

als Seinsweisen gefaßt. Wenn aber im *ens contingens* schon die *essentia specifica* innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis aus differenzierbaren und differenzierenden konstitutiven Wesensgründen aufgebaut ist, wenn sie selbst gegenüber ihrer Singularität als ihrem Akt, das singulare aber gegenüber seinem Diesessein als seinem Akt, das Diesesseiende gegenüber seinem Dasein als seinem Akt, und das Daseiende gegenüber seinen akzidentellen Akten in Potenz ist, dann sind Potenz und Akt tiefer zu fassen: *natura prius* als innere vorexistentielle, ja vorindividuelle und sogar voressentielle konstitutive, korrelativ einander zugeordnete, sich sinnvoll-final ergänzende Gründe der *essentia specifica*, des *singulare*, des *hoc singulare* und des *hoc singulare existens*. Das *ens* bzw. *ens contingens* selber in seinen inneren konstitutiven Gründen, in ihren Beziehungen zueinander und zum Seienden bzw. *ens contingens* in ihrer inneren Ordnung zu erschließen, bildet die erste Aufgabe der metaphysischen Prinzipienlehre. Diese entwickelt die philosophischen Grundbegriffe nicht aufs Geratewohl und auch nicht bloß im Anschluß an wichtige Vorbilder in der Philosophiegeschichte, sondern in erster Linie gemäß der inneren einheitlich-sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung der Sache selber, wobei sie auch den ontologisch-logischen Ursprung der Begriffe Seinsweise und -sachverhalt sowie ihre innerlich mögliche Ordnung und das System ihrer Abwandlung herausstellt. Der gemäßigte Realismus der Universalienlehre läßt gewiß einen weiteren Ausbau zu; schon des Duns Scotus oft mißverstandene Lehre von der *distinctio formalis ex natura rei* und von den inneren, der res seinslogisch vorgeordneten *formalitates rei* bedeutet einen großen Fortschritt in der Behandlung der Universalienfrage. In ihrem Zusammenhang erheben sich die Fragen: worin besteht das „Sein“ der *essentia rei* und ihr „Insein“ im Seienden; worin ihr konstitutives Bestimmen und Bestimmtheitsein; was an den Dingen ist absolut, was physisch notwendig und unveränderlich, was kontingent und veränderlich; was an ihnen ist räumlich-zeitlich, was aber derart, daß räumlich-zeitliche Prädikate von ihm nicht aussagbar sind; worin bestehen die inneren vorräumlichen und vorzeitlichen Gründe der räumlich-zeitlichen Dinge; welches ist ihre Beziehung zu den Dingen, ihrem Wirklichsein, ihren räumlich-zeitlichen Bestimmungen, ihrem Werden und Wandel; worin besteht die „Entfaltung eines Sinnes“; was im eigentlichen Sinn entfaltet sich: der Sinn selbst, oder *Seiendes*, das Sinn als Vollkommenheit hat, mit dessen Entfaltung sich *natura posterius* auch sein Sinn entfaltet? Der Weg der inneren Seinserschließung, die Bestimmung des Anfangs der Philosophie und des Ausgangspunktes der Metaphysik geht viel tiefer zurück, darum zugleich aber auch systematischer voran in der Ergründung der dem Seienden innerlichen einheitlich-sinnvoll-werthhaft-finalen Ordnung, als es im vorliegenden Buch geschieht. Phänomenologische Methode und Wesensschau einerseits und aristotelisch-thomistische Wesenserkenntnis andererseits treffen schließlich nur äußerlich, nur im Namen, und zwar nur im Namen „Wesen“ und „Erkenntnis“, zusammen. Sie sind aber aufeinander zu beziehen, in ihrer Eigenart scharf herauszustellen, gegeneinander abzugrenzen und weiterzuführen. Dann kommen wir zu einer inneren Erhellung „der von altersher, gegenwärtig und allezeit aufgeworfenen und nie genügend erhellten Frage: was ist das Seiende?“ (Aristoteles, *Met.* VII, 1, 1028 b 2 ff.) Und diese Frage wird notwendig für uns und jeden geschaffenen Geist seiner Eigenart entsprechend sowohl hell als auch dunkel sein, soweit immer sie auch vorangetrieben sein mag. Das System der Philosophie — und nur als System ist Philosophie möglich — gründet im System der Prinzipienlehre, deren Entfaltung es ist.

Auf dem Wege zum System ist das vorliegende Werk, in dem eine große Arbeit zusammengefaßt ist. Es steht in der Reihe der bedeutsamen Versuche zur Grundlegung der Metaphysik, die in unserer Zeit gemacht worden sind.

C. Nink S. J.

González Alvarez, A., *Teologia Natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser.* gr. 8° (570 S.) Madrid 1949, Consejo Superior de Investigaciones científicas (Instituto „Luis Vives“ de Filosofía).

Es handelt sich um ein umfassendes, klar disponiertes und gut geschriebenes Handbuch. Die Orientierung ist streng thomistisch, die Durchführung im einzelnen selbständig und wohl durchdacht. Abweichende Lehrmeinungen werden klar und zuverlässig dargestellt. Ausgezeichnete geschichtliche, auf den Quellen und bester Literatur fußende Überblicke lassen erkennen, daß der Verfasser mit der Geschichte der Philosophie vertraut ist. (Er ist der Verfasser einer 1945 in Madrid erschienen „Historia de la Filosofía.“) Ausführlich werden die Gedankengänge Kants vorgeführt und aus seinem System heraus verständlich gemacht. Die Widerlegung ist allerdings etwas kurz, aber für den, der Kant und die scholastische Erkenntnistheorie hinreichend kennt, verständlich und treffend. Man vermißt jedoch, daß der heute so viele Geister beherrschende Neopositivismus nicht behandelt wird. Die Lösung der Schwierigkeiten wird oft nur kurz mit dem Hinweis auf die vorgebrachte Erklärung und Begründung der eigenen These abgetan. Wie viele andere seiner Art, versucht das Werk keine positive Fortführung der Gedanken des hl. Thomas. Bei der Widerlegung des metaphysischen Agnostizismus bleibt es beim Hinweis auf die gegenteilige Evidenz und die „disputatio contra negantes“. Daß das Sein als solches das Formalobjekt des Verstandes sei, wird bloß behauptet. Hier wäre der Ansatzpunkt für die transzendentalen Überlegung der Maréchal'schule gegeben, die G. A. kennt, ohne sie jedoch zu werten. Diese Überlegungen stehen zwar nicht ausdrücklich bei Thomas, sind aber dem Keime nach, virtuell, bei ihm enthalten. Die *disputatio contra negantes* führt, sobald man es nicht bei einem Hin- und Herreden bewenden läßt, sondern die *negatio* ihrem Wesen nach ins Auge faßt, von selbst dazu. Es zeigt sich dann, daß jede Negation des Seins und der Seinsprinzipien nur unter der Bedingung des Seins und der Geltung der Seinsprinzipien möglich ist. Dieser Rückgriff auf die Bedingungen der Möglichkeit jener Negation aber ist gerade das Wesen der transzendentalen Methode, wie sie von Maréchal weiter ausgebildet wurde.

Eine ausführliche Darstellung des Werkes erübrigt sich, da es durch den engen Anschluß an Thomas hinreichend gekennzeichnet ist. Es seien nur einige Besonderheiten besprochen. Das Hauptgewicht des Buches wird auf die Erkenntnis der Existenz Gottes gelegt; ihr werden 295 Seiten gewidmet; die Behandlung des Wesens und Wirkens Gottes füllt 230 Seiten. Die Einleitung behandelt Definition, Möglichkeit und Methode der natürlichen Theologie. G. A. lehnt die übliche Definition der *Theologia naturalis* ab, weil sie kein *objectum formale* angebe; der Hinweis auf das natürliche Licht der Vernunft könne keine einzelne Wissenschaft kennzeichnen. Er definiert statt dessen: *ea pars metaphysicae, quae agit de prima causa entis in communi*. Ich möchte ihm darin beipflichten, vorausgesetzt, daß Metaphysik hier nicht ausschließlich als reine Metaphysik verstanden wird; denn die natürliche Theologie verwertet ja auch die Erkenntnisse der Naturphilosophie, der philosophischen Psychologie und anderer philosophischer Disziplinen für die Gotteserkenntnis. — Wenn die Methode der natürlichen Theologie von G. A. im allgemeinen auch gut umschrieben wird, so erscheint doch der Ausgang vom Seienden, bloß soweit es in der äußeren sinnlichen Erfahrung sichtbar wird, als zu eng.

Ausführlich und gut behandelt G. A. im Abschnitt über die Beweisbarkeit Gottes die Notwendigkeit und Möglichkeit des Gottesbeweises sowie seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unter Zurückweisung der entgegengesetzten Theorien. Der Darlegung der Gottesbeweise selbst schickt er eine Geschichte der Gottesbeweise bis Thomas voraus. Die recht brauchbare Textsammlung von Arnou wird nicht erwähnt. Für die Zeit nach Thomas beschränkt sich G. A. darauf, die weitere Diskussion der *quinque viae* aufzuzeigen. Daß die thomistischen Gottesbeweise mit ihrer aristotelischen Prägung schon bei Platon vorgebildet sind, möchte ich zwar im allgemeinen unterschreiben, für die wirkursächliche Auffassung der *quarta via* jedoch bezweifeln.

Was die formale Seite der *quinque viae* angeht, so unterscheidet G. A. den Ausgangspunkt, die zwei Prinzipien (das Kausalitätsprinzip und dessen Folge-

rung, das Prinzip von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe wirklich und wesentlich einander untergeordneter Ursachen) und schließlich das Ergebnis, in dem die Existenz der Erstursache unter der formalen Bestimmung ausgesprochen wird, die der des Ausgangspunktes entgegengesetzt ist. G. A. glaubt, daß das gemeinsame Prinzip aller Beweise das Kausalitätsprinzip sei, das nur jeweils dem Stoff entsprechend verschieden formuliert werde. Der Bewegungssatz ist jedoch nicht nur eine andere Formulierung des Kausalitätsprinzips, sondern eine Einschränkung. Der Satz, daß nichts Ursache seiner selbst sein könne (*sec. via*), ist ein analytischer Satz, der vom Kausalitätsprinzip verschieden ist. In der *tertia via* lautet das Prinzip nicht: *oportet aliquid esse necessarium in rebus*, denn dieser Satz tritt dort als Schlußfolgerung auf, sondern einerseits: *quod possibile est non esse, quandoque non est*, und andererseits: *omne necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet*. Letzteres ist aber nicht das Kausalitätsprinzip, sondern eine Formulierung für das Prinzip vom zureichenden Grund. In der *quarta via* spricht Thomas zwar das wirkursächliche Verhältnis zwischen dem Stufenmäßigen und dem *maxime tale* aus, aber zum *maxime tale* gelangt er durch das Prinzip: *magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est*, was nicht notwendig auf den Bereich der Wirkursächlichkeit beschränkt ist und sie auf keinen Fall direkt ausspricht. — Die vorgebrachten Klassifikationen der *quinque viae* sind alle unzureichend, wenn dadurch dargetan werden soll, daß es nur diese fünf Gottesbeweise geben könne.

Der Bewegungssatz wird von G. A. gut verteidigt. In allen Beweisen unterscheidet er scharf zwischen der *conclusio formalis*, die bloß angibt, was der *causa propria* als solcher zukommt, und den weiteren Folgerungen, die erst zum vollen Gottesbegriff führen. — Bei der Besprechung der suarezianischen Gottesbeweise, die G. A. im Anschluß an die *secunda via* vornimmt, hat man den Eindruck, es sei ihm mehr um deren Einordnung in das System der *quinque viae* als um die Geltung der Beweise, die er übrigens nicht leugnet, zu tun. — Widerspruch dürfte seine an Bouyges sich anschließende Auslegung der *tertia via* finden. Unter den *possibilia esse et non esse* will er nicht, wie Geny und Descoqs meinen, die *entia corruptibilia* verstanden wissen, sondern das Kontingente, sofern es tatsächlich entsteht und vergeht. Dementsprechend interpretiert er weiter: Was tatsächlich vor unseren Augen entsteht und vergeht, kann nicht immer gewesen sein. Es war also einmal nicht. Wenn aber alle jetzt wirklich existierenden Dinge von dieser Art wären (daß sie einen Anfang in der Zeit genommen hätten), hätte es einen Zeitpunkt gegeben, wo überhaupt nichts existiert hätte. — Hier fragt man unwillkürlich: Wieso? Warum können die Ursachen der jetzt bestehenden Dinge nicht inzwischen vergangen sein? Dagegen läßt sich natürlich Verschiedenes sagen. Nur sagt es das Buch (wenigstens an dieser Stelle) nicht, und auch im Text bei Thomas steht es nicht. Außerdem sind die Worte: „*quia quod possibile est non esse, quandoque non est*“, weder eine Folgerung noch eine bloße Erklärung des Satzes: *impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse*, sondern sie sollen eine Begründung dafür sein. Die von Geny erhobenen Schwierigkeiten sind darum, wenn sie sich auch beheben lassen, doch von G. A. keineswegs beseitigt worden. — Auch die Darlegung des Finalitätsbeweises befriedigt nicht in allen Stücken. Sie bleibt zu sehr beim Wortlaut des Hergebrachten und geht nicht genügend auf die Schwierigkeiten der heutigen Naturwissenschaftler gegen die Finalität ein.

Andere Gottesbeweise, die sich nicht auf einen der fünf thomistischen Wege zurückführen lassen, lehnt G. A. ab, so insbesondere den Beweis aus den idealen Wahrheiten und den Glückseligkeitsbeweis. Den Gottesbeweis aus dem Sittengesetz läßt G. A. als identisch mit der *tertia via* (?), gelten. Die Regel *bonum faciendum, malum vitandum* wird nur für das *bonum* und *malum physicum* nachgewiesen. Damit ist jedoch noch kein Sittengesetz gegeben. Auch sieht man nicht ein, wie eine unveränderliche, wesensnotwendige Regel, wie sie hier aufgefaßt wird, auf eine Wirkursache zurückgeführt werden kann.

Im zweiten Teil über das Wesen und die Eigenschaften Gottes vermißt man die Besprechung der moralischen Unveränderlichkeit; auch die Frage nach den Relationen Gottes zur Welt wird nicht ausdrücklich erörtert. Bezüglich der Futuribilien ist G. A. der Ansicht, Gott habe nicht notwendig über alle Futuribilien determinierende Dekrete erlassen. Außer der *praemotio physica* nimmt G. A. auch einen *concursum simultaneousum* an, den er als wesentlich für den Thomismus bezeichnet. Die *praemotio* erklärt er im Anschluß an Garri-gou-Lagrange in einer Weise, daß man sie nicht mit der von den Molinisten bestrittenen Form der *praedeterminatio physica* identifizieren kann. Es bleiben aber im Wissen Gottes die eben genannten *decreta praedeterminantia*.

Trotz der gemachten Ausstellungen sei der eingangs betonte Wert des umfangreichen Werkes in vielen anderen Teilen gerne anerkannt.

W. Brugger S. J.

Bollnow, O. F., *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. 8° (112 S.) Mainz 1949, Kirchheim.

In dem *ersten* dieser Aufsätze fragt B., „was es heißt, einen Schriftsteller *besser zu verstehen*, als er sich selber verstanden hat“. Diese Möglichkeit, auf die besonders Dilthey hingewiesen hat, besteht dort, wo der Schriftsteller seinem Werke nicht die vollkommene Bündigkeit gegeben hat (19). Außerhalb dieser Ebene logischer Bündigkeit ist das Verstehen eines Schriftstellers nach B. sogar notwendigerweise ein *Besserverstehen* (26). Und zwar deswegen, weil der Verstehende sich z. B. die Hintergründe einer Äußerung deutlich machen muß, die für den Schriftsteller selbstverständlich waren. Der Leser muß also über den Kreis des ausdrücklich Gesagten und auch dessen, was der Verfasser ausdrücklich von sich wußte, hinausgehen. Damit sei aber ein *Besser-Verstehen* gegeben. Hier ist vielleicht doch die Möglichkeit offenzulassen, daß einem Schaffenden die lebensmäßigen und weltanschaulichen Zusammenhänge und Hintergründe, aus denen das Werk erwachsen ist, mehr besagen und andere Tiefen des Gefühls aufwühlen, als der Interpret sieht und nachzuvollziehen vermag. In diesem Fall wäre ein *durchaus echtes Verstehen* gegeben, nicht dagegen ein *Besser-Verstehen*.

Mit dem „*kritischen Verstehen*“ befaßt sich der *zweite* Aufsatz dieses Buches. Das kritische Verstehen ist eine Art Fortsetzung des feindlichen Verstehens (47), beruht aber nicht notwendig auf einer feindlichen Einstellung. Es legt vielmehr an ein Werk den Maßstab der auf diesem Gebiet geltenden Vollkommenheit an, weshalb eine echte Kritik sachliche Kenntnisse zur Voraussetzung hat. Mit dem kritischen Verstehen ist das kämpferische Verstehen verwandt. Seine Eigenart wird am deutlichsten in dem Verhältnis der Spannung geistesgeschichtlicher Epochen. B. weist auf die Auseinandersetzung des „Sturm und Drang“ mit dem Geistesgut der Aufklärung hin (65). Auch für dieses Verstehen muß die Forderung aufrechterhalten werden, daß es auf das Wesentliche einzugehen hat und den Gegner *besser verstehen* muß, als er sich selber verstanden hat.

Der *dritte*, sehr lesenswerte und anregende Aufsatz enthält einen Beitrag „*Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften*“. Das Grundlegende des Aufsatzes ist in der Scheidung von Allgemeingültigkeit und Objektivität zu suchen, die B. vertritt. Er gibt für die Geisteswissenschaften die Forderung der Allgemeingültigkeit preis, hält aber fest an der Objektivität dieser Wissenschaften. Sowohl die philosophische Entwicklung als auch die stets sich erweiternde Psychologie der sog. primitiven Völker hat dargetan, daß die menschliche Erkenntnis nicht als archimedischer Punkt außerhalb der menschlichen Stimmungen, Gefühle usw. schwebt, sondern in das Ganze menschlichen, individuell je verschiedenen Seelenlebens eingebettet ist. Allgemeingültigkeit der Wissenschaft ist aber „Unabhängigkeit ihrer Ergebnisse von den Besonderheiten des erkennenden Menschen, ihre gleichmäßige Gültigkeit also für alle Völker und Zeiten“ (72). Die Kenntnis „von der tiefgehenden Verschiedenheit dessen, was von den Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten geschätzt und erstrebt, geglaubt und gedacht wurde, hat dieser Allgemeingültigkeit den Boden entzogen“ (72). Auch der Versuch Diltheys, die Allgemeingültigkeit der Wis-