

Alejandro, J. M., S. J., *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusacion nominalista*. gr. 8^o (382 S.) Universidad Pontificia de Comillas (Santander) 1948.

Eine größere zusammenfassende Darstellung der Erkenntnislehre des Suarez fehlte bisher noch. A. will diese Arbeit wenigstens zu einem Teil leisten und zugleich den von thomistischer Seite hie und da gegen Suarez erhobenen Vorwurf des Nominalismus zurückweisen. Die Anklage stützt sich vor allem darauf, daß Suarez dem menschlichen Verstand, ähnlich wie Ockham, eine direkte Erkenntnis des Einzelnen zuschreibt, ferner auf eine gelegentliche Äußerung des Suarez im Traktat „De Trinitate“, wo er die Unanwendbarkeit des principium identitatis comparatae (Quae sunt identica uni eidemque tertio, sunt identica inter se) auf Gott in einer Weise erklärt, daß man daraus entnehmen zu können meinte, er lasse die Prinzipien, ähnlich wie J. St. Mill, durch Induktion erkannt werden. Ferner weist man auf die nominalistische Umwelt hin, in der Suarez seine Ausbildung erhalten habe.

Diese letztere Behauptung führt A. im 1. Teil auf ihr rechtes Maß zurück. Gewiß hat Suarez den Nominalismus durch die Vorlesungen des Juan de Guayara, der die Cathedra Durandi in Salamanca innehatte, kennengelernt, und das war gut so; denn der Nominalismus war damals noch eine einflußreiche Richtung. Aber zugleich hörte Suarez auch den Dominikaner Mancio, einen Schüler des Franz von Vitoria. Entscheidend ist jedenfalls, wie Suarez sich selbst zum Nominalismus gestellt hat. Um ein gerechtes Urteil darüber durch Vergleich der beiderseitigen Lehren zu ermöglichen, legt A. in einem eigenen Kapitel die Grundzüge der Erkenntnislehre Ockhams dar.

Der 2. Teil trägt den Titel: Das Wesen der Erkenntnis. Hier bespricht A. zunächst die metaphysischen Grundlagen der suarezianischen Erkenntnislehre, insbesondere seine Lehre vom Individuationsprinzip und von der Urmaterie, die er im Gegensatz zur thomistischen Auffassung nicht für rein potenziell und nicht für unerkennbar hält. Ein weiteres Kapitel arbeitet die Lehre des Suarez über die Erkenntnis der Prinzipien heraus, wie sie im Anfang der Disputationes metaphysicae eigens behandelt wird. Es ist völlig klar, daß Suarez die Prinzipien nicht durch empirische Induktion gewonnen werden läßt, sondern durch unmittelbare Vernunftinsicht; ja, er läßt diese Einsicht weniger von der Erfahrung der Einzelfälle abhängig sein als etwa Cajetanus (vgl. die Forschungen von P. Hoenen). Die gelegentliche unklare Äußerung über die „induktive“ Erkenntnis des principium identitatis comparatae kann daran nichts ändern, selbst wenn die wohlwollende Deutung, die A. dieser Stelle gibt, nicht überzeugen sollte. Die weiteren Kapitel des 2. Teiles behandeln die Auswirkungen der metaphysischen Voraussetzungen auf die Auffassung vom Wesen der Erkenntnis, auf die Lehre von der Sinneserkenntnis, auf die Auffassung des Urteils und seiner Wahrheit und Gewißheit.

Entscheidend für das Ziel des Buches ist der 3. Teil über die Erkenntnis des Einzelnen und des Allgemeinen. A. zeigt gut, warum Suarez so großen Wert auf die „direkte“ verstandesmäßige Erkenntnis des materiellen Einzelnen legt: Nur das Einzelne ist das wirklich Existierende; die Realgeltung des Allgemeinen läßt sich also nur dadurch rechtfertigen, daß es durch Vergleich mit dem Einzelnen als in diesem verwirklicht erwiesen wird. Die Hinordnung des abstrahierten Allgemeinen auf das Einzelne scheint Suarez nun aber in der thomistischen Lehre, wie sie damals allgemein verstanden wurde, vor allem in der Auffassung Cajetans, nicht genügend gewährleistet zu sein. Wenn das Allgemeine in einem unbewußten Prozeß vom materiellen Einzelnen abstrahiert wird, so daß dann auf der einen Seite im Sinn das rein materielle Einzelne, auf der andern Seite im Verstand das der Materialität entkleidete Allgemeine steht, dann wird zwischen dem Allgemeinen und dem realen Einzelnen eine Kluft aufgerissen, die auch durch die „Reflexion auf das Phantasma“ nicht mehr geschlossen werden kann. Darum nimmt Suarez an, daß durch die Tätigkeit des wirkenden Verstandes zunächst eine Species gebildet wird, die ebenfalls das im Phantasma dargestellte Einzelne wiedergibt. Inhaltlich ist diese Species ebenso „materiell“ wie das Phantasma; nur seinshaft ist sie immateriell

und darum geeignet, den Verstand zur Erkenntnis des Einzelnen zu bestimmen. Von diesem ersterkannten Einzelnen abstrahiert dann der erkennende Verstand (intellectus possibilis) in bewußter Weise die allgemeine Wesenheit. So läßt diese sich leicht auf das Einzelne beziehen und von ihm aussagen. Suarez betont gegenüber Ockham ausdrücklich, daß die allgemeine Wesenheit im Einzelnen real ist; nur ist sie nicht etwas von der Individuation real Verschiedenes, wie der übertriebene Realismus will.

Dadurch ist in der Tat erwiesen, daß die Anklage auf Nominalismus unrechtfertigt ist. Man kann jedoch fragen: Wozu die Verdoppelung ganz desselben Erkenntnisinhaltes auf der sinnlichen und der geistigen Ebene? Gewiß haben wir Einzelbegriffe, aber sie sind in ihrer Struktur von der sinnlichen Anschauung des Einzelnen wesentlich verschieden, sind keine geistige Anschauung des Einzelnen, sondern Allgemeinbegriffe, die durch das „Dieses“ auf das in der sinnlichen Anschauung gegebene Einzelne bezogen werden; vielleicht meint Thomas das mit der „quasi quaedam (!) reflexio“ auf das Phantasma. Im übrigen scheint in der echt thomistischen Auffassung die Verbindung der Wesenserkenntnis des Verstandes mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen noch besser gewahrt als bei Suarez. Thomas sagt immer wieder, der Verstand erkenne die Species intelligibilis im Phantasma selbst (vgl. S. th. 1, q. 86, a. 1; 1, 2, q. 113, a. 7 ad 5; 2, 2, q. 180, a. 5 ad 2 usw.). Danach wäre die Species intelligibilis weder etwas Unbewußtes noch etwas vom Sinnenbild Getrenntes, wie es in den üblichen Darstellungen der thomistischen Psychologie erscheint. Vielmehr würde im ersten Verstandesakt, dem vorbegrifflichen Erfassen des Gegenstandes, der geistig erfassbare Wesensgehalt in und mit dem sinnlich gegebenen Einzelnen erkannt. So gewinnt auch das Wort vom „Erleuchten des Phantasmas“ durch den wirkenden Verstand einen besseren Sinn. Die eigentliche Begriffsbildung durch bewußte Abstraktion knüpft erst an diese sinnlich-geistige Erfassung des konkreten Gegenstandes an. In dieser Auffassung dürfte sowohl der Zusammenhang des Allgemeinbegriffs mit dem anschaulich gegebenen Einzelnen wie auch der unbestreitbare Vorrang des Allgemeinen in der begrifflichen Erkenntnis gewahrt bleiben.

Jos. de Vries S. J.

Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. 80 (28 S.) Frankfurt 1943, Klostermann (W). — *Was ist Metaphysik?* 4. Aufl. mit Nachwort. 80 (31 S.) Ebenda (M). — *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 80 (51 S.) Ebenda 1944 (E). — *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“* 80 (119 S.) Bern 1947, Francke (F).

Unsere Besprechung des Buches von De Waelhens (Schol 19 [1944] 94—97) wies darauf hin, wie vieles bei H. noch offen ist. Diese Auffassung bestätigen seine neuen Schriften, besonders das wichtige Nachwort in „Was ist Metaphysik?“ und der neue Brief über den „Humanismus“. Überall erfahren entscheidende Grundzüge seines Philosophierens eine schärfere Bestimmung und sicher auch eine Fortbildung, aus der erkennbar wird, wie wenig man das bisher Vorliegende als abgeschlossen betrachten und nach nur einer Seite hin deuten darf. Auch die sorgfältige Auslegung von De Waelhens wird Einzelfragen und sogar ihre Grundhaltung überprüfen müssen.

1. Heben wir zunächst einiges aus dem Nachwort heraus. Geklärt wird das „Nichts“, das als „Schleier des Seins“ (M 31) erscheint, das „west als das Sein“ (M 25). Das Sein tritt uns als Nichts entgegen, insofern es sich „als das von allem Seienden Sich-unterscheidende“, als das „schlechthin Andere zu allem Seienden“ und so als „das Nicht-Seiende“ (M 25) entschleierte. Diese Formulierungen erinnern an Meister Eckehart. (Übrigens widersprechen sie der Deutung, die De Waelhens dem Nichts gegeben hatte.) In dieselbe Richtung scheint die weitere Bestimmung des Seins zu führen. Es ist der Urgrund, der dem Seienden Sein verleiht, so daß nie „ein Seiendes ist ohne das Sein“ (M 26). Umgekehrt aber ist das Sein nicht auf das Seiende angewiesen, da es „wohl west ohne das Seiende“ (M 26). — Die Frage drängt sich auf, ob H. in diesen Aussagen zu Gott unterwegs ist.