

Cetl, Jiří

[Mittelstrass, Jürgen. Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie]

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1976, vol. 25, iss. B23, pp. 157-161

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107249>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Desáté vydání známého německého Filozofického slovníku se odlišuje pozitivně od vydání 6. až 9. dalším prohloubením marxisticko-leninského charakteru svých hesel, zařazením většího počtu nových hesel (má jich už téměř dva tisíce) a rozšířením svého záběru. Přináší širší a hlubší pojednání o kategoriích dialektického a historického materialismu, etiky, obecné metodologie a teorie vědy, dále o dějinách a kritice soudobé buržoazní filozofie a o některých úsecích dějin filozofie. Nově byly do slovníku pojaty některé oblasti čínské a indické filozofie. Většinu hesel jejich autoři napsali znovu nebo aspoň přepracovali.

Recenzovaný slovník chce být a je slovníkem filozofických kategorií, pojmů, proudů, směrů, všeobecné filozofické terminologie a filozoficky relevantních faktů z některých speciálních věd. Vydavatelé v předmluvě upozorňují na to, že upustili záměrně od hesel v podobě jmen filozofů. Mají za to, že taková hesla patří do slovníku filozofů, který teprve bude třeba vypracovat. Na konci druhého svazku slovníku je osmapadesátistránkový „Seznam uvedených osob a citované literatury“. Ke jménu každého filozofa se zde připojuje rok narození, resp. smrti, názvy jeho děl s údajem roku jejich prvního vydání a odkazy na stránky slovníku, kde je o příslušném filozofu nebo jeho díle zmínka. To vše je v pořádku. Jenže vyvstává otázka, zda je vůbec možné bez negativních důsledků pro celkový charakter slovníku eliminovat z něho hesla v podobě jmen filozofů, v nichž by se vždy charakterizovalo dílo příslušného filozofa jako celek. Uvedeme jeden příklad z dějin předmarxistické filozofie. (Záměrně nevolíme příklad z dějin filozofie marxistické, protože proti němu lze namítnout, že duchem skutečných marxistických filozofů, tj. *Marxe, Engelse, Lenina*, jsou proniknuta všechna hesla, třebaže tato námitka by byla jen polopravdou, jelikož *dějiny* naší filozofie jsou sice především dějinami filozofie našich klasiků, nerodují se však na ně.) Heslo „Hegel, G. W. Fr.“ ve slovníku není. V „Seznamu uvedených osob...“ na s. 1357 se sice dovidáme, že na velkém množství stránek slovníku (je jich přesně 207) je o *Hegelovi* nebo některém jeho díle zmínka, jakýkoli serióznější pokus o historickofilozofickou charakteristiku *Hegelovy* filozofie jako takové (v jejím celku) však ve slovníku chybí. Přitom jsou v něm poměrně obsáhle zpracována hesla „Hegelianismus“, „Neohegelianismus“, „Starohegelovci“ a „Mladohegelovci“. Je jasné, že v tomto případě a v mnohých podobných (*Feuerbach, Locke, Descartes* aj.) nejde jen o disproporce, kterým se žádný slovník úplně vyhnout nemůže, ale o závažný nedostatek slovníku. Přitom je v silách filozofů NDR tento nedostatek v některém z dalších vydání odstranit.

Heslo „Dialektická logika“ nechybí. Odkazuje se však v něm pouze na heslo „Dialektika“, kde je o dialektické logice jen zmínka v závorce na s. 275. Když se totiž charakterizuje teorie subjektivní dialektiky, odkazuje se na heslo „Teorie poznání“ a v závorce se k tomu připojuje „(včetně dialektické logiky)“, přičemž uváděné příklady problémů jsou téměř výlučně otázky gnoseologické. V hesle „Teorie poznání“ není o dialektické logice ani zmínka. S ohledem na velké bohatství různorodých koncepcí předmětu dialektické logiky a typických dialektikologických problémů v soudobém dialektickém materialismu je nesporné, že příslušný autor nevěnoval tomuto heslu potřebnou pozornost a péči.

Vydavatelé upustili od uvádění sekundární literatury za hesla s poukazem na nebezpečí jejího subjektivního výběru (patří prý jen do zvláštních bibliografií; s. 6). Mají možná pravdu, jenže toto jejich stanovisko vedlo k podstatnému snížení informativní hodnoty jejich slovníku.

Velkým kladem slovníku je, že jeho vydavatelé jsou si vědomi disproporcí a mezerovitosti svého lexikonu – i toho, že je třeba práci na slovníku považovat za trvalý úkol (tamtéž).

Souhrnně možno uvést, že recenzované vydání představuje vynikající dílo svého druhu, které může – přes kritizované nedostatky – úspěšně pomáhat při prohlubování studia filozofické literatury.

Jiří Cetl

Kniha je autorovým habilitačním spísem rozšířeným o dva paragrafy. V úvodu se dovídáme, že jej autor začal psát jako příspěvek k dějinám zrodu novověké vědy (fyziky), v průběhu práce si však uvědomil, že to také znamená psát o dějinách počinajících novověkého myšlení, tedy i o dějinách zrodu novověké filozofie.

První část knihy s titulem „Rozumová samostatnost“ má dvě kapitoly a pět paragrafů. (Paragrafy jsou číslovány v celé knize průběžně.) V první kapitole autor charakterizuje „Antické (prvé) osvícenství“, přičemž první paragraf věnuje „objevení rozumu“ a obírá se nejdříve začátky a přednostmi „rozumového“ a pak thaletskou geometrií. Zrod geometrie pojímá dost abstraktně, protože na rozdíl od mnohých autorů dějin matematiky se ani nezmiňuje o jejich bezprostředních souvislostech s tehdejší praxí, třeba zeměměřičskou, agrotechnickou a stavitelskou. V témže paragrafu ještě charakterizuje ideál dokazující vědy (teoretické filozofie), antickou praktickou filozofii (vztah: *homo faber* – *homo sophistes*) a sokratovsko-platónsko-aristotelské začátky metodického myšlení.

V druhém paragrafu téže kapitoly se autor obírá „změněnou situací“ (rozuměj: ve vývoji antického osvícenství). Začíná krátkou úvahou o starořeckém osvícenství a jeho stručným srovnáním s osvícenstvím novověkým, hlavně zde však ukazuje, že úpadek (dezorientace) helénistického rozumu má své kořeny v podceňování teorie jako domněle prázdného teoretizování a v přeceňování praktické – vlastně jen moralizující – filozofie. Snad jen stará Stoa se v uvažovaném období vyhnula tomuto nedostatku. Kořeny křesťanské dezorientace rozumu autor spatřuje výstižně jednak v podřazení veškerého vědění víře (v tom, že ve filozofii spatřovala služku teologie), jednak v institucionalizaci křesťanského myšlení.

Druhá kapitola první části přináší základní určení novověkého (druhého) osvícenství. Celkově třetí paragraf (první paragraf této kapitoly) se zaměřuje na „opakované objevení (znovuobjevení) rozumu“. Začíná historickými charakteristikami novověkého osvícenství a uvedením jmen jeho hlavních představitelů. V podkapitole s nadpisem „Samozřejmost druhého osvícenství“ autor dovozuje, že pojmu druhého osvícenství odpovídá hledání důvodů pro fakta, i když této formulace užil až *Diderot* v 18. století. Na otázku, proč *Kant* lépe rozuměl osvícenství než filozofující osvícenci před ním, odpovídá, že tomu tak bylo proto, že tyto osvícenci měli pojem kritiky příliš úzký, pojem filozofie však příliš široký, kdežto u *Kanta* se filozofie v podstatě rovnala kritice. Z podkapitoly o periodizaci novověkého osvícenství zaujme informace o periodizačním pokusu *P. Gaye*, který rozeznává tři generace osvícenců (zde uvádíme jen nejznámější jména): 1. *Locke, Montesquieu, Voltaire*; 2. *Hume, Rousseau, Diderot, Helvetius, d'Alembert*; 3. *Holbach, Kant, Lessing*. V témže paragrafu jsou kromě *essaye* o tzv. *l'esprit géométrique*, v kterémžto duchu napsal *Spinoza* svou *Etiku moro geometrico*, ještě dvě definice osvícenství formulované *Kantem*, o jehož filozofii, jak připomíná autor, *Hegel* napsal, že je sama teoreticky vzato „metodicky provedeným osvícenstvím“. Prvá zní: „Osvícenství je východiskem člověka z nezletilosti, kterou si sám zavínil. Tato nezletilost je neschopnost používat vlastního rozvažování (rozumu, *Verstand*) bez vedení jiným (rozumem).“ Druhá pak je totožná s mottem celé knihy: „Zásada myslit vždy sám – toť osvícenství.“ Zvláště tato druhá definice, jak také autor zdůrazňuje, dává za pravdu těm, kdo začátky novověkého osvícenství nehledají až v 18. století, ale v době podstatně dřívější.

V dalším paragrafu (celkově už čtvrtém) autor zkoumá předhistorii a začátky novodobého myšlení. Nejdříve se stručně věnuje formám rané novověké samostatnosti, v nichž se podle autora uplatňuje rozum (*Vernunft* v kantovském smyslu) v polemickém a kritickém rozvažování (*Verstand*). *Koperníkovy* zásluhy o zrod novověkého myšlení relativizuje. O *Lutherovi*, který nevyužil, ač mohl, heliocentrismu, autor celkem právem tvrdí, že ještě vězel až po krk ve středověku. Hovoří o humanismu, označuje za paradox, že v aristotelismu se nakonec ukázali větší a progresivnější možnosti než v platónismu. Materialista v tom však žádný paradox nevidí. Středověký aristotelismus, kritizovaný bojovníky za samostatnost myšlení, byl aristotelismem deformovaným křesťanskou ideologií, a to tak výrazně, že ve své podstatě měl s učením antického myslitele, které obsahovalo hojně materialistických a objektivně pravdivých prvků, velmi málo společného. Platónismus byl a je objektivně idealistickým učením *par excellence*; v tom vždy spočívala a spočívá i dnes jeho slabost. Také renesanci označuje autor za záležitost středověkou. V závěru paragrafu připomíná mnoho pokusů stanovit předěl mezi středověkem a novověkem a končí větou, z níž se dovídáme, že dále bude vycházet z toho, že začátek novověkého myšlení je třeba hledat u *Galileiho* a *Descarta*.

Poslední paragraf druhé kapitoly (současně první části celé knihy) má nadpis „La Nuova Scienza“. V něm autor nejdříve charakterizuje tzv. protofyziku, tj. v podstatě operování větami, logicky vyplývajícími z vět empirické fyziky. Má za to, že *Galilei* oba zmíněné typy fyziky rozlišoval, i když ne *verbis expressis*. Komentuje dále jednostrannost jak praxe dilen (*Tartaglia* a do jisté míry i *Leonardo da Vinci*), tak teorie školské tradice, tedy tehdejší vysokoškolské teoretizování. Dále se obírá *Galileiho* objevem zákona pohybu po nakloněné rovině a v té souvislosti ukazuje na některé protofyzikální momenty v *Galileiho* metodice, v podstatě převzaté z padovské aristotelovské školy. *Galileiho* originalitu spatřuje právě v sepětí teorie a praxe, protofyzikálních a empirickofyzikálních momentů, nikoli v tom, že použil přesného měření. Proto také energicky odmítá *Duhemovo* tvrzení, že novověká fyzika začíná už ve 14. století u *Oresma*, který jako první nahradil kvalitativní pozorování exaktními kvantitativními postupy. V závěru paragrafu se výstižně dokazuje, že *Galilei* nebyl odkázán na středověký nominalismus, i když si jím občas – jen příležitostně – posloužil tak, jako si novodobým nominalismem, tj. novopozitivismem, občas poslouží i současní vědci. Autor má pravdu, když tvrdí, že touto příležitostnou službou se vůbec neřeší otázka metafyzického zdůvodnění vědy (přesněji podle nás: světónázorových a obecně metodologických základů vědy).

Z pěti paragrafů druhé části s nadpisem „Rozum a zkušenost“ jsou prvé tři místy velmi detailními glosami k dějinám zrodu novodobé fyziky, čtvrtý pak její konfrontací s tehdejšími koncepcemi filozofickými a jen poslední paragraf se obírá tematikou nesouvisící bezprostředně s fyzikou, totiž teorií pokroku a utopie.

Z problematiky prvních dvou paragrafů zařazených do prvé kapitoly této části, kapitoly nadepsané „Euklidovská výstavba novodobé fyziky“, zaujme vedle shrnujícího zdůvodnění, proč novověká fyzika začíná právě *Galileim* (235), hlavně autorova poznámka proti jednostrannému empirismu v pojetí fyziky (236).

Další paragraf (první v druhé kapitole, která je nadepsána „Přestavba a interpretace“) je věnován „kalkulizaci“, o níž autor zjišťuje, že je charakteristickým znakem analytických teorií, kdežto „axiomatizace“ charakterizuje teorie syntetické (304). Zkoumá zde analytické aspekty *Galileiho* a *Newtonovy* fyziky a končí obecnými úvahami o analytickém pojmu vědy.

Ve výše zmíněné konfrontaci (následující, celkově sedmý paragraf) se konstatuje, že zájem mnohých filozofů té doby o vědu byl naivní. Např. *Lockovy* znalosti *Newtonovy* fyziky byly vpravdě povrchní. *Locke* vlastně znal jen *Newtonovy* okrajové poznámky metodologického charakteru, které byly – někdy jednostranně – empirické, třebaže vlastní *Newtonovo* dílo je jednotou analýzy a syntézy, empirických i racionálních přístupů. S tím nutno souhlasit. (Škoda, že autor nepovažuje experiment za formu praxe, ale spíše za formu smyslové zkušenosti.) Ještě empirističtější, a proto jednostrannější než *Locke* byl ve svých koncepcích *Berkeley*. *Hume* prý už byl méně jednostranný, hlavně svým pojetím příčinnosti, kterým měl blíže ke *Kantovi*, než by byl *Kant* ochoten připustit. Jenže všechno to stejně byly ve podstatě koncepce empiristicko-subjektivistické. (To už ovšem konstatujeme my, nikoli autor, který zvláště na *Kanta* nedá dopustit.) Autor zjišťuje, že *Descartes* jako optik, kosmogonický teoretik a zakladatel analytické geometrie, postupoval stejně jako *Galilei*, kterého kritizoval, že se nezajímá o „první základy“ své vědy. Přitom současně autor vidí, že *Descartes* jako filozof kladoucý tyto základy zatížil svým dualismem a do jisté míry i svou metodologií celé novověké myšlení. Přes tento rozpor byl *Descartes* – i podle autora – prvním filozofem-teoretikem tohoto novověkého myšlení.

Autorovo pojetí pokroku je objektivistické. Je prý to změna způsobovaná lidským jednáním a uskutečňovaná cílevědomě, jejímž měřítkem v podrobnostech je zlepšování. Co je však kritériem tohoto zlepšování? Autorovo tvrzení, že ne *Bacon*, ale *Descartes* je novověkým objevitelem pokroku, má podepřít a také podepírá tezi o gründerké *Descartově* úloze v novověkém myšlení. Autorova charakteristika utopie je výstižná (365) a bez zajímavosti není ani tabulka třídící „návrhy na zlepšení“, hlavně pak praktické návrhy, i když někdy realizovatelné až ve vzdálené budoucnosti, tj. utopie (373), třebaže evidentně trpí schematismem.

V třetí (poslední) části své knihy autor zkoumá „Metodický rozum“, tj. vztah osvícenství jako samostatného myšlení k otázkám metodologickým. „Problému metodického začátku“ (první kapitola této části) věnuje dva paragrafy. V prvním analyzuje kritiku poznání, s níž přišli *Descartes* (racionalismus) a *Locke* (empirismus). Přístup prvého charakterizuje jako konstrukci, přístup druhého jako deskripci. Podrobně zkoumá *Descartovu* tezi „Cogito, ergo sum“ a objektivisticky připouští dvojí možnost

jejího výkladu, a to v závislosti na dvojím možném pojetí významu slovesa „esse“. Upozorňuje na to, že i *Locke* použil *Descartovy* argumentace (cogito, ergo sum) při analýze intuitivního vědění. Pro něho však není tato teze východiskem všech úvah (včetně metodologických), jako je tomu u *Descarta*, ale jen zcela sekundární záležitostí. Karteziánský subjektivismus autor považuje za racionalistické nedorozumění. Dokazuje, že *Descartes* se pokouší založit metodologii bez zřetele k logice. Některé jeho postupy velmi komplikované pojímají souvislosti, které mají čistě logický (formálně logický) základ. Empiristické nedorozumění spatřuje v představě zkušenosti jako základu domněle existujícího bez pojmu, tj. bez pojmového myšlení. Právem zdůrazňuje, že v procesu poznání jsou od samého začátku smyslové nazírání a pojmové myšlení v neoddělitelném vzájemném sepětí. „Hlavní větu předkriticke filozofie jazyka“ formuluje autor takto: „Slova (tj. všechna autosemantika) jsou jména idejí nebo představ, které jsou obrazy různých výřezů světa“ (412). Zdůrazňuje, že přitom ideje jinak pojímají racionalisté a jinak empiristé.

Na tuto hlavní větu navazuje analýza tzv. mentálního racionalismu, tj. – v autorově pojetí – psychologického nedorozumění (psychologismu). Spatřuje je právě v podstatě citované hlavní věty. Chválí naše století, v němž se jazyk (mluvení, Sprechen) ztotožnil s myšlením (*Wittgenstein*, *Carnap*, *Reichenbach* aj.). Tuto apoteózu novopozitivistického ztotožnění jazyka a myšlení s autorem ovšem nesdílíme, a proto se také nedomníváme, že tak bylo teprve umožněno „řešit problém metodického začátku“ (414). Máme naopak za to, že právě vinou tohoto omylu se dostala metodologie do slepé (formalistické) uličky. Jinak je dvanáctý paragraf (tj. druhý paragraf prvé kapitoly třetí části) věnován dost minucióznímu líčení dějin idejí umělého jazyka a logického kalkulu od jejich středověkých začátků až k *Leibnizovi*.

Druhá kapitola třetí části (poslední kapitola celé knihy) má tři paragrafy a je opatřena titulem „Kritický a spekulativní zájem rozumu“. Prvý z nich (celkově třináctý) autor věnuje leibnizovské větě o důvodu (teorii zdůvodnění). Začíná charakteristikou vztahu mezi kalkulem a zdůvodněním. Zmiňuje se o osmi *Pascalových* pravidlech axiomatické metody a vykládá logický smysl věty o důvodu. Pod „důvodem“ se někdy rozumí příčina i účel. U *Leibnize* důvod v širším slova smyslu zahrnuje příčinu, účel (cí) a důvod v užším slova smyslu. Paragraf končí stručným rozбором úlohy úplných pojmů v *Leibnizově* teorii zdůvodnění.

Předposlední paragraf s titulem „Logika a metafyzika“ pojednává nejdříve o fyzikálním atomismu. Autor označuje *Gassendiho* atomismus za východisko *Leibnizovy* monadologie, i když *Leibniz Gassendiho* kritizuje.

V podkapitole o labyrintu kontinua se dovídáme, že pro *Leibnize* byl infinitesimální počet nejen matematikou, ale především plodem úvah o „formálních atomech“ (monadách), tedy o leibnizovských idealizacích. Autor se blíže obírá pojmem individuální substance, již je pro *Leibnize* monada, myslící a činné individuum, např. „já“. Autor se dále pokouší o logickou rekonstrukci klasického pojmu substance pomocí teorie úplných pojmů, konkrétně pak o analýzu leibnizovské monady a „pojmu“. Zdůvodňuje také, proč se dost obšírně obírá *Leibnizovou* filozofií, a to tím, že u *Leibnize* začíná být logika – vedle fyziky – hybnou pákou metafyzických úvah. O percepcích v pojetí *Leibnizově* říká, že konstruuji individuum, že jsou to ony, které pečují o zvládnutí a různorodost jednoduchých substancí. Dovídáme se, že *Leibniz* rozumí totéž pod predikátory v úplném pojmu a pod percepceí individuální substance, že je tedy ztotožňuje. Učení o percepcích je ve své podstatě jen doplňkem teorie úplných pojmů (518). Výsledkem *Leibnizova* hledání alternativy k fyzikálnímu atomismu je logický atomismus, který je svým způsobem starším příbuzným logického atomismu *Russellova* a *Wittgensteinova*. Za jeho jádro považuje autor *Leibnizovo* tvrzení (pokládá je za nejabstraktnější větu Monadologie), že každá monada vzata o sobě reprezentuje svět.

V posledním paragrafu kapitoly (též třetí části a současně celé knihy), nadepsaném novopozitivisticky „Konec metafyziky“, autor se věnuje hlavně *Kantovi*, v němž zjevně spatřuje autora myšlenkových podnětů dodnes živých. Oceňuje *Kantův* anti-dogmatismus ve vztahu k tradiční metafyzice, kterou Kant pokládal za „Naturanlage“, tj. za původní světónázorové založení či zaměření myšlenkového světa člověka, odpovídající jeho původnímu přírodnímu stavu. Autor přesvědčivě dokázal, že *Kantova* cesta od kritiky prvních důvodů k syntetickému apriori je přitom v podstatě cestou k nové metafyzice. Zakotvení syntetického apriori v teorii zkušenosti zajišťuje jednotu racionálního a empirického. Antinomie jsou jen dialektickým zdáním. Duše (nesmrtelnost), svět (svoboda) a bůh (jeho existence) jsou podle *Kanta* potřebné ka-

tegorie a musí být proto zachovány, z teoretických důvodů jsou však neudržitelné, protože překračují hranice rozumu.

Ontologie jako součást metafyziky je u *Kanta* totožná s jeho transcendentální analytikou, do níž patří také jeho učení o kategoriích. Problematické je tvrzení, že *Kant* pojímá filozofii jako metodický rozum, aby ji jako metodický rozum praktikoval ve vědách (578). Přes mlhavost této formulace se zdá, že autor „nalézá“ v *Kantovi* i takové novopozitivistické prvky, které v něm nejsou.

Věty „Jediná kritická cesta je ještě otevřena“, vytržené z kontextu Kritiky čistého rozumu, autor použil jako názvu poslední podkapitoly, kterou končí – a tím i celou knihu – varováním těch, kdo chtějí pěstovat filozofii v rozporu s autorovou novopozitivistickou interpretací kantovského kriticismu. Prý jim hrozí (vlastně nám také, protože nás jako marxisticko-leninské filozofy autor nemůže mezi ně nepočítat) buď dogmatismus, nebo – v souladu s *Nietzscheovým* stanoviskem – meze v podobě skutečnosti, že teoretický rozum dosahuje pouze jako rozum historický a „jazykový“ všech svých předpokladů, jichž dosáhnout musí, aby se stal rozumem metodickým.

Cestu ke třetímu osvětlení autor spatřuje v přechodu od kritiky čistého rozumu ke kritice historického a „jazykového“ rozumu.

Recenzovaná kniha má bohatý seznam literatury (přes 40 stran) a důkladné rejstříky – jmenný i věcný.

Vcelku lze konstatovat, že tento spis přináší nemálo zajímavých postřehů z dějin filozofie i z dějin novověké vědy. Někdy je až příliš mnohomluvný. Autorova výchozí filozofická stanoviska nesdílíme. Jeho varování ze závěrečných vět knihy pokládáme za zbytečné.

Jiří Cehl

Bruno W. Reimann: Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie; Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1973, 208 S.

Die Geschichte der Psychoanalyse ist rund siebzig Jahre alt. Die Menge der sie betreffenden kritischen und apologetischen Literatur ist kaum mehr übersichtlich. Unter ihren verschiedenen Strömungen nehmen die Gegenüberstellungen von Psychoanalyse und Marxismus einen bedeutenden Raum ein. Dem ideologischen Inhalt nach reicht er von mehr oder weniger scharfer gegenseitiger Ablehnung über Neutralität bis zu Versuchen verschiedener gegenseitiger Bereicherungen und Verschmelzungen. Dabei werden oft – besonders wenn eine Symbiose beider Theorien angestrebt wird – ihre Grenzen sowohl ideologisch als auch der Reichweite nach verschoben. Es taucht die Frage auf, ob, inwieweit und auf welchen Ebenen Marxismus und Psychoanalyse einander angelegentlich werden können, ohne dabei ihre jeweilige Spezifität einzubüßen. Ist der Freudo-Marxismus noch Psychoanalyse? Ist er noch Marxismus? Diese Fragen wurden schon oft gestellt und auf verschiedene Weise beantwortet. Der Marxismus-Leninismus lehnt die Versuche einer philosophischen und ideologischen Integration mit dem Freudismus entschieden ab. Trotzdem bleibt die Frage der Akzeptabilität der Erkenntnisse der Psychoanalyse zumindest auf dem engeren fachwissenschaftlichen Gebieten der Psychologie und Psychiatrie auch für die marxistisch orientierten Forscher weiter bestehen. Und dies führt natürlich neuerdings zu philosophischen Problemen.

Dieser ganze Fragenkomplex drängt sich auch dem Leser des Buches des dreißigjährigen Lüneburger Soziologen Bruno W. Reimann auf. Sein Titel ist etwas irreführend, denn es behandelt weder Psychoanalyse noch Gesellschaftstheorie in ihrer Gesamtheit, sondern erstens beschränkt es sich auf deutschsprachige Theoretiker (einschließlich der seit den Dreißigerjahren im Ausland lebenden, amerikanisierten usw.), zweitens befaßt es sich nur mit philosophisch und gesellschaftstheoretisch relevanten Aspekten und Strömungen der Psychoanalyse und nur mit der sich zu Marx bekennenden und Marx verpflichteten Gesellschaftstheorie; nicht der Marxismus-Leninismus, sondern vorwiegend der Freudo-Marxismus und die „kritische Theorie“ der Frankfurter Schule ist allerdings damit gemeint.

Seine eigene Position legt der Autor in Kapitel I dar (Einleitung: Problembestimmung, Methodologische Vorbemerkungen). Kapitel II analysiert die gesellschaftstheoretischen Implikationen des Werkes von Sigmund Freud (Freuds Beziehung zur Gesellschaftstheorie, Topik und Trieblehre, Massenpsychologie und kulturtheoretische