

Die Unsterblichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele, bei Herakleides und Klearchos platonisierenderweise (Leib nur Seelen-Herberge) herausgestellt, geht bei den meisten Peripatetikern in materialistisch-atomistischen Erklärungsversuchen unter. W. hält es für verständlich, daß die Peripatetiker den „Unsterblichkeitsglauben“ abbauten, da „die abstrakte Konzeption der aristotelischen Nusseele“ „auch innerhalb der aristotelischen Spätlehre ein Fremdkörper“ gewesen sei (?); aber „daß sie dabei auch den Entelechiegedanken preisgaben, gehört zu den allgemeinen Auflösungserscheinungen der Schule“ (104). Diese letztere Bemerkung W.s scheint uns anzudeuten, daß die Auflösung der peripatetischen Schule nicht allein und nicht erstlich in der systematischen Offenheit und etwaigen Widersprüchlichkeit des aristotelischen Lehrwerkes begründet sein kann. Gewiß ist die andere Feststellung W.s sehr richtig und sehr wichtig: „Die Desintegration (— „die thematische und dadurch bedingte methodische Isolierung der einzelnen Disziplinen“ [104] —) erweist sich hier wie anderswo als der Weg des Niedergangs“ (100). Aber ist solche Desintegration nicht mehr Folge als Ursache?

Gelegentlich deutet W. eine uns verhängnisvoll scheinende Einebnung und Verwischung der ontologischen und der physikalischen Sichtweisen an: Eudemos suchte „die Problematik des unbewegten Bewegers zu klären, indem er aus der spekulativen Abstraktheit des Aristoteles zu den konkreten physikalischen Aspekten vordrang . . . Die Aporien, welche dabei zu Tage traten, werden schließlich dazu geführt haben, die ganze Lehre . . . preiszugeben“ (101). Man mag sehen, daß die Frage nach dem Geschick der ersten peripatetischen Schule angesichts des ähnlichen Schicksals der aristotelisch-scholastischen Philosophie im Spätmittelalter und angesichts heutiger Aufgaben und Gefahren eine keineswegs bloß akademische Frage ist. Deshalb besitzt auch das Text- und Kommentarwerk W.s über das — bescheidene — unmittelbar philosophische Interesse hinaus eine nicht zu übersehende Bedeutung für die Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Die Kontinuität der herausgeberischen Leistung des Zürcher Philologen, die sich von dem ersten 1944 erschienenen Heft bis zum vorliegenden abschließenden Band X durchhielt, verdient Bewunderung und Dankbarkeit. (S. 97, Z. 9/10 v. u. Unstimmigkeit: „eines platonisch durchgesetzten . . . Platonismus“; 101, 10/11 v. o.: zu trennen „Empedokles“; 109, 23 v. o.: Aristoteles selber verfaßte einen Dialog *Περὶ τὰ γὰθὰ*.)

W. Kern S. J.

Maier, Anneliese, *Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. gr. 8^o (385 S.) Rom 1958, Edizioni di Storia e Letteratura. 5000.—L.

In der philosophiegeschichtlichen Darstellung hat es gewöhnlich einen etwas abwertenden Nebenklang, wenn man das Jahrhundert, das 1277 mit dem Physikkommentar des Ägidius Romanus beginnt, als „Spätscholastik“ bezeichnet. Aber stellt nicht die Kleinarbeit der kategorialanalytischen Detailuntersuchung, der diese Zeit gewidmet ist, eine notwendige Ergänzung zu dem systembildenden Elan der Hochscholastik dar? Eine Philosophie, die Erkenntnis und nicht nur Bekenntnis sein will, kann nicht auf den in sorgsamer Kleinarbeit zu erbringenden Nachweis verzichten, daß die in umfassender Überschau anvisierten Seinszusammenhänge sich auch bei der ins ganz Konkrete gehenden Detailuntersuchung als gültig erweisen. Gerade um diesen Nachweis aber haben sich die Autoren des „naturphilosophischen“ 14. Jahrhunderts bemüht; das ist es, was ihr Studium auch heute aktuell und die Forschungen M.s so verdienstvoll macht. Es haben sich in diesem Jahrhundert geistige Entwicklungen vollzogen, wie sie ähnlich wohl auch für die neuere Scholastik unvermeidlich sein werden.

Der vorliegende Band faßt die Probleme zusammen, die mit dem Begriff der Bewegung zusammenhängen. Die berühmte aristotelische Definition „actus entis in potentia . . .“ enthält nach der ziemlich einmütigen Ansicht sämtlicher Kommentatoren verschiedene Unklarheiten und läßt manche Fragen offen. Die scholastische Interpretation geht durchweg nicht von Aristoteles direkt, sondern von seiner umdeutenden Auslegung durch Avicenna oder Averroes aus (12). Obwohl die Auffassung der Bewegung bei den scholastischen Autoren weitestgehend divergiert, bezeichnen doch alle die aristotelische Definition als „gut“ — weil jeder in das „in

potentia“ gerade das hineinlegt, was er darunter verstehen möchte. Die mittelalterlichen Denker sahen eben in der aristotelischen Definition weniger eine eigentliche Wesensbestimmung, eine definitio quid rei, sondern vielmehr eine definitio quid nominis, die die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Bewegung schon voraussetzt (56 f.).

Zu der eigentlichen ontologischen Wesensbestimmung der Bewegung kam die Scholastik an Hand der Frage, ob die Bewegung als „forma fluens“ oder als „fluxus formae“ aufzufassen sei. Es ist jedoch zu beachten, daß die Scholastik unter dem „fluxus formae“ gerade das verstand, was moderne Erklärer im Anschluß an ein Mißverständnis in der Scotus-Interpretation P. Duhems als „forma fluens“ bezeichnen: ein formartiges Element, dessen Wesen in einer Art von absolutem, gegenständiglich zunächst nicht näher bestimmtem Fließen besteht. Gerade so hat aber die Scholastik noch bis Okham die Bewegung nicht aufgefaßt; mit der Interpretation der Bewegung als einer forma fluens wollen die Scholastiker vielmehr sagen: Das „nigrescere“ und „calefieri“ ist einfach die sich ändernde Qualität und nicht eine Veränderung der Qualität, die als besonderes, neues kategoriales Element anzusehen wäre, durch das die sich in „Bewegung“ befindende Form von der ruhenden Form unterschieden würde. Die Ortsbewegung wird konstituiert allein durch das „ubi fluens“ und durch sonst nichts (77 ff.). Damit hängt zusammen, daß die Scholastik für die Fortdauer einer Bewegung das beständige Wirken einer Ursache forderte; denn das im jetzigen Augenblick eingenommene ubi enthält eben in keiner Weise den Übergang zu dem nächsten ubi; wenn dieser Übergang dennoch geschieht, so kann er nicht in dem begründet sein, wodurch die Bewegung als solche ontologisch konstituiert wird, sondern nur in dem gerade jetzt erfolgenden Wirken einer Ursache (132 f.).

Diese Auffassung steht natürlich in diametralem Gegensatz zu dem Trägheitsprinzip der modernen Physik, die die Bewegung gerade als einen „Zustand“, als einen „fluxus formae“ auffaßt, der den Übergang zu dem nächsten ubi schon in sich selbst enthält. Die neuere scholastische Naturphilosophie hat, das darf man zu den Ausführungen M.s wohl hinzufügen, das Trägheitsprinzip notgedrungen äußerlich anerkannt, ist aber innerlich auf dem Standpunkt der forma fluens stehengeblieben. Dieser Standpunkt ist eben zu tief im Gesamtsystem der aristotelischen Philosophie der Veränderung verwurzelt; die Auffassung der Veränderung, und sei es auch nur der Ortsveränderung, als eines „Zustands“ paßt in das aristotelische Schema einfach nicht hinein. Und doch hatte schon Avicenna bemerkt, daß dieses Schema zu eng ist, und eine dem fluxus formae verwandte Auffassung vorgeschlagen (73). Die mittelalterliche Scholastik hat sich, wie gesagt, ganz allgemein der aristotelischen (und averroistischen) Auffassung der forma fluens verpflichtet geglaubt. Erst Buridan hat so viel inneren Abstand von Aristoteles gewonnen, daß er, sogar ohne direkte Beeinflussung durch Avicenna, zu dem fluxus formae zurückkehrt (131), und Blasius von Parma spricht tatsächlich als logische Konsequenz dieser „neuen“ Auffassung das Trägheitsprinzip aus: Wenn der motus localis eine qualitas des mobile ist, dann wird diese Qualität wie jede andere Qualität nicht sofort vergehen, sondern, wenn einmal erzeugt, so lange anhalten, bis sie von außen zerstört wird (143). Blasius war sich gewiß nicht des Gehaltes und der Tragweite dieser seiner These bewußt, und seine Gedanken haben keine weitere Auswirkung gehabt. Aber hier ist der Punkt, an dem die neuscholastische Naturphilosophie ansetzen mußte, um zu einer wirklichen ontologischen Interpretation des Trägheitsprinzips zu gelangen. Die von A. Mitterer vorgetragene Idee der „konstitutionellen Bewegung“ gehört hierhin, und es ist bedauerlich, daß die neuere Scholastik auf diese Idee ähnlich und oft mit denselben Gegengründen reagiert hat wie die mittelalterliche Scholastik auf die Idee des fluxus formae.

Buridan und seine Nachfolger beschränken zwar die fluxus formae-Auffassung auf die Ortsbewegung; hier aber ermöglicht es diese Konzeption, die Geschwindigkeit primär als Intensität der Eigenschaft „Bewegung“ aufzufassen — so wie jede „qualitas gradualis“ ihre Intensität besitzt — und erst sekundär als Quotient aus Weg und Zeit. Diese „intensive“ Auffassung der Geschwindigkeit kommt zwar auch schon bei den früheren Scholastikern vor, aber konsequent ontologisch durchführbar ist sie nur vom Standpunkt des fluxus formae aus (151). Es entspricht das

ganz der modernen physikalischen Konzeption: Der Impuls als „dynamische“ kanonische Variable ist nicht primär definiert als das Produkt aus Masse und dem Differentialquotienten des Weges nach der Zeit, sondern diese letztere Definition ist abgeleitet und gilt z. B. nur, wenn keine magnetischen Kräfte wirksam sind.

Petrus Johannes Olivi lehnt wie Buridan die forma fluens-Auffassung der Ortsbewegung ab. Während aber Buridan in der Ortsbewegung ein intrinsece aliter et aliter se habere des mobile erblickt, sieht Olivi darin nur den Zustand des extrinsece aliter et aliter se habere, den Zustand eines Sich-anders-Verhaltens gegenüber dem umgebenden Raum. Von der Relativitätstheorie her wäre die Auffassung Olivis wohl vorzuziehen. Olivi kommt auch schon zu dem Schluß, daß ein solcher Zustand, wenn er einmal erzeugt ist, sich von selbst weitererhalten kann und nicht des beständigen Wirkens einer Ursache bedarf (338 f.). Buridan hat diesen letzten Schritt noch nicht getan; er führt den Gedanken des „impetus“ als einer im geworfenen und frei fliegenden Körper wirksamen vis motrix ein, welche die Ursache des Fortbestandes dieser Bewegung sein soll. Von dem aristotelischen „quidquid movetur . . .“ hatte sich eben Buridan noch nicht frei machen können, obwohl er die wesentliche Voraussetzung dieses Prinzips, die „forma fluens“-Lehre, schon aufgegeben hatte (358 ff.).

Ref. muß sich mit dieser Auswahl aus dem reichen Material, das M. in ihrem neuen Buch bereitstellt, begnügen. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß die Bindung der aristotelischen Metaphysik an ein falsches physikalisches Weltbild nicht nur Äußerlichkeiten und Anwendungsbeispiele betrifft. Die philosophische Theorie der Veränderung stellt anerkanntermaßen ein Kernstück der aristotelischen Philosophie dar; sie führt zwangsläufig zu der forma fluens-Auffassung, und wenn sich diese Auffassung in dem konkret nachprüfbaren Fall der Ortsbewegung als falsch erweist, so bedeutet dies ein heraklitisches Element der Wirklichkeit, welches die aristotelische Metaphysik von innen her bedroht. W. B ü c h e l S. J.

Conrad-Martius, Hedwig, *Der Raum*. 8^o (251 S.) München 1958, Kösel. 19,80 DM.

Den Ausgangspunkt dieser Untersuchungen bildet die alte Antinomie des Kontinuums, die Hegel als „Identität von Identität und Nichtidentität“ charakterisiert und die dem thomistischen Hylemorphismus Anlaß gibt, eine Zweiheit substantieller Prinzipien zu postulieren, ein formales Prinzip der Einigung und ein Materialprinzip der unbestimmten Vielheit. Während aber bei Hegel und in der Scholastik das Moment der Identität bzw. Einheit mit einem positiven, das der Nichtidentität bzw. „Zerstreuung“ mit einem negativen Akzent versehen wird, setzt C.-M. die Wertungen umgekehrt: Das Moment der Zerstreuung wird als ein „immer über sich hinaus Transzendieren“ interpretiert und auf einen superätherischen Enthebungsdynamismus zurückgeführt, das Moment der Einheit als ein „in sich hinab Versinken“ verstanden und mit einem subätherischen Versenkungsdynamismus begründet. Das eine ist der ontologische aktive Aktualisierungsergrund, das andere der passive Ermöglichungsuntergrund der Materie. Von diesem Standpunkt aus wird eine Neuinterpretation der aristotelischen Lehre von topos, hyle und eidos versucht; über deren Berechtigung zu urteilen, möchte Ref. dem Aristotelesexperten überlassen.

Seine erregende Aktualität verdankt das Buch nach Angabe des Klappentextes vor allem der ontologischen Interpretation der Quantenphysik und Relativitätstheorie. Um dazu Stellung zu nehmen, läßt es sich nicht vermeiden, auf einige Einzelheiten genauer einzugehen.

Zunächst zur *Quantenphysik*: Der wellenhaft-kontinuierliche Charakter der Elementarteilchen ist leicht verständlich, da sie ja durch kontinuierliche (wenn auch „apeirische“) Seinsüber- und -untergründe konstituiert werden. Der diskontinuierlich-korpuskulare Charakter wird wie folgt begründet: „Dieses wesentlich dynamische ‚Über sich hinaus‘ bzw. ‚Unter sich hinab‘ macht die Elementardynamismen zu energetisch diskontinuierlichen Medien. Denn wie sollte die seinhafte Elementarenergetik der Enthebung bzw. Versenkung mediumhaft ineinanderfließen, da die ‚Medien‘ sich durch und durch selber transzendent sind. Weil die Seinsdynamismen aber andererseits stets nur ein und dieselbe, gewissermaßen auf der Stelle tretende