

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Bibliografia filosofica italiana. Anno 1960. gr. 8^o (169 S.) Brescia 1961, Morcelliana. 1700.— Lire. — Diese Bibliographie — eine Veröffentlichung des „Centro di studi filosofici di Gallarate“, auf dessen Wirken hier unlängst hingewiesen wurde (Schol 36 [1961] 574) — bietet in 2318 Nummern ein Inventar der philosophischen Literatur des Jahres 1960 in italienischer Sprache, der Bücher (einschließlich Übersetzungen), Zeitschriftenartikel und Rezensionen. Ein alphabetisches Autorenverzeichnis hilft die fünf Sachgruppen (Bibliographien u. dgl., Kongreßberichte, Textausgaben, Philosophiegeschichte, systematische Disziplinen) erschließen. Die seit 1950 erscheinenden Jahresberichte sind ein vorzügliches Hilfsmittel philosophischer Arbeit. (Eine Stichprobe ergab, daß bei Nr. 763 bzw. Nr. 764 nicht ersichtlich wird, daß es sich um Rezensionen des gleichnamigen Buches von A. Massolo bzw. von C. Lacortes „Il primo Hegel“ [vgl. Nr. 755] handelt.)
W. Kern

Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV/1960. gr. 8^o (280 S.) München-Salzburg-Köln 1960, Pustet. — Der nunmehr verkürzte Titel des Salzburger Jahrbuches soll nicht bedeuten, daß Psychologie ausscheidet. Die Miscelle „Die Psychologierunde in Salzburg“ beweist das Gegenteil. Immerhin bewegen sich die großen Abhandlungen dieses Bandes ganz und gar im Bannkreis des Metaphysischen. Der Artikel von A. Auer bildet insofern eine gewisse Ausnahme, als er im Grunde nur eine — allerdings höchst instruktive — Übersicht über den Fragenkomplex „Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus“ vorlegt, ohne eine metaphysische Vertiefung des Naturrechtsbegriffs direkt anzustreben. Der lange Beitrag von F. Furger über die „Struktureinheit der Wahrheit bei K. Jaspers“ entwirft eine Gesamtschau der Jasperschen Philosophie. Trotz der umfassenden Arbeiten von J. Wahl und X. Tiliette über den Sinn und das Gefüge von „Wahrheit“ bei Jaspers bietet F. in manchen Einzelheiten noch interessante Hinweise, vor allem aber berührt sein weit entgegenkommendes Verständnis für die Anliegen Jaspers' wohlthuend. Gleichen Geistes Hauch verspürt man in der Studie von M. Hoegen „Das Sein und der Mensch bei M. Heidegger“. Auch hier wird — zum wievielten Male? — ein Durchblick durch Heideggers ganzes Denk-Werk versucht, und man muß gestehen, es gelingt dem Verf. ausgezeichnet, das Leitmotiv des Heideggerschen Philosophierens, Sinn und „denkende Erfahrung“ von Sein, deutlich zu machen und nachzuvollziehen. Es wird dabei sehr fraglich, ob Heideggers „Sein“ mit dem thomistischen „esse“ viel zu tun habe. H. betont mit vollem Recht, daß Heidegger im Phänomenalen verharre und das die Phänomene wesentlich überschreitende Denken der konstitutiven „Gründe“ verwerfe (vgl. bes. 84 ff.). Daher verbaue er sich auch den Zugang zum „esse subsistens“. Wenn es heißt, Heideggers Opposition gegen „objektivierende“ Philosophie und seine Gleichsetzung von Objektivierung und Metaphysik verkennten das Wesen des eigentlich metaphysischen Denkens (bes. 100), dann kann man nur beipflichten. (Überhaupt läßt Heidegger so gut wie überall dort, wo er die traditionelle Metaphysik, auch die thomistische, apostrophiert, Tiefgang und selbst Sachkenntnis vermissen.) Die Anregungen, die H. zur Auseinandersetzung mit dem „Seinsdenken“ gibt, dürften das Interesse der Ontologen auf sich ziehen; zumal seine Dreiteilung *actus—actualitas—actuatio* (106) verdient, diskutiert zu werden. Die Hinweise zum engeren Fragenkreis „Sein und Mensch“ halten sich u. E. innerhalb der gängigen Thesen. — B. Thums Studie über „Wertphilosophie und Metaphysik“ geht wohl auch von einer neuzeitlichen Fragestellung aus, trägt aber viel stärker systematischen Charakter. Er analysiert, um „die von der Wertphilosophie als feststehende Gewißheit behauptete Objektivität, Idealität und Apriorität der Werte vom Boden unserer metaphysischen Erklärung her“ wiederzugewinnen (10), die herkömmliche Idee des „bonum“ und findet, sie lasse „die transzendente absolute Gutheit“ (Hervor-

hebung vom Rez.) nicht gebührend heraustreten; die subjekt-relative dränge sich vor, und doch sei sie in jener begründet. Das soll nicht besagen, der Verf. taste den Wesensbezug des „bonum“ auf die Subjektivität an (vgl. 26/27). Nur ist für ihn „die Formalrücksicht der Seinsbejahung“ nicht „das Sein als mögliches *perfectivum* des Strebenden . . ., sondern das Sein in seinem absoluten Selbst“ (19). Vielleicht tut dieser Forderung die thomistische Wertmetaphysik im Prinzip doch schon insofern Genüge, als auch nach dem „traditionellen Begriff der Gutheit“ diese nicht genau „in einer Erstrebbarkeit“, wie Th. meint, „besteht“ (16), sondern die Erstrebbarkeit zur *Wesensfolge* hat; in sich selbst aber gründet die Gutheit auch ihrerseits „nur“ als *Wesensfolge* im Sein-selbst, das in seiner Bejahungs- und Liebens-Würdigkeit freilich, so möchte uns scheinen, einer unmittelbaren Erfahrung aufgehen muß. Der Verf. sieht „die absolute ontologische Gutheit“ schließlich doch „unter dem Vorzeichen einer Willensbezogenheit“, welche letztlich darauf beruht, daß alles Sein „in Erkennen und Wollen gegründet ist“ (27).

H. Ogiermann

O'Neill, Reginald F., S. J., *Theories of Knowledge*. 8^o (XIV u. 242 S.) Englewood Cliffs N. J. 1960, Prentice-Hall Inc. 4.25 Doll. — Verneaux, R., *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance* (Cours de philosophie thomiste). 8^o (175 S.) Paris 1959, Beauchesne. 810.— Fr. — Zwei neue „Textbücher“ der Erkenntnistheorie, die zur Besinnung über die Aufgabe und die Schwierigkeiten solcher Textbücher anregen. Es wäre unbillig, von solchen zur ersten Einführung von Anfängern bestimmten Büchern neue Forschungswege und neue Einsichten zu verlangen. Es kann auch nicht ihre Aufgabe sein, die allerneuesten, vielleicht bald schon wieder vergessenen Diskussionen aufzunehmen. Auch eine gewisse Vereinfachung der Probleme auf das Wesentliche wird man ihnen nicht zum Vorwurf machen. Aber das alles darf nicht so weit gehen, daß die Problematik auf einer Stufe stehenbleibt, auf der sie vor einem Menschenalter stand, und daß echte Probleme, die in der Gegenwartsphilosophie seit langem lebhaft erörtert werden, verschwiegen werden. Sonst erfüllt ein Unterricht, der sich an ein solches Textbuch anschließt, nicht seine Aufgabe und wird auch den Hörern unbefriedigend erscheinen. Ob die beiden vorliegenden Bücher diesen Anforderungen entsprechen? Gewiß sind die von jeher in der scholastischen Philosophie gut gelösten Fragen klar und z. T. auch anregend und lebendig dargestellt. Aber die neueren Probleme? O'N. unterscheidet gar nicht zwischen dem unmittelbar gegebenen Sinneseindruck und dem an sich seienden Objekt, auch für V. scheint die Gewißheit des sinnlich wahrgenommenen realen Einzelobjektes eine absolute zu sein (99). Das Problem der Erinnerungsgewißheit wird von keinem von beiden behandelt. Zur Induktion meint V., sie biete keine theoretische Schwierigkeit; „das Problem des ‚Fundaments der Induktion‘, das von Lachelier der modernen Philosophie hinterlassen ist, ist ein Pseudo-Problem“ (173). Nach O'N. gibt die Induktion metaphysische Gewißheit über das Bestehen der Naturgesetze (105); die diesbezüglichen Schwierigkeiten der modernen Wissenschaftstheorie und ihre Lösungsversuche werden nicht erwähnt. Auch das gegenüber dem Neopositivismus entscheidende Problem der Synthesis a priori kommt bei O'N. nicht zur Darstellung, V. kommt nur ganz kurz darauf zu sprechen (168 unten). Über Autoren, die sich um eine zeitgemäße thomistische Erkenntnislehre bemüht haben, fallen bei V. Urteile, die Verwunderung erregen müssen; zu Roland-Gosselin und Maréchal heißt es: „Man hat einfach ein neues idealistisches System konstruiert, dem Fichtes sehr überlegen, . . . aber vom gleichen Typ“ (67).

J. de Vries

Flach, Werner, *Negation und Andersheit*. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation (Studien aus dem Philosophischen Seminar I Würzburg). gr. 8^o (80 S.) München 1959, Reinhardt. 6.— DM. — Die von einem Schüler Hans Wagners stammende Arbeit hat das Verhältnis des Reflexionsabschlusses der Geltungsreflexion zum Gegenstand. Sie will zur Klärung der Frage beitragen, wie die Philosophie das Denken als Prinzip und aus diesem Prinzip die erkenntnistheoretische Letztbegründetheit des Wissens zu begreifen vermag. Sie geht dabei von einer Kontroverse zwischen Rickert und Kroner aus, die hauptsächlich die Frage betrifft, ob das Denken als Prinzip sich das Verhältnis zu seinem Gegenstand im Sinne der Heterothesis (der Andersheit) oder der Antithesis (der Negation)

gibt. Indem sich der Verfasser im wesentlichen für die heterologische Position Rickerts entscheidet, gelangt er zu einem besseren Verständnis dessen, was Aufgabe der Dialektik ist, und zu einer vertieften, kritischen Interpretation Hegels. — Das Verständnis der gründlichen Arbeit setzt die Bekanntheit mit der Terminologie und der Problematik von Wagners „Philosophie und Reflexion“ (vgl. Schol 35 [1960] 562—566) voraus.

W. Brugger

Freudenthal, H. (Herausgeber), *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences. Proceedings of the Colloquiums (Synthese Library). gr. 8^o (VI u. 198 S.) Dordrecht 1961, Reidel. 21.* — Fl. — Im Januar 1960 fand in Utrecht ein internationales Kolloquium über den Begriff und die Rolle des Modells in der Mathematik und in den Natur- und Sozialwissenschaften statt. Moderne Wissenschaften verwenden die Modelle auf verschiedene Weise, die Mathematik als mögliche Interpretation der abstrakten Theorien, die Natur- und Sozialwissenschaften als Bilder oder Vertreter der Realität zum Zwecke der Beschreibung und der Erklärung. Das Thema wurde in den Referaten des Kolloquiums von Vertretern verschiedenster Wissenschaftszweige vielseitig behandelt. Über die Anwendung der Modelle in der Modallogik referiert *R. Feys*, über die formale Struktur der indischen Logik *J. F. Staal*. Der Anwendung der Modelle in der Mathematik gelten die Referate von *R. Fraïssé*, *A. Grzegorzcyk* und *M. Guillaume*. Fraïssé untersucht die Probleme der logischen Algebra. Für diese steht im Gegensatz zur Algebra der Logik der Modellbegriff, die Interpretation, im Vordergrund, in der Algebra der Logik dagegen die Formel. In beiden Wissenschaftszweigen durchdringen sich auf verschiedene Weise Logik und Mathematik. Grzegorzcyk entwirft ein Axiomensystem der Geometrie, in dem nicht der Punkt, sondern der Körper mit der Relation des Enthaltenseins ursprünglicher Begriff ist. Die Bedeutung der Modelle beim Beweis der Widerspruchsfreiheit der formalen Systeme behandelt Guillaume. Fünf Referate haben die Anwendung der Modelle in der Physik zum Thema. *E. W. Beth* zeigt am Vergleich der Hamiltonschen Gleichungen der klassischen Mechanik mit der Schrödingerschen Gleichung der Quantenmechanik die Bedeutung der semantischen Untersuchungen, für welche die Modellkategorie grundlegend ist, in der Physik. *J.-L. Destouche* behandelt ein mikrophysikalisches Modell, das durch ein mechanisches System gebildet ist und den Gesetzen der klassischen Mechanik gehorcht und dabei eine heuristische Rolle beim Aufbau der mikrophysikalischen Theorie spielt. Eine andere Anwendung der Modelle in der Mikrophysik zeigte *Pham Xuân Yêm*. Am Modell der Wechselwirkung der mikrophysikalischen Partikeln weist er auf den abstrakten Charakter der Modelle der Mikrophysik hin. *H. Freudenthal* behandelt die Funktion der Modelle in der angewandten Wahrscheinlichkeitstheorie. In seinen Ausführungen spricht er sich für eine behavioristische Auffassung der Modelle aus. *H. J. Groenewold* versucht eine Typologie verschiedener Modelle der Physik zu entwerfen (darstellende Modelle, Ersatzmodelle, Studienmodelle, erklärende Modelle). *J. J. Mulckhuysse* versucht die Strukturtheorie der organischen Chemie zu axiomatisieren. *P. Suppes* widmet sich dem Vergleich zwischen den Modellen der Mathematik und denen der empirischen Wissenschaften. *L. Apostel* prüft die Möglichkeiten einer Anwendung der formalisierten Modelltheorien in den nicht-formalisierten Wissenschaften. Bezüglich der Psychologie vermitteln die Ausführungen *R. C. Atkinsons* zu diesem Problem wichtige Perspektiven. Die Anwendung der mathematischen Modelle dürfte hier, wie es A. am Beispiel der Theorie des Lernens zeigt, nicht so aussichtslos sein. Sicherlich darf man dabei die immanenten Grenzen dieser Methode nicht übersehen. Mit allgemein wissenschaftstheoretischen Fragen befassen sich die Referate von *G. Frey*, *A. Kuipers* und *J. B. Ubbink*. *Frey* unterscheidet ikonische und symbolische Modelle. Das ikonische Modell hat als ganzes einen anschaulich-bildhaften Bezug auf das Abgebildete. Dagegen besteht bei einem symbolischen Modell keine unmittelbare bildhafte Ähnlichkeit. Die klassische Mechanik ist auf ikonischen Modellen aufgebaut. Dagegen stellt die Heisenbergsche Matrizenmechanik und die Diracsche Theorie des Elektrons ein nicht-ikonisch symbolhaftes Modell dar. Doch ist diese Unterscheidung fließend, und es ist fraglich, ob ihr eine erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt. Ubbings tief sinnige Betrachtung über Modell, Beschreibung und Erkennen führt eine paradoxe Situation herauf, die das ganze Bemühen des Kolloquiums scheinbar in Frage stellt. U. unterstreicht

den dynamischen Charakter des Erkenntnisprozesses und zweifelt daran, ob die Erkenntnis Modell genannt werden kann. Doch dürften seine paradoxen Formulierungen eine wichtige Funktion in der gesamten Diskussion haben. Denn die Modellstruktur verführt allzuleicht zu einer statischen Auffassung der Erkenntnis. Mag auch U.s operationalistische These der Wahrheit einseitig sein, sie kann doch die Grenzen der Anwendbarkeit dieser Kategorie klar zeigen. — Im ganzen bieten die Referate einen allseitigen Einblick in die Anwendungen der Modellkategorie in den Wissenschaften und vermitteln dem Leser neueste Informationen auf diesem aktuellen Gebiet der Wissenschaftstheorie.

VI. Richter

Roig Gironella, Juan, S. J., Estudios de metafísica: Verdad — certeza — belleza (Libros „Pensamiento“, Estudios, 2). 8^o (XVI u. 333 S.) Barcelona 1959, Flors. — Der Band faßt mehrere, in verschiedenen Zeitschriften bereits früher veröffentlichte, aber innerlich zusammengehörige Abhandlungen zusammen. Es geht dem Verf. vor allem darum, zu zeigen, daß Wahrheit, Gewißheit und Schönheit im Sein begründet sind. Im 1. Teil („Wahrheit und Metaphysik“: 1—144) steht, wenn man von den Kapiteln über die logischen Paradoxien und das Gedankending absieht, das Problem der Absolutheit der Wahrheit im Mittelpunkt. Die angebliche Relativität der Wahrheit wird in engen — vielleicht zu engen — Zusammenhang mit der behaupteten Veränderlichkeit alles Seienden gebracht. Bemerkenswert ist vor allem der Versuch, aus der Absolutheit der Wahrheit einen Gottesbeweis zu führen und so den sogenannten ideologischen Gottesbeweis zu erneuern (117—144). Die Wahrheit, insbesondere der absolut notwendigen Wesensverhalte, ist unveränderlich. Diese unveränderliche, absolut notwendige Wahrheit besteht entweder an sich als Verhältnis platonischer Ideen, oder sie ist in einem absolut notwendigen Seienden fundiert. Da das erstere unmöglich ist, muß das letztere angenommen werden. Gegen diesen Gedankengang scheint uns der Einwand unvermeidlich: Die Absolutheit der Wahrheit, die mit der Widerlegung des Relativismus gegeben ist, besagt zunächst nur: Wenn irgendein Geist irgendwann über diesen Sachverhalt wahr urteilen will, so muß er ebenso urteilen wie ich jetzt. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Wahrheit irgendein ewiges *Sein*, einen ewigen *Bestand* hat, wie es in der Disjunktion vorausgesetzt wird. Ähnliches gilt auch, wenn man statt der logischen Wahrheit des Satzes den in ihm ausgedrückten, absolut notwendigen Sachverhalt zugrunde legt. Auch z. B. das Widerspruchsprinzip, insoweit es unmittelbar evident ist, sagt nicht, daß der in ihm ausgesagte Sachverhalt ein ewiges *Sein* hat, sondern nur: Wenn irgendwann irgendein Seiendes besteht, kann es nicht gleichzeitig nicht bestehen. Das dürfte auch der Sinn des zitierten Thomastextes sein: Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna (S. th. 1 q. 16 a. 7): Wenn es keinen ewigen Verstand gäbe, gäbe es keine ewige Wahrheit, d. h., sie hätte kein Sein, keinen Bestand. Um daraus auf das Dasein eines ewigen Verstandes schließen zu können, müßte zuvor gezeigt werden, daß die Wahrheit ein ewiges *Sein* hat. Dieser kategorische Satz folgt aber nicht aus dem obengenannten Bedingungssatz, der allein mit der Widerlegung des Relativismus ohne weiteres gegeben ist. — Die im 2. Teil („Certeza“) folgenden Abhandlungen über die Grade der Gewißheit (145—233) sind schon früher in dieser Zeitschrift gewürdigt worden (vgl. Schol 34 [1959] 567 f.). Es folgt noch eine Abhandlung über den Indeterminismus der modernen Physik, der die Verwechslungen bezüglich des Begriffs der „Kausalität“, die so häufig begangen werden, gut aufzeigt. — Im 3. Teil über die Schönheit (273—326) verteidigt R. die Schönheit als transzendentes Attribut des Seienden, unterscheidet aber von der transzendentalen Schönheit die prädikamentale Schönheit, die keineswegs jedem Seienden zukommt. — So bietet das Buch dem metaphysischen Denken reiche Anregung.

J. de Vries

Billicsich, Friedrich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. 3. Bd.: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. 8^o (337 S.) Wien 1959, Notring. 95.— Sch. — Mit diesem Bande liegt das verdienstvolle Werk, dessen erster Band 1936 (siehe Schol 12 [1937] 112 f.) unter dem Titel „Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes“ erschienen war (in 2. Aufl. Wien 1955, Sexl, unter neuem Titel; der 2. Bd. ebenda 1952), vollständig vor. Es wurden nur jene Systeme und Philosophen in die Darstellung aufnehmen,

bei denen das Problem des Übels eine führende Rolle spielt oder doch deren Metaphysik und Gottesbild wesentlich beeinflusst. Die Denker kommen in längeren Zitaten selbst zu Wort; doch schließt der Verf. jeden Abschnitt mit seiner eigenen Beurteilung und spart auch sonst nicht mit kritischen Bemerkungen. Sein Urteil ist dabei vom christlichen Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele bestimmt. Eine philosophisch-rationale Lösung des Problems hält er für unmöglich. Müßte man aber hierin nicht unterscheiden zwischen dem Erweis, daß das Übel und das Böse in der Welt grundsätzlich mit den Eigenschaften Gottes vereinbar ist, ein Erweis, der auch rein philosophisch geführt werden kann, und dem positiven Aufweis der Sinnerfüllung oder Kompensierung aller Übel und aller Gattungen der Übel, der uns allerdings bei unserem Mangel an Einsicht in die Pläne Gottes und in die Möglichkeiten seiner Allmacht versagt ist? Man braucht die große Schwierigkeit, die das Leiden in der Tierwelt mit sich bringt, nicht leugnen und kann doch der Auffassung sein, daß der Verf. diese Schwierigkeit größer sieht, als sie in Wirklichkeit ist. Die 680 mehr als 100 Seiten füllenden Anmerkungen stehen nicht am Fuß der Seiten, was ein für ein wissenschaftliches Werk großer Nachteil ist. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachverzeichnis sind beigegeben. Leider sind die in den Anmerkungen zitierten Quellen nicht immer mit vollem Titel aufgeführt und werden auch im Literaturverzeichnis nicht wiederholt.

W. Brugger

Löwith, Karl, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. gr. 8^o (255 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 24.— DM. — Die hier vereinigten Studien halten tatsächlich die klare Linie ein, die das Vorwort angibt: von der Analyse der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt über die Kritik der geschichtlichen Existenz zur Frage nach der Natur des Menschen innerhalb der ihm vorgegebenen Naturwelt. Die erste umfangreiche Abhandlung beschäftigt sich mit der Interpretation der bürgerlich-kapitalistischen Welt bei M. Weber und K. Marx: der Vergleich zwischen beiden zeigt frappante Gemeinsamkeiten im Ansatz (eben beim Phänomen des europäischen Kapitalismus) wie auch in der Voraussetzung ihrer Methode, nämlich in der Überzeugung von der absoluten Geschichtlichkeit (Vergeschichtlichung) des Menschen. Die hervorragende Technik der Interpretation, die des Verf. späteres Werk „Von Hegel zu Nietzsche“ auszeichnet, hat sich bei der Bearbeitung dieser frühen Studie bewährt. Nur fehlt eine eigentliche Stellungnahme zur aufgeworfenen Problematik. Eine solche tritt dann freilich in den folgenden Aufsätzen immer deutlicher hervor. Der Untertitel des Buches kommt immer mehr zu seinem Recht. So schon in der Untersuchung zu Heidegger und Rosenzweig, die durch eine ausführliche Kritik, zumal der Heideggerschen „Zeitlichkeit“, ergänzt wurde (118 ff.). Hier scheut sich L. nicht, seinem ehemaligen Lehrer die politischen Entgleisungen der dreißiger Jahre vorzuhalten: durch die nationalsozialistische Ideologie habe „der formale Umriß der existentialen Kategorien einen entschiedenen Inhalt“ bekommen (121); Heideggers Daseinsbegriffe (Existenz, Entschlossenheit, Schicksal, Aufbruch usw.) „spiegeln die katastrophische Denkweise der deutschen Generation aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg“ (123). Vielleicht sollte man aber mit solchen Zuordnungen zurückhaltender sein; das unzweifelhaft weltweite Echo, das Heidegger gefunden hat, scheint anderes nahezulegen. — Der bisher noch nicht veröffentlichte Aufsatz „Mensch und Geschichte“ nimmt sachlich eine zentrale Stellung unter diesen gesammelten Abhandlungen ein. Hier verdichtet sich die Kritik an Heidegger zu einer scharfen Wende vom rein geschichtlichen Verstehen des Menschen zu dessen Verständnis aus dem, was „bleibend“ menschlich ist, was, wie die Natur der Welt selbst, gegenüber dem Verfließenden der geschichtlichen Entwürfe des Menschen eine Konstante bedeutet. Die historistische Auffassung habe selbst ihre zeitgeschichtlichen Motive (158). In „Natur und Humanität des Menschen“ wird die Natur, das naturhafte Wesen des Menschen noch energischer unterstrichen und Heideggers selbst geschichtliches „Sein“ noch unerbittlicher zurückgewiesen. Von den übrigen Untersuchungen des Buches bietet wohl gerade die letzte über „Welt und Menschenwelt“ den Schlüssel zum gegenwärtigen Denken des Verfassers: der Mensch habe sich als Glied im Kosmos zu begreifen; Philosophieren sei im Grunde reine „Theorie“, Schau des uns transzendierenden Kosmos, der „übermenschlich und absolut selbständig“ ist (255). Man kann nicht glauben, daß L. damit sein letztes Wort aus-

gesprochen habe; der Gedanke an einen auch philosophisch einsichtigen göttlichen Ursprung der Welt fehlt ganz. In dieser Frage scheint der Verf. den Standpunkt beizubehalten, der in „Wissen, Glaube und Skepsis“ (1956) expliziert wird (vgl. 183).
H. Ogiermann

Leese, Kurt, *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Leitspruch Goethes zum IV. Teil von *Dichtung und Wahrheit* (20. Buch) (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 234). gr. 8^o (27 S.) Tübingen 1961, Mohr. 2.40 DM. — Über den „sonderbaren“ und „ungeheuren Spruch“ gibt es mehrere Veröffentlichungen; aber bisher konnte seine Herkunft nicht aufgehehlt werden. L. bespricht die sowohl von Goethe selbst wie auch im Anschluß an ihn von anderen versuchten Deutungen des Spruches. Alle lassen den Spruch auf das Dämonische im Menschen hindeuten. Indem sie aber den Gegensatz Gottes zu sich selbst auf dem Umweg über den Menschen suchen, werden sie dem Spruch nicht gerecht. L. bringt den Spruch in Verbindung mit dem biblischen Gott des Zornes und der Liebe sowie zu Luthers verborgenem Gott der doppelten Vorherbestimmung und dem offenbaren Gott, der das Heil aller will. Am meisten aber scheint ihm der Spruch (der für ihn selbst nur die Bedeutung eines Mythos und eines Hinweises auf den unbekanntem Gott hat) der Gedankenwelt Jakob Böhmes und Schellings und ihrer Lehre von der apersonalen, erst im Kampf mit sich selbst zur personalen Liebe aufsteigenden Natur Gottes zu entsprechen. — Diese Auffassung dürfte in der Tat dem Sinn und dem Ursprung des Spruches am nächsten kommen. Da der Spruch trotz Goethes Angaben bei Zinkgräf (1626) nicht zu finden ist (Leese 12), müßte man den Beziehungen Zinkgräfs und Böhmes († 1624!) nachgehen und vor allem Böhmes Schriften selbst durchforschen. W. Brugger

Löwith, Karl, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1960, 4. Abh.). gr. 8^o (23 S.) Heidelberg 1960, Winter. 4.80 DM. — Der neuzeitliche Weltbegriff ist nach L. eine Folge der christlichen und biblischen Lehre von der Welt als Schöpfung Gottes und von der Stellung des Menschen in ihr. Während die Welt in der vorchristlichen Antike das Eine und Ganze ist, das von Natur aus Seiende, das in sich und durch sich Geordnete, in dem der Mensch nur eine untergeordnete Stelle einnimmt, wird die Welt im Christentum zu etwas, das auch nicht sein könnte, das nur durch den transzendenten Gott und um des Menschen willen ist. Zwar geben die neuzeitlichen Philosophen zum Teil Gott oder doch die Gottesbeweise preis, aber es bleibt die anthropozentrische Auffassung einer Welt, die vom Menschen her mathematisch konstruiert und seiner Macht unterworfen wird. L. begründet seine Option für die antike Weltauffassung damit, daß wir alltäglich und vor aller mathematischen Naturwissenschaft das Ganze der Welt erfahren. — Zwar bringt L. für seine Thesen reiche Belege, aber wie das so üblich ist bei geistesgeschichtlichen „Beweisen“, steht die Auswahl der Belege schon unter der vorgefaßten Leitidee, und für das Gegenteil ließen sich nicht wenige Gegenbelege anführen. Außerdem wäre zu untersuchen, ob der neuzeitliche Weltbegriff eine Folge der christlichen Auffassung oder nicht vielmehr ihrer Entartung ist. Manche kritischen Bemerkungen zur neuzeitlichen Weltauffassung sind jedoch der Beachtung wert.
W. Brugger

Wilson, John, *Philosophy and Religion*. kl. 8^o (VII u 119 S.) London 1961, Oxford University Press. 12s.6d. — Die Bedeutsamkeit der Philosophie für die Religion wird darin gesehen, daß sie überhaupt methodische Probleme und die logische Struktur von Gründen für oder gegen religiöse Einstellung und Bindung zu klären habe. Dabei wird anscheinend, wenn auch vorübergehendes, Abstandnehmen vom eigenen Glauben gefordert „im Hinblick auf die wesentliche Aufgabe, ihn objektiv zu betrachten, von einem philosophischen Standpunkt aus“ (11). Der entscheidende Anstoß dazu, die Philosophie zu Hilfe zu rufen, ist die Vielheit der miteinander unvereinbaren religiösen Überzeugungen. — Wohl betont der Verf., es bedürfe dazu keiner bestimmten Philosophie: „we need a kind of philosophizing that is logically prior to any of these“ (8). Und doch wird man sich fragen müssen, ob nicht die Vielfalt auch der philosophischen Auffassungen, gerade und besonders in bezug auf die Grundlegung von Sinn, Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen

philosophischen Denkens, das Unternehmen von vornherein illusorisch macht, wenn nämlich Gegensätzlichkeit der Meinungen überhaupt nicht innerhalb des betr. Bereichs selber überwunden werden kann. — Die Kennzeichen und „Ansprüche“ religiösen Verhaltens werden im einzelnen studiert; das Ergebnis ist, daß wenigstens ein Minimum theoretischer Aussage, vor allem über die Existenz eines Gottes und die Abhängigkeit des Menschen von ihm, sowie im praktischen Leben echte Bindung, personale Verpflichtung Gott gegenüber dazugehören. Die Elemente des Kultes, heilige Schriften, der Autorität, kirchlicher Organisation u. a. treten in den Hintergrund, obwohl der Verf. sich einläßlicher mit der Frage einer möglichen Hingabe an religiöse Autorität beschäftigt. Für die religiösen Aussagen verlangt er logische Kriterien, ebenso für das, was religiöse Erfahrung heißen mag. Solche Erfahrungen brauchen, um Geltung zu haben, nicht ohne weiteres allgemein zugänglich zu sein; es genügt, wenn sie überhaupt vorkommen; „verifizierbar“ aber müssen sie sein (vgl. 68). Denn „self-justified“ können sie, wofern sie Tatsachen meinen, nicht sein (51). — Hier und immer wieder zeigt sich, wie sehr W. einer bestimmten Philosophie verpflichtet ist, nämlich der zeitgenössischen anglo-amerikanischen. Das bestätigt sich wohl auch dort, wo er für alle Wirklichkeitsaussagen endgültige Sicherheit (complete certainty) ablehnt (63 65). Vertreter anderer moderner philosophischer Richtungen (wenn man von M. Buber absieht) werden nicht genannt, nicht einmal z. B. Jaspers, geschweige denn ein thomistischer Philosoph. Schon Jaspers deutet ja das Verhältnis von Philosophie und Religion völlig anders, wobei nach ihm für Aussagen über Gott und die Beziehung des Menschen zu Gott auch die Philosophie kompetent ist, nicht nur die „Religion“. Ein solcher Entwurf wird überhaupt nicht diskutiert, erst recht nicht die klassische These von der Möglichkeit einer eigentlichen philosophischen Gotteserkenntnis. — Doch hält W. religiöse Stellungnahmen weder für „sinnleer“ noch für a priori unverifizierbar (62). Freilich müssen Behauptungen ihm zufolge durch „Erfahrung“ verifizierbar sein (67). Aber „no experience by itself establishes the existence of God“ (71); ob „religiöse Erfahrung“ nur durch „übernatürliche“ Realitäten bewirkt sein könne, das sei gerade die Frage, zumal die Wissenschaft von der menschlichen Seele erst in ihren Anfängen stecke (75). Doch dürfe die Psychologie hier keine letzte Entscheidung treffen (77), religiöse Erfahrung könnte Erkenntniswert haben (81), ja religiöse Erkenntnis müsse auf religiöser Erfahrung fußen (108). Daß nur sinnliche Erfahrung Erkenntniswert besitze, wird als reine Behauptung verworfen (85). Der Verf. möchte dann entwickeln, wie ein „testing-system“ für religiöse Aussagen arbeiten müsse (87 f.). Er sucht also ein „testing-system“ für die Objektivität religiöser Erfahrung, die ihrerseits religiöse Aussagen zu verifizieren habe. Es sieht nicht danach aus, als gäbe es eigentlich ein solches. Er macht nur *Voraussetzungen* namhaft, „how to experience God“, in Parallele zu den Voraussetzungen ästhetischer Erfahrung, z. B. geistige Konzentrationsfähigkeit, Offenheit für das Übersinnliche, kontemplative Haltung, Verständnis für Kennerschaft und Autorität. Daran schließen sich Kapitel über Grundzüge religiöser Sprache (wobei der Begriff der Analogie, der hier unzweifelhaft zentral ist, in keiner Weise philosophisch vertieft wird) und über die praktische Notwendigkeit einer (positiven oder negativen) religiösen Entscheidung. — Das Buch scheint symptomatisch zu sein und ist jedenfalls aufschlußreich für die Art religiöser Problematik unter philosophisch interessierten Akademikern englischer Zunge.

H. Ogiermann

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Archiv für Geschichte der Philosophie. Begründet von *Ludwig Stein*. In Verbindung mit *Glenn Morrow* (Philadelphia) neu hrsg. von *Paul Wilpert*, Bd. 42, Heft 1 u. 2, Berlin 1960, de Gruyter. Jährlich 3 Hefte. Der Umfang des ganzen Jahrgangs beträgt 320 S. Der Jahrgang kostet 36.— DM. — Wilpert berichtet im Eingang des 1. Heftes über die Schicksale des Archivs. Es wurde gegründet 1888, hatte als angesehenes Mitherausgeber: Herm. Diels, Wilh. Dilthey, Benno Erdmann, Eduard Zeller, Paul Natorp. Seine Abonnentenzahl war im starken Anwachsen. Trotzdem stellte es 1932 sein Erscheinen ein. — Die Zeitschrift enthält: Aufsätze, Editionsberichte u. Rezensionen. Im 1. Heft stehen die Aufsätze: Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul, von

Charles H. Kahn (3—35); Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ramus, von Wilh. Risse (36—72); Natural Belief in the Enigma of Hume, von Ronald J. Butler (73—100). Das 2. Heft hat die Aufsätze: Συμπλοκή Ειδῶν and the Genesis of Λόγος, von J. M. Moravcsik (117—129); Zur Interpretation von Metaphysik Z 15, von Paul Wilpert (140—158); Collectanea zum Studien- und Buchwesen des Mittelalters, von Sophronius Clasen OFM (159—206). — Die Analyse der Dialektik ist zweifelsohne in der Philosophie sehr wichtig, zu jeder Zeit und besonders in der Gegenwart, ist aber auch in erster Linie in ihrem ontologischen Ursprung, im Inhalt des Seienden selbst, zu ergründen. Die innere „Verknüpfung der Eide“ und ihre Beziehung zum Logos sind oft und von verschiedenen Standpunkten aus untersucht worden. Nicht sie aber ist ursprünglich Grund des Logos, sondern das *Seiende durch sein Eidos*. Der Logos „entsteht“ nicht ursprünglich, sondern ist innerlich notwendig mit dem vieleinheitlichen Sein vieleinheitlich gegeben. Genesis und innerlich notwendige Folge sind wesensverschieden. Wilperts Beitrag zur Interpretation von Z 15 der Metaphysik ist keine bloße Wiederholung des oft behandelten berühmten Gegenstandes, sondern eine Weiterführung der Explikation, die in Auswertung der besten Erklärungen — Bonitz, Ross, aber sachlich auch der Thomistischen — erfolgt. — Schon diese kurzen Andeutungen können zeigen, daß das Archiv — wie früher, so auch heute — eine wichtige Aufgabe hat. Die beiden vorliegenden Hefte berechtigen zu der Erwartung, daß die Zeitschrift wirksam in die philosophische Forschung eingreifen wird, unmittelbar in die Erhellung der Geschichte der Philosophie, dadurch aber auch in die systematische Ergründung ihrer Probleme. Durch den nunmehrigen internationalen Charakter der Mitarbeiter kann das Gebiet der Arbeit erweitert und seine Kraft erhöht werden. C. Nink

Barth, Heinrich, Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 2. Teil: Neuzeit. gr. 8° (634 S.) Basel 1959, Schwabe. 36.— Fr. — Der 1. Teil dieser Problemgeschichte, der Altertum und Mittelalter umfaßt, ist bereits 1947 erschienen. Er wurde damals von einem so zuständigen Beurteiler wie O. Gigon als ein „wirklich außerordentliches Werk, eine Synthese zwischen intensivstem philosophischem Fragen und ausgebreiteter Kenntnis der antiken Texte“, ja als „der wesentlichste echt philosophische Beitrag zur antiken Philosophie seit sehr langer Zeit“ bezeichnet. Auch in diesem 2. Band staunt man immer wieder über die umfassende Gelehrsamkeit des Verf., die hier in einer von der humanistischen Tradition Basels geformten Sprache vor dem Leser ausgebreitet wird. „Dieses Buch ist geschrieben für die ‚Stillen im Lande‘, die sich von keinen zeitgemäßen Bewertungen imponieren lassen, indem sie sich von allem ‚Trend‘, der eben im Schwange ist, die Initiative ihres selbständigen Denkens und die strenge Sachlichkeit ihres eigenen Urteils nicht rauben lassen“ (11). Seine besondere Blickrichtung charakterisiert B. mit den Worten: „Das philosophische Denken des Verf. vollzieht sich auf der Grundlage einer transzendental begründeten Philosophie der Existenz, die von einer Philosophie der theoretischen Vernunft und einer Philosophie des Ästhetischen begleitet wird“ (10). Das Thema der „Philosophie der Erscheinung“ ist nicht scharf umgrenzt, und in dem breit dahinfließenden Strom der Darstellung scheint es auf lange Strecken fast aus dem Gesichtsfeld zu entschwinden. Wie der Verf. selbst gesteht, handelt es sich nicht um eine geschlossene, in sich zusammenhängende Geschichte des Problems, die unmöglich ist (269), sondern um einzelne, allerdings auch nicht zusammenhanglose „Stücke“. Das 1. Stück stellt auf dem Hintergrund der Lichtmetaphysik des Mittelalters „das magische Weltbewußtsein der Renaissance“ dar, das in der Erfahrung der Qualitäten der Welt lebt, das 2. Stück im Gegensatz dazu den „mathematischen Weltbegriff der beginnenden Neuzeit“ (Copernicus, Bruno, Kepler, Galilei, Descartes). Der Titel des 3. Stückes überrascht: „Die Existenz in der Philosophie des stoisch-spinozistischen Denkens.“ Der Zusammenhang wird dadurch gegeben, daß einerseits „für die in Spinoza zu neuem Leben erwachte Stoa die ‚Erscheinung‘ wenig zu bedeuten scheint“, andererseits „in dem wirklichen ‚In-die-Erscheinung-Treten‘ des einzelnen Menschen der Schnittpunkt liegt, den die stoisch-spinozistische Philosophie mit der Philosophie der Erscheinung gemein hat“ (185 f.). Das 4. Stück schildert „Berkeley und die Philosophie des Phänomenalismus“, das 5. „die Erkenntnis der Wirklichkeit in Leibnizens Philosophie des Unendlichen“; bei Leibniz erschließt sich „in der Emergenz des Bewußten aus dem Unbewußten ... eine sehr wesentliche Dimension des Problems der

Erscheinung“ (627). Das 6. Stück hat „Kants Philosophie des Ästhetischen“ und das letzte Stück „Erscheinung und Bewußtwerden im spekulativen Idealismus“, bei Fichte, Schelling und Hegel, zum Gegenstand. „Da sich in dem Gewirre der philosophischen Lehrbildungen, die nach Hegel in die Erscheinung getreten sind, wahrhaft originale Auseinandersetzungen mit unserm Problem nicht zu zeigen scheinen, meinen wir mit dem 7. Stück den Abschluß vollziehen zu dürfen“ (11) — ein Urteil, das gegenüber Husserls „Phänomenologie“ doch Verwunderung erregt. — Der Verf. meint zwar, sein Buch möchte gelesen, nicht nachgeschlagen werden, und darum sei ein alphabetisches Verzeichnis nicht erforderlich (11); wir möchten dem widersprechen; durch ein gutes Sachverzeichnis würde der überaus reiche Inhalt des Buches ganz anders zugänglich.

J. de Vries

Randall, J. H., Aristotle. 8^o (XVIII u. 309 S.) New York 1960, Columbia University Press. 5.—Doll. — R., Professor an der Columbia-Universität, will gegenüber mehr philologisch orientierten Aristotelesforschern (wie W. Jaeger und W. D. Ross) und gegenüber den von Platon oder von der mittelalterlichen Scholastik ausgehenden philosophischen Interpreten (wie A. E. Taylor, H. Cherniss bzw. McKeon, H. A. Wolfson) die Philosophie des Aristoteles selbst, das eigentlich Aristotelische an ihr darstellen. Er tut das an Hand der hauptsächlichsten Texte aus der ganzen Breite des Corpus Aristotelicum; und Aristoteles kommt dankenswerterweise ausführlich selber zu Wort. Entsprechend seiner eigenen geistigen Herkunft hält R. an Aristoteles für aktuell seine Sprachanalyse und seine eindringende Erforschung der Naturprozesse: „In modern terms, he can be viewed as a behaviorist, an operationalist, and a contextualist, with a thoroughgoing philosophy of process“ (31). Diese Einstellung R.s bedingt manche Verkürzung: „Aristotle's own ‚logic‘ ... is best presented in the ‚terminism‘ of William of Okham“ (49). „... life or ψυχή is the behavior of the organism as a whole in its environment“ (66): damit verkennt R. doch sehr die Seele als ‚Erstentelechie‘, die zwar durch die Funktionen des Lebewesens erkannt wird, aber nicht bloß als Funktion besteht. Ebenso ist der νοῦς „not ... an οὐσία, but a function“ (90); und: „the effort of the whole Christian tradition of Aristotelian interpretation has been to confuse these quite distinct problems“ (94; auch sonst kommt die Hochscholastik allzuschlecht weg: 137 150 f.). „The ‚active intellect‘ is ... really the least important or significant part of the ‚De anima‘“ (102); er ist „clearly a Platonic myth“ (105)! Auch der „unbewegte Bewegter“ ist nur „a logical explanation, not a physical cause“ (135), „a purely intellectual ideal“ (137); „God is the form of the world's matter“ (143). Die „materia prima“ ist so ziemlich dasselbe wie das physikalische Energie-Erhaltungsgesetz (213 f.). Und ἀρχαί sind „beginnings of understanding“ (297). Zusammenfassend: „What is needed today is an Aristotelianism more Aristotelian than Aristotle's own ‚concordantia‘ between Platonism and Aristotelianism“ (295 f.). Dieses Programm möchten wir keineswegs unterschreiben. Andererseits bietet das sehr um Verdeutlichung bemühte einführende Werk R.s auch sehr Zutreffendes oder doch Interessantes: „Abstraktion“ ist kein glücklicher Ausdruck für die Erkenntnis des Allgemeinen, das mit Hegels „konkretem Allgemeinem“ verglichen wird; denn „it means seeing more than the mere ‚thats‘ [= sinnliche Fakten] not seeing less“ (41). Aristoteles' naturwissenschaftliche Defizienzen stammten daher, daß er, nur zu sehr Empiriker, sich nur an das halten wollte, was „wir sehen“, während die moderne Physik rationalistischer von mathematischen Aprioris ausgegangen sei; deshalb z. B., gegen die richtigen Prinzipien, die Annahme der Urzeugung (56—58). Seine funktionale Begrifflichkeit entspreche der heutigen Physik mehr als der Mechanismus Newtons und des 19. Jahrhunderts (167 f.). Sehr ausgewogen scheint die Stellungnahme R.s zur Theorie W. Jaegers: Die Auffassung einer geradlinigen Entwicklung von Platonismus zu ausschließlicher Betonung der empirischen Forschung ist „a great oversimplification“. „Aristotle ... seems to have displayed his passion for facts from the beginning of his independent thinking. And there is no evidence that he ever forgot the Platonic vision ... Both intellectual strands run through all Aristotle's thought“ (21 f.). Allerdings lehnt sich R. in Fragen der Chronologie von Metaphysik Λ und De anima III 4—5 dann doch zu stark an Jaeger an (108—110); nicht sagen kann man dagegen, wie R. das tut, daß F. Nuyens in seiner Untersuchung über die Entwicklung der aristotelischen Psychologie einfachhin „Jaegers Methoden folgt“ (102 114). W. K e r n

Kremer, Klaus, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (BeitrGPhThMA). gr. 8^o (XII u. 223 S.) Münster 1961, Aschendorff. 21.—DM. — Daß zwischen der platonischen und der aristotelischen Philosophie trotz wesentlicher Unterschiede viele innere Verbindungslinien bestehen, ist bekannt. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Interpretation des aristotelischen *μετά τὰ φυσικά* in der alexandrinischen Philosophenschule unter Führung von Ammonius Hermieu. Der 1. Teil sichtet die verschiedenen Bedeutungen des Namens Metaphysik und versucht eine Interpretation dieser Bedeutungen aus ihrem textlichen und ideengeschichtlichen Zusammenhang (1—129). Der 2. Teil erklärt das *μεταβαίνειν* der Kommentatoren in erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht; er exponiert das Transzendenzproblem in ihren Kommentaren sowie den platonischen und aristotelischen Erkenntnisweg (130—197). Der 3. Teil behandelt die Frage, ob Metaphysik Seins- und Gotteswissenschaft sei. Wie hat Aristoteles seine „Erste Philosophie“ aufgefaßt? Wie haben es seine Kommentatoren getan (197—218)? Untersucht wird die Lehre des Ammonius, eines Schülers des Proklos und seit 485 Leiters der alexandrinischen Schule, ferner die Lehre der direkten und indirekten Schüler des Ammonius: Asclepius, Johannes Philoponus, Simplicius, Olympiodorus, Elias, David und Stephanus von Alexandrien. Auch Syrianus, der Lehrer des Proklos und Schüler des Plutarch, ist in die Untersuchung einbezogen, so daß sich der Zeitraum, in dem diese Philosophen lebten, von etwa 430—650 n. Chr. erstreckt. — Das Buch untersucht in reicher Textauswertung das *ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν* und *ὑπὲρ τὴν φύσιν, ὑπὲρ τὰς φυσικὰς οὐσίας*, das „über“ und „jenseits“, das „Hyperphysische“ (Unsinnliche) und „Physische“ (Sinnliche), die Differenzierungen des Seins in ein *κρείττον* und *χείρον*, die auf den „Schichtungsgedanken“ verweisen, der seinerseits aus der platonischen Einteilung des Seins in einen Kosmos noetos und Topos horatos hervorgehe. In Platons „Phaidon bleiben die Sinnesempfindungen und Sinnesdinge hinter ihrer Idee zurück“ (76; vgl. 119). Die Idee ist transzendent gegenüber den Sinnesdingen; sie ist an sich wirklich. Das Eidos kann „ohne alle seine Realisierungen in den concreta“ sein, „diese jedoch nicht ohne es“ (70, vgl. 116 f.). Es gibt „eigentlich nur die eine Welt der Ideen, die in der Zeit erscheint“ (142). Teilhabe, Transzendenz, Ähnlichkeit als Folge der Teilhabe, das Eine und das Viele werden in ihrer ontologisch-logischen Eigenart aus den Texten nachgewiesen (130—138). Die „Erste Philosophie“ ist Ontologie, die innerlich zur natürlichen Theologie führt. — Die systematische Philosophie kann die mühsam und sorgfältig durchgeführten Textinterpretationen anerkennen, hat aber die Texte „philosophisch auszuwerten“ (124), was die Geschichte der Philosophie sowohl voraussetzt wie auch selbst tut. Da stehen wir vor der Frage, was und wie ist das Eidos und seine — auch von ihm, nicht bloß vom Seienden verschiedene — Idee im wandelbaren Einzelding? Was ist das Wesen „an sich“, was „als Wesen der Erscheinung“ (162)? Was ist das vieleinheitliche Seiende, was insbesondere das kontingente Seiende? Wie kommen wir zu ihrem Begriff? Wie führt von ihnen aus der Weg zur Ontologie und Theologie? Worin und wie besteht in den Dingen der Zusammenhang der Ideen, ferner ihre innere vieleinheitliche Beziehung zu den anderen inneren Gründen des Dinges und zum Ding selbst? Alle im vorliegenden Buche interpretierten Begriffe haben zwar einen wahren, aber tieferen Sinn, als es von Aristoteles und den alexandrinischen Kommentatoren gesagt ist. Durch ihren ursprünglichen Gegenstand — das innerlich geordnet aufgebaute Seiende als solches und das, was sich aus ihm ergibt — verlangt die aristotelische Philosophie innere, und zwar systematische Weiterführung. Durch ihren Hauptbegriff, die Idee, weist auch die platonische Philosophie innerlich über sich hinaus. C. Nink

Goichon, A. M., *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân, commenté par des textes d'Avicenne*. 8^o (256 S.) Paris 1959, Desclée de Brouwer. 360 Fr. — *Hayy ibn Yaqzân* ist der Titel einer kleinen Schrift Avicennas, in der dieser über das menschliche Erkennen mit besonderer Berücksichtigung der Rolle, die der tätige Verstand dabei spielt, handelt. Das Ganze ist dargeboten in der Form einer Reise-schilderung, in die vollstümliche kosmologische Anschauungen nebst Zügen aus dem neuplatonischen Weltbilde hineinverwoben sind. Die allegorische Darstellung mit zahlreichen rätselhaften Anspielungen und Andeutungen bereiten dem Verständnis

ganz außergewöhnliche Schwierigkeiten. Um ihre Klärung bemühte sich schon der erste Herausgeber, der Orientalist A. F. Mehren, *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Leiden 1889. Einen neuen Versuch zur Aufhellung des Dunkels machte aus Anlaß der Jubiläumsfeiern zu Ehren des Denkers H. Corbin, der eine Neuausgabe des Textes mit einer französischen Übersetzung 1952 in Teheran besorgte. Er konnte dem arabischen Texte eine persische Übersetzung und Erklärung, die beide aus dem Mittelalter stammen, begeben. Überdies ließ er 1954 noch einen zweiten Band mit Untersuchungen und Anmerkungen folgen. Einen weiteren Schritt im Bemühen um die Deutung unseres Textes stellt das hier zur Anzeige kommende Buch dar, das eine neue Übersetzung bringt in der Absicht, die von Corbin gemachte zu berichtigen. Während dieser sich bei seiner Deutung vor allem auf die von ihm beigebrachten persischen Texte stützte, suchte Mlle. Goichon unsere Schrift aus Avicenna, d. h. dem arabischen Avicenna, zu erläutern. Zu diesem Zwecke konnte sie, die wie kaum jemand sonst mit den Werken des Philosophen vertraut ist, eine Fülle von Parallelstellen zusammentragen, und hierin liegt zweifellos ein großer Wert ihres Buches. Doch erhebt sich auch bei diesen Stellen die Frage ihrer Erklärung. Ein anderer Vorzug ihres Buches besteht darin, daß sie auch den Quellen Avicennas nachgegangen ist. Neben Plato und Aristoteles hat sie — einem Rate von G. Sarton folgend — auch den Arztphilosophen Galen herangezogen. Einzelheiten müssen auch hier eingehender untersucht werden, z. B. die Art und Weise der Verwendung des bekannten platonischen Vergleiches der Seele mit einem Wagenlenker und seinem Gespann, der ja doch ziemlich umgestaltet erscheint. Dabei dürften bei genauerem Zusehen weitere Anklänge an Platons *Phaidros* sich herausstellen. Trotz allen Bemühens wird vieles in unserem Texte — vorläufig wenigstens — ungeklärt bleiben. Bei dieser Lage der Dinge nun scheint es uns recht gewagt, die Schrift als einen Beweis für eine entscheidende Wende der philosophischen Sicht des großen Denkers heranzuziehen. Dazu wird man um so weniger geneigt sein, wenn man die Zeit ihrer Abfassung in Betracht zieht. Nach dem unzweideutigen Zeugnis seiner Lebensbeschreibung verfaßte Avicenna die Schrift während seiner Haft auf der Festung Fardagân in der Nähe von Hamadan. Nach der Entlassung aus der Haft arbeitete er an dem Logikteile des uns erhaltenen Hauptwerkes, *al-Shifa*, den er, wenn wir richtig deuten, kurz vor seiner Haft begonnen hatte. Hiermit mag zusammenhängen, daß die Bedeutung der Logik neben der Physiognomik in unserer Schrift auffallend stark betont ist. Wenn *Hayy ibn Yaqqân* wirklich einen Wandel in dem Denken des Philosophen einleitet, müßte es merkwürdig zugegangen sein, wenn sich keine Spuren davon in dieser Logik fänden. Allerdings konnte dies zur Zeit, als Corbin seine beiden Bücher herausbrachte, nicht festgestellt werden, da die Logik des *Shifa* noch nicht veröffentlicht war! Jetzt, da sie fast ganz erschienen ist, kann die Untersuchung dieser Frage mit mehr Aussicht auf Klärung unternommen werden.

W. Kutsch

Fabro, C., C. P. S., *Breve introduzione al tomismo* (Collectio Philosophica Lateranensis, 1), gr. 8^o (148 S.) Rom 1960, Desclée. 1000.— L. — Meyer, H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, 2., erweiterte Aufl. gr. 8^o (XVI u. 720 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 36.— DM; geb. 40.— DM. — F. gibt aus der Fülle seines Wissens eine zuverlässige Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas. Der Band ist eine erweiterte und auf den Stand der heutigen Forschung gebrachte Wiedergabe des entsprechenden Artikels der *Enciclopedia Cattolica* (Bd. 12, Sp. 252 ff.). Die ersten 3 Kap. geben einen Überblick über Leben und Werke des hl. Thomas und über das geschichtliche Werden seiner Lehre. Das 4. Kap. stellt die Grundzüge seiner Philosophie dar, wobei die thomistischen Sonderlehren in den Vordergrund gerückt werden. Das 5. Kap. zeichnet die Entwicklung des Thomismus nach dem Tod des Meisters und bringt bemerkenswerte kritische Wertungen dieser Entwicklung. Aegidius von Rom verdinglicht („reifca“) die thomistischen Seinsprinzipien und weckt gerade dadurch den Widerspruch gegen die Lehre von der realen Unterscheidung von Wesen und Sein (57 f.). Ebenso hat die Formel von der realen Unterscheidung von Wesen und *Existenz*, wie sie sich bei den späteren Thomisten findet, die Gegner nicht ganz zu Unrecht zum Widerspruch gereizt (62). Die Lehre vom Primat der analogia proportionalitatis wird als eine Abweichung vom echten Thomismus gekennzeichnet (64).

Weniger überzeugend wirkt die Behauptung, die Einführung der „transzendentalen Beziehungen“ sei einem Eindringen formalistischer und nominalistischer Gedanken zuzuschreiben (64). Auch die Behauptung, die Annahme des Leibnizschen Prinzips vom zureichenden Grund sei eine rationalistische „Infiltration“ (68), bedürfte einiger Unterscheidungen; immerhin zählt auch die Enzyklika „Humani generis“ das Prinzip vom zureichenden Grund zu den „unerschütterlichen metaphysischen Prinzipien“. Das 6. Kap. stellt die kirchlichen Weisungen bezüglich der Philosophie des hl. Thomas zusammen; allerdings entsteht dadurch ein einseitiges Bild, daß die Erklärungen der Päpste zur Freiheit der Lehre verschwiegen werden. Das 7. Kap. gibt eine gedrängte Geschichte der scholastischen Philosophie überhaupt, das 8. bespricht Angriffe gegen den Thomismus von seiten moderner Philosophen (Eucken, Rougier, Saitta, Hessen) und Versuche einer Annäherung zwischen thomistischem und modernem Denken. — Während bei F. Thomas vor allem als Haupt der thomistischen Schule erscheint, tritt in dem großen Thomas-Werk M.s, das in Neuauflage vorliegt, mehr der Doctor communis hervor. Gewiß stellt M. auch die Sonderlehren der thomistischen Schule dar, doch finden sie nicht in allem seinen Beifall. Aber seine überlegene Kenntnis der gesamten abendländischen Geistesgeschichte gibt ihm das rechte Augenmaß für die untergeordnete Bedeutung solcher Meinungsverschiedenheiten und die Weite des Urteils, trotz kritischer Bemerkungen im einzelnen die überragende Größe des Aquinaten und seine überzeitliche Bedeutung anzuerkennen. Die Neuauflage bringt außer Ergänzungen in den bibliographischen Angaben und manchen kleineren Zusätzen folgende größere Beifügungen: Das Kap. „Das Sein als erstes Prinzip alles Seienden“ (102—111), Darlegungen über Seelenfähigkeiten und Schichtenlehre (233—237), eine viel ausführlichere Darstellung der thomistischen Gottesbeweise (296—304), mehr ins einzelne gehende Auskünfte über die Lehre von der Sinneserkenntnis, besonders von den inneren Sinnen (403—405 409—412), eine lange Anmerkung gegen K. Rahners Auffassung von der species intelligibilis (421 f.), die vielleicht doch z. T. auf Mißverständnissen beruht, Ausführungen über die Urteilslehre (438—440), über Naturphilosophie und Naturwissenschaft (468 f.), über Sünde und Schuld (497—499), über Gott und die Geltung des Naturgesetzes (633—636), nochmals über das Sein bei Thomas (674—678), schließlich über seine Ästhetik (686—688). So sind die wesentlichsten Fortschritte der Thomasforschung, namentlich der deutschen Thomasforschung, berücksichtigt.

J. de Vries

Schultz, Werner, Kant als Philosoph des Protestantismus (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 22). gr. 8^o (165 S.) Hamburg-Bergstedt 1961, Reich. 10.— DM. — Drei Untersuchungen sind in diesem Buch zusammengefaßt, denen als Einleitung eine Gegenüberstellung von vier Typen der Religionsphilosophie (der philosophischen, katholischen, russischen und protestantischen) vorausgeschickt wird. Die erste Untersuchung gilt Kant als Philosophen des Protestantismus. Sie kommt auf Grund einer Durchleuchtung des gesamten Materials zu dem Ergebnis, daß zwar bedeutsame Motive des Protestantismus in der kritischen Philosophie wirksam sind (so die kritische Grundhaltung mit ihrer Tendenz zur radikalen Selbsterkenntnis und der Grenzsetzung aus Ehrfurcht vor der Unbegreiflichkeit Gottes, mit der Bindung alles Erkennens und Wollens an das Gewissen, der Zugang zu Gott nur im Sprung des Glaubens, die scharfe Trennung von Glaube und Wissen, die zentrale Stellung der Freiheit, ihr Vollzug im Bewußtsein strenger Verantwortlichkeit), daß man aber Kant nicht im vollen Sinn des Wortes einen Philosophen des Protestantismus nennen kann, als ob er es versucht hätte, die Wesenszüge des protestantischen Menschen rein zum Ausdruck zu bringen. Dagegen spricht: seine idealistische Weltanschauung; seine Annahme einer intelligiblen Wesensschicht im Menschen, die gegen alle Eingriffe der sinnlich-zeitlichen Welt gesichert ist; seine geschlossene philosophische Systematik; das Verfügen der Vernunft über den Glauben; dessen Geheimnislosigkeit; die Tugend als Bedingung der Begnadigung; die Ablehnung der Geschichte als Zugang zum Ewigen; die Beschränkung der Unfreiheit auf den Menschen als Erscheinung; die Freiheit nicht als Gnade, sondern als Faktum der Vernunft; am meisten aber, daß für Kant Gott der deus absconditus bleibt, ohne für den Menschen der Gott der Liebe zu werden. Wo aber Gott näher bezeichnet wird, ist er der Schöpfer, der Welt-

regent und der Richter, nicht der Vater. Die Gerechtigkeit bleibt der Liebe übergeordnet. — Die zweite Abhandlung untersucht das Heilige, wie R. Otto es umschrieben hat, bei Kant und Goethe. Es zeigt sich dabei, daß das Heilige bei Kant in religiöser und philosophischer Hinsicht eine ungemein bedeutsame Rolle spielt, dies sowohl in Beziehung auf die Begriffe der „Grenze“, der „Freiheit“ wie auch des „Erhabenen“. Wer die Philosophie Kants, wie dies der Neukantianismus tut, aus ihrem religiösen Hintergrund herauslöst, muß sie mißverstehen. Aber das Moment des *fascinans* tritt bei Kant hinter dem Moment des *tremendum* zurück (auf S. 92 oben eine irrtümliche Wortvertauschung!). Für die Agape hat er kein Verständnis. — Goethes Weltanschauung läßt sich nicht auf einen Gesamtnerenner bringen; neben pantheistischen Zügen findet sich, besonders in der Jugend und zunehmend in den Jahren der Reife, die Bejahung der theistischen Transzendenz und mit ihr das Erlebnis des Heiligen. Für Goethe war jedoch das Heilige das Unerforschliche, dessen letzter Sinn schenkende Güte ist, und zwar so sehr, daß das *tremendum* der Gerechtigkeit dabei verlorengeht. — Die dritte Abhandlung sucht die Gestalt des Philosophen und des Heiligen herauszuarbeiten. — In ihrer Auffassung des Protestantismus und den davon abhängigen Wertungen ist die Schrift wesentlich von der dialektischen Theologie bestimmt. W. Brugger

Blondel, Maurice, *Lettres Philosophiques*. kl. 8^o (313 S.) Paris 1961, Aubier. — Zu den beiden bisherigen Veröffentlichungen aus der Korrespondenz Blondels (*Correspondance M. Blondel* — A. Valensin, 1957; *Au cœur de la crise moderniste*, 1960) tritt diese neue Sammlung, die sich allerdings auf die Briefe *philosophischen* Charakters beschränken will. Theologische Themen lassen sich freilich nicht völlig ausschalten, vor allem nicht in Teil IV und V. Die Einteilung ist folgende: I. *Autour de L'Action de 1893*, II. *Autour de la „Lettre“ de 1896*, III. *Elargissement des Perspectives Philosophiques*, IV. *Raison et Foi Chrétienne*, V. *Immanence et Transcendance*. Für die Deutung und Klärung der Grundintention Blondels in seinem so originellen Hauptwerk bringt Teil I wesentliche, wenn auch manche bereits bekannte Dokumente; für die Entstehungsgeschichte von *L'Action* ist aber vielleicht am aufschlußreichsten das Schreiben an Wehrlé in Teil V (286 ff.). In bezug auf die „Lettre aux Annales de Philosophie Chrétienne“ interessiert natürlich besonders die Auseinandersetzung über die „*méthode d'immanence*“ und im Brief an Gossard vom April 1897 die Gegenüberstellung einiger Grundthesen der „alten“ und Blondels neuer „Apologetik“ (128 ff.). Überhaupt liefert der gesamte Briefband wichtiges Material zur Frage nach einer echt philosophischen Fundamentaltheologie — nicht wenig von dem, was Blondel sah und forderte, erscheint uns heute nachgerade als selbstverständlich. Teil III enthält übrigens jene Zeugnisse, die eine Metaphysik „in erster Potenz“ und eine „in zweiter Potenz“ unterscheiden, wobei letztere eben „*reflexiv*“ und mit einer „*philosophie supérieure de l'être*“ identisch ist, die auch — nur dieses eine Mal? — „*transzendental*“ genannt wird (158). In Teil IV verdienen Aufmerksamkeit wohl vor allem die Bemerkungen über die Dialektik von Erkennen und Wollen (bes. 222 ff.), in Teil V die im Grundsätzlichen so entschiedenen Briefe an Le Roy. — Es scheint, eine (irgendwie) abschließende Würdigung der Leistung Blondels (sowie ihrer Grenzen) wird erst allmählich möglich; die hier mitgeteilten Briefe (und es werden gewiß weitere Veröffentlichungen folgen, z. B. aus seiner Korrespondenz mit P. Laberthonnière) sind dafür unentbehrlich. Wie nur je bei einem ursprünglichen Denker läßt sich auch bei Bl. der Frageansatz, der dann die ganze Fragerichtung festlegt, am deutlichsten aus persönlichen Bekenntnissen verstehen. Seine Briefe zeigen, wie sehr das eminent persönliche Anliegen der Überwindung des „*philosophischen*“ Unglaubens seiner Zeit, und zwar einer Überwindung mit den Mitteln dieses Unglaubens, d. h. der reflexiven Analyse und Dialektik, seinen Weg bestimmte. Ebenso klar zeichnet sich seine denkerische Urerfahrung ab: das menschliche Tun, Wirken, Wollen als fortschreitende Selbst-Transzendenz (in Selbstverleugnung und -aufopferung) — so ist es *ripae ulterioris amor* (227), bis hin zur Selbsthingabe an den in der Geschichte sich „*positiv*“ offenbarenden Gott Jesu Christi. H. Ogiermann

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association (33. Ann. Meeting, 1959): *Contemporary American Philosophy*. gr. 8^o (184 S.) Washington D. C., Catholic Univ. of America. 3.50 Doll. — Das Heft enthält außer zwei

Beiträgen über Platon (*F. H. Anderson*) und Phänomenologie (*H. Spiegelberg*) eine Diskussion über die amerikanische Philosophie der Gegenwart unter folgenden Gesichtspunkten: Einfluß der spät-mittelalterlichen und der Renaissance-Logik auf die amerikanische Philosophie; das erkenntnistheoretische Problem der durch die moderne Wissenschaft hervorgerufenen Ent-Anthropomorphisierung; Wahrheitswert der aristotelischen Wissenschaftsphilosophie; Sein und Wert in der amerikanischen Wertphilosophie, insbesondere bei John Dewey; neuere Entwicklungen in der naturalistischen Ethik; sozialer Pluralismus im heutigen amerikanischen Leben; der Ausgangspunkt der Metaphysik und seine Beziehung zu einem frei gewählten Glauben; die Neu-Scholastik in den Vereinigten Staaten; die Rolle des Naturgesetzes in der zeitgenössischen Rechtsphilosophie; die Rechtsphilosophie an den juristischen Berufsschulen. — Wie man sieht, behandelt das Heft eine Fülle von Problemen, die zum großen Teil auch für den deutschen Leser ein großes Interesse beanspruchen dürfen und deren Diskussion ein Zeugnis für lebendiges Philosophieren in den USA ist.

W. Brugger

Pucelle, Jean, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La Renaissance de l'Idéalisme en Angleterre au XIX^e siècle. I. Métaphysique-Moral.* gr. 8^o (325 S.) Louvain-Paris 1960, Nauwelaerts. 250.— Fr. — Welches die Eigenart und die Beziehung der intellektiven zur sensitiven Erkenntnis sei, dies positiv zu exponieren ist eine grundlegend wichtige Aufgabe der Philosophie. Nach der Lehre der Scholastik vermag der die Sinnesfähigkeiten wesentlich überragende Verstand das sinnesgegebene Objekt in seiner vieleinheitlichen, sinnerfüllt wahren, guten und zielbestimmten Wesensgestalt und -ordnung zu begreifen. In der Erfahrung wird der Gegenstand dem erkennenden Subjekt gegeben. Vom Verstand wird er in seiner inneren Gestalt und Vollkommenheit aus seinen inneren Gründen erkannt. Diese entscheidende Distinktion bleibt im transzendentalen Idealismus (aber auch im Empirismus) unberücksichtigt. Die apriorischen Erkenntnisformen, sagt die Transzendentalphilosophie, können nicht aus der Erfahrung stammen, sondern nur mit dem erkennenden Subjekt gegeben sein. Sie machen die Erfahrung erst möglich. Sie konstituieren das Objekt, seine innere Einheit, Wahrheit und Ordnung. Der englische Philosoph *Thomas Hill Green* (1826—1882) steht in der von Kant wirkungsvoll eingeleiteten transzendental-idealistischen Bewegung. Er versucht einen kritischen Idealismus auszubilden. Zwei wichtige Gegenstände seiner Lehre, Natur und Geist, werden von P. in der vorliegenden Schrift, die im Jahre 1950 der Sorbonne als Doktordissertation im Manuskript vorlag, herausgestellt. Der umfangreiche Band hat zwei Teile: 1. *La Métaphysique* (43—125), 2. *La Morale* (127—324). Im 1. Tl. zeichnet P. in Hauptlinien den Weg, den Green in seiner Philosophie geht. Einleitend wird ausgeführt, daß der englische Empirismus durch Green auf seinem eigenen Boden geschlagen sei (44). In der platonischen Ideenlehre mache „der Geist aus der Natur das, was sie ist“ (78). Die aristotelische Exposition der Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen sei mehrdeutig. Sie lasse sich interpretieren entweder im Sinne des Empirismus: „*nilhil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“, oder im umgekehrten Sinn: „*nilhil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu*“ (53). Der innere Zusammenhang zwischen dem Seienden und seinem Eidos, seiner Idee, Individualität und Existenz ist von Green nicht expliziert. Ebenso nicht die Beziehung zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein, seinem Vieleinheitlich-, Wahr-, Gut- und Zielsein, zwischen Sein und Sollen. Entwickelt werden im vorliegenden Buch die Grundbegriffe der Erkenntnis bei Locke, Berkeley und Hume, bei Stuart Mill, Spencer und Lewes. Den transzendentalen Idealismus Kants sucht Green weiterzuführen. Nicht *mein* Gedanke konstituiert die Natur, sondern *der* Gedanke, d. h. eine Macht, die mich übersteigt (107). Grundsätzlich dieselbe Fortführung ist in vielen, vielleicht allen transzendentalphilosophischen Systemen versucht worden. Was ist das transzendente, absolute oder „reine“ Subjekt bzw. Ich? Die Moral (Ethik) Greens hängt im Gegensatz zu Kant von einer Metaphysik ab (129). Green lehnt den ethischen Hedonismus und Formalismus ab. Nur da, wo Freiheit anerkannt ist, kann von Ethik die Rede sein (210 ff.). Einzelperson und Gesellschaft haben ethische Grundlagen, Gesetze und Pflichten. Die Person ist nicht absorbiert im Staat (273 f.). Die Natur des Menschen besteht darin, Bewußtsein zu haben. Sie ist im

Bewußtsein sie selbst und zugleich nicht sie selbst, sondern auch das Objekt. Der Mensch kann seine Natur niemals vollständig erfüllen. Der Wille steht einem Sollen gegenüber. Wir könnten unsere moralische Natur nicht erkennen, wenn wir nicht eine Idee von ihrer „letzten Realisierung“ hätten. Das der Realisierung vorgeordnete substantielle Sein der Natur ist als das innere essentielle Prinzip des Menschen und seiner Erkenntnis nicht erklärt. Dem Werden und Handeln ist das Sein vorgeordnet. — Metaphysik und Ethik sind bei Green vom transzendentalen Idealismus aus durchgeführt. Das vorliegende Buch kann beim Aufbau der Philosophie Anregung geben, indem es zwingt, die inneren ontologischen, axiologischen und deontologischen Seinsbeziehungen systematisch herauszuarbeiten. Innerlich geordnet und unaufhebbar sind, durch ihr Sein, die wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten.

C. Nink

Schmitz, G., S. V. D., Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 7). 8^o (100 S.) Kaldenkirchen/Rhld. 1960, Steyler Verlag. 9.80 DM. — Nach einer kurzen Übersicht über Lebensgang, Persönlichkeit und Schriften Mao Tse-tungs folgt ein ausführlicher Auszug aus seinen beiden philosophischen Abhandlungen „Vom Widerspruch“ und „Von der Praxis“. Beide entstanden 1937, also kurz vor Stalins Aufsatz „Über dialektischen und historischen Materialismus“, und wurden für den chinesischen Kommunismus ähnlich repräsentativ wie der genannte Stalintext. Gleich ihm stellen sie unter einer Fülle politischer Schriften die einzigen philosophisch zu nennenden Arbeiten ihres Verfassers dar. Auch ihr Umfang ist ähnlich unbedeutend, zusammen 77 Seiten in der deutschen Ausgabe (Mao Tse-tung, Ausgewählte Schriften in 4 Bänden, Ost-Berlin 1956[!]). Sch. legt seiner Arbeit die chinesische Originalausgabe (Mao Tse-tung, Süan-dsi [Ausgewählte Werke], Peking 1952/53) zugrunde und bezeichnet die deutsche Übersetzung, die aus der in Moskau erschienenen russischen Übersetzung angefertigt wurde, als wissenschaftlich unbrauchbar. — In den genannten Schriften kehren die allgemeinen Lehrsätze der marxistischen Seins- und Erkenntnislehre wieder, wie sie bei Marx, Engels, Lenin und Stalin vorliegen. Diese vier Autoren werden immer wieder, nach Art von Schriftbeweisen, ehrfürchtig zitiert. Die Eigenart des „Maoismus“ besteht in der Anpassung der sowjetischen Ideologie an chinesische Verhältnisse. Unter Ideologie verstehen die Kommunisten bekanntlich jedes Gedankengebäude, das die im angeblich naturnotwendigen Geschichtsprozeß determinierte Lage und Aufgabe — und damit vor allem auch die Interessen — einer bestimmten Klasse formuliert und dadurch klare Ziele und Richtlinien für den Klassenkampf bietet. Auch hat sie durch Einwirkung auf Verstand und Willen die „Kampfmoral“ zu begründen und zu festigen. Die Sonderstellung der kommunistischen Ideologie besteht darin, daß ihre Aussagen darüber hinaus noch der Realität entsprechen, also wahr sein sollen. Daraus versteht sich von selbst, daß die Unterschiede zwischen sowjetischem und chinesischem Marxismus mehr auf dem Gebiet der „Strategie und Taktik“ als in der hier behandelten Seins- und Erkenntnislehre zu suchen sind, die ja nur als letzte Rechtfertigung der gesamten Ideologie von Bedeutung sind. Ein als selbstverständlich vorausgesetzter materialistischer Monismus wie ein ebenso selbstverständlicher, mit diesem verschlungener und ebenfalls als „Materialismus“ bezeichneter, oft naiv anmutender erkenntnistheoretischer Realismus werden mit Relikten der Hegelschen Dialektik verbunden. Letztere dient nicht nur als „Algebra der Revolution“, sondern soll vor allen Dingen eine Welterklärung auf materialistischer Basis ermöglichen: die in ihrer inneren Widersprüchlichkeit ewig existierende und selbstbewegte Materie ist ratio sui. — Eines kann bei Mao Tse-tung allerdings als typisch chinesisch bezeichnet werden, nämlich die äußere Formulierung seiner Gedanken, die sich im Stil, in der Verwendung einheimischer Sprichwörter, in der Berufung auf chinesisches Brauchtum, in Vergleichen mit Ereignissen aus der nationalen Vergangenheit äußert. Das kommt dem auch heute noch bei allen Festlandchinesen in Blüte stehenden Haß gegen alles Fremde und besonders Europäisch-Amerikanische entgegen und läßt die kommunistische Lehre als etwas genuin Chinesisches erscheinen. — Aus allem ergibt sich, daß Mao Tse-tung keineswegs ein eigenständiger Theoretiker des Marxismus genannt werden kann, wie das im Westen vielfach geschieht, wohl aber ein mit Stalin und Chruschtschow vergleichbarer geschickter und skrupelloser Taktiker.

H. J. Falk

Bocheński, I. M., und Blakeley, Th. J. (Herausgeber), *Studies in Soviet Thought I* (Sovietica, 5). gr. 8^o (X u. 142 S.), Dordrecht 1959, Reidel. 17.50 Fl.— Dieser Band der *Sovietica* bringt einen Überblick über die Arbeiten des Ost-Europa-Instituts der Universität Freiburg/Schweiz. Er enthält kurze Zusammenfassungen der 19 Bände umfassenden Arbeiten, die zum Teil bereits erschienen sind, meistens in deutscher Sprache (vgl. Schol 36 [1961] 91; 451). Alle Arbeiten befassen sich mit der neuesten Entwicklung der Sowjetphilosophie: Methode (Blakeley), Logik (Bocheński), mathematische Logik (Küng), Widerspruchsprinzip (Lobkowicz), Kategorienlehre (Dahm, Fleischer), Relativitätstheorie (Müller-Markus), Marxismus-Leninismus in Polen (Jordan), in der Tschechoslowakei (Lobkowicz), in Jugoslawien (Vrtačić). Nur der einführende Artikel „On Soviet Studies“ von Bocheński und der letzte Beitrag über die Probleme der West-Ost-Ideologie von A. Buchholz haben programmatischen Charakter. Da die Zusammenfassungen reiche bibliographische Anmerkungen enthalten, bietet der Band eine gute Einführung in die heutige Forschung über die Sowjetphilosophie.

Vl. Richter

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Smith, Vincent E. (Herausgeber), *The Philosophy of Physics* (St. John's University Studies, Philosophical Series, 2). 8^o (82 S.) Jamaica/N. Y. 1961, St. John's University Press.— Dieser Tagungsbericht des „Philosophy of Science Institute“ der St. John's Universität spiegelt treffend die Diskussion über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie wider, wie sie seit längerer Zeit zwischen thomistischen Autoren im Gang ist. *Ch. de Koninck* belegt aus Aristoteles und Thomas die Auffassung, daß die Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie „is a purely pragmatic distinction and merely reflects the impossibility for an individual to work in all the fields of this one subject, natural science“ (24). Das schließt allerdings die Auffassung ein, daß ein Naturwissenschaftler, der sich nie einmal Gedanken über die philosophischen Voraussetzungen usw. seiner Wissenschaft gemacht hätte, kein wirklicher Wissenschaftler, sondern ein Laboratoriumstechniker ist (18). *Y. R. Simon* legt die Auffassung Maritains dar: Innerhalb einer jeden der drei klassischen Abstraktionsstufen gibt es noch verschiedene Grade der Abstraktion; z. B. gehören Geometrie und Arithmetik beide der zweiten Abstraktionsstufe an, weisen aber noch verschiedene Grade der Abstraktion auf. Ähnlich unterscheiden sich auf der ersten Abstraktionsstufe Naturwissenschaft und Naturphilosophie: Legt man beim Studium des ens sensible den Nachdruck („emphasis“) auf das *ens*, so kommt man zur Naturphilosophie, die aber, weil der ersten Abstraktionsstufe angehörig, keineswegs einen Teil der Metaphysik darstellt; legt man den Nachdruck auf das *sensibile*, so ergibt sich die „empiriologische“ (d. h. den „logos“ in der „Empirie“ suchende) Naturwissenschaft. Die Erkenntnisweise der Naturphilosophie ist „dianoetisch“, sie „durchdringt“ das Wesen ihres Gegenstandes, während die empiriologische Naturwissenschaft mit ihrer „perinoetischen“ Erkenntnisweise das Wesen ihres Gegenstandes nur durch Hinweise auf Sinnesdaten „umschreibt“. Nimmt eine empiriologische Wissenschaft eine mathematische Form an, so wird sie „empiriometrisch“, d. h. jene Idealisierung, die den Gedankendingen der Mathematik eigentümlich ist, überträgt sich auch auf die „Modelle“ der empiriometrischen Wissenschaft. Dadurch erhält deren Realitätsbezug einen mehr mittelbaren Charakter, wird aber keineswegs völlig aufgehoben. *B. M. Ashley O. P.* befürchtet, daß die im vorstehenden dargelegten Auffassungen in praxi doch zu einer „Abwertung“ des Wissenschaftscharakters der Naturwissenschaft führen. Er hat damit wohl nicht unrecht; aber es erscheint, wenigstens was die Physik betrifft, als nicht sehr glücklich, wenn A. die Suche nach den „natürlichen Einheiten“ als einen der wesentlichen Punkte herausstellt, an denen die Naturwissenschaft durch die Phänomene hindurch zur Realität selbst durchstoße. Das führt dann dazu, die Dinge so darzustellen, als ob die Verbindung der

Elementarteilchen zum Atom ihren „natürlichen“ Zustand darstelle (67 f.), als ob ein stabiles Atom für den Physiker interessanter sei als ein instabiles (71), als ob das Ideal einer „Universalformel“, die die Vielheit der Elementarteilchen und ihrer Wechselwirkung aus einem einzigen Prinzip ableitet, dem Zug der modernen Physik genau entgegengesetzt sei (69). Für die Biologie mögen die Überlegungen A.s ihre Bedeutung haben; die Philosophie der Physik, der die vorliegende Schrift doch gewidmet ist, wird auf diese Weise eher in Mißkredit gebracht. W. Büchel

Harig, Gerhard, u. Schleifstein, Josef (Herausgeber), Naturwissenschaft und Philosophie. Beiträge zum internationalen Symposium über Naturwissenschaft und Philosophie anlässlich der 550-Jahr-Feier der Karl-Marx-Universität Leipzig. 8^o (437 S.) Berlin 1960, Akademie-Verlag. 9.50 DM. — Das Buch gliedert sich in drei Teile: Philosophische Probleme der modernen Physik; Philosophische Probleme der Biologie; Allgemeine philosophische Probleme der modernen Naturwissenschaft. Die frühere Verdammung der modernen naturwissenschaftlichen Theorien durch die Diamat-Ideologie wird zumeist totgeschwiegen, gelegentlich als „Verwirrung“ (167) oder als „Pseudo-Marxismus“ kurz erwähnt; so *L. Kalmár* zur Kybernetik: „Bekanntlich ist die Kybernetik von dogmatischen, pseudo-marxistischen Kreisen anfangs ungünstig aufgenommen worden, und dies hat die Entwicklung dieser jungen Wissenschaft in der Sowjetunion und auch in den volksdemokratischen Ländern gebremst“ (389). Heute sind die modernen Naturwissenschaften „auf dem Wege“ zum Diamat. Freilich, der Weg ist noch weit; der Chemiker *W. Krah* gesteht ehrlich: „Der größte Teil unserer Naturwissenschaftler nimmt das von den Philosophen (= Diamat-Ideologen) Gebotene als irgend etwas unverbindlich zur Diskussion Gestelltes auf oder, wenn es hoch kommt, als Anregung für das Privatleben“ (421). Später bemerkt der gleiche Autor mit Bezug auf die naturwissenschaftliche Kritik an einem Beispiel für den „dialektischen Widerspruch“: „Es geht nicht darum, daß auf diese Frage (der Naturwissenschaftler) wenige oder viele Philosophen mit überlegenem Lächeln eine Antwort parat haben, sondern darum, daß diese Antwort den Naturwissenschaftlern leicht zugänglich sein müßte. Sie müßte z. B. in den gängigen Lehrbüchern stehen. Aber dort findet man sie nicht. Das ist sehr bedauerlich; denn das genannte Beispiel repräsentiert einen sehr zahlreichen Typ“ (422). Auf die ideologischen Referate sei hier nicht eingegangen; schließlich ist es nur hinter dem Eisernen Vorhang interessant, ob diese oder jene Auffassung von Materie, Kausalität, Determinismus usw. „vulgär-materialistisch“ und darum „rückschrittlich“ oder „dialektisch-materialistisch“ und somit „fortschrittlich“ ist, und außerdem ändert sich diese Einteilung bekanntlich von Zeit zu Zeit. Daß Bohr und Heisenberg von ihrer früheren erkenntnistheoretischen Einstellung (derentwegen sie ja oft genug namentlich verurteilt wurden) abgegangen seien (17), ist ein Wunschtraum. In den Beiträgen der Naturwissenschaftler finden sich oft Gedanken, die auch unabhängig von der Diamat-Ideologie philosophisch interessant sind, z. B. in den Referaten von *M. Strauss* über die Quantentheorie und über die allgemeine Entwicklung physikalischer Theorien, von *E. Schmutzer* und *A. Uhlmann* über die Relativitätstheorie und von *W. Macke* über den physikalischen Erkenntnisprozeß. *M. v. Laue* konnte es sich leisten, ein Referat über die Relativitätstheorie beizusteuern, das sich in wesentlichen Punkten ausdrücklich an Kant anschließt. W. Büchel

Wallace, William A., O.P., The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg. A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy (Studia Friburgensia, 26) gr. 8^o (XVIII u. 396 S.) Fribourg/Schweiz 1959, Universitäts-Druckerei. 22.— DM. — In der Form einer problemgeschichtlichen Studie wird in dieser Dissertation aus der Schule von N. M. Luyten O.P. ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie dargeboten. Naturwissenschaft ist keine bloße Phänomenbeschreibung, auch ihr geht es um das „propter quid“, um die „wahren Ursachen“; das wird deutlich am Werk des deutschen Dominikaners Theodorich (Dietrich) von Freiberg (ca. 1250—1310). Mit der Erklärung des Regenbogens leistete Theodorich einen der ersten Beiträge zur Optik als einer Naturwissenschaft, und dabei entwickelte sich seine naturwissenschaftliche Methodik nahtlos und ohne Bruch aus der aristotelischen Methodologie

der *Analytica posteriora*, auch die Betonung und Praxis (!) des Experimentellen und die gegenseitige Befruchtung von Theorie und messendem Experiment. Dies herauszuarbeiten ist das Hauptanliegen des Buches. Bei der Erklärung der Aufspaltung des weißen Lichts in die Farben des Spektrums zeigt Theodorich eine weniger glückliche Hand als bei der geometrisch-optischen Ableitung des Regenbogens: Er führt die Spektralfarben, deren es nach seiner Auffassung vier gibt, in Analogie zu der Auffassung der vier Elemente auf das Zusammenspiel zweier Paare gegensätzlicher Prinzipien zurück: hell-dunkel und begrenzt-unbegrenzt (gemeint sind die verschiedenen Begrenzungsflächen von Prisma, Kugel usw.). Damit erhebt sich die wissenschaftstheoretische Frage, inwiefern diese Erklärung der Spektralfarben nur eine „Theorie“, d. h. einen Erklärungssatz von nur vorläufigem Charakter, darstellt, während die geometrisch-optische Ableitung des Regenbogens einen eigentlichen und sicheren „Beweis“ bietet (240). Die Berufung auf das Experiment hilft nicht weiter; denn Theodorich „beweist“ seine Erklärung der Spektralfarben ebenso durch Experimente wie seine Ableitung des Regenbogens. Der Verf. weist deshalb darauf hin, daß eine „Theorie“ mit Prinzipien operiere, denen lediglich eine logisch-erklärende Funktion zukomme, während ein „Beweis“ von Prinzipien ausgehe, die zugleich die realen *Ursachen* des betreffenden Vorgangs darstellen. Zu der Frage, auf welche Weise sich ein bloß logisches Prinzip von einer realen Ursache unterscheiden lasse, kann W. im gegebenen beschränkten Rahmen nur darauf hinweisen, daß nach Theodorich die Erkenntnis einer Ursache eine intellektuelle „Einsicht“ bedeutet, welche wesentlich über die bloße Kenntnis aller einzelnen Elemente hinausgeht. Der Leser wird vielleicht fragen, ob Theodorich nicht auch bei seiner Erklärung der Spektralfarben geglaubt habe, diese Einsicht zu besitzen; W. führt verschiedene Gründe dafür an, daß sich Theodorich eigentlich des nicht-endlüglichen Charakters seiner Ausführungen über die Farben bewußt gewesen sein mußte (173). Die richtige Erklärung der Spektralfarben gab Newton, und W. unterstreicht, daß auch Newton die Endgültigkeit seiner Erklärung darin begründet sieht, daß mit ihr die „wahren Ursachen“ aufgezeigt seien (271 291). Das Kriterium der intellektuellen „Einsicht“ tritt allerdings, so darf man wohl ergänzen, bei Newton nicht auf; Newton sieht die Endgültigkeit einer Erklärung dadurch gegeben, daß sie die *einzig* mögliche Erklärung darstellt (281). — Der Anhang bietet eine kritische Ausgabe von fünf bisher unveröffentlichten Schriften Theodorichs.

W. Büchel

Welten, W. P., S. J., *Causaliteit in de Quantummechanica*. gr. 8^o (323 S.) Groningen 1961, Noordhoff. 14.— Fl.; geb. 16.50 Fl. — Es geschieht nicht allzuoft, daß Autoren, die von philosophischer Seite aus zur modernen Physik Stellung nehmen, die physikalischen Gegebenheiten aus eigener Kenntnis souverän beherrschen; bei dem vorliegenden Buch, anscheinend einer Dissertation aus der Schule von A. G. M. van Melsen, ist es der Fall. Der Titel ist vielleicht nicht ganz adäquat; denn es handelt sich eigentlich um zwei ziemlich selbständige Untersuchungen, die verhältnismäßig lose miteinander zusammenhängen: eine Bestandsaufnahme der Diskussion über die philosophische Deutung und Bedeutung der Quantenphysik und eine Abhandlung über die Kausalität in der Physik ganz allgemein, nicht nur in der Quantenphysik. Zum 1. Teil sei nur erwähnt, daß es dem Verf. dank seiner überlegenen Sachkenntnis gelingt, aus der beinahe uferlosen Flut einschlägiger Veröffentlichungen alle wesentlichen Elemente in durchsichtiger Darstellung herauszuarbeiten. Es ergibt sich, daß mehr oder weniger jede philosophisch-erkenntnistheoretische Richtung die Quantenphysik auf ihre Weise zu interpretieren vermag, daß also ein zwingender Zusammenhang zwischen dem quantenphysikalischen Formalismus und den philosophischen Grundgedanken der sogenannten „Kopenhagener Interpretation“ der Quantenphysik nicht besteht. Der 2. Teil ist geprägt von der ausgesprochenen Grundeinstellung des Verf., daß nur die Inhalte der alltäglichen, der „gesamtmenschlichen“ Erfahrung — zu denen auch die Existenz der Physik als Naturwissenschaft gehört — zum Ausgangspunkt philosophischer Reflexion genommen werden dürfen, daß es dagegen eine „Vermengung physikalischer und philosophischer Gedankengänge“ (130) wäre, wollte man nicht nur die Form, sondern auch Inhalte physikalischer Aussagen zum Ansatzpunkt philosophischer Fragestellung wählen. Demgemäß wird eine eingehende Phänomenologie der Kausalität im alltäglichen Sprachgebrauch sowie im praktischen Vorgehen und

in der Ausdrucksweise des Physikers entwickelt und anschließend dargelegt, wie die Physik infolge der methodisch bedingten Eingrenzung ihrer Fragestellung notwendigerweise wesentliche Elemente der Kausalbeziehungen des realen Naturgeschehens außer Betracht lassen muß. Im Kausalitätsbegriff der Alltagserfahrung kann man einen Aspekt des „Vollzuges“ („es wird etwas ‚hervorgebracht‘“) und einen „spezifikativen“ Aspekt („wer bringt was wie hervor?“) unterscheiden. Der Vollzugsaspekt läßt sich in der physikalischen Formel, wenn überhaupt, nur äußerst rudimentär wiedergeben. Es ist vielmehr der spezifikative Aspekt, auf den die physikalische Naturbeschreibung abzielt; aber idealisierende Abstraktion und statistische Beschreibung bedeuten auch hier Grenzen der adäquaten Erfassung. Der Verf. ist jedoch nicht bereit, etwa die Unschärfebeziehung als absolute Grenze für die Erfassung des spezifikativen Aspekts anzuerkennen; hier werden ähnliche Gedanken wie bei D. Bohm und anderen Kritikern der Kopenhagener Interpretation vorgetragen. — Eine interessante Beleuchtung des Vollzugs-Aspekts hätte sich ergeben, wenn man von der „Negentropie“ (im Sinn von L. Brillouin) als Voraussetzung alles makrophysikalischen Geschehens ausgegangen wäre und gefragt hätte, ob das (wesentlich makrophysikalische) „Bewirken“ der Alltagserfahrung als ein „Verursachen“ im engeren Sinn oder nicht vielmehr oft als ein „Steuern“ aufzufassen wäre; aber das hätte bedeutet, daß man entgegen der Grundeinstellung des Verf. Inhalte physikalischer Aussagen zum Gegenstand philosophischer Reflexion genommen hätte.

W. Büchel

Müller, Arno H., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. II: Invertebraten, Teil 2. gr. 8^o (448 S.). Jena 1960, Fischer. 66.— DM. — Das für die Evolutionsforschung wichtige Werk, dessen frühere Bände bereits besprochen worden sind (Schol 33 [1958] 146 u. 35 [1960] 462), nimmt einen erfreulich schnellen Fortgang. Entgegen der ursprünglichen Planung wird das ungeheuer angewachsene paläontologische Material der Invertebraten jetzt auf drei Bände verteilt. Der hier vorliegende zweite Teil umfaßt die Gastropoda, Cephalopoda, Protarthropoda und die Trilobitomorpha. Der noch fehlende dritte Teil wird dann die übrigen Arthropoda, die Echinodermata und Protochordata enthalten. Nach den einzelnen Gruppen sind wieder ausführliche Literaturverzeichnisse geboten. Wegen ihrer großen biostratigraphischen Bedeutung sind die Ammonoidea und die Trilobita sehr ausführlich besprochen worden. Wie bei den Nautiloidea lassen sich bei den Ammonoidea vier Phasen in der stammesgeschichtlichen Entwicklung nachweisen, deren Intensität aber eigenartigerweise in Richtung auf den Zeitpunkt des Aussterbens nicht ab-, sondern zunimmt (117). Interessant ist ferner, daß sich der bei den Ammonoidea im ganzen verfolgbare phasenhafte Verlauf der stammesgeschichtlichen Entwicklung auch innerhalb der einzelnen Phasen (besonders der letzten) beobachten läßt. Die mit einem schwerfälligen hydrostatischen Apparat versehenen Ammonoidea sterben bereits in der Oberen Kreide aus, während die ähnlichen, aber weniger differenzierten Nautiloidea erst heute vor dem definitiven Aussterben stehen (284). Die viel plastischeren Dibranchiata verlagern das von den Nautiloidea übernommene Außenskelett bei fortschreitender Rudimentation in das Innere des Mantelsacks, werden ferner zu schnellen Dauerschwimmern (Selektionsvorteil) und sind die einzige Gruppe der Cephalopoden, die heute noch mit einer relativ hohen Artenzahl auftritt. Diese erdgeschichtlichen Wandlungen der Lebensformen und Entwicklungsphasen an Hand des ausgezeichneten Bildmaterials verfolgen zu können bringt nicht nur wissenschaftliche Belehrung, sondern verschafft gleichzeitig hohen geistigen Genuß.

A. Haas

Hartmann, Heinz, Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme. 8^o (92 S.) Stuttgart 1960, Klett. 9.60 DM. — In dieser Arbeit (ein Sonderdruck aus „Psyche“ 1960) wird ein Vortrag wieder allgemein zugänglich gemacht, den der Verf. im Jahre 1937 vor der Wiener Psychoanalytischen Gesellschaft gehalten hat. Dabei kam es ihm nicht so sehr darauf an, eine allseitige Durchleuchtung des Fragenkomplexes Ich und Umwelt, Ich und Anpassung zu geben; sie wäre im Rahmen eines eines ausgedehnten Vortrages nicht möglich gewesen. Er wollte vielmehr vom Niveau der damals erreichten Ichauffassung der klassischen Psychoanalyse aus die Aufmerksamkeit und das Interesse auf eine Reihe von Problemen hinlenken, die noch angegangen werden müßten und in den verflossenen Jahrzehnten eine Reihe von

Forschern beschäftigt haben: die autonome Ichentwicklung, Struktur und Rangordnung der Ichfunktionen, zentrale Steuerung, Selbstausschaltung und die Beziehung dieser Fragenkreise zu den Begriffen der Anpassung und der seelischen Gesundheit (vgl. 88). Aus den locker aneinander gereihten Abschnitten des Buches seien einige besonders hervorgehoben: Anpassungsprobleme (24—36), Gleichgewicht (36—43), die „Innenwelt“ und ihre Bedeutung im objektiven Funktionszusammenhang (50—63), Handlung und Anpassung (71—81). Der Verf. zeigt eine große Weite des Gesichtsfeldes: er bezieht auch eine Reihe von Nachbardisziplinen, wie Biologie, Psychologie, Philosophie, Soziologie, in seine Überlegungen ein. Ob die Psychoanalyse aber auch heute noch das Recht beansprucht, eine „allgemeine Psychologie im umfassendsten Sinne zu sein“ (10), erscheint uns zweifelhaft. Die mehr philosophische Frage nach einer allgemein gültigen „natürlichen“ Wertordnung wird von H. negativ beantwortet (70 f.), müßte aber doch wohl noch einer kritischen Diskussion unterzogen werden.

L. Gilen

Tournier, Paul, Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht. 8^o. (351 S.) Zürich/Stuttgart 1959, Rascher. 15.— sfr. — An dieser Stelle darf der Hinweis genügen, daß mit der „religiösen Sicht“ des Verf. auch theologische Probleme angerührt werden, über die man an der einen oder anderen Stelle noch weiter diskutieren könnte (vgl. 326—329 über Beichte, Geistsendung und Sündenvergebung). Der ganze dritte Teil (die Umkehrung der Dinge, 177—261) könnte nach den Gedanken des Verf. (265) auch überschrieben werden: Die Stellung Christi zur Schuld des Verachteten, Schuldbewußten und zu den Selbstzufriedenen, die ihr Gewissen und das Schuldbewußtsein verdrängen (vgl. 230—245). Im ersten Teil (9—93) grenzt der Genfer Arzt, Therapeut und Vorkämpfer der „médecine de la personne“ den Umfang menschlicher Schuldgefühle ab; dabei wäre wohl schärfer zu unterscheiden zwischen Gefühlen des Unbehagens, der Beschämung, der Minderwertigkeit und Schuldgefühlen. Die ersteren werden auch von T. gelegentlich als unechte den moralischen und „echten“ Schuldgefühlen entgegengesetzt. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß hier schwimmende Übergänge und gegenseitige Durchdringungsverhältnisse vorliegen. Im zweiten Teil (97—173) spricht T. zunächst von der Gefahr, die jede Diskussion über Schuldgefühle mit sich bringe; dabei braucht aber eine solche Diskussion doch wohl nicht notwendig ein pharisäisches Urteil über Schuld oder Unschuld einzuschließen (vgl. dagegen 112—137!). Der letzte Teil handelt von der Antwort, die der Patient auf seine vielleicht auch unbewußten Schuldgefühle gibt oder geben könnte; etwa in einer psychologischen oder religiösen Beichte oder auch als Sühneversuch einer „vollständig unbewußten Schuld“ (Analoges kommt auch bei bewußter Schuld vor) in „zahllosen Krankheiten sowohl körperlicher wie auch nervöser Art, ja selbst Unfällen oder Mißerfolg“ (281). Religionspsychologisch interessant ist die Feststellung des (nichtkatholischen) Verf., daß sich bei den meisten Katholiken, die ihrer Kirche gegenüber kritisch eingestellt sind, wie die Analyse zeigt, hinter ihrer Kritik ein Schuldgefühl verbirgt: sie haben sich der rituellen Beichte entzogen (245). — Das Buch ist sehr flüssig, im „ungezwungenen Ton der Rede“ (11) geschrieben, in dem seine Gedanken auf einer *Semaine Médicale* in Bossey vorgetragen wurden. Es will nicht streng wissenschaftlich sein, und vielleicht wird ein kritischer Leser, „der mehr Sinn für das Systematische hat“ (219), mehrfach auf Unausgeglichenheiten und Mangel an Klarheit hinweisen. Aber der Verf. gibt aus seiner reichen medizinischen und therapeutischen Praxis eine Fülle konkreter Beispiele und dankenswerter Anregungen, die auch für eine streng wissenschaftliche Untersuchung der Schuldgefühle von Wert sein können.

L. Gilen

Holzner, Burkart, Völkerpsychologie. Leitfaden mit Bibliographie. 8^o (148 S.) Würzburg 1960, Holzner-Verlag. 18.— DM. — Der Verf. dieses Leitfadens unterscheidet eine spezielle und eine generelle Völkerpsychologie. In der speziellen Völkerpsychologie (35—62) sollen, soweit es sich dabei um Psychologie und nicht um Soziologie handelt — H. ist stark soziologisch orientiert —, die Persönlichkeitsstrukturen und ihre Dynamik erforscht werden; von ihnen wird das in Frage stehende völkische Gesellschaftssystem und seine Kultur getragen, sie sind aber auch zugleich von dort her geprägt. Die generelle Völkerpsychologie (63—69) bemüht sich um eine allgemeine Theorie des Menschen, wie er pathisch und formend

in den Gebilden der Kultur und der Gesellschaft steht (84). Es geht dem Verf. um eine betont empirische Völkerpsychologie. Daher auch seine wiederholte Forderung, daß Völkerpsychologie falsifizierbare Voraussagen des sozialen Handelns, des Wandels von ethnischen Sozialgebilden und deren Kulturen ermöglichen müsse (78 31). Der Wissenschaftsbegriff, der hier in Gegensatz zu „anderen Formen der Gelehrsamkeit“ gesetzt wird, ist von den Naturwissenschaften hergenommen. H. will aber doch nicht alle Möglichkeiten „verstehender“ Erfassung aus dem Gebiete der Völkerpsychologie ausschalten. Ohne diese Methoden des Verstehens (das sich aber nicht der kritischen Überprüfung entziehen kann) dürfte es kaum gelingen, den Gedanken der „Grundpersönlichkeit“ (49 64 f.) fruchtbar zu machen oder ein Wertsystem (72) auszumachen. Gute Anregungen gibt der letzte Teil des Buches: Skizze einer Rahmengliederung zur psychologischen Untersuchung völkischer Sozialgebilde (70—84). Die Bibliographie (85—141) umfaßt vor allem englisch-amerikanische Publikationen; sie wird jedem willkommen sein, der sich in bestimmte Probleme der Völkerpsychologie einarbeiten oder sich einen Überblick verschaffen möchte über die wechselseitigen Beziehungen der Dynamik und der Gestaltung, die zwischen den gesellschaftlich-kulturellen Systemen der Völker und der menschlichen Persönlichkeit bestehen.

L. Gilen

Albrecht, Carl, Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. 8^o (381 S.) Bremen 1958, Schünemann. 19.80 DM. — In seinem ersten Werk „Psychologie des mystischen Bewußtseins“ hat der Verf. die Mystik definiert als „das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein“. Diese psychologisch gemeinte Definition wird in den hier vorliegenden Untersuchungen über Pseudomystik (9—49) vorausgesetzt: Das Gefüge mystischer Erfahrungen (51—268), Gnoseologie der Mystik (271—326), Die Relevanz der mystischen Relation für das philosophische Denken (329—376). Wer dem Verf. auf diesem Wege seiner phänomenologischen und zum Teil auch subtilen Untersuchungen folgt, wird sicher manche Bereicherung erfahren, auf neue Gesichtspunkte aufmerksam werden; auch eine Reihe von Fragen möchte er stellen. Er wird aber stets den Eindruck haben, auch dort, wo die 98 Thesen des Verf. (304) noch weiterer Entfaltung und Begründung zu bedürfen scheinen, daß der Ernst des Suchens dieser Fragen „würdig“ ist. Besonders zum letzten Teil, der sich stark, aber auch kritisch an Heideggers Fundamentalontologie und Binswangers Daseinsanalyse anlehnt, steigen Bedenken oder Zweifel auf. Ob in Wirklichkeit „anthropologisches Bauen von der mystischen Relation seinen Ausgang nehmen“ kann (340), scheint doch zweifelhaft zu sein; zumal dieser Begriff nach dem Verf. rational gar nicht aufgehellt werden kann, ein Sachverhalt, der aus seiner „Phänomenletzttheit“ verständlich zu machen ist (vgl. 266—268). Eine andere These des Verf. sollte in ihrem etwas schwierigen Gewande existenzialphilosophischer Gedanken noch weiter begründet werden: daß die Ruhe — ein so wichtiges Phänomen im Bereiche mystischen Erlebens — „ontologisch gleichrangig neben der Angst steht“, „wenn sich überhaupt eine zweite Grundbefindlichkeit“ dieser Bedeutung auffinden läßt. Eine gewisse Unebenheit der Terminologie scheint darin zu liegen, daß die im strengen Sinn „mystische Relation“ von der mystischen Erkenntnisrelation und diese wieder von der mystischen Erfahrungsrelation unterschieden werden muß (z. B. 247), ohne doch als Genusbegriff gelten zu können. — Zu dem Gefüge mystischer Erfahrung, das empirisch oder genauer biographisch aus den Schriften großer Mystiker (Therese von Avila, Lucie Christine u. a.) sowie aus den Mitteilungen noch lebender Mystiker erhoben wird, gehören die bildhafte Schau (58—93), die Lichtschau (93—123), das Erfassen der Präsenz (123—146), das Gewahren mystischer Wirkungen (172—181). Aus der Gnoseologie der Mystik dürfte der Abschnitt über Trug und Irrtum in der mystischen Erfahrung (272—306) besonders interessieren. Für eine im strengen Sinn wissenschaftliche Untersuchung über den Trug bei mystischen Erscheinungen hat die methodische Forderung des Verf. Bedeutung: zunächst muß ihre gnoseologische Relation genügend geklärt sein in „phänomenologischer Vorarbeit“. Daß aber in Gott Substanz und Akzidenz identisch seien (148), kann aus den Schriften anerkannter Mystiker kaum belegt werden und ist philosophisch gesehen unmöglich. Vielleicht hätten, besonders für den 2. Teil, noch die Arbeiten von Poulain, Thurston und Lhermitte herangezogen werden können.

L. Gilen

Ricœur, P., Philosophie de la volonté. 2. Teil: *Finitude et culpabilité*. 2. Buch: La symbolique du mal (Collection „Philosophie de l'esprit“). 8^o (335 S.) Paris 1960, Aubier. — In R.s „Philosophie des Willens“, die eigentlich eine Philosophie der Schuld ist, sind zwei Bände vorausgegangen: „Le Volontaire et l'Involontaire“ und „L'homme faillible“; der Schlußband wird der spekulativen Erhellung des Problems des Bösen gewidmet sein. Im vorliegenden 3. Bd. entfaltet R. die *Symbolik des Bösen* auf zwei verschiedenen Ebenen. Der 1. Teil (11—150) beschreibt die *Primärsymbole*, die Urworte Befleckung, Sünde, Schuld, denen „une sorte de sagesse propre“ einwohnt, „qu'il s'agit d'explicitier et de prendre pour guide dans le labyrinthe de l'expérience vive“ (16). Die Symbolik der Befleckung ist noch ganz eingebettet ins Kosmische. Von den mehr historischen Symbolen Sünde und Schuld bezeichnet das erste das objektive Moment des Fehltrittes, die Situation „an sich“, „im Angesichte Gottes“; das zweite, das subjektive Moment, die Situation als bewußte, „für mich“, die individuelle Verfehlung. R. sondiert das Schuld-Symbol in dreifacher Richtung: im ethisch-juridischen Bezug auf die Rechts- und Strafordnung (der griechischen Stadtstaaten), im ethisch-religiösen Sinne des fein gebildeten Gewissens (des — gar nicht so üblen! — Pharisäers), in der gegensätzlichen Erfahrung der erdrückenden Herrschaft des Gesetzes (bei Paulus). Auf einer höheren Reflexionsstufe stehen die im 2. Teil des Buches (151—321) behandelten *Mythen* über Ursprung und Überwindung des Bösen; sie sind Symbole zweiter Ordnung. R. entwirft eine Typologie dieser Mythen, je nachdem ob der Ursprung des Bösen gesehen wird (1) im „Chaos“ und damit im Entstehen der Welt Dinge selbst, (2) in einer böswilligen Gottheit, die verblendet und verführt, (3) in dem Fehltritt eines ersten Menschen, (4) im Verbannungsgeschick der Seele. Entsprechend liegt die Überwindung des Bösen entweder (1) im Schöpfungsereignis selbst als Sieg des guten Gottes über das Chaos und dessen kultisch-ritueller „Wiederholung“ oder (2) im Verstehen der Notwendigkeit des tragischen Geschehens oder (3) in einer freien geschichtlichen Erlösungstat von eschatologischer Bedeutung oder (4) in der vergeistigenden und insofern vom Leib befreienden Erkenntnis. Die geschichtlichen Erscheinungsweisen dieser Typen: (1) die sumerisch-akkadischen Theogonien, (2) die griechische Tragödie, (3) die Genesis-Erzählung und die paulinische Theologie, (4) die Orphik und Platons Mythen (vgl. 163—165). Natürlich kann das reiche religionsgeschichtliche Material, das R. hierzu und zu den Misch- und Übergangsformen dieser Typen ausbreitet, hier nicht rekapituliert werden. Einiges Wenige sei festgehalten. Für R. sind die anderen Mythen zentriert, in ihrem Grundgehalt aufgehoben im biblischen „mythe adamique“, der, „par sa complexité et ses tensions internes, réaffirme à des degrés variables l'essentiel des autres mythes“ (287; vgl. 285—321). Die gemeinsamen Grundcharaktere der Mythen sieht R. in der konkreten Universalität, welche die individuelle Erfahrung durch ihre verallgemeinernde Rückführung auf Urgestalten der Menschheit (Adam = der Mensch usw.) erhält; in der Spannung der geschichtlichen Bewegung zwischen Anfang und Ende („Genesis“ und „Apokalypse“); und tiefer in der Freilegung der Bezüge zwischen dem ursprünglichen, schuldlosen, wesenhaften Sein des Menschen und seiner schuldig gewordenen historischen Existenz (154 f. 161 224). Der Beachtung wert scheint auch, wie für R. der Mythos nicht Ausdruck ursprünglich einiger Fülle („conciliation vécue“) ist, sondern Suche danach aus einem Zustand der Zerrissenheit heraus („réconciliation visée“: 159 Anm. 3): „Si la plénitude était vécue, elle serait partout dans l'espace et dans le temps; mais parce qu'elle est seulement visée symboliquement, elle requiert des signes privilégiés et un discours sur ces signes“ (160). Bedenken dagegen wird man etwa haben, daß „la culpé ne sera jamais autre chose que le châtement même anticipé, intériorisé et pesant déjà sur la conscience“ (100); daß ein geschichtsätiologisches Verständnis des Mythos (156) und vor allem auch des biblischen Berichtes (220 f. vgl. 224) abgelehnt wird; daß sich das ganze Problem des Bösen im Menschen zurückführen soll, wie bei Kant, auf den Zwiespalt zwischen der „Bestimmung“ zum Guten und der „Neigung“ zum Bösen (236).

W. Kern