

teilkraft“ und dem Darwinismus werden neue Wege zum Verständnis des Organischen gesucht. Den Ausgang der Biologie in der Antike und den Übergang zum Mittelalter bezeichnen Namen wie die Stoa (Leben als kosmischer Organismus), Galen (Weiterführung biologischen Denkens in der Medizin) und Plinius (Leben als nutzbare Vielfalt). Den Höhepunkt der mittelalterlichen Gedankengänge bilden auch auf biologischem Problemgebiet die Schriften von Albertus Magnus und Thomas v. Aquin. Das Leben erscheint hier „als bewunderungswürdige Offenbarung und als Technik der Schöpfung“ (102). Bei der Bedeutung, die Thomas für das ganze Mittelalter und darüber hinaus hat, ist er in dieser Problemgeschichte doch etwas zu kurz weggekommen (knapp 2 Seiten), während z. B. Konrad von Meigenberg auf 11 Seiten ausführlich zu Wort kommt. Vielleicht wirft die starke Betonung der „Techne-Analogie“ (nach Mitterer) ein doch allzu einseitiges Licht auf die Lebenslehre des Thomas.

Mit der Neuzeit tritt ein neuer „Sinnhorizont“ auf und in ihm die 3. Grundlegung der Biologie. Das Neue gibt sich kund einmal „in der Begründung der Wissenschaftlichkeit durch den Gedanken der Methode“ und zum andern „in dem Gedanken des Dynamischen und Genetischen gegenüber der metaphysischen Statik der Antike und des Mittelalters“ (121). Dabei bleiben aber letztlich doch platonische und aristotelische Metaphysik in der Neuzeit der maßgebliche Grundriß des neuen Denkens. Das Leben als entdeckbare, zerlegbare Fülle im Sinne einer summariv-deskriptiven Systematik erscheint zuerst in den großen Kräuter- und Tierbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts, über die der Verf. in Wort und Bild einen guten Überblick bietet. Hierher gehören auch die neuen Entdeckungen der Anatomie. Bei allem diesem Tatsachensammeln fehlt es jedoch nicht an Denkern, die eine neue Theorie zu formulieren versuchen (Paracelsus, van Helmont). Daneben aber erscheint eine Linie, die schließlich zur mechanistischen Biologie hinführt — ausgehend von Descartes —, die das Leben als berechenbaren Mechanismus ansieht (Descartes, Borelli, de La Mettrie u. a.). In Leibniz erfahren alle diese Strömungen eine erste systematische Abklärung, die in vielen Punkten bis heute bedeutungsvoll geblieben ist (Leben als Entwicklung).

Der weitere Ausbau des großen Entwurfes von Leibniz findet im einzelnen seinen Ausbau etwa in der Philosophie eines Chr. Wolff (Zweckmäßigkeitstheorie), in den Entwicklungslehren eines Spallanzani und Bonnet einerseits und in den grundlegenden Forschungen von Koelreuter, C. Fr. Wolff und Sprengel andererseits. Die Physiologie erreicht einen Höhepunkt in Haller, die Systematik in Linné und Buffon. In Linné und Buffon haben wir die Wende zur „Subjektivität“ vor uns, die das Denken der Neuzeit charakterisiert (315). Schließlich wird in Kant eine entscheidende „Selbstbesinnung der Biologie“ (323) angebahnt, die zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus bedeutet. Es ist eine Besinnung auf die Wissenschaftlichkeit der Biologie selbst. Ausgeführt wird die kantische Wende im Deutschen Idealismus. „Die Naturphilosophie und Wissenschaft von der Natur, wie sie Schelling, Oken und so viele andere begründen und ausgestalten, nehmen Kant ebenso ernst, wie sie die bestehende Naturwissenschaft ernst nehmen. Sie werden so berechtigter Abschluß dieser Selbstbesinnung der Wissenschaft und zeigen dabei zugleich ihre Grenzen wie ihre ‚Vermessenheit‘“ (344). In Goethes Naturforschung haben wir einen neuen Endpunkt und zugleich Wendepunkt, der in einem 2. Band der Problemgeschichte der Biologie seine Darstellung finden soll.

Was der Verf. in der vorliegenden Problemgeschichte geleistet hat, ist nicht nur eine gelungene Darstellung der Probleme der Biologie, sondern recht eigentlich eine fruchtbare Besinnung auf die großen geistigen Horizonte, in der der Gang einer Wissenschaft sich vollzieht.

A. H a a s S. J.

Ehrlich W., *Philosophische Anthropologie*. gr. 8^o (124 S.) Tübingen 1957, Niemeyer. 12.— DM.

Das Buch will „einen Querschnitt durch den Menschen legen, um zuletzt die Einheit des ganzen Wesens Mensch darzustellen“. Einleitend wird betont, daß die methodisch getrennte Behandlung verschiedener Aspekte im Menschsein trotz ihres „Ineinander“ auch geschichtlich begründet sei, weil die verschiedenen Gebiete

(Empfindung, Gefühl, Erkenntnis, Wille) sich in der allgemeinen Geschichte der Lebewesen erst nacheinander eingespielt haben, während der Mensch sei, wie „eine Fuge, in welcher die verschiedenen Stimmen des Lebens zusammenspielen“.

Als Urschicht erscheint die „*Empfindungswelt*“. Sie wird, wie von körperlichen Reizen, so auch von dem, was man sonst Empfindung nannte, scharf abgehoben als eine noch ganz unbewußte und in sich ganz „eine“. Ihre beiden Urempfindungen sind: Geschlechtlichkeit (jedoch zunächst nur als gattungsmäßige, „gentilizische“, während das Lebewesen erst später seine individuelle, im engeren Sinn sexuelle Geschlechtlichkeit erlangt) und, mit der ersten eng verbunden, „fast identisch“, Erwerbsempfindung (Nahrung usw.). Auf etwas höherer Stufe setzen Sympathieempfindungen (nicht Gefühle!) ein. Sie können Höheres anbahnen, können auch nur Vorspiel zu brutalerem Durchbruch des Elementaren sein, das Leben spielt mit ihnen und ist antinomisch für beides disponiert, worin ein Ansatz zur Antithese von Gut und Böse gesehen wird. Optimismus einer „guten und reinen Natur“, wie Pessimismus einer „bösen, satanisch gefallenen“ Natur sind beide Illusionen. (Die hier einsetzende Polemik gegen biblisch-christliche Sündenfall-Lehre kämpft an deren wirklichem, auf ganz anderer Ebene liegenden Sinn völlig vorbei). Menschliches Empfindungsleben ist nie ganz „nackte“ Empfindung, sondern von Sympathieempfindungen durchzogen. Das wird im einzelnen ausgeführt an der gentilizischen (Nationalempfindung werdenden) Gattungsempfindung, an der individuellen (Eros umfassenden) Sexualität, am Geschmacksempfinden und an der Sonderart männlichen und fraulichen Empfindens.

Mit dem „*Gefühl*“ als „schlichtem, noch vorstellungsfreiem Bewußthaben von einer leiblichen Empfindung“, setzt eine 2. Schicht ein. Als „unselbständiges“ Gefühl ganz auf leibliche Empfindung bezogen, ohne aktiv etwas hinzuzutun, kann es sich aus der Bindung zum „selbständigen“ und reinen Gefühl hinaufentwickeln. Als unselbständige Gefühle werden besprochen: Erotisches Erlebnis, vaterländisches Gefühl, soziale und Erwerbsgefühle. Im selbständigen „metaphysischen“ Gefühl, worin der Mensch Gemütswesen ist, unterscheidet er sich radikal vom Tier. So alt wie die Menschheit ist das mythische Gefühl, in dem die Ubiquität des Dämonischen in der Welt erspürt wird. In geschichtlicher Zeit spielt sich das religiöse Gefühl ein: zunächst, wo bestehende Gewaltordnung zu einer von Rechtsgöttern zugunsten einer Herrschicht sanktionierten Ordnung umgedeutet wird, dann in der Religion reinen Herzens mit den „Grundpfeilern“: Vatergott aller und werktätiges Wohlwollen. Doch konnte sich reines Gefühl auch hier geschichtlich nicht erhalten. (Mit Ergebnissen religionsgeschichtlicher Forschung bei Primitiven und religionspsychologischer Beobachtung steht diese doch veraltete Konstruktion freilich in starkem Gegensatz). Als reines Gefühl bleibt letztlich die rein humane Liebe, die das andere Wesen ohne Beimischung von Absichten rein um seiner selbst willen umfaßt. Auf dieses hinzuleiten wäre Sinn des mythischen und religiösen Gefühls.

Teilweise auffallende Abwertung erfährt in der Betrachtung der „*Erkenntniswelt*“ der theoretische Erkenntniswert. Unsere unzureichenden „Feststellungen“ haben wohl den großen praktischen Wert, daß wir dabei zur Feststellung des Ich gelangen. Hingegen bieten Vorstellungen und logisch-begriffliche Zusammenhänge des Denkens prinzipiell anderes als das, was wir fühlen und bewußt haben, und keine erklärende Wissenschaft kann den eigentlichen Grund einer Lebensstatsache geben. Reine Erkenntnis wäre im reinen, absichtlosen „Vermeinen“ mit reinem Herzen gegeben; sie ist im mythischen Bereich unmöglich und auch hinsichtlich religiöser Gehalte faktisch nicht erreichbar. Es bleibt nur der „humane Bezug“ als Gipfel der Erkenntniswelt. Die vom Verf. gemeinten Diskrepanzen zwischen Erkennen und Wirklichkeit bestehen gewiß weithin; aber sie sind doch längst in anderen Erkenntnislehren gesehen, durchdacht und auf ihre wirkliche Bedeutung ohne Erkenntnis pessimismus zurückgeführt!

Beim „*Wollen*“ wird u. a. eingehend zwischen Zweck- und Zielwillen unterschieden. Zweckwille erlischt mit Erreichung des Zweckes. Im Zielwillen geht es nicht um je erreichte Zwecke, auch nicht um ein (durch Urvernunft, Vorsehung) vorgestecktes Ende, es geht um ein unfeststellbares Sein, das nicht erst in der Zu-

kunft liegt, um höhere Gegenwart, darin das Intendierte bleibt und der Zielwille sich aktiv erhält. Vielleicht hätten diese nicht recht klaren Ausführungen gewinnen können durch die Schau des Willens als des geistig selbsttätigen Ja zum realisierten oder zu realisierenden Wert an sich. Die Begründung der „Unfreiheit“ des Zweckwillens (Entscheidung fällt im Gemüt) erinnert an die übliche, vom gemäßigten Indeterminismus keineswegs übersehene Weise des alten Determinismus.

Die mannigfachen Stimmen des Lebens finden sich zur Einheit der Fuge im originalen Werkgestalten, das nicht nur ein mehr tierisches „Tätigen“ und ein zwar intelligent-willentliches, aber mehr dem Vorschriftschema folgendes „Handeln“, sondern auch ein zwar neu produzierendes, aber doch mehr Vorgegebenes, nur variierendes „Produzieren“ transzendiert. Von dieser anregenden Sicht aus wäre es interessant, die Antwort auf die Frage „philosophischer Anthropologie“ nach der Wesenseinheit, nach Sein und Sinn des Menschseins zu erarbeiten. Es ist schade, daß wir hier keine befriedigende Antwort nach dem Sein und Sollen sehen können. Im Spiel des Lebens wird ein Lebewesen (wann, wie, wieso?) was es nicht war, teleologisch veranlagt. Zu einer die Ebene empirischer Daseinsform transzendierenden Entwicklung fehlten noch dem Urmenschen die Voraussetzungen; wie dann und wieso rein faktische Entwicklungsgeschichte Anlaß zu einer späteren Möglichkeit einer Formation des Wesens Mensch gab, bleibt undurchsichtig. Ursetzung von Sinn-Teleologie erscheint als ausgeschlossen. So bietet das Buch, aus dem hier nur einiges herausgehoben wurde, wohl manche interessante, wenn auch mehr kategorisch hingestellte, als beweisend unterbaute Sichtweisen, aber noch nicht die philosophisch befriedigende Antwort auf die Frage nach der Einheit in Sein und Sinn des Wesens Mensch.

A. Willwoll.

Gilson, L., *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano*. gr. 8^o (210 S.), Paris 1955, Vrin. — Gilson, L., *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*. gr. 8^o (286 S.) Paris 1955, Vrin.

Als Brentano im Jahre 1874 seine beiden Bände über „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ veröffentlichte, machte er noch nicht den Unterschied zwischen beschreibender und genetischer Psychologie (vgl. Dilthey 1894), den er erst rund 20 Jahre später, um 1890, hervorhob. Er war aber stets der Meinung, daß eine wissenschaftlich begründete Psychologie auch für die Philosophie in ihrer Gesamtheit von großer Bedeutung sei. Das Interesse Brentanos und seine Arbeiten gehören von Anfang an fast in gleichem Maße der Psychologie, vor allem der später so benannten beschreibenden Psychologie, und der Philosophie, der aristotelischen Metaphysik. Es ist auch aus diesem Grunde aufschlußreich, gleichzeitig die beschreibende Psychologie Brentanos und seine Theorien über das Verhältnis von Methode und Metaphysik zu untersuchen, wie G. (ein Neffe des bekannten Étienne Gilson) unternommen hat. Beide Werke sind geschichtliche, nicht systematische oder kritische Arbeiten. Sie zeichnen sich aus durch genaue Kenntnis der Quellen und die zuverlässige Darstellung. Auch die Entwicklung der Gedanken Brentanos wird deutlich gemacht, soweit sie sich aus den Werken oder aus Briefen ergibt bzw. erschlossen werden kann. Beiden Büchern ist ein gleichlautendes Verzeichnis der Veröffentlichungen Brentanos beigegeben, dazu kommen Literatur- und Namenverzeichnis.

1. *Die beschreibende Psychologie*. — In einem 1. Kap. untersucht G. die Gedanken Brentanos über die wissenschaftliche Methode, die für eine empirische Psychologie allein in Frage kommt (19—44). Brentano stellt die These auf, daß Psychologie notwendig mit den Methoden der Naturwissenschaft betrieben werden muß (wobei Deduktion nicht ganz ausgeschlossen wird, z. B. für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele [34]) und daß der Wissenschaftscharakter der Psychologie mit diesen Methoden steht und fällt (22). Diese Methoden müssen aber dem eigentümlichen Gegenstand der Psychologie angepaßt werden. Ihr Objekt sind die seelischen Phänomene oder, genauer, das Seelenleben, wie es erstmals in den Untersuchungen von 1874 beschrieben wird (45—71). Seelische Phänomene unterstehen notwendig der Beobachtung: „es gibt keinen seelischen Akt, der nicht Gegenstand einer absolut sicheren inneren Wahrnehmung wäre“ (58). Alle seeli-