

tig, insofern jener Mangel dem Geist-Gott als solchem angelastet wird. Außerdem meint W., der Geist-Gott sei eine „undenkbare Konstruktion“ (182), wozu er nur durch seine hier noch zu sehr dem Ontischen verhaftete Denkweise kommt. Näherhin ist die Form einzig im ontischen Bereich an die Materie gebunden, während für den ontologischen Bereich gerade die von aller Materie freie oder subsistierende Form kennzeichnend ist. Auf ähnliche Weise ist allein der in das Ontische oder Leibliche eingesenkte $\nu\omicron\gamma$ auf die Wesenheit der materiellen Dinge ausgerichtet, während den ontologischen Bereich gerade der von aller Materie unabhängige $\nu\omicron\gamma$ kennzeichnet, der mit dem Sein-selbst zusammenfällt und das sich selbst denkende Sein oder Denken ist. Ebenso bedarf das Sein einzig in seiner ontischen Ausprägung der Bindung an das Seiende, während den ontologischen Bereich gerade das reine, von allem Seienden unabhängige Sein (*Ipsum Esse*) ausmacht. Dementsprechend spannt sich die Analogie primär vom Sein im Seienden zum Sein über dem Seienden oder vom immanenten zum transzendenten Sein und erst sekundär von den übrigen Kategorien auf die Substanz. So wird das Absolute nicht erst bei Fichte fragend angegangen, sondern schon von Aristoteles (nicht frei von ontischen Zügen) und erst recht im Mittelalter berührt, weshalb auch die christliche Auslegung dem Grundgepräge der Theologie des Aristoteles nähersteht, als es der von Heidegger beeinflussten Deutung W.s gelingt. In dieser ist ein Vor-urteil am Werke, das sich so formulieren läßt: Allein die dem Seienden innewohnenden Gründe sind onto-logisch (im Gegensatz zu ontisch); die das Seiende übersteigenden Gründe hingegen werden als ontische genommen, obwohl es dabei überhaupt nicht um Seiendes, sondern um das reine oder subsistierende Sein geht, also im eminentesten Sinne um den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$, was weder Heidegger noch W. noch etwa M. Müller ganz durchdenken.

Näher befassen sich mit der hier angerissenen Problematik meine Bücher „Martin Heidegger und Thomas von Aquin“ (Neske) sowie die demnächst erscheinende „Transzendente Erfahrung“ (Herder).

J. B. Lotz, S. J.

Macquarry, John, *Gott-Rede*. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. Aus dem Englischen übers. v. Annemarie Pieper mit einer Einführung v. Bernhard Casper. Gr. 8° (232 S.) Würzburg 1974, Echter. (Titel d. engl. Originalausgabe: *God-talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. New York-London 1967.)

Der Autor des vorliegenden Buches, John Macquarry, ist im angelsächsischen Raum keine unbekannte Größe. Geboren 1919, lehrte er von 1953–1962 an der Universität Glasgow, von 1962–1970 am Union Theological Seminary in New York und ist seit 1970 Ordinarius für Theologie in Oxford. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sei hier nur verwiesen auf seine Übersetzung von Heideggers „Sein und Zeit“ (1962), seine Arbeiten über Heidegger und Bultmann (1965 und 1966), weitere Studien zum christlichen Existentialismus (1966), zu Fragen der Prinzipien christlicher Theologie (1966/1971), Gott und Säkularismus (1967) sowie Arbeiten über Ethik (1970) und Spiritualität (1972). Die Vertrautheit mit der kontinentalen Philosophie und Theologie, vor allem mit dem existential-ontologischen Denken im Gefolge Heideggers, die sich in diesen Titeln dokumentiert, stellt aber nur die eine Seite im Denken M.s dar. Im vorliegenden Buch „Gott-Rede“, das im angelsächsischen Raum von großem Einfluß war, verbindet sich die grundlegende existential-ontologische Sicht mit den Ergebnissen der Sprachkritik. Die sich daraus ergebende Synthese ist nicht ohne Faszination.

Die originelle Synthese M.s profitiert allerdings nicht wenig von der Entwicklung, die die Sprachkritik selbst genommen hat. Er lokalisiert den Ausgangspunkt der radikalen Sprachkritik im logischen Empirismus, als dessen Vertreter u. a. Wittgenstein, Russel, Carnap und Ayer exemplarisch genannt werden. Die im Logischen Empirismus gegebene eigenwillige Mischung aus Logik, Sprachphilosophie und radikalem Empirismus im Geiste Humes zeichnete sich dadurch aus, daß sie eine sehr enge Auffassung von Sprache und wahrheitsfähiger Erkenntnis vertrat. So besteht z. B. für Russel ein Satz „aus einer zeitlichen Abfolge von Vorgängen; ein geschriebener Satz ist eine räumliche Abfolge von materiellen Teilen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Sprache den Gang der Ereignisse in der physikalischen Welt darstellen kann; sie kann in der Tat eine physikalische Weltkarte herstellen, die die Strukturen der physikalischen Welt in einer übersichtlicheren Form bewahrt; und

sie kann dies, weil sie selbst aus physikalischen Vorgängen besteht.“ (55) Schon wenige Jahre vorher war auch Wittgenstein in seinem bahnbrechenden *Tractatus logico-philosophicus* zu einer ähnlichen einschränkenden These über die Sprache gekommen, nämlich daß der Sprache Grenzen gesetzt sind und es Themen gibt, über die man nichts Sinnvolles sagen kann (96). In *Alfred J. Ayers* brillant provozierendem Buch „Sprache, Wahrheit und Logik“ von 1935 fand diese These ihre Konkretisierung dahingehend, daß es nur zwei Arten von sinnvollen Sätzen gibt: Analytische Sätze und ursprünglich synthetische Sätze. Ein Satz wie „Gott ist im Himmel“ ist nach dieser Terminologie weder eine Tautologie noch kann er durch zutreffende Sinneserfahrungen verifiziert werden. Nach Ayer ist solch ein Satz daher sinnlos, weder „wahr“ noch „falsch“. Sätze der Metaphysik, Ethik und Theologie sind damit als „Pseudo-Sätze“ entlarvt. Bestenfalls kann man sie noch für „Gefühlsäußerungen“ halten (96 f.). Diese Ausformulierung der Position des Logischen Empirismus bildete aber auch schon den ersten Schritt zu seiner Überwindung. Die Einsicht griff um sich, daß die These, einige Äußerungen seien sinnvolle Sätze und die übrigen unsinnige Pseudo-Sätze, ebenso unbefriedigend sei wie die Annahme, man könne zwischen informativen und emotiven [= gefühlsmäßigen] Äußerungen deutlich unterscheiden. Anstatt im voraus zu entscheiden, welche Äußerungen als sinnvoll gelten können, sah die linguistische Philosophie ihre Aufgabe nun in der Untersuchung der verschiedenen Arten von Sprache, weil sie herausfinden wollte, wie diese gebraucht werden und welcher Sinn ihnen zuerkannt werden kann. Einen wesentlichen Anstoß zur Modifikation des strengen Logischen Empirismus lieferten die *Philosophischen Untersuchungen* des späten Wittgenstein. In den philosophischen Untersuchungen machte er deutlich, daß man nicht von vornherein einen Sprachtypus als sinnvoll auszeichnen und alle übrigen Typen als sinnlos erklären kann; vielmehr muß man erkennen, daß es viele Typen von Sprache gibt und daß der Sinn (die Bedeutung) einer jeden aus der Weise ihres Gebrauchs erschlossen werden muß (58). Wie aber wirkte sich diese Differenzierung bezüglich der Auffassung von der Sprache aus? Zunächst ist festzuhalten, daß dieser neue differenziertere Standpunkt der Sprachkritik (1) eine *Mannigfaltigkeit von Sprachen* einräumt. Und aus dieser Erkenntnis der Pluralität von Sprachen folgt dann, daß das alte Verifikationsprinzip – auch in seiner abgeschwächten Form – unbrauchbar geworden ist. Jede Sprache hat ihre eigene Logik (101 f.). (2) Der zweite, mit dem ersten eng verbundene Punkt ist das derzeit offenkundige Widerstreben gegen die Tendenz, alle Sprachen auf eine einzige Redeweise zu reduzieren, wie z. B. noch Carnap in seiner „Logischen Syntax der Sprache“ die Sprache der Physik für die ideale Universalsprache hielt; diesen Zug nennt M. das *Mißtrauen gegen den Reduktionismus* (102). (3) Der dritte Punkt ist die Erkenntnis der *Sinn- und Bedeutungsvielfalt*. „Als man den Begriff ‚Sinn‘ noch sehr eng faßte, wurde es für besonders gescheit angesehen, dem anderen vorzuwerfen, seine Ausführungen seien sinnlos. Doch jetzt hält das niemand mehr für gescheit; vielmehr gilt es als Eingeständnis dafür, etwas nicht verstanden zu haben“ (103 f.). (4) Der vierte Gesichtspunkt ist die zunehmende Aufgeschlossenheit für den Gebrauch der *indirekten Sprache*. Man ist bereit, auch solchen Redeweisen einen Sinn zuzugestehen, die keinen unmittelbaren empirischen Bezug aufzuweisen scheinen (104–106). (5) Der fünfte und letzte Punkt, den er nennt, ist das Bestreben, die Sprache im *Kontext der Situation* zu untersuchen, in der sie ihren Ursprung hat (106). Und M. stellt abschließend fest: „Die fünf oben umrissenen Punkte machen deutlich, daß heute – . . . ein neuer, nicht mehr vorwiegend polemischer Gedankenaustausch zwischen Theologen und analytischen Philosophen möglich geworden ist.“ (108)

Wie ist das Wesen der religiösen Rede auf der nun breiter gewordenen Basis der Sprachkritik zu bestimmen? Es ist die spezifische Aufgabe des Theologen zu zeigen, „inwiefern die Gott-Rede trotz ihrer zugegebenen Dunkelheit eine – möglicherweise sehr wichtige – Bedeutung hat“ (21). Das Bewußtsein, daß die Religion zuinnerst etwas birgt, das Sprache nicht ausdrücken oder zumindest nicht adäquat ausdrücken kann, war seit der frühesten Zeit weit verbreitet (26). Und wenn man W. M. Urban zustimmt, der schreibt: „Realität ist . . . in einem bestimmten Sinn zweifellos über die Sprache hinaus und kann in ihren Formen nicht ganz begriffen werden, aber wenn wir, um Realität zu begreifen, linguistische Formen preisgeben, rinnt uns die Realität wie Quecksilber durch die Finger“, dann bedeutet dies für einen Gläubi-

gen, sofern er glaubt, daß ihm ein Wissen offenbart wurde, daß er Ausschau halten muß nach einer Möglichkeit, dieses in Worte auszudrücken (27). Für M. ist bei der näheren Bestimmung des Wesens der religiösen Rede der entscheidende Ausgangspunkt die These, daß Gott nicht als ein *Seiendes* zu begreifen ist, sondern – wie Tillich sagt – „*Sein-selbst* oder das Unbedingte“ (197). Außerdem muß man wohl annehmen, „daß es eine gewisse Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen geben muß“ (196). Faßt man ferner die Geschöpfe bzw. die Schöpfung als Symbol für den Schöpfer auf, dann läuft dies darauf hinaus, „daß jedwede Symbolik auf das Analogieproblem zurückgeführt werden muß“ (196 f.). Für M. lautet dann die zentrale Frage, die allen Bestimmungsversuchen religiöser Rede zugrundeliegen muß, „wie können wir die Möglichkeit einer ‚Gleichheit‘ zwischen Gott und dem Geschöpf so ins Auge fassen, daß die Analogie einen Sinn bekommt?“ (197). Der Verf. versucht, die Antwort auf diese Frage im Rahmen der Existential-Ontologie Martin Heideggers zu formulieren, dessen Philosophie ja „zu einem wesentlichen Teil auf der sogenannten ‚ontologischen Differenz‘, der Differenz zwischen Sein und Seiendem“ basiert (197). Dies beinhaltet, daß das Sein in einem gewissen Sinne jedes einzelne Seiende „total transzendiert“, in einem gewissen Sinne dem Seienden aber auch „immanent“ und dadurch dem Seienden zugänglich ist (197). Wie ist diese Immanenz des Seins, diese Beziehung zwischen Sein und Seiendem trotz der Transzendenz zu denken? Zunächst ist da einmal der Aspekt der Zeit. Jedwedes endlich Seiende existiert eindeutig in der Zeit (199). Im Gegensatz zu anderen Seienden zeichnet sich der Mensch dadurch aus, daß er, je wahrhafter er Mensch und Person ist, sich desto weniger in der Zeit treiben läßt und desto mehr seine Zeitlichkeit ergreift, sie prägt, gestaltet und damit Zeit als bloßes Nacheinander transzendiert, da er darin ein einheitliches Selbst begründet, das relativ konstant und unverändert bleibt (200). Und M. sieht hierin ein „fundamentales Analogon zur Eigentümlichkeit des Seins an sich“ und zu dem Gott der Christen, der ein Gott ist, „der das Wagnis der Schöpfung und der Geschichte auf sich nimmt“ (200). Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Tatsache, daß der Mensch „nicht nur *ist*, sondern – innerhalb gewisser Grenzen – für sein Sein, ja selbst für seine Welt verantwortlich ist. . . . Der Mensch *ist* nicht nur, er hat auch das Vermögen, etwas sein-zu-lassen, d. h. er hat Teil an der Schöpferkraft Gottes“ (201). Dies wäre dann ein weiteres fundamentales Analogon zum christlichen Schöpfergott, von dem dann nicht zu sagen ist, er „*sei*“, sondern „er gewähre Sein“. Diese Auffassung erklärt, warum „die Behauptung ‚Gott ist Liebe‘ wahrscheinlich die Hauptanalogie ist, die wir bei jedem Versuch, Gott zu denken, vor Augen haben“ (202). Damit ist die dritte fundamentale Analogie vorbereitet: „Die Vereinigung von Gott und Mensch muß als die Vereinigung von Sein und Seiendem verstanden werden, wenn wir den bereits zurückgelegten Weg konsequent weiterverfolgen wollen.“ Die Inkarnation ist auf der Ebene des geschöpflichen Seins „die vollständigste Verwirklichung des göttlichen Sein-lassens. . . . In Christus als demjenigen, der sein Sein hingibt, um sein-zu-lassen, erkennen wir gleichsam die in der göttlichen Natur verklärte obere Grenze unserer menschlichen Natur bzw. . . . das Transparentwerden der menschlichen Natur dergestalt, daß die göttliche Natur sich durch ihn offenbart. Mithin ist Christus die lebendige Mitte, die unseren Analogien Wirklichkeit verleiht und uns die Gewißheit gibt, daß sie keine bloßen Phantasieprodukte sind“ (202).

Diese drei fundamentalen Analogien führen vor Augen, wie die Analogien einerseits aufgrund der Ähnlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer indirekte und annähernde Aussagen über den Schöpfer machen können, andererseits aber zugleich unangemessen und unähnlich sind, insofern sie die „schlechthin übersteigende Transzendenz“ Gottes, durch die Gott Gott ist, unausgesprochen lassen (202 f.). „Somit hat die analogische wie auch die symbolische Sprache überhaupt einen paradoxen Charakter. Eine Analogie oder ein Symbol einfach zu bejahen, hat zur Folge, daß man sich an eine allzu übertriebene Wortwörtlichkeit klammert, die bei der Anwendung des Bildes auf Gott zu Idolatrie führt. Jedes Symbol, jede Analogie muß zugleich bejaht und verneint werden oder, besser noch: Wenn man ein Symbol bejaht, muß man zugleich auch andere Symbole, durch die es modifiziert und korrigiert wird, bejahen. Daher enthält das Neue Testament eine ganze Reihe von Bildern, vermittels derer es die Person Jesu Christi zu erklären versucht – ‚Menschensohn‘, ‚Gottessohn‘, ‚Messias‘, ‚Herr‘, ‚Wort‘. Es ist unmöglich, alle diese

Ideen miteinander in Einklang zu bringen, doch durch den Kontrast von Übereinstimmung und Konflikt kommt etwas vom Geheimnis der Inkarnation zum Ausdruck.“ (203)

Nach dieser Skizzierung der beiden Positionen, die der Synthese M.s zugrunde liegen, nun noch einige Bemerkungen zur Sprachtheorie selbst. Seine Sprachtheorie nimmt den Ausgangspunkt nicht bei irgendeiner abstrakten Auffassung von Sprache, sondern beim Reden selbst, in der Redesituation, die immer öffentlich ist, kontextbezogen und sich notwendigerweise zwischen Personen abspielt (62 f.). Geschult durch die Existenz- und Seinsphilosophie sieht er den einzelnen Teilnehmer der Rede als einen Menschen, der „in-der-Welt ist“ (64). „Menschliche Existenz ist als ein bloß denkendes Subjekt, das sich nachträglich auf eine Welt beziehen muß, nicht adäquat begriffen. Der Existierende ist immer schon . . . Selbst und Welt zugleich, und diese sind zwar unterscheidbar, aber nicht voneinander abtrennbar.“ (64) Dieses Ausgesetztsein für ein „Du“, an ein „Es“ umreißt seine „totale Existenz“ (64). Diese Existenz als Außen- und als Innenwelt ist ihm in der „Anschauung/Intuition“ gegeben, und er hat die Möglichkeit, Bereiche seiner Existenz „abzublenden“ (65). In der Sprache verschafft er seiner Existenz „Ausdruck“, bringt er seinen Bezug zur „Sache“ zur „Darstellung“ (66). Je nachdem, wieviel ein Mensch zum Ausdruck, zur Darstellung bringt, sind verschiedenste Stufen von Redeweisen und verschiedenste Darstellungsweisen (abstrakt, objektiv, konkret usw.) denkbar (66–68). In einer optimalen Redesituation stellt sich Rede als *Kommunikation* dar. „Diese darf man sich nicht als Übertragung von Vorstellungen von einem denkenden Subjekt auf das andere vorstellen. Das wäre Propaganda.“ (68) „Jedwede Kommunikation ist Interpretation . . . Zur Interpretation gehören immer der Interpret, die Sache, die interpretiert werden soll, und die Person, für die die Interpretation vorgebracht wird. So kann man sagen, Kommunikation findet in einer Interpretationsgemeinschaft statt. Eine derartige Gemeinschaft setzt eine Basis voraus, auf der die Interpretation vor sich gehen kann: eine gemeinsam erlebte Welt, gemeinsam erlebte Interessen, eine gemeinsam erlebte ‚Redewelt‘, . . . [die] den Bedeutungs-(Sinn-) und Vorstellungskontext bezeichnet, in welchem unser Reden bei gegebenem Anlaß stattfindet. Da wir vor dem Hintergrund einer solchen Redewelt reden, reden wir selten ausführlich über eine Sache; im allgemeinen belassen wir es dabei, daß etwas schon ‚verstanden‘ ist, wie wir sagen, und das ist aufgrund der gemeinsam erlebten Redewelt möglich.“ (69) Mit Royce ist ferner anzunehmen, daß eine Interpretationsgemeinschaft „auf der Loyalität oder Treue ihrer Mitglieder beruht. Daher geht eine persönliche Loyalität der Interpretation und Kommunikation voraus“ (71). Wahrheit ist dann sowohl als Totalität der Rede aufzufassen (70), wie auch als „Unverborgenheit“ und als „Zuverlässigkeit/Treue“ (72). Insofern diese Sprachtheorie darauf aus ist, „die ganze Fülle unseres In-der-Welt-Seins, und zwar seiner Erkenntnis- wie seiner Gefühls- und Willensdimension nach“ zu berücksichtigen“ (73), lassen sich alle möglichen Erfahrungen – und damit auch menschliche „Grenzsituationen“ – als in der Rede zur Sprache gebracht denken. Eine solche Grenzerfahrung ist der „Schock über die Möglichkeit des Nicht-mehr-Seins der Existenz . . . Diese Erfahrung nennt Heidegger das ‚Wunder des Seins‘ oder sogar das ‚Wunder der Wunder‘, und obwohl Wittgenstein sie scheinbar für unaussprechlich gehalten hat, war ihm diese Erfahrung vermutlich nicht völlig fremd, da er schreiben konnte: ‚Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.‘ Diese Begegnung mit dem Sein und die Bewußtwerdung des Geheimnisses, daß da eine Welt und nicht Nichts ist, steht ihrer erkenntnistheoretischen Struktur nach demjenigen nahe, was der Theologe ‚Offenbarung‘ nennt. Diese ist ebenfalls eine Bewußtwerdung der Anwesenheit des Seins, aber wir nennen sie ‚Offenbarung‘ im theologischen Sinn, weil Sein als heilig erfahren wird und Gläubigkeit weckt. Den Gehalt dieser Begegnung mit dem heiligen Sein versucht die theologische Rede darzustellen. Eine solche Darstellung kann jedoch nicht im bloßen Aufweis einer beobachtbaren Tatsache bestehen, denn das hier Dargestellte gehört wieder zum Umgreifenden.“ (76) Theologische Sprache teilt also mit, „indem sie die Person, an die sie sich wendet, zur Begegnung mit dem heiligen Sein aufruft. Theologische Sprache vermittelt keine subjektiven Eindrücke vom einen zum andern, noch weniger gibt sie metaphysische Informationen. Vielmehr inter-

pretiert und erhellt sie durch Ausdruck und Darstellung die tiefsten Schichten einer gemeinsam erlebten Existenz“ (76).

Damit sei die Darstellung der Perspektive, aus der heraus M. versucht, das Wesen der religiösen bzw. theologischen Rede zu bestimmen, abgeschlossen. In keiner Weise ist damit aber der Gedankenreichtum dieses Buches erschöpft. Es gewinnt seine Überzeugungskraft gerade dadurch, daß es diese Grundperspektiven mit einer Fülle historischen Materials anreichert und plausibel zu machen versteht. Seine Ausführungen zum theologischen Vokabular, zu Typen theologischer Rede, zu Fragen der Hermeneutik und eine Würdigung von Bultmann, Barth, Tillich und Heidegger konnten aus Platzgründen nicht einmal gestreift werden. In seiner Einführung ist Bernhard Casper voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Sollte man mit einem Satz zum Ausdruck bringen, worin die Bedeutung von Macquarrys ‚God-talk‘ liegt, so müßte man sagen, daß das Buch in einer umfassenden Weise *orientiert*. Es eröffnet in einer Weise, die jederzeit zum Mitdenken anregt, inmitten des Feldes der sprachanalytischen und hermeneutischen Diskussion über Sprache die Dimension der Gott-Rede. Es ist so hervorragend geeignet, für Studierende der Theologie wie für jeden, den die Frage hält, was denn Theologie eigentlich heiße, zu einer zuverlässigen Einführung und zu einem wirklichen *Leitfaden* zu werden.“ (11)

G. D. Döben, S. J.

Drü e, Hermann, *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*. Gr. 8^o (392 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

An diesem Buch hat der Verf. eine Reihe von Jahren gearbeitet und gefeilt. Es ist ein bedeutender Beitrag zur Hegelforschung geworden, der auch manche kritische Ausführungen enthält. Die Lektüre des Buches erfordert allerdings die von Hegel verlangte „Anstrengung des Begriffs“ (vgl. 243). Das ergibt sich schon aus der Denkweise und der Philosophie Hegels, aus der hier ein Aspekt herausgelöst wird. Aber auch aus der beherrschenden Stellung, die in diesem System der „Begriff“, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Denken und Vernunft, objektiver und subjektiver Geist einnehmen: Gesichtspunkte, die ihrer Natur nach die Psychologie, besonders eine philosophisch-anthropologische Psychologie interessieren. Die Psychologie hat es vor allem mit dem subjektiven Geist zu tun, mit dem Hegel vielfach und in mancher Beziehung die Seele identifiziert. Über den „Gedanken einer begrifflichen Psychologie“ handelt der Verf. im Anfang seines Buches (39–76). Hier wird Grundsätzliches über den Begriff (im Sinne Hegels) und die Psychologie gesagt, ebenso über die Stellung der philosophischen gegenüber der empirischen Psychologie (48 ff.).

Es ist nicht leicht, im System Hegels die Stellung der Psychologie, noch genauer: den „Ort“ der psychischen Vorkommnisse zu bestimmen, mit denen sich empirische Psychologie in ihren Arbeiten und Forschungen zu beschäftigen hat. Die Schwierigkeit liegt darin, daß dieser Ort nach Hegel der Geist ist, und der Geist ist unendlich: er hat also eine Dimension, die der empirischen Psychologie als solcher verschlossen ist. Aber auch philosophische Psychologie kann dieses Gebiet nur in beschränktem Rahmen betreten, z. B. in den Fragen des Werterfassens und der Unsterblichkeit der Seele. Man mag dabei an die Lehre des Aristoteles über den intellectus agens und patiens denken (vgl. 336–352). Dabei ist zu erwägen, daß diese Theorie bei den arabischen Kommentatoren eine pantheistische Deutung gefunden hat, die an sich nicht im Gegensatz zu den Theorien Hegels über den absoluten Geist steht. Die Überführung der empirischen in eine philosophische und anthropologische Psychologie muß durch die Arbeit des Geistes bewältigt werden. Dabei dürfen die Inhalte der empirischen Wissenschaften nicht verändert werden. Das Recht und auch die Gesetze der Erfahrung müßten also in einer philosophischen Bearbeitung der Psychologie gewahrt bleiben: „Der Unterschied [zwischen beiden Arten der Forschung] bezieht sich allein auf diese Veränderung der Kategorien“ (Hegel, 49). Welche Kategorien hier in Frage kommen und wie ihre Anwendung sich in einer, auch unter diesem Gesichtspunkt konsequenten Forschung und Theorienbildung der Psychologie, auch der empirischen Psychologie, auswirken und vielleicht auch zu neuen Ansätzen und Auffassungen führen würde, ist allerdings schwer zu sagen. Einen Überblick über diese Möglichkeiten und auch ihre Grenzen geben die folgenden Hauptteile des Buches: Prolegomena der Persönlichkeitstheorie (77–171), Der