

## Besprechungen

Luijpen, Will. A., O. S. A., *Existential Phenomenology* (Dusquesne Studies, Philos. Ser., 12). 4<sup>o</sup> (XIII u. 362 S.) Pittsburgh 1960, Dusquesne University Press. 6.— Doll.; geb. 6.75 Doll.

Das ursprünglich in niederländischer Sprache verfaßte Buch, zu dem *Alb. Dondeyne* ein empfehlendes Vorwort geschrieben hat, will nicht ein Buch über Phänomenologie sein, sondern selbst in zugleich phänomenologischem und existenzphilosophischem Denkstil philosophieren. Der Verf. ist überzeugt, daß in der Verbindung dieser zeitnahen Denkweisen mit den Einsichten des Mittelalters die Realität am besten ausgedrückt werden kann. Das Buch hat vier große Kapitel: Der Mensch, das metaphysische Wesen; Phänomenologie der Erkenntnis; Phänomenologie der Intersubjektivität; Phänomenologie der Freiheit und ihrer Bestimmung. Grundlegend sind die beiden ersten Kapitel.

Das 1. Kap. gilt der Frage nach dem *Wesen des Menschen*. Der Mensch ist Existenz, d. h. ein Subjekt, das sich selbst außer sich selbst setzt, „In-der-Welt-Sein“ (19). Wie der Mensch wesentlich auf die Welt hingeeordnet ist, so die Welt auf den Menschen. Damit ist zugleich die objektivistische Auffassung der Welt abgelehnt. Mit Merleau-Ponty sagt der Verf.: „Der Ausdruck ‚Sein‘ (der von der Welt ausgesagt wird) hat keinen anderen Sinn als ‚Für-den-Menschen-Sein‘“ (29). Der Begriff „Welt-ohne-Mensch“ sei widerspruchsvoll (28). Ein Ausdruck der Grundintuition der existentialen Phänomenologie ist der Begriff der Intentionalität, d. h. des Gerichtetseins auf etwas anderes, das dadurch zugleich als real existierend erwiesen sei. Damit, meint der Verf., sei das isolierte Subjekt Descartes' als unmöglich abgetan. Der Mensch ist aber nicht, wie Sartre und Merleau-Ponty meinen, *nur* In-der-Welt-Sein; er ist vielmehr offen für alles, was nicht das Subjekt selbst ist (39). Im folgenden spricht der Verf. von dem „Auf-die-Welt-hin-Sein“ des Menschen, von der Arbeit, der Technik, die, wenn sie entartet, zur Technokratie wird, die den Menschen blind macht für Gott. So verkümmert das Tiefste des Menschen, der als metaphysisches Seiendes auf das Sein in seiner ganzen Weite und damit auf Gott angelegt ist.

Das 2. Kap. will eine *Phänomenologie der Erkenntnis* geben. Um die modernen Auffassungen der Erkenntnis zu verstehen, bespricht L. einige Kapitel aus der Geschichte der Erkenntnistheorie: Descartes, Locke, Idealismus und Empirismus. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Lehren in einer Weise verkürzt dargestellt werden, die ihre Widerlegung leicht macht. Gegenüber den Gewaltigkeiten der modernen Erkenntnistheorie fordert L. die Rückkehr zur integralen Erfahrung (88), zur ursprünglichen Erfahrung (91), zur alltäglichen Erfahrung (102). In ihr sei die Realität der Welt unmittelbar gegeben. Sie bezeugt sich durch ihre Dichte, ihre Härte, ihre unüberwindliche Materialität (96). Die Immanenz der Erkenntnis wird nur in dem Sinn verstanden, daß durch die Erkenntnis der Erkennende selbst vervollkommen wird (113). Trotzdem wird eine Erkenntnis des „An-sich“ der Welt abgelehnt, wobei freilich zu beachten ist, daß das „An-sich“ im Sinne Sartres als reine Tatsächlichkeit ohne Grund und ohne Beziehung auf den Geist verstanden wird (113/142). Das Noema auch der geistigen Erkenntnis, d. h. das, was in ihr erfaßt wird (96), bleibt bezogen auf den verstehenden Blick (119). Das soll aber nicht in einem relativistischen Sinn verstanden werden. Denn der Geist ist Offenheit für das Sein in seiner unbegrenzten Weite (116), die Verstandeserkenntnis übersteigt die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung (119), sie läßt, wie Heidegger sagt, die Dinge da sein, was sie sind (147). Wenn Merleau-Ponty das Seiende nur „Seiendes-für-Mich“ sein lasse, so wird das jetzt abgelehnt; diese Auffassung beruhe auf dem Sensualismus Merleau-Pontys, der zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis nicht unterscheidet (136). Eine letzte Klarheit vermisst man trotzdem in diesen Fragen. — Ganz zustimmen kann man dagegen den Ausführungen L.s über die Notwendigkeit, vom Gesamtzusammenhang der Erfahrung auszugehen, und über die Unmöglichkeit der empiristischen Erklärung der Erfahrungswelt aus isolierten Elementen (99 f.). Bei aller notwendigen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand dürfen diese doch nicht getrennt werden (120). Der



abstraktive Charakter der begrifflichen Erkenntnis gehört notwendig zu unserer menschlichen Lage (127).

Das 3. Kap. gibt eine *Phänomenologie der Intersubjektivität*. Das Mitsein ist ein Existenziale, d. h. ein wesentlicher struktureller Aspekt der Existenz (178). Es besagt mehr als die Tatsache, daß wir zusammen dieselbe Welt haben, es müssen in ihm mehrere Dimensionen unterschieden werden (180). Die Ausdrucksbewegungen des Mitmenschen werden unmittelbar verstanden, es bedarf keines Analogieschlusses (185). Trotzdem wird zugegeben, daß der Leib des anderen die personale Begegnung vermittelt (189). Auch die Möglichkeit der Verstellung (191) spricht gegen eine unmittelbare Wahrnehmung der seelischen Akte des Mitmenschen. Es folgen vier Abschnitte, die überschrieben sind: Phänomenologie des Hasses, der Gleichgültigkeit, der Liebe, des Rechtes. Im 1. Abschnitt ist Sartre führend, dessen „glänzende Analyse einer entarteten Gesellschaft“ kaum eine andere menschliche Begegnung kennt als das haßvolle Anstarren und das gehäßte Angestarrtwerden (206). Im 2. und 3. Abschnitt folgt der Verf. Marcel — besonders dessen schöne Analyse der Liebe sei hervorgehoben —, im letzten Abschnitt verschiedenen Autoren.

Das 4. Kap. bringt eine *Phänomenologie der Freiheit*, die zugleich Sittlichkeit besagt. Ein Abschnitt wendet sich gegen Sartres Versuch, aus der Freiheit des Menschen den Atheismus zu begründen. Der folgende Abschnitt bespricht Heideggers „Sein-zum-Tode“. Wenn der Mensch *nur* „In-der-Welt-Sein“ wäre, wäre er allerdings auch nur „Sein-zum-Tode“, d. h., sein Leben hätte keinen Sinn. In der Liebe erfahre der Mensch aber, daß er auf dem Wege zu einer Vollendung sei, für die der Tod kein Ende bedeutet (354 f.).

Aus der großen Fülle des inhaltsreichen Bandes, namentlich aus den beiden letzten Kapiteln, konnten wir nur wenig herausheben. Einige problematische Punkte sind dabei vielleicht mehr als in dem Buch selbst in den Vordergrund gerückt worden, so einerseits der Begriff der Phänomenologie, den der Verf. zugrunde legt, andererseits die Problematik des „An-sich“.

Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß das Wort ‚Phänomenologie‘ bei L. — entsprechend dem Zug der Begriffsentwicklung — nicht mehr den strengen Sinn hat wie bei Husserl. Die phänomenologischen Reduktionen, die „Einklammerung“ der Weltexistenz sind aufgegeben, von einem Gegensatz zur „natürlichen Einstellung“ kann keine Rede mehr sein. Im Gegenteil, man hat den Eindruck, „Phänomenologie“ ist zur Beschreibung der spontanen, natürlichen Gewißheit geworden. Die „Unmittelbarkeit“ ist dann nichts anderes als die spontane, wenigstens im Einzelfall nicht durch Nachdenken vermittelte Gewißheit, mit der wir im Alltag die Realität der räumlich-zeitlichen Welt, anderer Personen und ihres personalen Lebens, schließlich sogar Gottes annehmen — der Gläubige beginnt doch nicht jedes Gebet damit, daß er sich durch einen Beweis des Daseins Gottes vergewissert. Die Berechtigung einer solchen „Phänomenologie“ soll keineswegs bestritten werden. Sicher wäre es höchst unvernünftig, wegen gelegentlicher Täuschungen, z. B. Gedächtnistäuschungen, den ganzen betreffenden Bereich ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Ein Erkenntnistheoretiker, der so vorangehe, würde seine eigene Aufgabe mißverstehen.

Aber ebensowenig scheint mir geleugnet werden zu können, daß die Tatsache von Täuschungen auf ein philosophisches Problem hinweist, das so lange ungelöst bleibt, als man sich auf „Phänomenologie“ in dem eben umschriebenen Sinn beschränkt. Aus diesem Problem entsteht die Erkenntnistheorie, die nach der letzten Begründung der natürlichen Gewißheit fragt, nicht als ob sie — gegen alle Erfahrung — behaupten wollte, der Mensch stelle in jedem Einzelfall die Überlegungen an, die sie zur Begründung der natürlichen Gewißheit gibt, oder er müßte sie wenigstens anstellen, wenn er echte Gewißheit haben wolle. Wenn der Phänomenologe die Erkenntnistheorie so versteht und darum gegen sie zu Felde zieht, so ist auch das ein Mißverständnis; und diesem Mißverständnis scheint der Verf. in seinem Kampf gegen Descartes und die ganze moderne Erkenntnistheorie verfallen zu sein. Gewiß wollen wir nicht Descartes in allem verteidigen, aber wenn alle Vorwürfe, die L. gegen ihn richtet, zu Recht beständen, so müßten die gleichen Vorwürfe ohne Zweifel zum Teil auch gegen den hl. Augustinus gerichtet werden.

Sicherlich mit Recht bemühen sich Augustinus und Descartes um eine Grundlage der Erkenntnis, bei der jede Täuschung ausgeschlossen ist. Gäbe es eine solche



Grundlage nicht, so gäbe es überhaupt keine Gewißheit mehr. Denn eine nicht-absolute Gewißheit, wie es jede Gewißheit ist, die gelegentliche Täuschungen nicht ausschließt, ist nur auf dem Grund einer absoluten Gewißheit möglich. Eine Täuschung ist nur möglich, wo sich zwischen den Blick des Sehenden und das (wirkliche oder vermeintliche) Objekt ein Mittleres einschleibt, das mit dem Objekt selbst verwechselt werden kann. Nur wo ein solches Mittleres ausgeschlossen ist, wo also das sehende Objekt sich an sich selbst und durch sich selbst zeigt, haben wir die gnoseologische Unmittelbarkeit im strengen Sinn des Wortes, die wohl zu unterscheiden ist von der psychologischen oder im weiteren Sinn ‚phänomenologischen‘ Unmittelbarkeit, von der wir vorhin gesprochen haben. Wenn diese beiden ‚Unmittelbarkeiten‘ nicht unterschieden werden, kommt in den Begriff der Phänomenologie etwas Zweideutiges hinein, das fast notwendig zu Mißverständnissen und verfehlten Polemiken führt. Im Rahmen einer Besprechung müssen wir uns auf diese Andeutungen beschränken.

Mit der Problematik der Phänomenologie hängt die Frage nach der *Erkenntnis des An-sich* zusammen. Ein „An-sich“ im Sinne Sartres wäre allerdings unerkennbar. Aber der An-sich-Begriff Sartres ist gewiß nicht der einzig mögliche oder auch nur der gewöhnliche. Wenn Merleau-Ponty statt des An-sich-Seins nur ein Für-den-Menschen-Sein erkennbar sein läßt, so sieht L. selbst, der anfangs dieser Einschränkung zuzustimmen scheint (29), nachher (136) darin eine Auswirkung des Sensualismus Merleau-Pontys. In der Tat, in der sinnlichen Wahrnehmung ist unmittelbar nicht Seiendes schlechthin als solches gegeben, sondern nur ein „Sein-für-Mich“, eine Erscheinung. L. sieht selbst, daß der Relativismus unvermeidbar wäre, wenn das gleiche auch von der geistigen Erkenntnis gälte. Aber das ist ja gerade das Charakteristische der geistigen Erkenntnis, daß sie nicht bloß auf das erscheinende Sein als solches, sondern auf das Sein als Sein hingeeordnet ist, und das gleiche meint man doch wohl, wenn man vom Sein ‚an sich‘ spricht. J. B. Lotz drückt das einmal so aus: „Das Sein des mir offenbaren Seienden tritt . . . nicht als relatives oder auf mich bezogenes, sondern als absolutes oder von mir abgelöst bestehendes auf“ (Das Urteil und das Sein, 72 f.). Natürlich könnte das Seiende nicht erkannt werden, wenn es keinerlei Beziehung auf den Geist einschleisse; aber damit ist nicht gesagt, daß es nur als auf den Geist bezogenes zum Objekt wird; Thomas formuliert das im 1. Artikel der *Quaestiones disputatae de veritate* trefflich so: „Aliquid intelligi sine altero potest dupliciter: uno modo ita, quod intelligatur aliquid altero non *intellecto* . . ., alio modo . . ., quod intelligitur eo non *existente*; et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc, quod correspondeat vel adaequetur intellectui. Sed non tamen oportet, ut quicumque intelligit rationem entis, *intelligat* veri rationem“ (ad 3).

Zum Schluß sei noch auf einen störenden sprachlichen Fehler hingewiesen: Heideggers „zu sein haben“ gibt der Verf. englisch richtig wieder mit „having to be“, deutsch aber immer wieder nur mit „zu sein“ (ohne „haben“); der Sinn wird dadurch verfehlt. S. 41 Anm. 130 muß es statt „someist“ heißen: „zumeist“.

J. de Vries S. J.

Van Riet, Georg, *Problèmes d'épistémologie*. gr. 8° (VI u. 425 S.) Löwen 1960, Nauwelaerts. 150.— Fr.

Der Band enthält 11 Aufsätze des Verf., von denen neun in den Jahrgängen 1948—1960 der *RevPhLouv*, je einer in den Akten des Internationalen Philosophischen Kongresses von Barcelona 1948 bzw. in den Akten des 4. Internationalen Thomistenkongresses in Rom 1955 zum erstenmal veröffentlicht sind.

Die erste Arbeit über die *Abstraktion*, aus dem Jahr 1952, legt zunächst den Unterschied von totaler und formaler Abstraktion dar und wendet sich dann der Abstraktion des Seins (*être*) zu — offenbar ist zunächst an den Begriff des Seienden gedacht. Ein negatives Urteil („*separatio*“) ist für die Abstraktion des Seienden nicht notwendiger wie für jede andere Abstraktion, d. h. nur psychologisch notwendig (38). Im folgenden wird die Frage behandelt, ob die Wesensbegriffe von der Existenz völlig abstrahieren können; die Antwort ist negativ. — Die 2. Abhandlung beschäftigt sich mit der thomistischen Theorie der *Sinneswahrnehmung*. Ausführlich wird die „*immutatio spiritualis*“ bzw. „*intentionalis*“ der Sinnesorgane behandelt; sie fordert nach Thomas stets ein „*Medium*“, geschieht also nie, auch