen Formulierungen klingen, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen, immerhin fast relativistisch; jedenfalls sind sie dagegen doch wohl nicht genügend abgeschirmt. Hier wird am ehesten deutlich, wie wenig das „Programm“ noch ausgeführt ist. Die *Hegelsche* Konzeption eines (vorgehenden) Bewußtseins des vollendeten Ganzen wird abgelehnt, es handle sich vielmehr um das Bewußtsein „d'un origine inesausta“, eines „Anfangs“ von unendlicher Virtualität, aus dem es zu denken gelte (vgl. 208. 220 u. ö.). Nicht in Frage kommt „ontische“, objektivierende Metaphysik (110. 158), sondern eben nur eine „interpretative“ (58 f.). Wie Unterscheidung zwischen Wahr und Nicht-wahr möglich sein soll — im Gegensatz zu Ideologien (vgl. 114) —, zumal diese Unterscheidung sich nicht in „Aussagesätzen“ zu artikulieren vermag (205. 220), wie dann die „Gegenwart des Seins“ (40. 59. 225) überhaupt zu vernehmen sei, das bleibt m. E. in der Schwebe. — Es geht um Abwehr der Reduktion menschlichen Denkens auf technizistisches, instrumentales (*M. Horkheimers* „Kritik der instrumentellen Vernunft“ u. a. wird übrigens nicht zitiert), aber auch um das Bewußtsein der Gefahr, der die Philosophie selbst durch Hyperkritik ihrer eigenen Möglichkeit zu erliegen droht (8. 191). Eine gewisse Rettung wird in der Orientierung am „buon senso“ erblickt, am „sensus communis“, dessen Tiefe die Philosophie auf den Begriff zu bringen habe (232). Ein Rückgriff auf *Vico* (225 f.)! — „Interpretation“ meint also die je personale, in Freiheit verantwortete Aneignung der ungegenständlichen Wahrheit, wie sie in geschichtlicher Brechung, und dies allein, sich vergegenwärtigt. Was dabei des genaueren „Wahrheit“ bedeutet, bleibt m. E. allzu unbestimmt. Gemeint ist gewiß die „ontologische“ Wahrheit, das „Erscheinen“ des Seins in seinen geschichtlichen Gestalten; aber gerade auch das, was (mit *Heidegger*) der „Sinn“ (oder eben die „Wahrheit“) des Seins heißen mag, wird (noch) nicht thematisiert. Wir haben also die systematische Darstellung abzuwarten. Sie dürfte sich wohl weniger mit dem Entwurf

Gadamer's berühren, zu dem P. eine Art „congenialità“ empfindet (240), ohne ihn allerdings in auch nur einiger Ausführlichkeit zu diskutieren. Wesentlich an „Verità e interpretazione“ ist der energische Wille, dem spezifisch philosophischen Denken (in seiner schließlich doch transzendentalen, Gegenständlichkeit ermöglichenden und vermittelnden Intention) inmitten der chaotischen Situation unserer Zeit (vorab im Dschungel der Ideologien) Rang und Würde zurückzugewinnen.

H. Ogiermann, S.J.

*Machovec, Milan, Vom Sinn des menschlichen Lebens. 8° (237 S.) Freiburg i. Br. 1971, Rombach. 32.— DM. —* Das Werk erschien 1957, eine tschechische Neuauflage 1965. Damals handelte es sich um eine im Raum der marxistischen Philosophie noch neue Frage, sofern sie theoretisch in bezug auf das menschliche Individuum gestellt wird (7. 17). Der Verf. bemerkt, das Buch hätte auch ohne den Terminus „Sinn des Lebens“ auskommen können, es gehe einfach um den Menschen und die Frage, „was er mit sich selbst anfangen soll“ (8). — Im 1. Teil werden „die Erfahrungen der Menschheitsgeschichte“ mit diesem Problem geschildert, in Teil 2 die „Perspektiven“, d. h. jene Aspekte unseres Daseins entwickelt, die in der Gegenwart sich aufdrängen und unsere Zukunft bestimmen (13). Die Erfahrungen der Vergangenheit müssen kritisch reflektiert werden, um unser gegenwärtiges Suchen und Entwerfen verstehen zu können. Aber schon einmal die Frage selbst muß richtig gestellt sein; der Verf. entscheidet sich: Das menschliche Leben habe dann einen Sinn, „wenn der Mensch in der Lage ist, ihm einen solchen zu geben. Mehr wollen wäre Fiktion, Idealismus und Selbsttäuschung“ (25). Wichtig scheint ihm die Orientierung an den „neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen“ (28). — Die religiöse Antwort wird diskutiert, relativ schnell als fiktiv bezeichnet, sie substituiere der Realität eine Welt des Scheins (35). Ihr bleibender Kern sei eben die Frage nach Sinn, nach dem Ganzen (41). — Die Theorien, die den „Genuß“ als Lebenssinn erklären, vor allem der authentische Epikuräismus, bleiben trotz aller dialektischen Raffinesse „Konsumentenhaltung“ (52), individualistisch und egoistisch. Demgegenüber betonen andere, zumal die Stoa, das Ideal der Persönlichkeit in ihrer auch gesellschaftlichen und geschichtlichen Aktivität (65). Doch sie lösen das Problem nicht „auf der Grundlage des Studiums objektiver Möglichkeiten“ (66). Erst das neuzeitliche Denken macht Ernst mit dem „entwicklungsgeschichtlichen Herangehen an diese Probleme“ (73). Es entstehen die verschiedenartigen Formen des Utopismus, des Fortschrittskults, bis in die Stalinära hinein (85), die das Individuum als Mittel zum Zweck, für die utopische Zukunft, opferte. Aus der Gefahr der Resignation gegenüber derlei Programmen versuchen im wesentlichen drei Systeme einen Ausweg zu zeigen: der Szientismus, der Existentialismus und der (authentische) Marxismus (95/96). Doch nur der Marxismus verbinde und versöhne beide Anliegen: revolutionäre Umgestaltung der Welt durch maximale Entwicklung der Wissenschaft und zugleich durch optimale Entfaltung der menschlichen Individualität (97). Und welche Perspektiven ergeben sich? Das revolutionärste Ereignis des modernen Lebens sei der „Einzug des Menschen in den Welt-raum“ (105). Das wird verhältnismäßig breit ausgemalt, nicht ohne einen Zug ins Phantastische: es wird von zeitlich unbegrenzter Existenz der Menschheit als wenigstens theoretischer Möglichkeit gesprochen (117), von eventuell „potentieller Unsterblichkeit des Menschengeschlechts“ (127) usw. Aber fundamental ist und bleibt im Marxismus der neue Begriff der „Arbeit“ als Ausdruck des Menschen, „der sich als aktives Wesen, als Herr und Schöpfer seines Lebens begreift“ (141). Darin liegt auch die Idee des Kampfes um Befreiung von der „Gewalt des Systems“ (144) im Interesse des mündigen Individuums, Kampf „um das Anti-System, in dem die gesellschaftlichen Beziehungen jedermann durchsichtig sind“ (155). Die bisherige marxistische Theorie habe jedoch einen „Humanismus der konkreten Beziehungen zwischen Ich und Du“ kaum entwickelt (179), darum stehe auch eine Geschichtsauffassung, die die Menschen nur als Repräsentanten bestimmter historischer Kräfte gelten läßt, nicht auf der Höhe marxistischer Theorie (198). Das Personale erreiche seine eigentliche Tiefe in der Fähigkeit zum „Dialog“, wirklicher Dialog stelle neben der kreativen Arbeit die höchste Forderung des Humanismus dar (207). Für den Verf. vollendet sich Dialog als Dialog des Menschen „mit sich selbst“, des Ich der Gegenwart mit dem Ich der Zukunft, „mit seiner geahnten idealen Tendenz“ (217), schließlich mit dem Nicht-Ich, mit der Welt, mit dem Tod (225) — eine typische Wendung seiner philosophischen Meditation, die sogar die Parallele zu „Gebet“ in Anspruch nimmt

(223). Der Epilog (233 f.) betont, daß man nur Hoffnung habe, keine Gewißheit der Erfüllung. — Unanfechtbare Aufrichtigkeit und verhaltene Leidenschaft wird jeder Leser herausspüren. Ebenso sympathisch berührt das Plädoyer für die Eigenrechte des menschlichen Individuums und für absoluten Gewaltverzicht in der Auseinandersetzung mit dem Andersdenkenden. Im übrigen geht M. im Grunde ganz entschieden vom marxistischen Standpunkt aus, die Linien der Vergangenheit laufen dann wie selbstverständlich auf den Marxismus zu. Der religiöse Glaube vor allem wird einfach nicht mehr ernst genommen, trotz aller Reverenz gegenüber einem *Jobannes XXIII.* und *Teilhard de Chardin*. Für so etwas wie dynamische Koexistenz mit dem Christentum fehlt der theoretische Raum. Aber M. meint ja: „Der moderne Mensch kann mit Gott verhältnismäßig leicht fertig werden“ (219) — der Einzige in den Weltraum könne die Religion aus ihrer letzten Sphäre, „der noch unerforschten Natur des rätselhaften Kosmos, verdrängen“ (119); sollte diese Formulierung nicht doch auf einen einigermaßen armseligen Gottesbegriff schließen lassen? Der Glaube an Gott wird sich vielleicht gerade wieder an der „Sinnfrage“ entzünden, denn wird der Mensch sich im Ernst damit abfinden, seinem Leben einen Sinn nur „geben“ zu können und zu müssen? Es bleibt bei moralischen Appellen und bei der Devise: „Wir streben nach der Souveränität des säkularisierten, des emanzipierten Menschen“ (167).  
H. Oigermann, S. J.

*Coreth, Emerich* — *Lotz, Johannes B.* (Hrsg.), *Atheismus kritisch betrachtet*. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. 8° (308 S.) München u. Freiburg i. Br. 1971, Erich Wewel Verlag. — Die Verfasser haben sich eine schwierige Aufgabe gestellt: sie streben nicht ein „wissenschaftliches Werk“ an; andererseits sollen die Untersuchungen „vor der Wissenschaft bestehen können“ (5), also eine „für weitere Kreise zugängliche Darstellung“ (ebd.) bieten, ohne jedoch die heute so beliebte und raffiniert entwickelte Form anzunehmen und annehmen zu können, nämlich Vermittlung von „Ergebnissen“ einer Wissenschaft — denn ob Philosophie oder gar Theologie überhaupt Wissenschaften sind, wird ja immer wieder gerade fraglich und hier auch als Frage zugelassen. Es wird übrigens damit gerechnet, die Prüfung der atheistischen Positionen führe zu deren Überwindung und deshalb letztlich wie von selbst zum Gottesglauben. Das möchte man mit Vorsicht aufnehmen; die Erfahrung scheint zu zeigen, daß eher Agnostizismus die Konsequenz ist, d. h. ein Offenlassen der Frage. Die Anlage des Buches mag dem in etwa Vorschub leisten: es werden nicht eigentlich Aufweise oder Erweise der Wirklichkeit Gottes vermittelt, vielmehr Schwierigkeiten und Einwände ausgeräumt oder wenigstens entschärft; der positive Weg zu Gott bleibt immer noch erst zu eröffnen. Nur da und dort scheint es so, als bliebe nur die Anerkennung Gottes als Alternative sinnvoll übrig; doch auch der letzte Beitrag, der „aus dem Weltverständnis die Gottesfrage entwickelt“ (6), will „nicht etwa einen Gottesbeweis“ liefern (268). Die Aufsätze behandeln den „praktisch gelebten“ Atheismus, den „theoretischen“ bei Nietzsche, im Marxismus, bei Sartre und Camus, im Strukturalismus; die vorwiegend theologische Problematik wird untersucht im Hinblick auf die sog. „Gott ist tot“-Theologie und das Schlagwort vom „atheistischen Christentum“; Studien über Atheismus aus dem Blickpunkt der Naturwissenschaft, der Soziologie und der Psychologie (Psychoanalyse) sowie abschließend zwei mehr systematische Entwürfe runden das Werk ab. — An diesem Ort müssen einige wenige Bemerkungen zu der einen oder anderen Abhandlung genügen; über die voraussichtliche Wirksamkeit solcher „kritischen Betrachtung“ des Atheismus in weitere Kreise hinein kann hier kein Urteil versucht werden. — *A. Keller* zeigt, daß „praktischer“ Atheismus das vergißt, was unüberholbar schon *Aristoteles* als das wesentliche „*πράττειν*“ verstanden hat, nämlich das ethische Handeln, aus dem dann der Gottesbezug erfahrbar wird. Immerhin läßt K. sich nicht darauf ein, daß nun aber gerade aus dem ethischen Bewußtsein heute die schärfsten „Argumente“ gegen die Gottesidee geholt werden. Darauf kommen weitere Beiträge indes ausführlich zu sprechen. — *F. Ulrich* führt in leider ziemlich esoterischer Diktion in die „Erfahrung“ des Nihilismus und dessen Überwindung bei *Nietzsche* ein; am Ende eines langen Weges steht die Frage, ob nicht doch erst und allein „das empfangene, verdankte Dasein“ und nicht das rein aus sich selbst sein wollende der Intention *Nietzsches* zu entsprechen vermöge, nämlich ganz und gar „schenkender Mensch“ zu sein (68 ff.). — *H. Büchele* fühlt sich sehr gut in die „postulatorische Gottesverneinung“ eines *Sartre* und *Camus* ein, ohne darum schließlich mit entschiedener Kritik zurück-

zuhalten: Öffnung auf Transzendenz könne die Sinnlosigkeit, müsse aber nicht „Mysterium“ und „Wagnis“ der Freiheit aufheben (96), und Camus' Revolte gegen Gott sei „Verweigerung des Heils“ (108), er verfehle den Sinn der christlichen Erlösungslehre (111). Es wird jedoch nicht so recht klar, worin ein Kriterium für die „endgültige“ Entscheidung zur „heilen“ Philosophie „unbedingter Selbsthingabe“ liege (113). — Die Tod-Gottes-Theologie ist von R. *Marlé* schon dadurch disqualifiziert, daß ihr Gewicht und ihre Originalität „zweifelloser in keinem Verhältnis zu ihrer Berühmtheit stehen“ (139), es seien Theologen, „deren Primitivität wir feststellen konnten“ (141), obwohl auch sie den Anruf an die christliche Theologie hörbar machen, sowohl die Christologie (Menschwerdung Gottes) wie die „Transzendenz“ Gottes, die sich im Geheimnis der Trinität verdichtet, neu zu überdenken (ebd.). — W. *Kern* stellt heraus, daß die Bibel einerseits, theistische Metaphysik andererseits denselben Gott meinen, auch wenn sie nicht gleich sind nach Ursprung und Inhalt (156, 171). Er gibt wichtige Hinweise auf die Funktion des philosophischen Theismus innerhalb des christlichen Glaubens (164 ff.): Theismus sei gleichsam dessen Ausdrucksform, weil die Sache des Glaubens die vom Theismus entworfene Erkenntnis „zwar steigert und übersteigert, aber zugleich in deren Grundzügen aufnimmt und einbehält“ (165). Dennoch dürfe dieser Theismus nicht eigentlich als Fundament des Glaubens gelten, der christliche Glaube setze ihn nur gleichsam als „Außenbastion“ voraus, „als notwendiges Außenmoment seiner vernünftig-freien Annahme“ (168). Man möchte freilich meinen, das, was der Glaube so sich selbst voraussetzt, sollte in seiner Eigenbedeutung und immanenten Möglichkeit unabhängig von der Funktion für den Glauben, um der Nicht-Christen und auch um des Glaubens selber willen, vorsichtig stärker betont und vergewissert werden. Ein Wort noch zur Studie von E. *Coreth*. Es wird sehr schön auseinandergesetzt, wie unabdingbar für den Menschen der Vorgriff auf letzten, unbedingten Sinn sei, und gerade auch die Bestreitung Gottes erfließe aus dieser Grunderfahrung; m. E. ist das aber nicht identisch mit der „Voraussetzung“ eines Sinnes von Welt und menschlichem Dasein, einer als *vorgegeben* aufgefaßten Sinnhaftigkeit des Ganzen (257). Die Idee der Sinngebung durch den Menschen selbst (nicht nur im Marxismus) wird doch wohl nicht genügend diskutiert; es entsteht der Eindruck, Sinngebung durch den Menschen selbst bedeute von vornherein Pseudo-Absolutsetzung (vgl. 260), und ohne vorgegebenen Anspruch, wie wir ihn im Erkennen und Wollen usw. erfahren und dem wir zu entsprechen haben (vgl. 265), hebe sich „das menschliche Dasein überhaupt als grundsätzlich sinnlos auf“ (ebd.). Sollte nicht überzeugender nachgewiesen werden, Sinngebung etwa durch rein freie Entscheidung zur Mitmenschlichkeit (oder zum Sittlichen überhaupt), auch wenn es sich dann nicht um einen „Ewigkeitssinn“ (vgl. 263) handelt, könne nicht durchgehalten werden? „Sinn“ besagt zunächst doch „nur den Inhalt möglichen Verstehens“ (258) — warum ist solche a-theistische Sinngebung kein Inhalt möglichen Verstehens, das Ethische, auch ohne Gottbezug, notwendig kein möglicher „letzter“ Sinn menschlichen Daseins? Warum genau setzt die Hingabe an „das unbedingt Wahre, Gute und Schöne“, zumal an das sittlich Gute, einen absoluten Sinn-Grund voraus (vgl. 265)? Mir scheint das im Text kaum mehr als nur behauptet zu sein. — Den Beschluß bilden ein sehr eingehendes Literaturverzeichnis (eine Fundgrube für den fachlich Interessierten) und ein hilfreiches Sachregister. *H. Ogiermann, S.J.*

## 2. Geschichte der Philosophie

Rosales, Alberto, Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. Gr. 8° (320 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 37.80 hfl. — R., jetzt Dozent an der Universidad Central in Caracas (Venezuela), legt in diesem Buch die leicht überarbeitete Fassung seiner 1967 bei L. *Landgrebe* in Köln abgeschlossenen Dissertation vor. In einer paraphrasierenden Interpretation von „Sein und Zeit“, „Vom Wesen des Grundes“ und „Was ist Metaphysik?“ zeigt R., daß der Unterschied des Seins vom Seienden das Thema ist, das das Denken des sog. frühen Heidegger beherrscht, auch wenn die Formel von der „ontologischen Differenz“ erst später ausdrücklich auftritt. Als Ankerpunkt seiner Interpretation wählt R. die spekulative Skizze „Vom Wesen des Grundes“. Von dort aus

kann er deutlich herausstellen, daß auch „Sein und Zeit“ ganz auf dem Boden des transzendentalen Ansatzes aufgebaut ist, d. h. das „Sein“ als Horizont endlichen Verstehens begreift. Die besondere Weise, wie der frühe (im Unterschied zum späten) Heidegger die ontologische Differenz bedenkt, ist dadurch bestimmt, daß er sie im Rahmen der Endlichkeit der Transzendenz zu fassen sucht. Die Anfang der 30er Jahre zu situierende „Kehre“ besteht gerade darin, daß, grob gesprochen, nun umgekehrt die Transzendenz als eine bestimmte Weise der Differenz oder des „Aus-trags“ verstanden wird. R. scheint zu glauben (305—315), daß der Grund für jene „Kehre“ darin gelegen habe, daß es Heidegger auf dem Wege der transzendental-horizontalen Konzeption des Seins nicht gelingen konnte, das Sein als jenes allem Verstehen vorausliegende Licht (als transzendente Wahrheit) zu denken und zugleich seine These aufrechtzuerhalten, daß alle Wahrheit erst der Unwahrheit ent-rissen werden müsse. In der Tat kann nicht das Dasein, sondern nur das Sein selbst sich der Unwahrheit entreißen, wenn das Dasein durch seinen Bezug zur Wahrheit des Seins erst konstituiert wird. Die Frage ist allerdings, ob mit der Angabe der Heideggerschen Auffassung der ἀλήθεια vom α privativum her (die zunächst ja, gerade hinsichtlich der Wahrheit des letzten Horizonts selbst, eine bloße Behauptung bleiben muß) die gewichtigen Sachgründe, die zur „Kehre“ zwangen, auch nur anfänglich in den Blick treten. Dies ist nun freilich ein Vorwurf an die Ergiebigkeit, nicht an die Richtigkeit von R.s Interpretation. Überhaupt scheint mir R.s These durchaus zu stimmen, und ich teile auch nicht seine eigene Befürchtung (auf der hinteren Umschlagklappe), daß sein Buch vielleicht „das Frühwerk Heideggers allzusehr aus der metaphysischen Tradition verstehe, statt es aus seiner Spätphilosophie auszu-legen“. Im Gegenteil! Es wäre durchaus wünschenswert gewesen, daß R. die innere Auseinandersetzung mit den großen Metaphysikern (besonders *Aristoteles* und *Kant*), die „Sein und Zeit“ und die beiden kleineren Schriften durchzieht und *überhaupt erst verständlich macht*, analysiert hätte. Aber dies ist die große Schwäche dieses Buches: Es analysiert zu wenig und zu unkritisch. Statt dessen will es „mit-denken“, was allzuoft zu einem Mitsprechen und Nachsprechen wird, gedanklich wie sprachlich. Das macht die Lektüre des Buches nicht nur wenig profitabel, sondern auch unangenehm. Denn wenn Heideggers sprachliche Eigenwilligkeiten zum großen Teil dadurch erträglich, ja ertragreich sind, daß sie der unmittelbaren Auseinandersetzung eines bedeutenden Denkers mit der Sache entsprungen sind, so wirkt dasselbe Vo-kabular, distanzlos und verschwenderisch weiterverwendet, im Munde Geringerer peinlich. Ärgerlicher noch als die Lesemühe ist ihre Erfolgslosigkeit: Was hilft die Lektüre von R.s Buch — und so vieler anderer — zu einem besseren Verstehen oder einer angemessenen eigenen Auseinandersetzung mit Heidegger? Nicht sehr viel. Eine Paraphrase kann weder die Frische des Originals ersetzen noch dessen Gehalt und Grundthesen analytisch bloßlegen und begreiflich machen, noch gar im Blick auf dieselbe Sache von einer anderen Grundstellung aus echt fraglich werden lassen.

G. Haeffner, S. J.

Heidegger and the Path of Thinking. Edited with an introduction by J. Sallis. 8° (236 S.) Pittsburg 1970, Duquesne University Press. 7.95 \$. — Der vorliegende Sammelband vereinigt zehn recht verschiedene Beiträge zu Themen des (vor allem „späten“) Heideggerschen Denkens aus der Feder amerikanischer Philo-sophiedozenten, die durchweg mit diesem Denken sympathisieren oder sich damit völlig identifizieren. Damit ist schon der Hauptmangel des Buches angedeutet: kri-tische Auseinandersetzung ist fast völlig abwesend, außer im Beitrag von J. Wild, Heidegger and the Existential A Priori (221—234) und in etwa in den Aufsätzen der beiden Thomisten *Th. Langan*, The Problem of the Thing (105—115) und *R. Powell*, The Late Heidegger's Omission of the Ontic-Ontologica Structure of Dasein (116—137). — Charakteristisch für die unkritische Übernahme Heideggerscher Formeln ist der Beitrag des Herausgebers *J. Sallis*, Towards the Movement of Reversal: Science, Technology, and the Language of Homecoming (138—168). Darin ver-sucht S., sich einigen der Fragen zu stellen, die Heidegger selbst in einem Brief zur Behandlung vorschlägt. (Ein Teil der Artikel dieses Buches wurde zuerst bei einem Symposium der Duquesne-Universität im Oktober 1966 vorgetragen, an welches Heidegger einen Brief richtete, der am Anfang des Buches abgedruckt ist.) Die von S. gewählten Fragen Heideggers lauten: „Wo liegen die Grenzen der Fragestellung in

„Sein und Zeit“? Was leistet die Erörterung der Seinsfrage und der Epochen des Seinsgeschickes für die Auslegung des gegenwärtigen Zeitalters der Technik? In welchem Verhältnis steht das Denken der Seinsfrage zur modernen Wissenschaft, die durch den absoluten Vorrang der Methode gegenüber ihren möglichen Gegenständen ausgezeichnet ist?“ (10f.) Hier gäbe es wahrhaftig genug zu fragen und zu denken — mit, über und gegen Heidegger. Nur in der Einheit dieser drei Richtungen kann man in ein fruchtbares Verhältnis zum Sachproblem kommen, aus dem heraus dann eine „Stellungnahme“ möglich wird, mit Heidegger und ihm gegenüber vielleicht. S. dagegen verzichtet gleich zu Beginn darauf, „über“ die Seinsfrage nachzudenken, und nimmt die weitere Bearbeitung der (so entnervten) Fragen „innerhalb“ der Seinsfrage auf. Das Ergebnis ist äußerlich eine Kopie Heideggerscher Gedankengänge, die einfach referiert und harmonisiert werden, im Grunde aber etwas ganz Unheideggersches: Übernahme anderen Denkens ohne eigene ursprüngliche, in ihrer endlichen Spezifität festgehaltene Fragestellung und moralisierende Aufrufe zum Denken und Herbeiführen der „Kehre“. — Durch relative Klarheit erfreuen die Aufsätze von E. G. Ballard, Heidegger's View and Evaluation of Nature and Natural Science (37—64), und Th. Kisiel, The Language of the Event: The Event of Language (85 bis 104). Z. Adamczewski, On the Way to Being (12—36) bringt Reflexionen über Gespräche mit Heidegger (nicht sehr ergiebig); C. D. Keyes, Truth as Art (65—84), interpretiert „Sein und Zeit“ § 44 und „Der Ursprung des Kunstwerkes“; A. Schuwer, Truth and Time (169—190), legt Prolegomena zu „Zeit und Sein“ vor; schließlich stellt A.-T. Tymieniecka Überlegungen über „Cosmos, Nature and Man and the Foundations of Psychiatry“ (191—220) an. — Insgesamt: Ohne über den Wert dieses Buches im Zusammenhang der philosophischen Diskussion in U.S.A. ein Urteil fällen zu wollen — für den deutschen Leser bringt es nichts Neues; und das gerade deshalb, weil es das nicht leistet, was man von einem in der angelsächsischen Welt geschriebenen Buch über Heidegger vielleicht erhoffen könnte: den Anfang einer echten Begegnung des sprachanalytischen Denkstils mit dem Heideggers.

G. Haeffner, S. J.

Bergson, Henri, Œuvres (Édition du centenaire). Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. 3<sup>ème</sup> éd. 8° (1628 S.) Paris 1970, Presses Universitaires de France. 55.— F. — Dieser Band vereinigt alle wichtigeren Werke des französischen Philosophen, nämlich: «Essais sur les données immédiates de la conscience», «Matière et mémoire», «Le Rire», «L'Évolution créatrice», «Les deux sources de la morale et de la religion» sowie die beiden Aufsatzsammlungen «L'Énergie spirituelle» und «La Pensée et le mouvant». Der wiedergegebene Text ist der der Ausgaben zwischen 1939 und 1941, d.h. der letzten, die B. noch selbst autorisiert hat; ihre Seitenzahlen sind dankenswerterweise am Rand angegeben. Ein Anhang verzeichnet die Varianten, die sich in anderen Auflagen der Werke B.s finden, sowie genaue bibliographische Angaben zu diesen selbst. Die zahlreichen Anspielungen B.s auf zeitgenössische Auseinandersetzungen werden in sorgfältig abgefaßten *notes historiques* erklärt. Einem Verzeichnis der Stellen, an denen B. sich selbst zitiert, folgt ein Personenindex, dann ein ausführlicher Sachindex, dem sich (kurioserweise) ein Verzeichnis der lateinischen Redewendungen und (für B. typisch!) eine Liste der erwähnten Pflanzen- und Tierarten anschließen. Die Einleitung von H. Gouhier zeichnet in wenigen Strichen die Grundprobleme und Lösungseinrichtungen B.s. — Der auch äußerlich ansprechende und relativ billige Band könnte das Interesse für B. wieder neu beleben. Die Philosophie heute kann von B.s ruhiger, dem Phänomen verpflichteter Klarheit und seiner Zurückhaltung gegen den Zwang zur Veröffentlichung lernen.

G. Haeffner, S. J.

Kadenbach, Johannes, Das Religionsverständnis von Karl Marx (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. v. Prof. DDr. J. Hasenfuß, H. 24 bis 26). 8° (LXXX u. 420 S.) München-Paderborn-Wien 1970, Schöningh. — Diese Dissertation aus dem Jahre 1967 hat spätere Literatur zum Thema nicht nachgetragen, nicht einmal „Kritik der Religion bei Karl Marx“ von W. Post (1969), aber es fehlt auch I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus (1967) mit dem interessanten Kapitel über „Wandlungen der marxistischen Religionskritik“. Im übrigen bringt sie äußerst ausführliche Literaturangaben

(47 Seiten), gerade auch aus dem Russischen, allerdings nicht nur zum engeren Thema des marxistischen Religionsverständnisses, sondern zum gesamten historischen und systematischen Kontext. Ebenso ausführlich ist der Anmerkungsteil zum Haupttext (175 Seiten), in den viele sehr instruktive Zitate aufgenommen sind. Ziel der Untersuchung: Einblick in die Entstehung der Philosophie von K. Marx und in sein Weltbild, Diskussion eines primär soziologistischen Religionsbegriffs, Beitrag zur Deutung der gegenwärtigen marxistisch-leninistischen Religionskritik (7/8). Das Ergebnis der Untersuchung ist demnach: Marxens Religionsverständnis als zentraler Gegenstand der Marxforschung, Einsicht in die Herkunft soziologistischen Denkens aus der Philosophie Hegels, Notwendigkeit des Rückgangs auf die philosophischen Grundlagen der Religionskritik von Marx in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen leninistischen Atheismus (226). — Der Verf. holt weit aus; nach einer Einleitung über die Möglichkeit einer religionsphilosophischen und wissenschaftlichen Marxinterpretation wird im 1. Abschn. von Teil I, „Die Grundlagen des Religionsverständnisses von K. Marx“, dessen religiös-weltanschauliche Erziehung und gesamte geistige Entwicklung über seine Auseinandersetzung mit Hegel, Bruno Bauer, Feuerbach u. a. hin dargestellt, wobei der Weg über die Religionstheorie in unmittelbarer Abhängigkeit von Hegel (46 ff.) zum „neuen“ Religionsverständnis im Rahmen eines „mittelbaren“ Hegelianismus (57 ff.) bis zur „endgültigen“ Theorie nachgezeichnet wird; auch in diesem letzten Stadium bleibt Marx, insofern er den ontologischen Monismus beibehält (76), noch Hegelianer. Und: „Wenn er schließlich ganz im Gegensatz zu Hegel den arbeitenden Menschen als das Prinzip monistischen Philosophierens betrachtet, so bekennt er doch ausdrücklich, daß bereits Hegel den Menschen in dieser Weise verstanden hat“ (ebd.). Im 2. Abschnitt erscheinen Anthropologie und Geschichtsphilosophie als zentral und als wichtigstes Ergebnis im Hinblick auf Religionskritik die Ablehnung dualistischen Denkens und Einführung der Dialektik gegenüber aller „statischen“ Deutung der Wirklichkeit. — Teil II ist wiederum zweiteilig: „Definition der Religion“ bei Marx und „Urteil über die Religion“. Zur Definition: Religion ist Theorie, Ideologie, „Phänomen“ (Epiphänomen); letzteres entscheidet, weil es Marx wesentlich auf ihre Genese ankommt, der die „wahre Kritik“ nachzugehen habe (130). Schließlich also entlarvt Religion sich als „Produkt und Machwerk“ des menschlichen „Kopfes“ (133), ihr Prinzip ist die „Heteronomie des menschlichen Geistes“ (139), ein extrem metaphysischer Dualismus (141 f.). Religion als Ausdruck menschlichen Elends und „Protest“ dagegen wird kritisch auf „ihre weltliche Grundlage“ zurückgeführt (164). Als Epiphänomen hat sie, eine typische Wendung bei Marx, „keine Geschichte“ (173), d. h. keine eigene, gleichsam phänomenologisch ursprüngliche. Konsequente Religionskritik muß daher die „Geburtsstätte“ religiösen Denkens revolutionieren (vgl. 174). Das Urteil über die Religion ist damit schon gesprochen; die langen Ausführungen dazu (176—218) bringen im wesentlichen nichts Neues. Die biographischen Bemerkungen zum „praktischen Verhältnis“ Marxens zur Religion sind freilich lesenswert (215 f.). — Teil III, „Zusammenfassung, Ergebnis und Kritik“, kann weithin auch nur wiederholen. Der letzte Paragraph des Werkes, der die Metakritik an Marx' Religionskritik zum Inhalt hat, ist kurz ausgefallen (234—243). Marx erscheine als „unkritischer Kritiker Hegels“, insofern die Abhängigkeit von Hegel seine Aussagen relativiere und ihre Zeitbedingtheit demaskiere, vor allem auch deshalb, weil Marx Gott „nur im Sinne Hegels als das alleintätige, die menschliche Aktivität absorbierende und vernichtende Wesen“ denkt (236). Die Hinweise auf die Religionskritik des zeitgenössischen Marxismus-Leninismus sind knapp (1 Seite), sie unterstreichen die bekannte These Lenins, Religion habe neben der sozialen auch eine erkenntnistheoretische Wurzel, nämlich die „metaphysische Art des Denkens“ (239) — ob Lenin damit aber wirklich über Marx hinausgeht? Die abschließenden Reflexionen über „Unzulänglichkeit und die verborgene Wahrheit des Religionsverständnisses von Marx“ (240—243) machen geltend, Marx „spiritualisiere“ die Religion, verzerre sie zu einer Art idealistischer Philosophie und verkenne die Quelle religiösen Verhaltens, teile die „Wertblindheit des soziologistischen Denkens“ (241). Die „verborgene Wahrheit“ Marxscher Religionskritik bezieht sich auf die enge Verflechtung von Religion und Gesellschaft sowie den möglichen und faktischen Mißbrauch der Religion durch die herrschende Klasse. — Mit dieser Anzeige seines Buches soll dem Verfasser für das reiche Material gedankt sein, das er in geduldiger Kleinarbeit zusammengetragen und systematisiert

hat. Das oben angegebene Ziel seiner Untersuchung hat er erreicht. Zu wünschen übrig läßt wohl die philosophische Durchdringung des ganzen Komplexes, wie vor allem der karge Schlußteil ausweist. Befreiend wirkt aber, mit welcher Energie gegen den „unkritischen Kritiker Hegels“ Front gemacht wird.

H. Ogiermann, S. J.

Hamann, Richard - Jost, Hermann, Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Bd. 1: Gründerzeit (Sammlung „Dialog“, 54). 8° (240 S. m. 40 Abb.) München 1971, Nymphenburger Verlagshandlung. 16.—DM. — Das erste von 6 Bändchen, in denen „Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart“ dargestellt werden sollen. Dieser Band (unv. Abdruck der 1. Aufl. von 1963) stammt in der Hauptsache von dem erstgenannten, 1961 im Alter von 82 Jahren verstorbenen Verf., der auch an den beiden nächstfolgenden Bänden noch beteiligt war. — Unter „Gründerzeit“ sind die Jahre nach Gründung des Bismarck-Reichs etwa bis 1885 verstanden. — An künstlerischen Schöpfungen der damaligen Zeit (ausgenommen Baukunst) wird zunächst in den Kapiteln „Stilideale“ (48—86) und „Kämpfertum und konstruktive Gesinnung“ (88—118) die geistige Haltung dieser Epoche veranschaulicht, die anschließend in den Kapiteln „Absage an den Liberalismus“ (120—153) und „Idee und Realität“ (156—200) einer sehr beachtlichen Kritik unterzogen und im tiefsten Grund als *unecht* erwiesen wird. Besonders eingehend befaßt Hamann sich mit Nietzsche als dem „prominentesten Sprecher“ (126) dieser Zeit, dessen Sprachgewalt er ihrer verführerischen Macht restlos entkleidet — ein wirklich wertvoller Beitrag zur Nietzsche-Kritik.

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

### 3. Psychologie

Allport, Gordon W., Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit. Übertr. u. hrsg. v. Helmut von Bracken. Gr. 8° (589 S.) Meisenheim 1970, Hain. 63.—DM. — Dieses Buch weist gegenüber dem Werk „Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart“ (Stuttgart 1949; vgl. die Bespr. in: Schol 26 [1951] 416—418) eine Reihe von Änderungen und Weiterführungen auf, die zum großen Teil auf neuerer, meist amerikanischer Literatur aufbauen. In der neuen Bearbeitung „sind nur wenige Sätze und Abschnitte wörtlich wiederholt“ (VII). Außerdem ist das Werk jetzt als ein Lehrbuch für College-Studenten gedacht. — Neuere Forschungsimpulse, wie sie vom Existentialismus, der Phänomenologie, der Ich-Psychologie herkommen, werden innerhalb der Grenzen berücksichtigt, die dem Buch von seiner Zielsetzung her gezogen sind. Für den Übersetzer, der sich mit dieser deutschen Ausgabe ein wirkliches Verdienst speziell für Studierende der Psychologie erworben hat, gab es mehr als einmal Fragen über die Verdeutschung bestimmter Ausdrücke (vgl. das Glossar XVI f.), bei denen man hin und wieder geteilter Meinung sein kann. Bei einer Neuauflage wäre vielleicht zu überlegen, ob nicht für den Ausdruck „propriat“ („propriate funktionelle Autonomie“, „proprietates Streben“, „propriate Gestaltung“) ein besseres deutsches Wort zu finden ist. — Grundlegend ist auch für diese Neubearbeitung der Begriff der Persönlichkeit, es geht dabei dem Verf. um die *individuelle* Persönlichkeit. Er sucht hier „ein Gleichgewicht zwischen den beiden Extremen“ einer ausschließlich nomothetischen oder ausschließlich idiographischen Auffassung und Beschreibung der Persönlichkeit zu halten (21). Die Persönlichkeit begreift A. als „ein System, dem Gestalt und Wachstum zukommt“ (IX); dabei ist das System zu definieren als „ein Komplex von Elementen, die in Wechselwirkung miteinander stehen“. Naturgemäß handelt es sich hier wie bei allen Lebewesen um ein offenes System (559—563: Persönlichkeit als System). Mit Recht weist A. auf die gerade in diesem Punkt untrennbare Verbindung zwischen Psychologie und Philosophie hin. Diese Verbindung wird noch deutlicher in der grundlegenden Definition, die der Verf. im 2. Kap. seines Buches anbietet (22—35: Persönlichkeit, Charakter, Temperament): „Persönlichkeit ist die dynamische Organisation derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die sein charakteristisches Verhalten und Denken determinieren“ (28). Dabei läßt der

Ausdruck „psychophysische Systeme“ nicht nur Raum für die Geistigkeit im Menschen, das Funktionieren von Geist und Körper stellt vielmehr eine untrennbare Einheit dar. — Die fünf Teile des Buches entsprechen im wesentlichen der ersten Ausgabe: I. Ein Weg zur Erforschung der Persönlichkeit (3—54); II. Entwicklung der Persönlichkeit (57—299); III. Die Struktur der Persönlichkeit (303 bis 383); IV. Die Erfassung der Persönlichkeit (387—486); V. Verstehen der Persönlichkeit (489—565). Dem Buch sind Sach- und Personenverzeichnis beigegeben. Der Gedanke A.s von der funktionellen Autonomie der Motive wird in seiner Grundkonzeption beibehalten (221 ff.). Für den Leser ist es angenehm, daß jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Gedanken abschließt. Der vom Verf. häufig gebrauchte Begriff der Struktur wird im formalen, nicht im inhaltlichen Sinn genommen (vgl. dazu 25 f.). Das wird besonders im 3. Teil des Buches deutlich (303—383: Die Struktur der Persönlichkeit). Dort behandelt A. zunächst die Suche nach den Elementen (303—323), sodann die Theorie der allgemeinen Eigenschaften (324—348), die persönlichen Dispositionen (349—368) und zuletzt die Einheit der Persönlichkeit (369—383). Er steht damit in der Nähe der personalistischen Auffassungen W. Sterns, für den die Persönlichkeit eine „dynamische unitas multiplex“ darstellt.

L. Gilen, S. J.

Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Erster Band: AAM bis Graphische Darstellung. Gr. 8° (XIII u. 810 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Subskr. 78.— DM. — Dieses Lexikon der Psychologie, das auf drei Bände berechnet ist, steht betont auf einer internationalen Grundlage. Mehr als 50% der Hauptbeiträge sind von nichtdeutschen Psychologen, besonders aus dem englischen Sprachraum, verfaßt. Das Werk soll in sechs Sprachen erscheinen. Mit dieser Ausweitung des Mitarbeiterstabes (300 Psychologen aus 22 Nationen) ist eine gewisse Garantie dafür gegeben, daß die wichtigsten Forschungsrichtungen und die Hauptprobleme aus verschiedenen Sichten dargestellt werden. Auch Grenzgebiete, wie Psychiatrie, Physiologie und Neurologie, sind gebührend berücksichtigt. Dazu sei für den ersten Band hingewiesen auf die Artikel Abnormal Psychology, Biogene Amine, Drogenabhängigkeit, Encephalopathologie, Gerontologie. Auch bei den Literanturangaben haben Arbeiten aus dem englischen Sprachraum ein dominierendes Übergewicht. Demgegenüber treten Untersuchungen aus dem deutschen und romanischen Gebiet stark zurück. Das wird aber auch mit der großen Zahl der englischsprachigen Mitarbeiter zusammenhängen. Manche Stichworte sind von zwei Autoren bearbeitet worden, so daß verschiedene, auch gegensätzliche Standpunkte zu Wort kommen; darin liegt einer der Vorzüge dieses Lexikons. So wird z. B. das „Denken“ einmal von E. Jorswieck mehr operational und dann von A. N. Sokolov nach den Gedanken und Forschungsmethoden der russischen Psychologie dargestellt. S. geht davon aus, daß für die sowjetische Forschung die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus maßgebend ist, in Verbindung mit anderen an die Psychologie angrenzenden Wissenschaften, wie Informationstheorie und Kybernetik. Er führt vor allem russische Literatur an, die den meisten westlichen Psychologen im Original leider unzugänglich ist. Die Faktorenanalyse wird in einem ersten Beitrag von R. B. Cattell ausführlich und als zukunftsträchtig dargestellt (578—589). Eine kritische Stellungnahme dazu gibt F. Merz; diese Kritik bezieht sich auf grundsätzliche Gesichtspunkte, auf das „restriktive“ Modell und auf die Technik. M. kommt zu der Auffassung, daß die Faktorenanalyse „keine geeignete Forschungsmethode ist“; sie kann aber gelegentlich dazu dienen, Zusammenhänge von Variablen graphisch oder in Tabellen anschaulich darzustellen. Der Herausgeber, W. Arnold hat instruktive Artikel über Angewandte Psychologie (92—102), Begabung, Berufsberatung, Charakter beige-steuert. — Vielleicht wäre es gut, wenn in einer Neuauflage die europäische Literatur und für die deutsche Ausgabe die entsprechenden deutschen Arbeiten mehr berücksichtigt würden. Das gilt z. B. für die Stichworte Gefühl und Gewissen. Alles in allem kann man sagen, daß hier ein umfassendes Lexikon vorliegt, das vor allem Psychologen und Pädagogen gute Dienste leisten wird. Aber auch alle, die sonst mit den Aufgaben der Menschenführung und -beurteilung betraut sind, können hier eine gute und weiterführende Orientierung finden.

L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality*. Second Edition. Under the Editorship of *Wayne G. Holtzman and Gardner Murphy*. 8° (XXX u. 370 S.) New York, Evanston, and London 1970, Harper & Row. — In dieser neuen und vielfach veränderten Ausgabe dieses Buches wird noch deutlicher, daß ihm eine „humanistische“ Weltanschauung oder auch eine umfassende Lebensphilosophie zugrunde liegt, wie M. sich ausdrückt (X), ohne daß diese Auffassung systematisch zur Darstellung käme. Hier zeigt sich eine Absage an das Menschenbild, wie es von der experimentellen Psychologie nahegelegt und auch von der Psychoanalyse vielfach vertreten oder doch als nur unklar bewußte Unterströmung in ihr wirksam wird. Der Verf. verschließt sich aber keineswegs den wirklichen Erkenntnissen und Einsichten, die von diesen Zweigen der psychologischen Forschung bzw. Praxis angeboten werden. Der von M. am häufigsten zitierte Autor ist *Freud*, neben ihm stehen *Fromm* und *K. Horney*, sowie *K. Goldstein*; *Adler* und *Jung* treten mehr zurück. Das Literaturverzeichnis (329—353) umfaßt rund 500 Titel. Wie sehr der Verf. an den Problemen seelischer Krankheit und Gesundheit interessiert ist, kann man schon aus den Überschriften einiger Kapitel ersehen: Psychopathogenesis and the Theory of Threat (105—115); Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health (149—180); Psychotherapy, Health, and Motivation (241—264); Normality, Health and Values (265—280). In der Frage der Laienanalyse (vgl. *Freud*, Ges. Werke XIV, 287.567) ist M. recht großzügig. Er vertritt die These, daß allgemein gute menschliche Beziehungen sich auch psychotherapeutisch auswirken können: eine Meinung, die man sicher nicht rundweg ablehnen kann. Zwar ist es nach M. richtig, daß wir die meisten Einsichten in menschliche Motivation nicht der akademischen Psychologie, sondern den Psychotherapeuten und der Arbeit an ihren Patienten verdanken (33). Aber die Motivationslage des Neurotikers darf nicht etwa als ein Paradigma für die Motivation des Menschen überhaupt angesehen werden. Eine Motivationstheorie (35—58), die ernst genommen werden will, muß die hohen Möglichkeiten des gesunden und kraftvollen Menschen ebenso in ihre Überlegungen einbeziehen wie die Manöver der Selbstverteidigung einer gestörten Persönlichkeit. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß es ein einfachhin vollkommenes Menschenwesen nicht gibt (176). Auch die großen Persönlichkeiten, die schöpferischen Naturen, die Weisen und die Heiligen können ihre Zeiten der Verbohrtheit, der Gereiztheit, der Selbstsucht und der Depressionen haben. Dabei kann es dann, wie auch sonst im Seelenleben und Verhalten des Menschen, zu Phänomenen kommen, über die der Verf. S. 229—239 berichtet: Unmotivated and Purposeless Reactions. — Von entscheidender Bedeutung für dieses Buch ist die Theorie der Grundbedürfnisse und ihrer Erfüllungen, die jeweils Motivationen des menschlichen Tuns und seiner Intentionen darstellen. Darüber handeln mehrere Kapitel: The Role of Basic Need Gratification in Psychological Theory (59—75); The Instinctoid Nature of Basic Needs (77—95); Higher and Lower Needs (97—104); Is Destructiveness Instinctoid? (117—129); Love in Self-Actualizing People (181—202). Zu den Grundbedürfnissen (Impulsen, Motiven, Trieben) gehören der Nahrungstrieb, das Verlangen nach Sicherheit und Geborgenheit, nach Besitz und Liebe, nach sozialer Anerkennung und Selbstachtung, nach Selbstverwirklichung. Interessant sind die Ausführungen des Verf.s über Stereotypisierung und Etikettierung (Rubricizing) in dem Abschnitt über Erkenntnis des Individuums und des Allgemeinen (203—228) oder Abstrakten nach *Bergson* und *Whitehead*. Im Menschen sind, nach M. und manchen anderen, keine Instinkte anzunehmen, wohl aber ererbte Anlagen für vielerlei Bedürfnisse und Reaktionen, die eher als „instinctoid“ zu bezeichnen wären. Im Gegensatz zu atomistischen, statischen und mechanistischen Auffassungen will M. eine „holistisch-dynamische“ Psychologie vorlegen (299—303). Daher muß auch die Konzeption einer (deterministischen) Kausalität in ihrer Anwendung auf die Psychologie zum mindesten einer kritischen Überprüfung unterzogen werden. Ein vertieftes Verständnis der Motivation muß notwendigerweise auch den Begriff des Wertes heranziehen und die Beziehungen zwischen Motivation und Wertpathologie berücksichtigen. Das gilt besonders für die Probleme, die sich von den Tendenzen, den Wegen und den Formen einer gesunden und einer neurotisch verzerrten Selbstverwirklichung her stellen. Es wäre interessant und im Sinn einer „humanistischen“ Psychologie auch fruchtbar, wenn an diese Punkte die Verbindungen zur deutschen Strukturpsychologie (*Krueger*, *Wellek*) mit ihren Gedanken über Werthaltungen und die Gefüge der Wertungen hergestellt bzw. weiter verfolgt würden.

L. Gilen, S. J.

Sievers, Ernst-F., Bilder der Neurose heute. Ein Leitfaden zum Verständnis seelischer Konflikte. Mit einem Geleitwort von Arthur Jores. 8° (148 S.) Bern-Stuttgart-Wien 1971, Huber. 14.—schw. Fr.; 12.—DM. — Zwar ist dieses Buch nach dem Geleitwort von A. Jores besonders wichtig für praktische Ärzte und Studenten (7). Aber die darin vermittelten Erkenntnisse können für alle bedeutsam werden, die mit Menschen zu tun haben, falls sie sich nicht in anderer Weise einige Kenntnisse über Psychotherapie und die ihr zugrundeliegenden Probleme und Konflikte erworben haben. Der Verf. geht davon aus, daß in der heutigen Gesellschaft neurotische Züge eine starke Verbreitung angenommen haben und deshalb in Jugend und Eheberatung und in der Seelsorge häufig begegnen. Es handelt sich um ein „Massenleidend der Neurose“ (10). Wieweit in unserer konformistischen Welt ein „Rest von Individualität und Identität“ durch den Rückzug auf sich selbst erreicht werden kann (142), ist freilich eine Frage, die im Rahmen dieses Leitfadens nicht eingehend behandelt werden konnte. Eine Reihe von Versuchen dieser Art wird in dem Buche geschildert. Richtig ist, daß eine Besinnung und Identifikation mit objektiven Werten in persönlichen Auffassungen und in der Lebenspraxis hier sehr notwendig und dazu in unserer weitestgehend extravertierten Welt besonders schwierig geworden ist. Unter dieser Rücksicht vergleiche man das Kapitel über den hysterischen Menschen (121—135), das für die Praxis wertvolle Beobachtungen und Hinweise enthält, sowie den Exkurs über die Hinwendung zum eigenen Geschlecht (sog. „latente Homosexualität“ [79—97]). An anderen neurotischen Formen der Entwicklung werden in dem Buch besprochen: Der distanzierte Mensch (13—34), Der depressive Mensch (35—78), Der zwanghafte Mensch (98—120). L. Gilen, S. J.

#### 4. Ethik

Wendland, Heinz-Dietrich, Einführung in die Sozialethik. 2., erw. Aufl. (Sammlung Göschen, 4203). Kl. 8° (156 S.) Berlin 1971, de Gruyter. — Der 1., in Schol 38 (1963) 477 gewürdigten Auflage von 1963 folgt diese zweite im Abstand von acht Jahren. — Neu eingefügt sind die Kapitel I, 8: „Revolution und Gesellschaft“ und III, 3: „Macht und Recht“, Themen, die den Verf. in der Zwischenzeit stark beschäftigt haben. Nachdem er als evangelischer Theologe sich mit einem vielbeachteten, ebenso gewichtigen wie besonnenen Wort zur „Theologie der Revolution“ geäußert hatte, durfte auch in seiner Einführung in die Sozialethik das Thema Revolution nicht mehr fehlen. — Kap. I, 7: „Christliches Naturrecht“ ist um zwei kurze Absätze erweitert. Nachdem auf katholischer Seite eine ziemliche Sprachverwirrung in bezug auf das Naturrecht eingetreten ist — m. E. ist es vielmehr ein Streit um Worte als in der Sache selbst —, sieht W. sich genötigt, von der „Paradoxie eines ‚geschichtlichen‘ Naturrechts“ zu sprechen, die er jedoch sofort richtig auflöst. Im Ergebnis kommt seine wesentliche Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung nur noch deutlicher heraus. — Die knappen, aber sorgfältig ausgewählten Schrifttumsangaben sind bis zur Gegenwart nachgeführt. — Die am Schluß meiner Besprechung der 1. Auflage getroffene Feststellung, das Bändchen gereiche der Sammlung Göschen zur Ehre, gilt ebenso von dieser zweiten, vom Verlag noch etwas gefälliger aufgemachten Auflage. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sonthheimer, Kurt, Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie. Studien zum politischen Bewußtsein der Deutschen (Sammlung „Dialog“, 48). 8° (276 S.) München 1971, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. 16.—DM. — In „Octogesima Adveniens“, Ziff. 25, betont Papst Paul VI. nachdrücklich, daß Politik Praxis, nicht Ideologie ist; nichtsdestoweniger erachtet er es nicht als überflüssig, sich sehr eingehend mit Ideologien und deren Einfluß auf die Politik zu befassen. — Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1964—1971 behandelt diejenigen demokratischen und antidemokratischen ideologischen Strömungen, deren Kenntnis unerlässlich ist, um die politische Entwicklung vom Ausgang des Bismarckreiches bis zur gegenwärtigen Regierung der sozialliberalen Koalition zu verstehen. Als ebenso nüchtern wie von einem starken Ethos beseelter Politikwissenschaftler hält S. sich

von verstiegener Geschichtsphilosophie ebenso fern wie von plattem Positivismus. „Geschichte findet ihren Sinn nicht in sich selbst. Der *geschichtliche Sinn* . . . ist nicht der *Sinn der Geschichte*. Dieser Sinn erschließt sich nur im Transzendieren der Geschichte, im Suchen nach den aller Geschichte zugrunde liegenden, in allem geschichtlichen Wandel wesentlich gleichbleibenden, zeitlosen Werten, denen der Mensch seine Humanitas verdankt.“ (32) — Auch wer die hier behandelte Entwicklung bewußt miterlebt hat, findet in diesen Aufsätzen interessante Informationen in Menge.

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

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften, hrsg. von der *Görres-Gesellschaft* und dem *Heinrich-Pesch-Haus*, Bd. 10. 8° (305 S.) Mannheim-Ludwigshafen 1971, Pesch-Haus-Verlag. — Einen kritischen, aber sehr wohl abgewogenen Rückblick auf die nunmehr zehnjährige Reihe der Civitas-Bände bietet *M. Hättich* in seinem Beitrag „Ortsbestimmung des Katholizismus; 10 Jahre Civitas (221—231)“, dessen ausgezeichnete Ausführungen über die „politische Theologie“ (227—229) es verdienen, eigens hervorgehoben zu werden. Dieser Beitrag, der in gewissem Sinn eine Fortsetzung bildet zu dem vorjährigen von *K. Hemmerle*, „Was heißt ‚katholisch‘ in katholisch-sozialer Bildung?“ (IX, 9—26), hätte mit mindestens dem gleichen Recht wie dieser an die Spitze des ganzen Bandes und nicht, wie hier geschehen, erst der „Berichte“ gehört; wahrscheinlich hat man ihm diesen Platz versagt, um meinen Beitrag „Die Situation des Sachverständigen zwischen Sachverstand und Politik“ (11—27), mit dem ich meine Funktion als Mitherausgeber des Jahrbuchs abschließen, an diese Stelle setzen zu können. — Wie schon in früheren Bänden nimmt das Thema Entwicklungshilfe und speziell Latein-Amerika (4 Abhandlungen und 1 Bericht), nebenher auch Afrika (1 Abhandlung, die sich zu sehr in Einzelheiten verliert) den breitesten Raum ein. — Sehr beachtlich ist die ebenso gehaltvolle wie umfangreiche Abhandlung von *F. Nuscheler* „Dritte Welt und Imperialismustheorie“ (28—84); der Bericht von *H. G. Hockerts* „Eine neue Theorie des Imperialismus“ (263—270) hat es dagegen mit dem Zeitalter Bismarcks zu tun. — Die Buchbesprechungen behandeln wiederum fast ausschließlich Schrifttum über Latein-Amerika (*R. Schloz*, 273—290) sowie Entwicklung und Entkolonialisierung (*P. Molt*, 291—300); ganze zwei Seiten verbleiben für „Kirche und Staat“ (*P. Mikat*, 301—302). — Nachdem es auch dieses Mal wieder gelungen ist, das einmal erreichte hohe Niveau zu halten, wird man sagen dürfen, Civitas habe mit den nunmehr vorliegenden zehn Jahrbänden seinen festen Platz im sozialwissenschaftlichen Schrifttum gesichert. — Daß einer der Mitherausgeber seinen Wohnsitz von Paris nach Rom verlegt hat, scheint der Schriftleitung entgangen zu sein.

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