

Bollnow, O. Fr., *Dilthey. — Eine Einführung in seine Philosophie*. 2. Aufl. 80 (224 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer.

Die Wiederauflage — praktisch unverändert — dieser 1936 erstmals erschienenen Einführung in Diltheys Philosophie kann man nur dankbar begrüßen. Ein steigendes Interesse an Dilthey beginnt sich heute überall abzuzeichnen. Doch wird er wohl häufiger zitiert als gelesen. Der Grund dafür liegt zweifellos auch in äußeren, mehr jedoch noch in inneren Eigenheiten des Diltheyschen Werkes: es widerstrebt „einer Ausmünzung in handlichen Formeln und einprägsamen Schlagwörtern“ (6). Nicht zuletzt zeugt dafür das Fehlen eines Stichwort- und Sachkatalogs in der sonst glänzend edierten Gesamtausgabe seiner Schriften. Die Arbeit von B. will nun durchaus nicht einer solchen Ausmünzung unberechtigten Vorschub leisten, sondern vielmehr nur zur Beschäftigung mit Diltheys eigenem Werk „hinüberführen“. So verzichtet B. ausdrücklich auf eigene etwa über Dilthey hinausführende Deutungen und führt — freilich manchmal durch schärfere Linienführung, als sie Dilthey selbst eigen waren — das Gesamt der Diltheyschen Gedankenwelt klar und übersichtlich auf den zentralen Fragekreis zurück, „der aller Aufspaltung in einzelne Fragen voraus der beherrschende und alles gemeinsam bestimmende Kern seines Denkens gewesen ist: die Analyse des Lebens und der in ihm enthaltenen allgemeinen Grundverhältnisse“ (7). „Das Leben und die Welt“, „Die Kategorien des Lebens“, „Der Ausdruck und das Verstehen“ sind die in 3 Kapiteln abgehandelten Hauptthemen des Buches. Ihnen geht eine Einleitung „Die Philosophie des Lebens“ voraus, die einmal Diltheys Verbindung mit der philosophischen Tradition, zum anderen auf diesem Hintergrund Diltheys eigene Leistung, nämlich seinen neuen Ansatz einer Grundlegung des Philosophierens in einer wesentlich veränderten geschichtlichen Lage herausarbeitet.

Hier liegt übrigens das Hauptanliegen von B.: Er geht von der Überzeugung aus, „daß nach einer Zeit der Zersplitterung der Philosophie in die verschiedenen einander nicht mehr verstehenden Schulen heute die Entwicklung für einen über die bisherigen Gegensätze hinausgreifenden Neuaufbau reif geworden ist“ und meint, „daß im philosophischen Werk Diltheys wesentliche Grundlagen für einen solchen einheitlichen Neuaufbau gelegt sind“ (5). Wem die heute so akute Problematik um die Geschichtlichkeit zum Anliegen geworden ist, wird diese Auffassung verstehen und ernst nehmen. Und die Einführung von B. wird ihn sehr gut an diese wesentlichen Grundlagen bei Dilthey heranführen. Allerdings erwarte er nicht eine „möglichst einfach gehaltene“, wohl aber eine „elementare“, „möglichst weite Verständlichkeit anstrebende“ Einführung.

Wir möchten zum Schluß eine Frage formulieren, die das Buch von B. offenläßt. Das Problem der Geschichtlichkeit umfaßt letztlich eine echte Spannung Immanenz—Transzendenz. Dilthey weiß die Immanenz vor der Gefahr subjektiv-individueller Einseitigkeit zu bewahren durch seinen Rückgriff auf das „Leben als Geschichtlichem“: Er bietet eine wesentlich „geschichtliche Lebensphilosophie“. Er betont aber immer wieder die volle „Diesseitigkeit“ dieses „Lebens“, das alle „transzendenten Setzungen“ im Vollsinn des Wortes ausschließt. Auf der anderen Seite finden sich bei ihm Ansätze um das Problem des „metaphysischen Bewußtseins“, die vielleicht trotz allem die Spannung hin zu einer echten Transzendenz eröffnen könnten. Die Frage ist nun nicht, ob Dilthey glaubte, diese Spannung lösen zu können, sondern vielmehr, ob sie wirklich mit seinem Ansatz lösbar ist. Mit dieser Frage ist natürlich das Buch von B. überfordert. Es scheint uns dennoch, daß es zu dieser Frage sehr wohl hinführt, und das spricht dann nicht gegen, sondern für seine Einführung in Diltheys Philosophie.

H u g o D o r m a g e n, Hünfeld

Szabó, T., O.F.M., *De distinctionis formalis origine Bonaventuriana disquisitione historico-critica*, in: *Scholastica ratione historico-critica instauranda* (Bibl. Pont. Athenaei Antoniani, 7). Romae 1951, Pont. Athen. Antonianum, 379 ad 445.

Schon 1930 machte der verdiente Handschriftenforscher L. Meier O.F.M. darauf aufmerksam: „Vor allem für die Beurteilung des Joh. Duns Scotus ergeben sich . . . seit einigen Jahren nicht unwesentliche Modifikationen. Immer klarer

zeigt sich, daß er in seiner Doktrin unbeschadet seiner spekulativen Fähigkeiten doch weit mehr von der Tradition seiner Schule getragen ist, als man zeitweise glaubte“ (Wilhelm von Nottingham, ein Zeuge für die Entwicklung der *distinctio formalis* an der Universität Oxford, in: *Philos. perennis*, Geysler-Festgabe I, Regensburg 1930, 249). Ein Jahr zuvor war V. Doucet O.F.M. zum Urteil gekommen: Duns Scotus in *capitalibus suis doctrinis* „non fuit nisi praedecessorum suorum prudens continuator“; vgl. Ant. 4 (1929) 190. Nach Sz. selbst hat die Lehre von der *distinctio formalis* — wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach — ihren letzten Ursprung schon in der patristischen Philosophie, insbesondere bei St. Augustin, auf den sich Scotus oft beruft. Die franziskanische Philosophie ist wesentlich augustinische Philosophie. Dies zeigt im vorliegenden Band 627—650 L. Veuthey O.F.M. *Conv.*, *Les divers courants de la philosophie Augustino-Franciscaine au moyen-âge*.

In Sz.s sorgfältig durchgeführter Studie (die wie der ganze wertvolle Bd. aus rein äußeren Gründen leider erst jetzt zur Anzeige kommt) wird der Weg verfolgt, der von Joh. Duns Scotus aus zurück zu St. Bonaventura führt. Der Verf. gewinnt das Ergebnis: Die Formaldistinktion des Duns Scotus ist spezifisch verschieden einerseits von der thomistischen *distinctio virtualis minor* (und noch viel mehr von der nominalistischen rein logischen oder gedanklichen Unterscheidung); sie bezeichnet einen realen, vorgängig zum Denken bestehenden Unterschied im erkannten Gegenstand selbst, insbesondere auch in Gott, dessen absolute Einfachheit dadurch nicht geopfert wird. Sie ist andererseits spezifisch verschieden von der *distinctio minor* Bonaventuras, mit der sie aber insofern generisch übereinstimmt, als jede von beiden eine „*distinctio ex natura rei*“ ist. „*Distinctio formalis germana Scoti specie convenit cum distinctione minima Bonaventurae.*“ „*Ipse seraphicus Doctor in suae doctrinae principiis eligendis applicandisque maxime constans et sibi conscius ostenditur, atque scholae franciscanae verissimus fundator perhibetur . . . Indoles propria scholae franciscanae in seraphico Doctore ita profuse reperitur, sicut humor in radice redundans, totam arborem nutriturus*“ (444 f.).

Der geschichtliche Ausgangspunkt der Formaldistinktion ist nicht ein philosophischer, sondern ein theologischer. Er lag, wie für Bonaventura und die folgenden Denker, in dem scholastischen *Fides quaerens intellectum*. Wie kann der göttliche Verstand, völlig eins und identisch mit dem göttlichen Willen, doch mit absoluter Notwendigkeit einen reell anderen Terminus hervorbringen als der Wille? Muß nicht irgendeine dem Denken vorausliegende *distinctio ex natura rei* zwischen den Attributen Gottes bestehen?

Die Ursprünge der Formaldistinktion sind nunmehr historisch-kritisch wohl gut erforscht. Philosophisch gesehen, besteht aber noch eine, vielleicht die *Hauptaufgabe*, in deren Dienst die historische Erforschung steht. Die *distinctio formalis* ist nach wie vor Gegenstand der *systematischen* Diskussion. Von den einen wird sie scharfsinnig verteidigt, von den anderen scharf abgelehnt; jetzt schon seit Jahrhunderten. Hier ist nicht der Ort, auch nur einige Gesichtspunkte zur Lösung des Problems vorzutragen. An eins aber darf wohl erinnert werden. Wenn die Formaldistinktion in ihrer geschichtlichen Entwicklung auch einen theologischen Ausgangspunkt hat, so ist sie doch in sich selber eine *philosophische* Frage. Sie kann darum nicht von der Gotteslehre herkommend sachlich und methodisch gültig behandelt werden, sondern ist umgekehrt *von der ontologischen Analyse des Seienden aus* in ihrem Wesen, Sinn, inneren Zusammenhang und Recht zu erörtern. Das Seiende selbst aber ist ein einheitlich-sinnvoll-final geordnetes, statisch-dynamisches *System* des Seins, Vollkommen- und Fähigseins, der inneren Gründe, ihres Einsseins und Begründens, erst darum des von ihnen innerlich Begründeten. Es ist infolge davon im Seienden und kontingent Seienden selbst nicht allein eine *distinctio ex natura rei maior, minor und minima* zu unterscheiden. Vielmehr bilden auch die dem Seienden innerlichen Unterschiede und Beziehungen in ihrer Einheit ein *System*. Systematische Seinslehre ist in innerer Folge auch systematische Unterschieds-, Ordnungs-, Einheits- und Beziehungslehre. Das Seiende ist in innerer Notwendigkeit eine essentiell-individuell-existentielle Vieleinheit. Wie oft in der Geschichte der Philosophie, weisen theologische Fragen auf ein *ontologisch-erkenntnistheoretisches* Problem hin. Dies ist dann in

philosophischer Strenge auszuarbeiten. Erst von der Ontologie und Erkenntnistheorie herkommend läßt sich die Gotteslehre philosophisch aufbauen. Im Streit um Sinn und Recht der Formaldistinktion geht es letztlich um die Frage: *Ti to on?* Diese wird in der Formaldistinktion unter einer bestimmten, abstraktiv herausgenommenen Rücksicht, nicht aber in ihrem ontologischen Gesamthalt und inneren Zusammenhang betrachtet. Das Problem der Seinskonstitution, ihrer konstitutiven Gründe, Ordnungsbeziehungen und Unterschiede läßt sich jedoch nicht so lösen, daß man einen Teilinhalt in monographischer Abgrenzung herauslöst. Vielmehr ist jede Seinsrücksicht in ihrem inneren, geordneten Zusammenhang in der Wesenseinheit des Seienden zu ergründen. Jeder Unterschied ist Unterschied in einer Einheit. Immer, zuerst und -tiefst im Wesen des Seienden, ist das Prinzip der Einheit dem Prinzip der Unterschiedenheit ontologisch vorgeordnet.

C. Nink S. J.

Baumann, W., *Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann* (Monographien z. philos. Forschung, 16). gr. 8^o (146 S.) Meisenheim 1955, Hain. 9.80 DM.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Kategorien des Organischen, wie sie von N. Hartmann in seiner „Philosophie der Natur“ vorgelegt worden sind. Einleitend bespricht der Verf. die Naturphilosophie Hartmanns im Zusammenhang seiner Gesamtphilosophie und stellt klar heraus, was H. unter Kategorien und unter einer speziellen Kategorienlehre versteht. Der 1. Teil klärt sodann die Frage, *warum Hartmann die Finalität im Organischen ablehnt*. In der Kategorialanalyse der Finalität (dreigliedriger Aktvollzug) kommt H. zu der richtigen Erkenntnis, daß Zwecke ein geistiges Bewußtsein voraussetzen. Da aber nach H. als Träger geistigen Bewußtseins nur der Mensch in Frage kommt, lehnt er jede untermenschliche Finalität ab. Die Zweckmäßigkeit im Organischen sieht er jedoch als eine Tatsache an. Sie geht aber nicht auf eine Zwecktätigkeit, eine finale Determination zurück. H. lehnt von vornherein jede zwecksetzende überweltliche wie weltimmanente Instanz für die lebendige Natur ab. Die scholastische Lösung des Finalproblems (göttliche Schöpfungszwecke, verwirklicht durch *causae secundae*) wird von ihm im okkasionalistischen Sinne mißverstanden. Der Gottesbegriff wird abgelehnt, weil „durch Phänomene eine solche Annahme nicht zu rechtfertigen ist“ (Phil. d. Natur 332). Schon die philosophischen Voraussetzungen H.s (bes. der Satz: Alles reale Sein ist immer zeitliches Sein) führen ihn dazu, jeden Gottesbeweis als Fehlschluß zu verdammen; es hieße „die Existenz eines in sich Widersprechenden zu beweisen“ (Phil. d. Natur 276). Damit fällt auch die Finalität des Organischen. H. selbst sieht sich hier in der Gefolgschaft Kants. B. kann aber nachweisen, daß dies nicht stimmt und H. z. B. das heuristische Prinzip anders versteht als Kant.

In der kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen H.s deckt B. die Fehler in den Prämissen auf: die Unvollständigkeit der Finalanalyse, die unbegründete Ablehnung teleologischer Faktoren und vor allem die Leugnung eines welttranszendenten Bewußtseins. H. hat nirgends ein überzeugendes Argument gegen die Annahme eines welttranszendenten absoluten Geistes vorgebracht.

Im letzten Kap. dieses 1. Teiles diskutiert B. die Problematik der unbewußten teleologischen Lebensfaktoren. Sowohl von der ontologischen (aristotelisch-scholastische Phil.) wie der psychologischen (psychistischen) Seite (Driesch, Wenzl) her versucht er, die Natur der teleologischen Lebensfaktoren zu klären.

Der 2. Teil des Buches führt *Hartmanns ateleologische Erklärung der Lebenserscheinungen in den Grundzügen* vor, und B. nimmt kritisch dazu Stellung. H. versucht, durch seine organologischen Kategorien (1. Das organische Gefüge. 2. Das überindividuelle Leben. 3. Die Phylogenie. 4. Die organische Determination) das Lebendige ohne Finalität hinreichend verstehbar zu machen. Hierbei sucht er vor allem die Kategorien der Ontogenese und Phylognese zu klären. Die Deszendenz faßt er nicht als Hypothese, sondern als eine „bestbelegte Tatsache“. Wie Darwin erstrebt auch H. eine Erklärung „des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen“ durch das Selektionsprinzip, dem er nichts Neues hinzuzufügen weiß und das er als eine „echte apriorische Einsicht“ auffaßt.