

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 einschloße; 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

nicht beim Tatsinn, in physischer Berührung mit dem wahrgenommenen Körper; darum heißt es, das eigentliche Organ des Tastsinnes sei im Innern des Leibes, in der Nähe des Herzens (In 2 De anima, lect. 22 n. 518). Die erkenntnistheoretische Frage nach der Weise, wie in der bewußten Wahrnehmung der Gegenstand gegenwärtig ist, wird nicht behandelt; in der folgenden 3. Abhandlung über Léon Noël wird allerdings dessen *unmittelbarer Realismus* dargelegt. — Der nächste, noch aus dem Jahr 1948 stammende Aufsatz enthält eine Kritik gewisser Thesen Gilsens in seinem Werk „L'Être et l'essence“, namentlich seiner Auffassung, das *Existenzurteil* sei von wesentlich anderer Art als das Urteil, wie es in der scholastischen Logik beschrieben wird, weiter der These, nach der das Dasein durch den Begriff überhaupt nicht erfaßt werden kann.

Der 5. Aufsatz bringt einen *Vergleich des thomistischen Realismus mit der Husserlschen Phänomenologie*. Der Verf. wendet sich gegen die völlige Trennung der Bereiche des Sinnlich-Realen und des Idealen bei Husserl und betont die Notwendigkeit, in dem „idealen“ Bereich Reales und Logisches zu unterscheiden. Ob der Verf. freilich recht hat, wenn er Husserls Erkenntnislehre als weder realistisch noch idealistisch bezeichnet (199), kann man bezweifeln. Während Husserl das Sein dem Bewußtsein gegenüberstellt, betrachtet der Thomismus auch das Bewußtsein als eine Seinsweise: das Sein umfaßt auch den Akt der Erkenntnis. In diesem Zusammenhang warnt der Verf. allerdings vor gewissen Vereinfachungen, die das Eigentümliche der Erkenntnis allein durch rein ontologische Begriffe wie die von Akt und Potenz, Form, Identität zu fassen versuchen (204). — Die beiden folgenden kurzen Aufsätze über die *Evidenz* und über „*Philosophiegeschichte und Wahrheit*“ setzen sich mit mehr oder weniger relativistischen Auffassungen Merleau-Pontys auseinander.

Weniger befriedigt der 8. Beitrag über die *Erkenntnislehre der Moral*. Gewiß wird mit Recht unterschieden zwischen dem ersten Prinzip der Sittenordnung, dem Klugheitsurteil und den Urteilen der Moralwissenschaft. Aber wenn das Klugheitsurteil ohne weitere Unterscheidung als „unmittelbare“ Einsicht bezeichnet wird, so kann das höchstens im Sinn einer psychologischen Unmittelbarkeit, etwa im Sinn von Newmans *illational sense*, verstanden werden; nicht selten verlangt das Klugheitsurteil aber auch eine lange, das Für und Wider abwägende Überlegung, so daß es auch im psychologischen Sinn nicht mehr „unmittelbar“ heißen kann. Und wenn das Gewissensurteil auch nicht notwendig an eine wissenschaftliche Moral gebunden ist, so setzt es doch eine vorwissenschaftliche Erkenntnis allgemeingültiger sittlicher Werte und Normen voraus, die über das abstrakteste „*Bonum est faciendum*“ wesentlich hinausgehen. — Die beiden folgenden Abhandlungen bringen Auseinandersetzungen mit der *Religionsphilosophie Henry Dumérys*.

Sehr dankenswert ist schließlich der letzte große Aufsatz „*Mythos und Wahrheit*“ (345—422), der auch zeitlich der jüngste ist (aus *RevPhLouv* 58 [1960] 15—87). Der Verf. unterscheidet hier sechs verschiedene Typen der Deutung des Mythos, die auf zwei Klassen zurückgeführt werden. Die erste Klasse fragt nur nach der Erkenntnisdeutung des Mythos, nach seiner „Wahrheit“ im überlieferten Sinn des Wortes und berücksichtigt entsprechend nur den Mythos, wie er als literarische Gattung vorliegt. Die zweite Klasse der Deutungen richtet sich auf den „gelebten“ Mythos, die mythische Existenz, die Haltung, die dem in Worten geformten Mythos zugrunde liegt, und verlangt einen neuen Begriff der „Wahrheit“. In der ersten Gruppe werden drei Typen der Deutung unterschieden: die „tautegerische“, die allegorische und die symbolische Deutung; die erstere nimmt den Mythos nur in seinem buchstäblichen Sinn und lehnt ihn deshalb als reines Phantasiegebilde ab, die zweite sucht hinter den Worten einen tieferen Sinn, der sich aber auch unabhängig von aller Bildrede begrifflich klar erfassen läßt, nach der dritten ist der verborgene Sinn des Mythos nicht von der bildlichen Einkleidung ablösbar, nicht in Philosophie umwandelbar. Die drei Typen der „neueren Theorien“ entsprechen in etwa diesen drei Typen. Der Verf. nennt sie die phänomenologische, die psychoanalytische und die existentielle Deutung. Die phänomenologische Deutung (Lévy-Brühl, van der Leeuw) anerkennt die mythische Haltung als „gelebten Glauben“ (*croynce vécu*), ohne Rücksicht auf die intellektuelle Wahrheit ihres Inhalts. Die psychoanalytische Theorie (Freud) sucht, wie die allegorische Deutung, hinter dem Vordergründigen der mythischen Haltung einen tieferen Sinn; nur liegt beides nicht

im intellektuellen, sondern im affektiven Bereich. Nach der existentiellen Deutung (Jaspers) sind die Mythen die Sprache des Seins, die Sprache der Transzendenz; ihre Wahrheit ist „existentielle Wahrheit“, die historisch gebunden bleibt. Ricoeur unterscheidet zwischen den Mythen, die Werk der Phantasie sind, und den „Mythologemen“ als ihrem wahren Kern. Van Riet gibt zu all diesen Theorien wohl-abgewogene Urteile ab. — Man wird nicht allen Einzelheiten des überaus gehaltvollen Buches zustimmen, aber es auch nicht ohne reichen Gewinn aus der Hand legen. J. de Vries S. J.

Ammonius, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristotele. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke* (Centre De Wulf-Mansion: Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum II). gr. 8° (CXX u. 516 S.) Louvain - Paris 1961. Publications Universitaires de Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Paris. 600.— bfrs.

Im Jahre 1957 gab Verbeke die lateinische Übersetzung der Erklärung des Themistius zu Aristoteles' *De anima* heraus und eröffnete damit das Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Nunmehr liegt der 2. Band davon vor. Er enthält Wilhelms von Moerbeke lateinische Übertragung der Erklärung des Ammonius zu Aristoteles' *De interpretatione*. In der langen Einleitung untersucht der Herausgeber zunächst das Verhältnis des unvollendet gebliebenen Kommentars des hl. Thomas zu dem des Boethius und dem des Ammonius, um sich dann mit einem wichtigen, aber sehr schwierigen Punkte des Inhaltes, der Wahrheit der Urteile über das künftig Mögliche zu befassen. Übersetzungsfragen bilden den Gegenstand des nächsten Abschnittes der Einleitung, denen die nötigen Angaben über die handschriftliche Überlieferung und die Grundsätze, die bei der Textgestaltung befolgt wurden, folgen. Ein lateinisch-griechisches und griechisch-lateinisches Wörterverzeichnis beschließen den stattlichen, schön gedruckten Band.

Für die gewaltige, wertvolle Arbeit gebührt dem Herausgeber unsere Anerkennung. Wer sich um eine genaue Erforschung der Quellen der lateinischen Scholastik des Mittelalters oder deren zuverlässige Deutung bemüht, wird ihm Dank wissen. Ein nicht weniger unentbehrliches Hilfsmittel stellt der Band neben den anderen der weitgespannten Reihe dar für das Verständnis der Sprache des berühmten Übersetzers aus dem Dominikanerorden und für die rechte Würdigung seiner Arbeitsweise. Der Text erscheint im Gewande der heute gebräuchlichen Rechtschreibung des Lateins. Es gibt Gründe, die für dieses Vorgehen, es gibt solche, die dagegen sprechen. Die in Amerika erscheinende Averroesausgabe folgt mehr den mittelalterlichen Handschriften. Wenn man schon ändert, dann sollten vor allem jene Stellen geändert werden, wo die griechische Vorlage dies nahelegt, so 145, 95 manifestavimus, das den Worten *δῆλον ποιῆσομεν* entsprechen soll. Man darf doch wohl annehmen, daß Wilhelm diese richtig übertragen hat. Es kann sich also nur um eine Verschreibung oder Schreibweise handeln, *v* für *b* begegnet öfters, wie *vene* = *bene*, *veneravilis* = *venerabilis* u. a. Wir dürfen daher unbedenklich manifestavimus einsetzen.

Besondere Beachtung bei der Textgestaltung verlangen die recht häufigen griechischen lateinisch geschriebenen Worte. Soweit wir aus der handschriftlichen Überlieferung ersehen können, folgte Wilhelm bei der Umschrift der griechischen Worte nicht der Aussprache des Altgriechischen, sondern der des mittelalterlichen Griechisch. So wird man für *ἀλλὰ μὴν* 73, 58 allamyn, wie Handschrift H es bietet, nicht allamen setzen, wofern man nicht als Vorlage *ἀλλὰ μὲν* annehmen will; entsprechend 144, 78 fenon, nicht phainon, für *φαῖνον* u. a. mehr. Diese ganze Klasse von Wörtern erheischt eine besondere Untersuchung, wozu eingehendere Kenntnisse des byzantinischen Griechisch unumgänglich sind. Hier sei nur noch kurz auf das auffallende *armenias* als Umschrift für *Ἑρμηνείας* hingewiesen, was an das Arabische erinnert!

Ein sehr nützlicher Gedanke war es, auch die Abweichungen des uns erhaltenen griechischen Textes zu bringen. Dies gestattet, in Verbindung mit dem Wörterverzeichnis eingehendere Beobachtungen anzustellen und einen tieferen Einblick in Wilhelms Übersetzungstechnik zu gewinnen, als es die kurzen Darlegungen der Einleitung ermöglichen. So finden wir, daß wiederholt für eine Mehrzahl im Griechischen eine Einzahl im Lateinischen erscheint, so 24, 77 *coniunctio* für *σύνδεσμοι*,