

nierten Sinnes zu verstehen ist und damit der Weg zur Erklärung bzw. Darstellung einer krankhaften seelischen Desintegration verbaut wird.

Merleau-Ponty hat diesen Leibbegriff in seinem Werk „Strukturen des Verhaltens“ mit Hilfe eines aus der Gestaltpsychologie entnommenen Strukturbegriffs entwickelt. Er betrachtet den Leib als Sitz vorbewußter Verhaltensweisen, die nicht bloß aus Kausalitätsgesetzen zu erklären sind; die in sich integrierend und sinnhaft sind, die aber noch nicht die geschlossenen Sinnstrukturen eines vollen Bewußtseins in sich haben. Damit ist ein Weg gefunden, zwischen dem Somatischen und Psychischen begrifflich zu vermitteln.

F. benutzt diesen Leibbegriff, um die Freudsche Auffassung des Unbewußten in einer neuen Weise zu interpretieren. Dabei stellt sie eine Entwicklung in der Freudschen Theorie fest, und zwar zwischen der ersten Topik (1900), Bewußtes/Vorbewußtes/Unbewußtes, einem durchaus dualistischen Modell, in dem das Unbewußte nur aus quantitativ-ökonomisch bestimmten und kausal konstituierten Triebrepräsentanten besteht, und der zweiten Topik (1920), Es/Ich/Überich, in der das Es mit dem Unbewußten weitgehend übereinstimmt, aber durchaus psychische Strukturen zeigt, so daß dadurch der psychosomatische Dualismus der ersten Topik überwunden wird. Der Solipsismus der ersten Topik läßt sich schließlich durch die vorhandenen intersubjektiven Komponenten in der zweiten Topik beseitigen: nämlich die Vorgänge der Identifizierung, Introjektion und Projektion. Die Es/Ich/Überich-Topik ermöglicht es, eine dynamische Ichgenese zu konzipieren, die mit der Merleau-Pontyschen Auffassung der genetischen Entwicklung des Selbstbewußtseins verglichen werden kann.

Dabei werden die Unterschiede nicht verwischt; für F. enthält die Freudsche Theorie immer noch ökonomisch-energetische Faktoren, die berücksichtigt werden müssen und denen Merleau-Ponty keinen Platz in der Gestaltung eines gesunden psychischen Lebens zugesteht. Für Freud nämlich besteht psychische Gesundheit darin, daß man echte Konflikte wahrnimmt und ihr Bestehen im Namen des Realitätsprinzips akzeptiert, während für Merleau-Ponty sich die Gesundheit des Psychischen aus der vollkommenen Synthese und seelischen Integration ergibt. F. plädiert für ein Strukturdenken, das über das Merleau-Pontysche hinausgeht und diese ökonomisch-energetischen Faktoren besser berücksichtigt. Zudem vermag die Freudsche Theorie die Selbstentfremdung zu erklären.

Wenn in dieser Neuinterpretation im Unbewußten statt bloßer Kausalverhältnisse sinnhafte Motivationszusammenhänge gesehen werden, dann dient diese Theorie der Freiheit, weil frei nur der ist, dem echte Motivationen bewußt sind, und jetzt moralische Motivationen im Bereich des Unbewußten zu finden sind. Zum Beitrag der Freudschen Theorie zur Ethik schreibt F.: „In dem Versuch, die Selbstgerechtigkeit des moralischen Menschen als Überfremdung und Krankheit zu entpuppen, liefert die Psychoanalyse ihren wesentlichen Beitrag zum Problem der Ethik.“ – Auf die Entwicklungsmöglichkeiten des Freudschen Begriffs des Unbewußten hingewiesen und unter dieser Rücksicht einen sehr fruchtbaren Vergleich zwischen Freud und Merleau-Ponty unternommen zu haben, ist das Verdienst dieses Buches. Es beschränkt sich aber zu sehr auf parallele Darstellung und verzichtet auf tiefergreifende begriffliche Analysen; es bleibt also zu sehr auf der Oberfläche. Wünschenswert wäre auch eine Berücksichtigung der neueren Diskussion über die Triebdynamik, insbes. über die Natur und Rolle des Aggressions- und Todestriebs, gewesen, wie sie z. B. auf dem Kongreß der psychoanalytischen Vereinigung 1971 geführt wurde. Damit hätte F. eine breitere Grundlage gehabt, die von ihr bei Merleau-Ponty konstatierten Mängeln deutlicher herauszuarbeiten.

F. Stout S. J.

Splett, Jörg, *Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie* (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat). Frankfurt/M.: Knecht 1980. 112 S.

Der vorliegende Band eröffnet die Reihe „Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat“, die von führenden Vertretern der katholischen Familienbildung und -pastoral herausgegeben wird und in erster Linie für Mitarbeiter in diesen Bereichen gedacht ist. – S. hat dafür vier bereits früher erschienene Beiträge in leicht überarbeiteter Form unter Weglassung des Anmerkungsapparates zusammengestellt. Mag hierin auch ein Nachteil liegen, er wird dadurch aufgewogen, daß die bisher nur verstreut greifbaren

Ausführungen S.s zur Anthropologie von Geschlechtlichkeit und Ehe nunmehr gesammelt vorliegen.

Die nicht ganz selbstverständliche Eröffnung einer Reihe zu aktuellen Familienfragen mit einem philosophischen Text hat gute Gründe für sich: Wo nicht bloß „sekundäre Kulturregelungen“, sondern Personsein und Menschlichkeit des Menschen in Frage stehen (93), kann in der Tat (nicht aus [familien]politischen, sondern aus prinzipiellen Gründen) das „Wegstück“ philosophischer Reflexion – auch und gerade in einer für den Praktiker konzipierten Reihe – nicht ohne Schaden übersprungen werden (vgl. 26).

Solch entschiedener Einsatz (des Philosophen) ist stets dem doppelten, gegenläufigen Einwand ausgesetzt, zu philosophisch bzw. nicht philosophisch genug zu sein. – In der Aufnahme und Beantwortung solcher Einrede erweist sich das den Ausführungen vorgeschaltete „Werkstattgespräch“ (9–23) als unverzichtbare Einleitung zu den folgenden Kapiteln.

Deren gemeinsamer Nenner lautet „Unterscheidung“; zunächst in formalem Sinne als „Unterscheidung der Geister“ (vgl. 92), in der verbreitete, nicht zu Ende gedachte Alternativen in ihrer Un-Menschlichkeit, d. h. in ihrer sich gegen Menschlichkeit auswirkenden oder humanem Anspruch nicht genügenden Konsequenz erwiesen werden. Den Themen der einzelnen Kapitel entsprechend wird dies hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst (vgl. 33–39) wie zu seiner Geschlechtlichkeit (52–55, 67 ff. u. ö.), bezüglich alternativer Formen des Zusammenlebens (80–90) ebenso wie abschließend hinsichtlich der Scham (97–101) ausgeführt. Solche Kritik kann als philosophische nur prinzipiell sein, auf Grundannahmen und Zielvorgaben statt auf den Einzelfall abstellen.

Unterscheidung meint bei S. stets auch eine inhaltliche. Bereits der Titel des Bandes zeigt, worauf es ankommt: Der Mensch ist er selbst nur als Mann oder Frau, ebenso scharf unterschieden wie strikt aufeinander verwiesen (56 ff.). Gegen allen identitätsphilosophischen Impuls will er den „Sinn für Unterschiede“ schärfen. So ist der Mensch, obwohl Freiheitswesen, nur in leiblich-gebundenen Vollzügen als er selbst wirklich, und, obwohl ganz und gar leiblich, doch nicht sein Leib (Kap. 1, „Freiheit in Leiblichkeit“). – Gleichmaßen stellt die zweite Grundbestimmung, „Menschliche Geschlechtlichkeit“ (Kap. 2), vor die Alternative, Sexualität als „eine Wirklichkeit in und für sich“ zu verstehen oder als „die konkrete Weise, wie [. . .] Personen da und für einander da sind“ (46). Die Reflexionen auf die „Ehe als Lebensform“ (Kap. 3) zielen in sorgfältiger, aktuelle Diskussionen aufgreifender Argumentation darauf, die Differenz zwischen der Kulturbedingtheit von „Wesen und Werden der abendländischen Monogamie“ und ihrem Prinzip, die Wahrung der unbedingten Würde der Person (vgl. 75, 95), herauszuarbeiten.

Solche Bemühung um Unterscheidung übersteigt wie von selbst den durch die Intention der Herausgeber mehr auf die Praxis bezogenen Rahmen. S. greift Themen auf, die – zumal in der Art ihrer Behandlung – in der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie nicht eben zu den vielbeachteten gehören. Zugleich entwirft er dabei den Umriss einer konkreten Fundamentalanthropologie, zu dem sich – bei Georg Simmel, Scheler, Przywara oder Marcel – allenfalls Bruchstücke finden.

Auf Schelers Abhandlung „Über Scham und Schamgefühl“ bezieht sich S. ausdrücklich (99 f.) eingangs des abschließenden 4. Kap., „Kultur der Unterscheidung: Scham“, das zweifelsohne das dichteste unter ohnehin gelungenen darstellt. – Gegen einseitige Konzentration auf die Geschlechtlichkeit (97 f.) faßt S. Scham zunächst in umfassender Weise als „Kulturphänomen“ (98). Dabei erweist sie sich, bei aller Bedingtheit ihres Ausdrucks, wie die Sprache als fundamentales Anthropologicum. Zu eng sind von daher Auffassungen der Scham als „Peinlichkeitsreaktion angesichts einer zutage getretenen ‚Minderwertigkeit‘“ (99), als Verdrängung, Vorbehalt (100) oder Tabu (108). Nicht um das Verbergen einer Minderwertigkeit geht es, sondern um den „Schutz eines Wertvollen vor jeder Minderung“ (99). Die Dimension, in der jenes Wertvolle zu suchen ist, wurde in den vorangehenden Kapiteln bereits deutlich: Es handelt sich in einem ersten Schritt darum, „das Bewußtsein der Differenz von Wer und Was, [. . .] (von Ich und Struktur)“ lebendig zu halten (102). Scham zielt nicht darauf, das Personale vor dem Naturalen zu bewahren, wohl aber darauf, „Person vor der Verwechslung mit [. . .] ihrer Greifbarkeit“ zu schützen, oder anders, die vorbehaltlose Hingabe von der Preisgabe von Freiheit zu unterscheiden (105). – Damit ist der Weg für den zweiten

Schritt, die abschließende Bestimmung der „Scham-Kultur“ (106) bereitet, die S. in drei „Zielsätzen“ entfaltet: In der Aufnahme der Wendung Schelers von der Schönheit der Scham zeigt er, daß sie zuletzt und zuhöchst nicht verhüllt, sondern gerade umgekehrt, daß sie als „Gewissen der Liebe“, als ungeteilte Aufmerksamkeit enthüllt. „Scham ist der Sinn des freien Menschen für das ihm sich schenkende *Geheimnis*“ (110) – und so „Diskretion“ (111). Damit kehren die Überlegungen, eine Stufe höher, an ihren Ausgangspunkt zurück: Wie Freiheit sich symbolisch – und auf keine andere Weise – darstellt, so wird sie nur „schamhaft“ erkannt, in jener „unfaßlich intimen Diskretion, in der [...] eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm, sondern jeweils beim anderen – und so wahrhaft bewahrt ist“ (112). – Mit dem vorliegenden Band hat S. nicht nur dem Praktiker in Bildung, Pastoral und Beratung anspruchsvolle „Denk- und Entscheidungshilfen“ an die Hand gegeben (vgl. 25); er hat nicht nur ein philosophisch wenig betretenes Gebiet bearbeitet, sondern zudem Ansätze für eine Erkenntnistheorie personaler Wirklichkeit vorgestellt, die ihrerseits fortwirken in Bereiche und Fragestellungen, die hier nicht behandelt wurden, indem sie die Unterscheidung lehren, die zugleich wahr und verwandelt.

P.-O. Ullrich

Vetter, Helmuth, *Der Schmerz und die Würde der Person*. Frankfurt: Knecht 1980. 152 S.

Der Bogen des Essays schlägt sich von der Frage, die die Erfahrung des Schmerzes auslöst, zum Bedenken des Schmerzes der Erfahrung. Erfahrung des Schmerzes, das verlangt freilich heute zuerst, trotz einer Überfülle von Eindrücken, das Eingeständnis von Erfahrungsarmut, wohl aus der größeren Leichtigkeit heraus, mit der der Zeitgenosse angesichts von Leid und Leiden Fluchtendenzen nachgeben kann. Dem entspricht eine Spracharmut, die ihrerseits wiederum die Auseinandersetzung mit dem Schmerz erschwert. So zeigt in unserer Frage die Krise der Tradition sich in einem vielgestaltigen Zurückweichen vor der Frage des Schmerzes. Darum hängen Frage und Antwort hier engstens zusammen. Auch hier – wie überhaupt in der Philosophie – ist mit der rechten Ausarbeitung der Frage schon das Wichtigste für die Antwort getan.

Dem ersten Teil „Die Frage nach dem Schmerz“ antwortet deshalb als Teil II das Angebot „Ein Weg zur Erfahrung des Schmerzes“. Ihm geht es erstlich darum, „den Schmerz zur Sprache zu bringen“. „Therapeia“ sagt zugleich: Heilen und Dienen. Im vereinzelt Schmerz ist der grundlegende Dienst, den Menschen einander zu tun haben, das verbindlich verbindende Wort. In solchem Dialog wird es dann immer wieder um die Frage nach dem Sinn des Schmerzes gehen. Das ist eine gefährliche Frage, vor allem für die Freunde Ijobs; aber aus erster Sympathie vermag sie die Menschen auf einen gemeinsamen Weg zu bringen. Einen Weg, über dem die Frage sich zur Antwort wandeln mag, für beide: denn „nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“ (W. Benjamin).

Gemeinsamkeit des Wegs läßt das Zusammengehören von Schmerz und Erfahrung erfahren und darin das Gottesgeheimnis der Passion, des Leidens Gottes in seinem Sohn. Damit soll nicht doch dem Schmerz in sich ein Sinn erschlichen werden; aber er zeigt sich als Prüfstein der Liebe, er kann Sinn empfangen von der Liebe her. – Daß es zuletzt um sie geht, hat Verf. schon eingangs durch die im Vorwort herangezogene Gattungsbestimmung „Traktat“ angezeigt (inzwischen weithin zum „Traktätchen“ verkommen, darum wohl vom Verlag nicht als Untertitel zugelassen). Philosophie gibt sich hier als reflektierender Hinweis auf's Tun, gemäß 1 Kor 8, 1.

J. Splett

#### 4. Ethik, Soziales

Schuler, Heinz, *Ethische Probleme psychologischer Forschung*. Göttingen-Toronto-Zürich: Hogrefe 1980. 250 S.

Für alle humanwissenschaftlichen Experimente ergibt sich das Dilemma zwischen methodologischen und ethischen Normen (11–74). Das humanwissenschaftliche Experiment ist als ein sozialer Kontrakt zwischen Versuchsleiter und Versuchsperson aufzufassen (55–74). Dabei stellt sich das psychologische Experiment als eine „Interaktions-