

dingungen) besäßen (362 ff., bes. Anm. 11), wo doch heute allgemein die Strukturverschiedenheit des metaphysischen und physikalischen Denkens als Grund für die Verständigungsschwierigkeiten zwischen Philosophen und Physikern angesehen wird. Man muß doch wohl sagen, daß Metaphysik, im transzendentalen Sinn verstanden, zwar die *Notwendigkeit* mancher Annahmen, z. B. eines absoluten Seins, aufweisen kann, daß sie aber, zumindest wegen des Analogie-Charakters der metaphysischen Erkenntnis, nicht *einsichtig* machen kann, daß diese Annahmen zur Erklärung der Phänomene *hinreichend* sind. Umgekehrt akzeptiert die physikalische Naturerklärung eine Hypothese nur dann, wenn sie *einsichtigerweise* für die Erklärung der Phänomene *hinreichend* ist, d. h. wenn die Phänomene aus der Hypothese durch mathematische Deduktion abgeleitet werden können; dagegen ist es das Grundproblem aller Hypothesenbildung, wie man die *Notwendigkeit* der Annahme einer Hypothese begründen soll.

W. B ü c h e l S. J.

Behler, Ernst, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um den Weltanfang und die Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*. 8^o (VIII und 299 S.) Paderborn-München-Wien 1965, Schöningh. 38.—DM.

Es sind 65 Jahre vergangen, seit M. Worms' problemgeschichtliche Abhandlung über die arabische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt (Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients, Beiträge III, 4; Münster 1900) erschienen ist. Inzwischen ist manches neue Quellenmaterial bekanntgeworden, das eine erneute Behandlung dieses Themas dringend erforderlich machte. E. Behler hat aus seiner genauen Kenntnis der Quellen und der Literatur — wobei ihm die Kenntnis der arabischen Sprache sehr zu Hilfe kam — diese Neubehandlung in hervorragender Weise geleistet.

Er geht von der Lehre des Aristoteles aus, die in ihrer neuplatonischen Umbildung für die arabische Philosophie des Mittelalters wesentlich wurde. Es folgen die Darstellungen der auf dieser Basis aufruhenden Gedanken Al-Fārābī, Avicenna, der Mutakallimūn, Al-Gazālī, des Averroes, ein Kapitel über die Abhandlung der Frage bei Moses Maimonides und Avencebrol. Wichtig und sehr aufschlußreich ist der Versuch Behlers, vor allem die Lehre Avicennas vor dem Hintergrund seiner Transzendentalontologie aufzuweisen, interessant die Darstellung der Naturphilosophie des Maimonides, die im Versuch, die aristotelischen Thesen zu überwinden, auch die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt mit einschließt.

Kritisch wäre u. a. anzumerken, daß der Grundsatz Avicennas, daß alles, was ex nihilo geschaffen wird, notwendig ewig sein müsse (79), weniger gut aus Metaphys. IV, 2 (Opera, Venetiis 1508, f. 85 rb) als aus Metaphys. VI, 2 (a. a. O. f. 92 ra) zu folgen scheint. Vielleicht wäre es auch günstiger, die möglichen Schöpfungstheorien nicht von vornherein auf zwei (Emanationstheorie und die Theorie einer creatio antiqua) zu beschränken (69). Fügt sich doch die Lehre der Mutakallimūn kaum in dieses Schema ein. Ähnliches gilt auch für die sehr diffizile „Schöpfungslehre“ des Averroes. Zur Behandlung der Lehre des Avicenna hätte man sich vielleicht eine etwas ausführlichere Darlegung des ihm von Thomas (STh I, q. 14 a. 11 c) vermutlich zugeschriebenen Theorems ‚Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad singulares effectus‘ (109) gewünscht. Einmal, weil die Lehre des Avicenna sich wohl nicht ganz so einfach darstellt (vgl. Metaphys. VIII c. 6; ed. Venetiis 1508, f. 100 ra), und zum anderen, weil die Verurteilung der These ‚Quod Deus non cognoscit singularia‘ 1270 durch Bischof E. Tempier (P. Mandonnet, Siger de Brabant II, Louvain 1908, S. 10) und entsprechender Thesen im Jahre 1277 (These 3 und These 56, a. a. O. S. 177) vermutlich einigen Einfluß hatte auf die Ausbildung des Konzeptualismus des frühen 14. Jahrhunderts. Zu wünschen wäre auch eine stärkere Akzentuierung der Lehre von der Freiheit Gottes zur Schöpfung (Metaphys. VII, 7; ed. Venetiis 1508, f. 101 ra-b), die zwar vom Verf. erwähnt (110), aber von der Feststellung der „relativen Notwendigkeit“ der Schöpfung (113) überschattet wird.

Bei der Darstellung der Lehre des Al-Gazālī benutzt der Verf. die destructio destructionis des Averroes nach dem Druck Venetiis apud Juntas (nicht Junctas, wie auf S. 84 zu lesen ist) 1562, der überraschenderweise recht gut dem arabischen

Urtext (Algazel Tahafot al-Falasifat, ed. Bouyges, Beyrouth 1927) zu entsprechen scheint. Jedenfalls korrigiert der Verf. nur selten den Averroestext. Verschiedentlich fehlen in der destructio destructionis jedoch Texte, die sich zumeist aus den Erwidernungen des Averroes auf die Darlegungen Gazalis rekonstruieren lassen. So etwa das Argument des Gazali über die Vollkommenheit der Welt (disp. 1, resp. 13; ed. Venetiis 1573, f. 23 ra-b). Der Verfasser hatte es jedoch nicht nötig, auf solche Hilfen zurückzugreifen, da ihm der vollständige arabische Text zur Verfügung stand (159, Anm. 1).

Zusammenfassend sei noch einmal auf den exakten und, nach dem Stand der Kenntnis der Quellen, erschöpfenden Charakter der Arbeit Behlers hingewiesen, die ohne Zweifel eine empfindliche Lücke in unserem Wissen um die arabische Philosophie zu schließen hilft.

R. L a y S. J.

Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. 8^o (354 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 42.—DM.

Diese philosophiegeschichtliche Arbeit (11) ist aus einer Habilitationsschrift entstanden. Mit vielen anderen Arbeiten, die sich heute dem Werke des Stagiriten zuwenden, hat sie das Ziel gemeinsam, das durch die scholastische Tradition bestimmte Aristotelesbild von dem strengen, nur sachbezogenen und unpersönlichen Systematiker einer Revision zu unterziehen (8). Durch dieses neue Überdenken wird die lebendige Persönlichkeit und die Beziehung von Leben und Werk sichtbar. Mit der Neuinterpretation zentraler Stücke aus der aristotelischen Physik (11—19), die nach den allgemeinen Erscheinungsformen und Prinzipien natürlicher Dinge fragt, beschäftigt sich die Untersuchung mit einem von der historischen und philologischen Forschung vernachlässigten Gebiete (15).

Bei dieser Neuinterpretation glaubt der Verfasser nicht auf die bisherigen Interpretationen zurückgreifen zu können (19—41). Zeller suchte mit seinem Systemdenken die heterogenen Elemente unter einem einheitlichen Prinzip zusammenzufügen. Jaeger fand für die Widersprüche die genetische Lösung. Das im Mittelpunkt der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung stehende Verhältnis von Platon und Aristoteles läßt sich nach Meinung des Verfassers auf die Physik nicht anwenden (24, 47, 49). Die aporetische Aristotelesdeutung setzt bei der Tatsache der Widersprüche an. Ihr Verdienst besteht darin, daß „sie den Blick von den satzmäßig formulierten Lehraussagen weg auf die hinter ihnen stehenden Probleme lenkt und sich deshalb an den offenkundigen Widersprüchen unter den Lehraussagen nicht zu stoßen braucht“ (30). Sie setzt sich selbst ins Unrecht, weil sie sich verabsolutiert und das Historische ausklammert (31, 32). Hegel, der die Kunst der Einzelinterpretation beherrscht (34), deutet Aristoteles ohne das Mittel der Systematik. Als wichtigste Einsicht hält er fest, daß Aristoteles mit einer unverbundenen Vielheit von Prinzipien arbeitet (39). Von Hegel darf man allerdings für die Deutung der Physik keinen großen Beitrag erwarten. „Denn zur Naturphilosophie hatte Hegel, wie man weiß, kein solch intimes Verhältnis wie zu allen übrigen philosophischen Disziplinen“ (40).

Da der Verfasser von den bisher genannten Interpretationen wegen ihres Systemdenkens keinen Gebrauch zu machen glaubt, will er seine Untersuchung in folgende drei Abschnitte entfalten (49—51). An ausgewählten Stücken des Buches A will er den Weg untersuchen, den „die Erforschung der Prinzipien der bewegten Dinge hier nimmt“ (49; 52—140). In einem zweiten Abschnitt sollen die bei dieser Interpretation erzielten Ergebnisse erörtert werden (141—230). Endlich kehrt die Untersuchung zu den übrigen Büchern der Physik zurück (231—340), um speziellere Probleme unter Berücksichtigung der bisherigen Ergebnisse zu behandeln. Nicht behandelt werden Fragen, welche die Komposition, die Entwicklungsgeschichte und die Stellung der Physik innerhalb des ganzen philosophischen Denkens betreffen (50).

Auf die Frage, welchen Weg Aristoteles in der Prinzipienforschung geht, antwortet Phys. 184 a 16—18, wo die bekannte Unterscheidung zwischen dem schlechthin und dem für uns Bekannteren eingeführt wird. Das erstere ist im letzteren