

führt und damit diese Methode gerechtfertigt. Aber wie auch gerade vorliegende Abhandlungen es verdeutlichen, besitzt diese Form der Deutung ebenfalls ihre eigenen Fehlerquellen. Diese sind vor allem einmal das starke Eindringen des persönlich-subjektiven Elementes wie besonders das Abweichen von einem überlieferten Sachverhalt, der auch antiker Dichtung zugrunde liegt und der an erster Stelle mit kritisch-historischem Sinn festgehalten werden muß. Aus dieser Fehlerquelle heraus ist wohl zunächst die Überbetonung der homerischen Religiosität, die Art ihrer Deutung und vor allem die Unterbewertung des nachhomerischen Gottesglaubens zu erklären. Vieles davon stimmt mit anerkannten wissenschaftlichen Forschungen, die auf solider historischer Grundlage ihre Deutungen aufbauen, nicht überein. Vgl. z. B.: W. Jaeger, *Paideia*, 1—2, 1954; 3, 1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953. — K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 1954; *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939. — F. Mehmel, *Homer und die Griechen: Antike und Abendland*, IV, 16—41. — A. Brunner, *Die Religionen. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, 1956.

Die zu enge Nähe Hölderlins dürfte wohl das Einfließen des persönlich-subjektiven Elementes verantworten. Was W. Killy über Hölderlins Interpretation des Pindarfragments 166 (Schr.) sagt, gilt voll und ganz auch in unserem Zusammenhang: „... am Anfang der echten Interpretation wird immer die Verdeutlichung des greifbaren, anschaulichen Sachverhaltes stehen, und seine Tiefen pflegen nicht erhellbar zu sein, wenn nicht die Oberfläche klar zutage liegt. Um diese Oberfläche bemüht sich Hölderlin für keinen Augenblick...“ (226: *Antike und Abendland*, IV, 1954).

Daß endlich Dichtung von Gott spricht und Aussagen macht über Welterfassung, muß man ihr zubilligen, ist durchaus ihr gutes Recht. Vom christlichen Standpunkt müssen wir allerdings jene Hölderlinauffassung ablehnen, Dichter stifteten Bleibendes im Sinne höherer Offenbarung. Diese in den einzelnen Abhandlungen oft zutage tretende und vertretene Meinung führt den Verf. in der Frage vom Verhältnis Antike und Christentum zu abwertenden Äußerungen über Christentum. Im Gegensatz dazu bestätigen doch heutige Forschungen das Augustinuswort: *Proponunt Graeci . . . adsumunt Romani . . . concludunt Christiani . . .*: *De civitate Dei* II, 13.

K. Ennen S. J.

Gómez Nogales, S., S. J., *Horizonte de la Metafísica Aristotélica* (Estudios Onienses, ed. Facultades de Teol. y de Filas. del Colegio Máx. S. J. de Oña, ser. 2, vol. 4). 8^o (412 S.) Madrid 1955.

Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*. 8^o (XVI u. 210 S.) The Hague 1953, Nijhoff.

Handelt die aristotelische Metaphysik vom abstrakten Sein, in seiner Allgemeinheit, oder vom existierenden Seienden, in seiner konkreten Seinswirklichkeit? Ist sie also eine blutleere Disziplin der Formen und Begriffe, die an der Existenz vorbeigeht, ja sie verfehlt, oder hat sie auch einer „existenzial“ philosophierenden Zeit etwas zu sagen? Von dieser ganz aktuellen, an Heidegger anknüpfenden Fragestellung gelangt Gómez Nogales unmittelbar zu dem historischen Problem (dessen aktuell-philosophische Bedeutung durch diesen „approach“ erst ins rechte Licht gesetzt wird): Was hat Aristoteles als den Gegenstand seiner Metaphysik, besser, seiner „ersten Philosophie“, bezeichnet? und von da unmittelbar in das philologische Wirrsal der Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik. Er bietet eine historische Übersicht über die Erforschung dieser Frage und über die ganze Literatur, die seit W. Jaeger um das Problem der Entwicklung der aristotelischen Philosophie entstanden ist (die vorherigen Kapitel über den Metaphysikbegriff der arabischen und der scholastischen, insbesondere der spätscholastischen Philosophie haben vor allem die Bedeutung, von den eingebürgerten Begriffsprägungen der späteren Entwicklung zum Ausgangspunkt der ursprünglichen Problemstellung zurückzuführen).

Es ist erfreulich, festzustellen, daß aus dieser Übersicht hervorgeht, daß sich immer allgemeiner die Überzeugung durchsetzt, die der Referent schon vor langer Zeit in der Schol (7 [1932] 1—29) vertreten hat, daß nämlich W. Jaeger die Span-

nung zwischen dem Anfangs- und dem Endstadium der Entwicklung der aristotelischen Philosophie überzeichnet und daß Aristoteles die Idee des „ersten, reinen Seins“ als des eigentlichen Zielpunktes der Metaphysik nie aufgegeben und sie nie als eine bloße Lehre vom „Sein überhaupt“ aufgefaßt hat, sondern daß beide Gesichtspunkte sich insofern vereinigen lassen, als das „Sein schlechthin“, auf das jede einzelne Seinsweise ontisch zurückzuführen ist und in ihrem (nur durch ihre formale Besonderheit eingeschränkten) „allgemeinen Sein“ hindeutet, eben nur das „erste Sein“ das volle, uneingeschränkte, absolute Sein sein kann, so daß letzten Endes die Lehre vom „Sein im allgemeinen“ doch nur die Lehre vom absoluten Sein, als einem bestimmten, als Wesenheit für sich bestehenden Sein ist.

Eine überaus eingehende bibliographische Übersicht (2772 Nummern umfassend) über die ganze neuere Aristotelesforschung trägt dazu bei, das Buch zu einem vortrefflichen Wegweiser auf diesem Gebiet zu machen.

Um dasselbe Problem wie das Buch von Gómez Nogales bewegt sich auch das von *Ph. Merlan*: Wie ist die Zuweisung eines eigenen Gegenstandes an die Metaphysik — nämlich des obersten, reinen, absoluten, unveränderlichen Seins, des „Seins an sich“ — mit der Definition der Metaphysik als der Lehre vom „Sein überhaupt“ vereinbar? M. erkennt — und das ist eine Einsicht, die sich jetzt immer mehr gegen die seinerzeitige These W. Jaegers durchsetzt —, daß Aristoteles bis ans Ende an seiner Auffassung von der Metaphysik als der Lehre vom „obersten und ersten Sein“ festgehalten hat, wenn er daneben auch die Definition von der Metaphysik als allgemeiner Seinslehre vorträgt. M. sieht darin eine Inkonsequenz — nicht im Jaegerschen Sinne (wonach die erste Auffassung zugunsten der zweiten ganz hätte aufgegeben werden sollen), sondern ganz im Gegenteil darin, daß die verschiedenen Seinsstufen (die Aristoteles ja auch dann in seiner Philosophie beibehalten hätte, selbst wenn die metaphysische „Spitze“ jemals, nach Jaegers Behauptung, preisgegeben worden wäre; die Stufenreihe von mathematisch-abstraktem Sein, immantenter Form und durch die Form gestalteter materieller Konkretheit bliebe bestehen) notwendig eine ontische Verbundenheit, eine seinshafte Verkettung untereinander voraussetzen (letzten Endes also eine gemeinsame Derivation, eine seinsmäßige Ableitung von dem absoluten „ersten Sein“ her), um überhaupt mit Recht unter dem gemeinsamen Aspekt des „Seins überhaupt“ zusammengefaßt zu werden. Diese bloß spekulativ erschlossene Notwendigkeit sieht M. historisch darin bestätigt, daß das aristotelische Schema: *Absolutum* — *mathematische Wesenheiten* — *physische Wesenheiten*, das der ersten der beiden Definitionen der Metaphysik entspricht, derjenigen nämlich, die der Metaphysik einen eigenen, besonderen Gegenstand zuweist, gerade wieder vom Neuplatonismus aufgegriffen wird, dessen Grundprinzip in besonderer Weise die seinsmäßige „Derivation“ aller Seinsstufen ist (und zwar gerade in der Form einer stufenförmigen Aufeinanderfolge der verschiedenen Seinsformen, nach einem innerlich notwendigen Gesetz der Abfolge, nicht als eine Vielheit an sich voneinander unabhängiger Emanationen). Insofern liegen, nach M., die Wurzeln des Neuplatonismus in der Problemlage der Akademie, in dem Augenblicke, als sich der Aristotelismus aus ihr herauszulösen beginnt, und der Neuplatonismus ist, richtig verstanden, die spekulativ notwendige Fortführung des aristotelischen Ansatzes; das wird noch an einer sehr anregenden Interpretation der Auffassung des Speusippos näher erläutert.

Man wird der Darstellung von M. vom rein historischen Standpunkt widersprechen — und hat es auch getan. Er trage, wird man sagen, in Aristoteles ein Prinzip hinein (das der Derivation), an das Aristoteles nie gedacht hat — bei ihm steht das „reine Sein“ nur als Zielpunkt der kosmischen Bewegung, nicht aber als Seinsursprung der realen Vielheit, beziehungslos und in sich geschlossen über der gleich ewigen, wenn auch ewig bewegten, physisch-konkreten Welt —, aber es kommt M. ja auch nicht auf die isolierte historische Feststellung an (er konstatiert ja selbst die faktisch bei Aristoteles feststellbare Inkonsequenz, solange wir bei der Konfrontierung der einzelnen Äußerungen bleiben), sondern auf die spekulative konsequente Fortführung der bei Aristoteles gegebenen Ansätze. In dieser spekulativen Durchdringung liegt ja auch die Stärke von M., wie einige vorzügliche Ausführungen über den Idealismus im allgemeinen und die Verwandtschaft Schellingscher Gedanken-

gänge mit den hier behandelten Zusammenhängen beweisen. Trotzdem wird man feststellen müssen, daß bei der Behandlung des „Derivationsschemas“ die stoische Komponente des Neuplatonismus etwas zu kurz kommt. Das tut aber dem großen Verdienste dieses Buches keinen Eintrag, wichtige Partien der Philosophiegeschichte, die bisher oft nur eine mehr deskriptiv-doxographische Bearbeitung erfuhren, in vorbildlicher Weise spekulativ durchleuchtet zu haben. E. v. Ivánka, Graz

Dijksterhuis, E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Übersetzt von H. Habicht. gr. 8^o (VII u. 594 S., 47 Abb.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, Springer. 36.— DM.

Ein Buch über die Mechanisierung des Weltbildes könnte überholt erscheinen zu einer Zeit, da allgemein von der „Überwindung des Mechanismus“ gesprochen wird. Doch D., Professor für Wissenschaftsgeschichte in Leiden und Utrecht, erblickt, sicher mit Recht, in dem Übergang von der klassischen zur neuesten Physik einen weit weniger tiefgreifenden Umschwung als in dem Übergang von der mittelalterlichen (aristotelischen) zur klassischen Physik, dessen Darstellung das Buch gewidmet ist. (5 Teile: I. Das Erbgut des Altertums; II. Die Naturwissenschaft im Mittelalter; III. Die Vorbereitung und das Entstehen der klassischen Naturwissenschaft; IV. Die Geburt der klassischen Naturwissenschaft; V. Schlußwort.) Denn die „Mechanisierung“ des Weltbilds zu Beginn der klassischen Physik bestand vor allem darin, daß „das substantielle Denken, das nach dem Wesen der Dinge fragt, gegen das funktionelle Denken ausgetauscht wurde, welches das Benehmen der Dinge in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit feststellen will“, und daß diese funktionelle Naturbeschreibung geschah mit den wesentlich mathematischen Begriffen der klassischen Mechanik (557). Die damit eingeleitete Funktionalisierung und Mathematisierung der physikalischen Naturbetrachtung feiert aber gerade in der neuesten Physik ihre größten Triumphe; insofern kann von einer Zurücknahme der „Mechanisierung“ des Weltbildes sicher nicht gesprochen werden. Was bei dem Übergang von der klassischen zur Quantenphysik geopfert wurde, war die ‚massiv‘ realistische (im erkenntnistheoretischen Sinn) Wirklichkeitsauffassung, die mittelalterlicher und klassischer Physik gleichermaßen zugrunde lag. Ihre Ablösung durch eine positivistisch-idealistische Denkweise, der D. vielleicht etwas zu wenig Bedeutung beimißt, macht zwar gewiß einen mechanistischen Atheismus und Materialismus in seiner „klassischen“ Form unmöglich; daß jedoch hierüber in manchen geisteswissenschaftlichen Kreisen eine solche Genugtuung herrscht, läßt sich — hier hat D. wieder sehr recht — nur aus einer Unkenntnis der tatsächlichen geistigen Situation in der modernen Physik erklären.

Scholastische Philosophie wird das Kernproblem des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Philosophie (und darüber hinaus Theologie) in dem Spannungsverhältnis des philosophischen substantiell-essentiellen und des naturwissenschaftlichen funktionellen Denkens erblicken müssen (vgl. J. O. Fleckenstein, *Scholastik—Barock—Exakte Naturwissenschaft*; besprochen in *Schol* 26 [1951] 454). Insofern diese Spannung in der Natur der Sache begründet ist, wird sie niemals aufgehoben werden können; insofern in ihr zwei entgegengesetzte (und als solche einseitige) geistige Grundhaltungen zum Ausdruck kommen, die „geisteswissenschaftliche“ und die „naturwissenschaftliche“, wird das Buch von D. für den „Geisteswissenschaftler“ zu einer unausgesprochenen Mahnung, die Fehler vergangener Generationen nicht unbewußt heute noch zu wiederholen. (Diese Mahnung ist um so eindringlicher, als die übliche billige Polemik gegen die ‚dummen‘ alten Philosophen bei dem Wissenschaftsgeschichtler D. natürlich a limine ausgeschlossen ist.) Unter dieser Rücksicht ist es von besonderem Interesse, mit D. den Hemmnissen nachzuspüren, die einer lebendigen Entwicklung der Physik bei den Griechen und im Mittelalter entgegenstanden.

Obschon *Aristoteles* (im Gegensatz z. B. zu Platon) die fundamentale Rolle der Erfahrung in der Naturwissenschaft erkannt hat, neigt er doch wie die anderen griechischen Denker zu einer Unterschätzung der Schwierigkeiten, die mit der zuverlässigen Sammlung und richtigen Auswertung von Erfahrungserkenntnis verbunden sind; er läßt es an der erforderlichen Kritik gegenüber selbst Gesehenem