

In diesen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang muß die Interpretation des Höhlengleichnisses eingebettet werden, da in ihm nach Platons eigener Aussage das Wesen der Bildung zunächst veranschaulicht werden soll (vgl. Heidegger a. a. O. 25). Deshalb kann Platon in dem Gleichnis auf eine Analyse des „Erkenntnisaktes“ verzichten. Was Platon im Höhlengleichnis und im „Staate“ über Paideia sagt (dialektische Bildung, Charakterschulung usf.; vgl. W. Jaeger, Paideia, III, 1947), macht nicht Form und Wesen platonischer Aletheia aus, sondern nennt nur den Weg zur Seinserkenntnis, die gleich Wahrheitserkenntnis ist. Für die Fehlinterpretation Heideggers ist zunächst das unzureichende historisch-philologische Bemühen verantwortlich. Wenn auch dieses nicht letztes Anliegen für Heidegger ist, dann muß es doch gepflegt werden, denn: „Damit wir das Ungesagte eines Denkers . . . wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken“ (Heidegger a. a. O. 5). Das Ziel und die Art und Weise, „Gesagtes zu bedenken“, machen die eigentliche Fehlerquelle der Interpretation sichtbar (vgl. Heidegger a. a. O. 5; 53—119: Über den Humanismus. A. Brunner, Die Rückkehr ins Sein: StimmZeit 79 [1953/54] 401—414; dort auch weitere Belege). Die Ausdrucksmittel des neuen Sprechens und Denkens (Heidegger a. a. O. 54), das zur namenlosen ungeschiedenen Fülle des Seins vor aller Wissenschaft und Philosophie (Heidegger a. a. O. 119 u. a.) und hinter dem Gegensatz Subjekt—Objekt liegend (vgl. Brunner a. a. O. 410) vorstoßen will, stellt Heidegger in den Dienst der Platoninterpretation. In dieser Zielsetzung liegt der Grund für die schwerverständliche, bildhafte, ungewöhnliche und mehrdeutige Ausdrucksweise und rechtfertigt den Tadel des Verf. an der Interpretation (vgl. 238: „orakelhaft“; irreführend; Übersehen wichtiger Züge; Übersetzung hat manches, was nicht nur seltsam, sondern falsch ist: 353 Anm. 8).

Das soeben kurz Angedeutete hätte der Verf. in seiner Auseinandersetzung mit Rücksicht auf die große Bedeutung Heideggers beachten können. Gleichzeitig wäre er dann zu der entscheidenden Diskussion über die Grundlagen der Heideggerschen Interpretation, die doch anders sind als die des Verf. und anders als die des Ref., gekommen. Vielleicht bietet Platon selbst dafür zwei Ansatzpunkte: der eine das in Parm. 137 c — 142 a beschriebene „ζῷον“ (vgl. Proclus, *Stoicheiosis theologike*; Plotin, *Enn.*), dem im „Staat“, 509 b—c, das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ entspricht; der andere: die in der Seele latenten „aprioristischen“ Erinnerungsbilder. K. Ennen S. J.

*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros* recensuit F. St. Crawford (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Versionum Latinarum, VI, 1). gr. 8° (XXIV u. 592 S.) Cambridge, Massachusetts 1953. The Mediaeval Academy of America. Doll. 10.—

Vorstehender Band, der 2. bis jetzt erschienene des großen von der Mediaeval Academy of America in Angriff genommenen Ausgabenunternehmens der Werke des Averroes — vgl. hierüber Schol 27 (1952) 89 —, bringt die lateinische Übersetzung des großen Kommentars des andalusischen Philosophen zu Aristoteles, *De anima*. Von den 57 erhaltenen Handschriften wurden fünf, die die ältesten und am wenigsten miteinander verwandt zu sein schienen, zur Gestaltung des Textes herangezogen. Die Einleitung bietet die nötigen Belehrungen über die Überlieferungsverhältnisse. Ganz kurz wird in ihr auch die Übersetzerfrage berührt; der bekannte Michael Scottus wird als Übersetzer genannt in *cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 14385*. Drei Indices bilden den Schluß des Buches: 1. Index Graeco-Latinum vocum Aristotelis cum vocibus Latinis quibus redditae sunt. 2. Index Latino-Graecus in indicem Graeco-Latinum. 3. Index nominum et rerum in Averrois Commentarium.

Zur Herstellung des Textes konnte die arabische Vorlage nicht benutzt werden; sie ist nämlich, wie der Herausgeber in der Einleitung mitteilt, verschollen. Diese Behauptung bedarf indes heute einer gewissen Einschränkung. Wie bei den griechischen Aristoteleserklärern, wie sodann bei Alfarabi und im großen Metaphysikkommentar des Averroes selber, so lassen sich auch im gegenwärtigen Falle klar zwei Teile im Werke unterscheiden: die Ausführungen des Erklärers und die diesen jeweils vorangestellten Abschnitte des Aristoteles-textes. Nun hat man neuerdings in einer Stambuler Handschrift eine arabische Übersetzung von Aristoteles, *De anima*, gefunden, wie mir P. Anawati O. P., Kairo, mitteilt. Auf andere Texte hatte schon

M. Steinschneider aufmerksam gemacht. Dazu kommt noch Ms 1009 du fonds Hébreux Bibl. Nat. Paris, fol. 102 ss. mit einem anscheinend dem Averroes gehörenden talhiş zu De anima. Darin kommen ziemlich häufige Anführungen der Worte des Aristoteles vor, die uns die Möglichkeit bieten, die Arbeit des lateinischen Übersetzers zu prüfen. So findet dessen etwas großzügige Übersetzung von 402 a 1 im Arabischen keine Stütze, das alle griechischen Worte wiedergegeben hat, ähnlich wie die beiden Übertragungen bei Thomas, Comment. De anima. Die von den Griechen her schon bekannte Erscheinung des öfteren Abweichens der Anführungen des Aristoteles im Laufe der Erklärung vom Wortlaute der Lemmata tritt auch im vorliegenden Falle auf. Dies muß um so mehr Verwunderung erregen, wenn wir den gleichen Übersetzer für beide Teile annehmen. Mit der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung verschiedener Übersetzungen muß man wohl rechnen, wie das bei Cod. Vatic. Ottob. lat. 2215 mit seinen drei nebeneinanderstehenden Texten nahegelegt wird.

Überdies scheint auch die arabische Überlieferung nicht einheitlich gewesen zu sein. Zwei Beispiele, wo uns durch einen guten Zufall ein Vergleich möglich ist — von den arabischen Texten ist bislang noch keiner veröffentlicht —, mögen dies erläutern. 408 b 18:  $\acute{o}$   $\delta\epsilon$   $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$   $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$   $\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\upsilon\acute{o}$   $\phi\theta\epsilon\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , gibt der Averroesübersetzer wieder: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua que fit in re (l. v. in ente) et non corrumpitur. Nach dem eben erwähnten Pariser Ms, dessen Abschrift uns Dr. Georr. Beirut, freundlichst zur Verfügung stellte, müßte man so übersetzen: Intellectus autem ex partibus animae videtur esse res aliqua quae fit in anima, neque corrumpi (o. quae fit in anima neque corrumpitur). Ms 5323 der Bibl. Fâtih, Sтамбуl, fol. 120 bietet den Satz in etwas anderer Fassung, die, übersetzt, also lautet: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua quae fit in homine, neque corrumpi (o. corrumpitur). Die Ergänzung zu *fieri in* ( $\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) wechselt also, je nach dem Übersetzer: *in re, ente, anima, homine*. Die Übersetzungen bei Thomas zur Stelle bringen keine Ergänzung entsprechend dem Griechischen. Der 2. Satz 408 b 29:  $\acute{o}$   $\delta\epsilon$   $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$   $\acute{\iota}\sigma\omega\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\tau\epsilon\rho\acute{\nu}$   $\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ , lautet im Comment. Magnum p. 89, 8 also: Intellectus autem dignius (dignius l. v. ADG, p. 91, 57 dignus nur G) est ut sit aliquod divinum et aliquid impassibile. Das Pariser Ms liest so: Intellectus autem dignus est ut sit una ex rebus quae in nobis sunt, ut sit res divina et res impassibilis. Dagegen Fâtih-Handschrift: Dignius est eo (intellectu) ut sit res proxima a divino et impassibilis. Man ersieht hieraus, daß dignus und dignius vom Arabischen her möglich sind, eine Entscheidung im Falle strittiger Lesarten auch mit dessen Hilfe nicht immer getroffen werden kann.

Mit einer Anregung, die uns die Erörterung der hier beigebrachten Stellen nahelegt, möchten wir schließen. Grundlage und Ausgangspunkt der Erklärertätigkeit bilden die Schriften des Aristoteles; sie sind der gemeinsame Boden, auf dem sich die Forscher der verschiedenen Teilgebiete begegnen, wir denken hier an das Corpus des Averroes, den arabischen und lateinischen Aristoteles. Sollte es sich nicht ermöglichen lassen, daß die einander entsprechenden Schriften, soweit sie auf den verschiedenen Gebieten vorhanden sind, gleichzeitig in Angriff genommen werden? Es könnte so durch gegenseitige Beratung und Hilfe die Arbeit sicher gefördert und wohl nicht selten auch erleichtert werden!

W. Kutsch S. J.

Troisfontaines, R., S. J., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Lettre-préface de G. Marcel. 8° t. I (415 S.), t. II (425 S.) Louvain 1953, Nauwelaerts. Fr. belg. 260.— (beide Bde.).

In der Vorrede gesteht Marcel, das vorliegende Werk sei das Buch, das er hätte schreiben mögen, und rühmt die außergewöhnliche Klarheit und Zuverlässigkeit der Darstellung. Der Verf. selbst teilt mit, Marcel habe nach eingehender Kenntnisnahme des Manuskriptes nur eine einzige Ergänzung innerhalb des Textes gewünscht. Das Werk als ganzes scheint also die unbedingte Zustimmung desjenigen gefunden zu haben, dessen Philosophie es in ihrer inneren Organisation zur Anschauung zu bringen unternimmt. Wenn der Verf. an das Urteil des Lesers appelliert, ob die Synthese (nicht Entwurf eines „Systems“) gelungen sei, so wird man nachgerade schwerlich anders antworten dürfen, als daß jeder Versuch, die Aufgabe besser zu