

## Besprechungen

Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit* (Monographien z. philos. Forschung, 21). gr. 8<sup>o</sup> (246 S.) Meisenheim 1959, Hain. 21.— DM; geb. 24.— DM.

Sowohl bei älteren wie bei neueren Thomisten finden wir oft die Neigung, die besondere thomistische Fassung der aristotelischen Gedanken allzu problemlos mit der Lehre des Aristoteles selbst gleichzusetzen und jede Abweichung von der thomistischen Deutung als Mißverständnis der aristotelischen Lehre zu betrachten. Darum sind Untersuchungen wie die vorliegende, die unvoreingenommen aus den Werken des Aristoteles selbst dessen Gedanken neu zu erheben suchen, sehr zu begrüßen. St. stößt durch die Wahl seines Themas in den Mittelpunkt des aristotelischen Denkens vor. Man könnte vermuten, das Thema sei schon oft behandelt worden. Tatsächlich liegt aber aus den letzten Jahrzehnten nur eine in niederländischer Sprache geschriebene, hauptsächlich philologische Untersuchung von A. Smeets (vgl. Schol 29 [1954] 441 f.) vor, die sich dazu noch auf Met.  $\theta$  und  $\Delta$  12 beschränkt. So ist die gründliche problemgeschichtliche Darstellung St.s um so dankenswerter.

Der vorbereitende 1. Teil entwickelt den aristotelischen Begriff der Dynamis. Der logische Möglichkeitsbegriff, die Möglichkeit als Urteilsmodalität, besagt nach Aristoteles das, dessen Gegenteil nicht notwendig falsch ist, also das Kontingente im weiteren Sinn; dieser Begriff ist aber nicht der eigentlich aristotelische Möglichkeitsbegriff. Der eigentliche Bereich der Dynamis ist vielmehr die „Bewegung“. Dynamis ist zunächst das Vermögen, die Kraft, zu bewegen. Erst an zweiter Stelle wird das zu Verändernde, das, woraus etwas wird, das *ὑποκειµενον δεχτικον*, Dynamis genannt. In diesem Sinn ist vor allem die Materie *δυνάμει ὄν*. Die aristotelische Hyle ist aber kein „Vermögen“. „Als reines *δεχτικόν* hat sie keinerlei Kraft der Selbstverwirklichung“ (44). Am klarsten tritt dies im Bereich der Technik zutage, wo der passive Werkstoff dem Werkschaffenden vorliegt. Im Naturgeschehen, bei dem Stoff und Wirkvermögen im gleichen Seienden sich finden, sind die Strukturprinzipien schwerer aufzuweisen. So leitet sich auch der Name Energeia von dem *ἔργον* des technischen Wirkens ab. Energeia war ursprünglich das Wirken, durch das ein Werk geschaffen wird. Wenn dann die Energeia in das Werk selbst verlegt wird, ist der Übergang von „Wirksamkeit“ über „Verwirklichung“ zu „Wirklichkeit“ greifbar (53). In der Selbstverwirklichung wird der Vollzug selber, z. B. das Sehen, zum Ziel der Handlung und zur Energeia.

Der 2. Teil entfaltet die Struktur der ontologischen Möglichkeit. Dynamis ist zunächst „Noch-nicht-Sein“ (*τι μήπω ὄν*). Als solches ist sie der Zukunft zugeordnet. Wer, wie die Megariker, Dynamis und Energeia gleichsetzt, hebt nach Aristoteles folgerichtig die Bewegung und das Werden auf. In diesem Zusammenhang kommt St. auf die aristotelische Definition der Bewegung zu sprechen. Die Wirklichkeit, die dem Potentiellen als solchem zukommt, das ist eben die prozeßhafte Verwirklichung (66). Wenn N. Hartmann die megarische These wieder aufnimmt, so will er damit, meint St., das teleologische Denken des Aristoteles treffen. Gerade weil die aristotelische Dynamis nicht „das luftige Gefüge eines bloß widerspruchlos Denkbaren“, sondern auf ein Ziel hingearbeitete Anlage ist, wird sie von N. Hartmann abgelehnt. Aber so kann er den Prozeßcharakter des Seienden in der WerdeWelt nicht mehr begreiflich machen (78). Denn in einem echten Prozeß durchläuft ein Etwas „nach einer festen Ordnung von einer *ἀρχή* zu einem *τέλος* hin eine ... Mannigfaltigkeit ungleichförmiger und ... ungleichrangiger Phasen ... , von denen jede für sich schon wirklich und doch ‚noch nicht‘ das ... zu Verwirklichende ist“ (79).

An zweiter Stelle besagt Dynamis „Indifferenz gegen Sein und Nichtsein“. Es gibt das gleichzeitige Möglichsein von Entgegengesetztem. Im teleologisch auf ein Ziel Hingeordneten ist die Indifferenz allerdings eingeschränkt: wenn A Anlage für B ist, ist es nicht im gleichen Sinn Anlage für nicht-B; aber nicht-B bleibt doch möglich, wenigstens durch das Wirken der Tyche (89). Wenn die Bestimmung, auf die eine Anlage hingearbeitet ist, fehlt, so ist das „Fehl an Sein“ (*στέρησις*). Er ist nicht Fehlen eines Beliebigem, sondern Fehlen eines Bestimmten, eben der natürlichen Er-

füllung. Die mit dem Fehl behaftete Hyle ist auf ein bestimmtes Eidos hingeeordnet, darum nicht mehr „erste Hyle“, sondern vorgeformte „letzte Hyle“ (97).

In dreifacher Weise ist die Möglichkeit auf Wirklichkeit bezogen. Zunächst ist die Möglichkeit innerlich Seinkönnen einer Wirklichkeit. Sodann ist das Mögliche auf das Wirkliche bezogen, von dem es getragen ist; das Mögliche ist „immer schon ein bestimmtes Seiendes, nur unter der Rücksicht *weiterer Bestimmbarkeit*“ (107). Drittens ist das Mögliche auf das Wirkliche bezogen, von dem seine Verwirklichung kausal abhängt: „Denn immer wird aus dem Möglichen das Wirkliche durch etwas Wirkliches“, sagt Aristoteles (110). Die Verwirklichung hebt die Indifferenz insofern auf, als das Gleichzeitige von Entgegengesetztem unmöglich ist. Es bleibt aber in dem aus Möglichkeit Verwirklichten die *Möglichkeit* des Nichtseins. Diese „Möglichkeit“ ist nicht Gegensatz zum Wirklichen, sondern zum Notwendigen, sie besagt Kontingenz (123). Einen Möglichkeitsbegriff, der das Notwendige mitumschließt, gibt es bei Aristoteles nicht (124 f., Anm. 20). Mit der Notwendigkeit des „Möglichen“ ist für Aristoteles zugleich auch dessen Ewigkeit ausgeschlossen. Die „Möglichkeit“ ist in der Hyle begründet. Und das, was möglicherweise nicht ist, wird auch tatsächlich einmal nicht sein, d. h., es kann nicht ewig sein (127). Das Vergängliche vergeht also auch tatsächlich einmal. Mit Recht weist St. hier auf die „*tertia via*“ des hl. Thomas hin, in der Thomas über Aristoteles hinaus das nur relativ Notwendige in einem absolut Notwendigen begründet sein läßt (130 f.). Aristoteles selbst deutet nicht an, daß z. B. die Bewegung der Himmelskörper in irgendeinem Sinn nicht-notwendig ist; sie ist nicht Übergang aus der Potenz in den Akt, sondern Wirksamkeit reiner *Energeia*; darum ist sie ohne Anstrengung und ewig (132).

Den Höhepunkt des Buches bildet der 3. Teil, der die Lehre vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit darlegt. In einem ersten Kap. erklärt St. die verschiedenen Bedeutungen von „Früher“ und „Später“. Die Wesenspriorität der *Energeia* ist zunächst begründet in der Eidos-Habe; das Eidos ist das Wesentlichere, es hat größeres Seinsgewicht (157). Sodann ergibt sich diese Priorität aus dem Zielcharakter der *Energeia*: „*Genesis* ist um des *Telos* willen, das *Telos* aber ist die *Energeia*, und um dieses *Telos* willen erhält man die *Dynamis*“ (165). Es besteht also eine Gegenläufigkeit zwischen Werdensfolge und Vollkommenheitsordnung. Eine Anwendung dieses Prinzips: Das Mathematische ist zwar dem Begriff nach früher als das Physische, dem Wesen nach aber später und unvollkommener (168); denn dem Sein nach ist es abhängig vom Physischen. Drittens ergibt sich die Wesenspriorität der *Energeia* daraus, daß sie wirkende Ursache ist. Nicht durch die Idee der Gesundheit, sagt Aristoteles, wird aus dem Kranken ein Gesunder, sondern durch das Wirken des Arztes, allerdings eines Arztes, der die Idee der Gesundheit in der Seele trägt. Die Betonung der Wirkursächlichkeit bedeutet also keine Ausschaltung der Formursächlichkeit (176). „Indem Aristoteles den *Chorismos* (der Idee) ablehnt, rettet er gerade mit der Priorität der ‚Wirklichkeit‘ auch die Priorität der ‚Idee‘ (als Eidos)“ (178).

Ein interessanter Exkurs ist dem Wort ‚*Entelecheia*‘ gewidmet. St. meint: „Dann wäre ‚*Entelecheia*‘ nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe im Eidos, das als Ursprung (Arche), Sinngehalt (Morphe) und Zielvollendung (*Telos*) zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit (*Energeia*) des Seienden ausmacht“ (183). Die Begriffe *Entelecheia* und *Energeia* werden also austauschbar; wo Aristoteles sie zu unterscheiden scheint, gibt er in Wirklichkeit einen Hinweis auf ihre Tendenz zur Synonymität (187 f.). Jedenfalls ist „*Entelechie*“ nicht nur die Seele.

Das folgende Kap. behandelt die absolute Daseinspriorität der *Energeia*. Das Ewige kann nicht *Dynamis* sein, weil jede *Dynamis* mit ihrer Indifferenz zu Sein und Nichtsein ein Moment der Nichthaftigkeit hat (195). Wenn das erste Seiende *Dynamis* wäre, könnte es keine Bewegung geben; denn die *Dynamis* kann, sich selbst überlassen, nicht in Bewegung übergehen; das Bewegbare wäre also nicht mehr bewegbar (197). Nur eine Uraktualität kann letzter Seinsgrund des Alls sein (200).

Die *Energeia* hat aber auch die Wertpriorität. Das Schlechte ist als „Fehl“ einer Vollkommenheit, die wegen der Anlage der Dinge da sein sollte, sogar noch „später“ als die *Dynamis*, also erst recht „später“ als die *Energeia*. Die Uraktualität ist also auch das Urgute. „Das Gute ist am meisten Arche“, sagt Aristoteles (210). Die Wirkursächlichkeit wird also überformt durch die Zielursächlichkeit. Das Bewegte

wird sozusagen von vorn gezogen, sein Weg ist Weg zurück zum Ursprung: „die innere Kyklophorie der Welt“ (212). Weil nun aber unter allem Wirklichen der Nous „das Göttlichste“ und seine Wirksamkeit, die Noesis, die vollkommenste Wirksamkeit ist, muß das Urgute Geist, geistige Schau sein, Schau ohne Übergang von der Potenz zum Akt und darum ohne Anstrengung. Daraus ergibt sich für Aristoteles eine Schwierigkeit, weil der Geist *θεκτινος* und damit Potenz seinem Gegenstand gegenüber zu sein scheint. Aristoteles löst die Schwierigkeit durch den Begriff der *νόησις νοήσεως*. „Das *Sich-selbst-Vernehmen des Vernehmens* ist vollkommenes Einssein der Vernunft mit ihrem Gegenstand und zugleich vollkommenes Beisich-selber-Sein. Damit ist jede bloße Aufnahmeoffenheit und jedes Fortschreiten zur tatsächlichen Aufnahme eines Gegenstandes ausgeschlossen“ (225). „*Der Gott ist Energeia* — darin gipfelt die ganze Lehre von der Priorität der Energeia“ (226). Darin ist auch das, was Aristoteles am Platonismus berechtigt erschien, aufgehoben (227).

In der Tat zeigt sich Aristoteles hier als den wahrhaft großen Metaphysiker und wissenschaftlich-philosophischen Überwinder jedes Materialismus. Darum hat die sorgfältige Untersuchung St.s heute, wo viele materialistische Philosophen sich eifrig dem Studium des Aristoteles widmen und ihn mehr oder weniger für ihren dialektischen Materialismus in Anspruch nehmen wollen, eine besondere Gegenwartsbedeutung.

Einen Punkt wünschte man noch klarer herausgearbeitet zu sehen: Wenn Aristoteles die Notwendigkeit der Himmelsbewegung lehrt und den Übergang von der Potenz zum Akt von ihr ausschließt, warum fordert er dann trotzdem auch für diese Bewegung noch einen unbewegten Beweger?  
 Jos. de Vries S. J.

P. Courcelle — O. Gigon — W. K. C. Guthrie — H. J. Marrou — W. Theiler — R. Walzer — J. H. Waszink, *Recherches sur la Tradition platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 3). 8<sup>o</sup> (242 S.) Vandoevres-Genève 1958. Fondation Hardt. 25.— Fr.

Bei der überragenden Bedeutung, die der Platonismus im Denken der Spätantike erlangt hat, ist die Frage: Wie lebt der Platonismus weiter? Was lebt vom Platonismus weiter? — ihr ist der vorliegende Band der Entretiens de la Fondation Hardt gewidmet — zugleich die Erörterung der Frage: Was lebt an Philosophie vom Altertum ins Mittelalter hinein fort? Was ist das philosophische Fundament, auf dem die erste christliche Philosophie erbaut wurde, was ist das hellenisch-philosophische Denkgebäude, mit dem sich das Christentum als Gegner auseinandersetzen hatte? Wenn man noch bedenkt, daß es führende Fachleute dieses Forschungsgebietes sind, deren Referate und Diskussionsäußerungen dieser Band vereinigt, so kann man ermessen, einen wie wichtigen Beitrag dieser Band zur allgemeinen Geistesgeschichte und insbesondere zur Geschichte der Anfänge des christlichen philosophischen Denkens und seiner Auseinandersetzung mit seiner geistigen Umwelt bietet.

Alle Beiträge sind sich darin einig, daß für den spätantiken Platonismus im Vordergrund des Interesses die religiösen Probleme stehen, und insbesondere dasjenige, das man „die Geschichte der Seele“ nennen könnte, ihr Hervorgehen aus dem göttlichen Urgrund, ihr Abfall aus ihrer himmlischen Heimat, ihr Eingang in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit, ihr „Überkleidetwerden“ mit den vergänglichen Empfindungen und Leidenschaften, ihre Rückwendung zum Geistigen und Göttlichen, und ihre Rückkehr zu ihrem ewigen Ursprung. Hier ist auch das Feld der wichtigsten und entscheidendsten denkerischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und spätantikem Geist. Es ist daher völlig berechtigt, daß der 1. Beitrag von Guthrie eine Frage behandelt, die zwar, rein chronologisch betrachtet, nicht in den Bereich des *Nachlebens* des Platonismus gehört, weil sie sich mit dem Werk und den Gedanken Platons selbst beschäftigt, die aber eben bei Platon selbst den Ausgangs- und Ansatzpunkt dieser „Seelenproblematik“ zu erfassen und zu klären bestrebt ist, die dann für die Spätantike solche Bedeutung erlangt hat. Man hat Platon Inkonsequenz vorgeworfen, oder ein Zeichen einer geänderten Lehrmeinung darin erkennen wollen, daß er im Phaidon die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit erweist, in der Politeia aber die Lehre von den drei Seelenteilen vorträgt. G. zeigt, daß der Neuplatonismus ganz in Platons Sinn vorgegangen ist, wenn er den scheinbaren Wider-