

BESPRECHUNGEN

Philosophie und Psychologie

Mitterer, Albert: Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. (346 S.) Wien-Freiburg 1956, Herder. Br. DM 27,50.

Der erste und sehr ausführliche Hauptteil des Werks zeigt, daß Augustinus eine eigentliche Entwicklung für die Organismen annahm. Ihr Wachstum geht nach ihm aus einer eigenen inneren Ursache vor sich, der *ratio seminalis* oder *vis seminalis*. Die äußeren Bedingungen haben dieser gegenüber nur Betreuungscharakter, so wie der Landmann durch seine Tätigkeit das Wachstum der Pflanzen wohl fördert oder gar ermöglicht, aber nicht eigentlich verursacht. Dieser Entwicklungsgedanke blieb allerdings auf die einzelnen Pflanzen und Tiere beschränkt. Die Arten dachte sich Augustinus als unveränderlich und von Gott am Anfang als Anlage in die Elemente gelegt, aus denen sie dann entstanden, wenn die äußeren Bedingungen dafür günstig wurden. Diese zeitlich sich verändernde Welt ist die Nachwelt, die er der Urwelt gegenüberstellt, die Gott in einem einzigen Augenblick geschaffen hat, den Urstoff und die ihn gestaltenden Formen als Nachahmung der innergöttlichen Ideen. Die Darstellung hat sich so zu einer Beschreibung des Weltbilds Augustins ausgeweitet. Ein zweiter Teil stellt dieses den Anschauungen des heiligen Thomas gegenüber. Dieser denkt in andern Kategorien als jener. Er kennt keine Entwicklung; ja, er lehnt sie ausdrücklich ab. Die Aussagen Augustins werden von ihm, den Gepflogenheiten seiner Zeit entsprechend, im Sinn des eigenen Systems umgedeutet. Im dritten Teil wird die augustinische Entwicklungslehre mit der heutigen verglichen und gezeigt, daß sie ihr nächster als die Auffassung des heiligen Thomas und sich unseren Erkenntnissen entsprechend ausweiten ließe. Man kann allerdings über die Nützlichkeit einer solchen Ausweitung im Zweifel sein und sich fragen, ob es nicht besser wäre, wie Aristoteles und Augustinus es mit den Kenntnissen ihrer Zeit getan haben, die Feststellungen der heutigen Naturwissenschaft philosophisch selbständig zu durchdenken mit Hilfe der echten Seinsprinzipien, die in sich und unabhängig von früheren Naturphilosophien einsichtig sind und nicht auf scheinbaren oder ungenügend erkannten oder falsch ausgelegten Tatsachen beruhen, so daß sie tatsächlich nichts anderes darstellen als Vergegenständlichun-

gen der Kategorien der Herstellung von Kulturdingen durch den Menschen, die man in die Natur hineinprojiziert. Das Werk ist auf jeden Fall geeignet, zum Nachdenken über die Ursächlichkeit zu veranlassen, die für jede Seinsschicht eine eigene, den andern nur analoge ist, so daß man sie nicht einfach von einer auf die andere übertragen darf. A. Brunner SJ

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen Bd. I. (768 S.) München 1957, R. Piper. Ln. DM 33,—.

In einer Reihe von Bänden sollen die maßgebenden Philosophen behandelt werden. Der vorliegende erste Band umfaßt nach einer Einleitung über die Größe, ihr Wesen und die Methode ihrer Erkenntnis: 1. Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. 2. Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. 3. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna.

Im ersten Teil werden die Großen behandelt, die ohne Philosophen gewesen zu sein, die Philosophie doch aufs tiefste beeinflusst haben. Das hier gezeichnete Bild Jesu ist das der liberalen protestantischen Theologie. Unter den eigentlichen Philosophen geht die ganze Sympathie des Verf. auf Kant. Das zeigt schon der Umfang des ihm gewidmeten Kapitels. An zweiter Stelle steht Spinoza. Zu Augustinus kommt J. in kein richtiges Verhältnis. Der Grund ist dessen Kirchlichkeit. Gegen alles, was Kirche ist, ist J. schon von seinem Elternhaus her eingenommen (vgl. seine „Philosophische Autobiographie“ im Sammelband „Karl Jaspers“, hrsg. A. Schilpp, Stuttgart 1957, W. Kohlhammer). So sagt er: Augustin „kannte noch nicht das Unheil, das die Kirche als Institution der Macht und Politik in die Welt gebracht hat, kontinuierlicher, raffinierter, konsequenter und erbarmungsloser als die andern Weltmächte vergänglicheren Charakters“ (394), und: „Es ist eine unheimliche Atmosphäre der hochmütigen Demut, der sinnlichen Askese, der ständigen Verschleierungen und Umkehrungen, die durch die christlichen Gehalte wie durch keine andern gehen“ (396). Zu verstehen, wie ein Geist, dem auch er einen hohen Rang zuschreibt, sich in der Kirche wie in seiner geistigen Heimat fühlen konnte und daß Kirche infolgedessen nicht das sein kann, als was J. sie darstellt, ist ihm nicht gelungen, wenn er es überhaupt versucht hat. Bei Kant hingegen nimmt er dessen Voraussetzungen, die Trennung von Sinnlichkeit und Geist und die Lehre, der Geist habe keine Anschauung, unbeschert an, obschon damit das ganze System steht und fällt. Auch daß Kant von der neuen Naturwissenschaft grundlegend

beeinflusst ist, kommt nicht zur Sprache. Richtig ist, daß der Kantische Imperativ allem sittlichen Handeln sein Siegel als Form aufdrücken kann. Aber es bleibt doch die Frage, wie weiß ich, daß mein Handeln hier und jetzt so ist, daß es für alle im gleichen Fall zur Maxime werden kann; m. a. W. der Imperativ ist nur eine vorletzte Lösung, über die zu einer Einsicht hinausgegangen werden muß, oder er bleibt grundlose Willkür. Das gleiche gilt von den Postulaten. Ziel ist bei allen Darstellungen, daß „die geschichtliche Substanz durch die Krusten philosophischer Konvention durchbricht und wir deren Sprache hören“ (7). Diese Zielsetzung für eine Geschichte der Philosophie kann man nur bejahen. Fragt sich aber nur, was man als diese Substanz jeweils betrachtet. Der Historiker muß versuchen, mit seinen eigenen Ansichten zurückzutreten, damit diese Substanz zur Sprache kommt. Es will uns scheinen, als lege sich J. diese Zurückhaltung nicht genug auf. Für ihn ist die Substanz das Transzendieren zu einem unsagbaren und ungreifbaren Umgreifenden, das sich nur in unverbindlichen Chiffren darstellt, also zu einem Transzendenten, wie es Jaspers versteht. Gewiß kann die Methode Anstoß dazu sein, nicht am Oberflächlichen und Vordergründigen stehenzubleiben, sondern zu dem Punkt vorzustoßen, von dem aus der Philosoph philosophierte, wie dies schon Bergson verlangt hat. Und in solchen Anregungen liegt das Verdienst des Werks. Aber es müßte doch wohl mit größerer Vorsicht und genauerem Abwägen der zeitgeschichtlichen Strömungen geschehen.

A. Brunner SJ

Lorscheid, Bernhard: Max Schelers Phänomenologie des Psychischen. Band 11 der Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. (XI und 86 S.) Bonn 1957, Bouvier. DM 7,50.

An Hand von Max Schelers ausgedehntem Schrifttum entfaltet diese äußerst sorgfältige und in ihrer Weise erstmalige Monographie die Lehre des Philosophen über wesentliche Strukturen des Psychischen und die Art, wie psychische Gegebenheiten wahrgenommen werden, um zuletzt von Schelers „Wesensontologie und Erkenntnistheorie des Psychischen“ her seine Auffassung vom Wissenschaftsbereich der Psychologie zu erhellen. Der erste Teil, Wesensontologie, behandelt zunächst die Lehre von der „inneren Wahrnehmung“, die sich auf eigenes oder fremdes Innenleben richtet und sich durch charakteristisches Ineinsein ihrer Gehalte von der äußeren Wahrnehmung mit ihrem räumlich-zeitlichen Auseinanderfallen der Inhalte wesentlich unterscheidet. Im Vergegenständlichen des wahrgenommenen „Psychischen“, des (vom Person-Ich streng unterschiedenen) Erlebnis-

Ichs, erhebt sich der Mensch wesenhaft über das Tier, und durch das Ineinsein der Wahrnehmungsgelalte hat die wahrnehmende Person auch Vergangenes so in ihrer Macht, daß sie es je neu in das Ganze des Lebensstromes einreihen kann (Reue). Je mehr sich innere Wahrnehmung von peripheren Erlebnisschichten zu zentraleren wendet, desto mehr nähern wir uns, wie in Stunden gesammelten Insein, dem Rein-Psychischen. Vollkommen reine innere Wahrnehmung, wie sie ein leibloser Geist hätte, ist uns freilich nicht gegeben, weil das Rein-Psychische „nur in dem Maß von uns wahrgenommen wird, als sein Sosein irgendwelche Veränderungen des Leibes hervorruft“. („Leib“ ist dabei nicht gleich „Körper“, sondern psychophysisch indifferente, in innerer Anschauung als Leib-Seele, in äußerer als Leibkörper erfaßte Gegebenheit). Im besonders wichtigen zweiten Teil, Erkenntnistheorie des Psychischen, bildet diese Abhängigkeit innerer Wahrnehmung von dem, was Scheler den „inneren Sinn“ nennt, ein erstes Kernstück. Analog zur Zwischenschaltung des äußeren Sinnes zwischen Wahrnehmung und Gegenstand schaltet sich der innere Sinn zwischen innere Wahrnehmung und wahrzunehmendes Innenleben als „Analysator“. In seiner Auslesefunktion läßt er zunächst das leibnah Lebensbedeutsame zur Oberschwelligkeit des Bewußtseins gelangen, während anderes vorerst unterbewußt (nicht unbewußt), wengleich Gegenstand möglicher Wahrnehmung bleibt. Der innere Sinn vermag dabei den Blick für die Tiefe des Innenlebens zu stören, so daß der inneren Wahrnehmung vor der äußeren kein „Evidenzvorzug“ zukommt (worauf Scheler in Polemik gegen Descartes großes Gewicht legt). Zahlreiche Quellen von Täuschungen innerer Wahrnehmung, Idolen der Selbsterkenntnis, werden eingehend erörtert. Prinzipiell sind sie jedoch überwindbar, und Aufgabe einer reinen Psychologie wäre es, das in innerer Wahrnehmung Gegebene von den Unvollkommenheiten, die ihm vom inneren Sinn her anhaften, zu läutern, der Eigen-gesetzlichkeit des rein Psychischen nachzugehen und eine psychologische Kategorienlehre zu schaffen. Ein besonderes Kapitel gilt Schelers Lehre über das Erkennen des „Fremdseelischen“. Unter Ablehnung von Einfühlungs- und Analogieschluß-Hypothesen schreibt Scheler der Wahrnehmung fremden Seelenlebens gleiche Unmittelbarkeit zu wie der des eigenen Innenlebens. Doch wirken individuelle „Leibzustände“ als innerer Sinn auf die faktische Wahrnehmung so ein, daß verschiedene Individuen von gleichem Erleben verschiedene Bilder erhalten können und „in dem Maß, als ein Mensch vorwiegend in Leibzuständen lebt, muß ihm das seelische Erleben seiner Mitmenschen (und sein eigenes) ver-