

Ursula Wolf (Mannheim)

Der ontologische Vermögensbegriff bei Aristoteles

Unser Rahmenthema lautet „Potentialität“. Es fällt auf, dass dieser Begriff in vielen philosophischen Lexika nicht zu finden ist. Im Historischen Wörterbuch z.B. kommt er nicht vor, ebenso wenig im Neuen Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, auch nicht in der Stanford Encyclopedia. Der Begriff gehört in den Umkreis der Begriffe der Möglichkeit und des Vermögens. Während diese beiden Begriffe auf geläufigen Wörtern der Alltagssprache basieren, ist der Potentialitätsbegriff wohl in die Alltagssprache erst sekundär aus der philosophischen Terminologie gelangt, in der er wiederum die mittelalterliche lateinische Fixierung des aristotelischen Ausdrucks *δυνάμει εἶναι* darstellt. Diese Fixierung verleitet zu der Annahme, man könne den Terminus einfach und klar definieren und eins zu eins mit unseren heutigen Begriffen vergleichen. Bei Aristoteles finden wir aber oft nicht starre Termini. Viele dieser Termini hat er selbst geprägt, um bestimmte Probleme zu lösen. Dabei geht er häufig von Fragen und Sätzen aus und substantiviert diese oder Teile von ihnen.¹

Auch den Begriff des *δυνάμει εἶναι*, des Seins dem Vermögen nach, anders gesagt, den ontologischen Vermögensbegriff hat Aristoteles neu eingeführt, ebenso wie den Gegenbegriff des *ἐνεργείᾳ εἶναι*, des Seins der Wirklichkeit nach. Um diese Begriffe zu verstehen, müssen wir daher die philosophischen Probleme rekonstruieren, zu deren Lösung Aristoteles sie verwendet. Das Begriffsfeld, in das der neue Terminus gehört, ist das auch den Griechen alltäglich vertraute Feld der Rede von Vermögen und Möglichkeit. In Buch IX der *Metaphysik* wird der ontologische Vermögensbegriff in Anknüpfung an diese geläufigen Redeweisen eingeführt, so dass wir uns im Vorfeld ansehen müssen, wie Aristoteles den alltagssprachlich verankerten Vermögensbegriff versteht.²

1. Dynamis im kinetischen Sinn

Das griechische Wort *dynamis* bedeutet damals in der Alltagssprache Kraft, Macht, Vermögen, Anlage, Disposition, Fähigkeit. Daneben findet Aristoteles eine von der Medizin geprägte Spezialbedeutung vor, in welcher *dynamis* die charakteristische Beschaffenheit von Körpern bezeichnet, in der sich ihre Natur äußert.

In Buch V der *Metaphysik*, in dem Aristoteles die Ausdrücke mit mehrfacher Bedeutung bestimmt, geht er von der alltäglichen Bedeutung von *dynamis* aus. Nach V 12 ist *dynamis* das

Vermögen, eine Bewegung oder Veränderung in einem anderen zu bewirken. Diesem Vermögen, das man als Kraft oder aktives Vermögen bezeichnen kann, muss, damit es wirken kann, ein passives Vermögen korrespondieren, die Fähigkeit, von einer solchen aktiven dynamis verändert werden zu können, also das, was in der heutigen Debatte eine Disposition heißt.

Genauer definiert Aristoteles die aktive dynamis als „Ursprung einer Bewegung oder Veränderung in einem anderen oder in sich qua anderem“ (1020a4 ff). Sie ist der Gegenbegriff zur *physis*, die er bestimmt als das, „woher die erste Bewegung in jedem Naturding in ihm selbst als ihm selbst stammt“ (1014b18 ff). Zur ersten Orientierung kann man festhalten, dass *physis* Selbstbewegung bedeutet und *dynamis* Bewegung von anderem. (Die etwas seltsam klingende Formulierung „oder in sich qua anderem“ heißt einfach, dass der Arzt, wenn er sich selbst heilt, sich auf der passiven Seite nicht als Arzt heilt, sondern als Lebewesen, das gesund oder krank sein kann.)

Der Arzt hat außerdem als Mensch eine besondere Art von *dynamis*, eine *dynamis kata logou*, die sich von den anderen Vermögen dadurch unterscheidet, dass sie zweiseitig ist und erst nach einer überlegten Entscheidung aktiv wird. Darauf kann ich hier nicht eingehen.

Die *dynamis*, die mit dem Bewegungsursprung zu tun hat, nennt Aristoteles *dynamis kata kinesis*. Was die gewöhnliche (die nicht-rationale) kinetische *dynamis* betrifft, verwendet er Formulierungen, die denen in der heutigen Debatte über Dispositionen ähnlich sind, und er kennt auch eine Reihe von Probleme, die heute eine Rolle spielen. Jedoch ist sein Interesse am Thema etwas anders gelagert.

Aristoteles beschreibt die Wirkungsweise der kinetischen *Dynamis* wie folgt: Wenn z.B. A die aktive *dynamis* (die Kraft) hat, anderes zu erwärmen, B das passive Vermögen (die Disposition), erwärmbar zu sein, dann gilt: Kommen beide zusammen, dann aktualisiert A seine *dynamis*, seine Kraft, Veränderungen hervorzurufen, und bewirkt so eine Bewegung in B, nämlich das Erwärmtwerden (324b7 ff). Die Bewegung findet statt im Träger des passiven Vermögens. Bewirken und Erleiden sind ein und derselbe reale Vorgang und können nur begrifflich getrennt werden. Der Zusammenhang wird von Aristoteles so formuliert, dass immer, wenn das eine wirkt, das andere verändert wird (255a34), oder auch so, dass bei Wirken des aktiven Vermögens notwendig eine Veränderung stattfindet (1048a6).

Dieses schlichte Zusammenwirken der Art „Wenn Ursache A, dann Wirkung B (639b24 ff) gilt insbesondere auf der unteren Ebene der Grundkräfte, welche für Aristoteles die letztlichen Bewegursachen sind (324b13 ff). Diese kommen nicht als solche vor, sondern bilden in be-

stimmten Mischungen die Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde, und diese durch unterschiedliche Mischung wiederum komplexere Stoffe, aus denen wiederum die Dinge bestehen, welche Träger von Kräften und Dispositionen sind. Deren Komplexität hat zur Folge, dass Wirkungen nicht mehr ausnahmslos dem Schema Ursache-Wirkung folgen, sondern häufig von teleologischer Struktur sind,

Aristoteles stößt hier auf die Rolle der Normalbedingungen. Dass sich beim Zusammentreffen aktives und passives Vermögen betätigen und der Träger der Disposition verändert wird, ist nur dann der Fall, wenn nichts hindert (324b7 ff, 202a7, 255b7). Die Hindernisse können dabei innen oder außen bestehen. Die Kraft kann nur wirken, wenn nichts Äußeres sie daran hindert (1049a7). Der Träger der Disposition wird sich nur verändern, wenn keine inneren Hindernisse vorliegen, d.h. wenn er in einer geeigneten Verfassung ist (1049a8, 251b2). Die Disposition der Entität, an der die Veränderung stattfindet, wird also an eine bestimmte innere Verfassung (*hexis* oder *diathesis*) gebunden. Wo ein Ding in dieser Verfassung ist, besitzt es eine andauernde passive *dynamis*, auch wo sie nicht aktualisiert wird. Die unterschiedlichen inneren Verfassungen erklären, warum nicht Beliebiges zusammenwirkt, sondern einiges das tut und anderes nicht, und entsprechend schreiben wir den Arten von Dingen Vermögen zu unterschiedlichen Arten von Bewegungen zu (188a32 ff).

Bereits Aristoteles findet reduktionistische Theorien vor, die den Sinn von Vermögensausdrücken bestreiten. In *Metaph.* IX 3 setzt er sich mit den Megarikern auseinander, die behaupten, etwas habe nur dann ein Vermögen zu einer bestimmten Bewegung, wenn es diese gerade ausführt. Zur Widerlegung dieser Lehre beruft sich Aristoteles auf die Existenz von Phänomenen, die zu unserem Alltagsverständnis gehören und die ohne die Verwendung von Dispositionsausdrücken nicht ausdrückbar wären.

Die stärksten Argumente kommen aus dem Bereich der menschlichen Vermögen. Menschen können Dinge lernen, und wer etwas einmal erlernt *hat*, der kann es immer wieder anwenden und muss es nicht jedesmal neu lernen, was beweist, dass das Gelernthaben sich als eine bestimmte Verfassung der Persönlichkeit verfestigt hat und durchhält. Ebenso wichtig ist für Aristoteles das Argument, dass sich ohne Annahme von Vermögen Veränderung und Entstehung nicht beschreiben und erklären lassen. Wenn etwas z.B. das Vermögen zu stehen nur hat, wenn es gerade steht, dann kann man nicht erklären, wie es, wenn es faktisch gerade das Vermögen zum Liegen aktualisiert, in das Stehen übergehen kann. Wie Aristoteles im 12. Buch der *Metaphysik* sagt, gibt es ohne Dinge, ohne Substanzen, die wesentlich Vermögen haben, keine Bewegung und kein Erleiden von Veränderung (1071a1 f). Damit sind wir auf

die ontologische Substanzthematik verwiesen, in deren Kontext der neue ontologische Dynamisbegriff zu verorten ist.

2. Die Problemkontexte hinter dem ontologischen Dynamisbegriff

Die Schwierigkeit, diesen Begriff und seine philosophische Funktion zu verstehen, beruht u.a. darauf, dass Aristoteles ihn zu Lösung *mehrerer* Probleme verwendet. Sie hat aber auch damit zu tun, dass es für uns angesichts der heute üblichen Trennung von Methoden verwirrend sein könnte, dass Aristoteles sich frei zwischen logisch-sprachlichen, physikalisch-naturwissenschaftlichen und ontologisch-metaphysischen Zusammenhängen hin- und herbewegt (was ihm durchaus bewusst ist, 1041a26 ff.).

Der ontologische Dynamisbegriff wird im Werk mindestens zweimal eingeführt, erstens in der *Physik* zur Beschreibung von Bewegung und Werden, zweitens in Buch IX der *Metaphysik*, um das Verhältnis von Stoff und Form neu zu fassen. Ehe ich das erläutere, möchte ich vorbereitend kurz auf die sprachliche Ebene eingehen.

2.1 Sprachliche Ebene

In Met. V 7, wo Aristoteles die verschiedenen Bedeutungen von *on* („seiend“) auseinanderlegt, erklärt er, dass jedes kategoriale „ist“ *dynámei* oder *energeía* ausgesagt sein kann (1017a35 ff), dass wir „ist sehend“ sowohl den nennen, der *sehen kann*, wie den, der gerade *sieht*, „ruhend“ sowohl das, was in Ruhe *ist*, wie das, was in Ruhe *sein kann*. Die Ausdrücke *dynámei* und *energeía* sind also Modaladverbien, die kategorial Seiendes, genauer das „ist F“ im Sinne einer jeweiligen Kategorie im Hinblick darauf qualifizieren, ob es in einem bestimmten Fall der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach vorliegt.

Die Kategorien, welche Aristoteles in der *Kategorienschrift* einführt, enthalten eine ontologische Einteilung, eine Einteilung der Entitäten, der *onta*, die zugleich immer auch auf der Ebene der Sprache erläutert wird. In einem Satz wie „Sokrates ist weise“ stehen für Aristoteles beide Termini für etwas, für ein Seiendes, der Subjektausdruck für Sokrates, das Prädikat für ein konkretes Vorkommen von Weisheit, eines Seienden der Kategorie der Qualität. Zentral ist die Unterscheidung zwischen erster und anderen Kategorien. Die primären Entitäten in der ersten Kategorie heißen *ousiai*, Substanzen. In der *Kategorienschrift* sind diese, in Opposition zu Platon, die konkreten Einzeldinge. Die Form oder Spezies, das *eidos*, das diese wesentlich bestimmt und erkennbar macht und für Platon das eigentlich Seiende war, ist in dieser frühen

Schrift des Aristoteles nur zweite ousia. Der Grund ist, dass das eidos, z. B. die Form des Pferdes, nicht für sich selbständig vorkommt, sondern was vorkommt, nur die jeweiligen individuellen Pferde sind.

Nur die ersten Substanzen, die individuellen materiellen Dinge, sind, wie Aristoteles sagt, ein *tode ti*, ein Dies-da, etwas, auf das man als ausgegrenzte Einheit hinweisen kann, das sich als solche Einheit in der Zeit durchhält und sich dadurch als Träger wechselnder Eigenschaften ebenso wie andauernder Vermögen eignet. Die Entitäten der anderen Kategorien wie Quantität, Qualität, Relation, Ort, usw. können nur *an* einer jeweiligen ersten ousia als dem, was ihnen zugrundeliegt (*hypokeimenon*), sein. Rotsein kann nicht selbständig vorkommen, sondern nur, indem ein Ding der 1. Kategorie rot ist. Oder auf der sprachlichen Ebene: Seiendes der anderen Kategorien kann nur an Prädikatstelle im Satz vorkommen. In der *Kategorien-schrift* gilt das auch für die Formen der ersten Kategorie, also die zweite ousia. Hingegen ist die erste ousia das Subjekt von Prädikationen, ohne selbst prädiziert werden zu können. Auch die Form Pferd kann nicht für sich vorkommen, sondern nur, indem es die jeweiligen individuellen Pferde gibt.

Den Zusammenhang zwischen dem konkreten Ding und seinen Bestimmungen formuliert Aristoteles schon in der *Kategorienschrift* so, dass es das Vermögen hat, Gegensätze aufzunehmen (*dektikon ton enantion*), dass z.B. ein Ding, das schwarz ist, weiß werden kann, ein Ding, das kalt ist, fähig ist, warm zu werden (4a1 ff., a17 ff.). Wie man beobachten kann, ist das ebenso sprachlich-ontologisch wie physikalisch formuliert. Das Ding kann eine kategoriale Bestimmung oder die konträre *haben*, z.B. kalt oder warm *sein*, und das heißt zugleich, es kann, wenn es das eine (kalt) ist, das andere (warm) *werden*.

2.2 Physik

2.2.1 Bewegung und Veränderung

Die Aufnahme dieser Überlegung in der *Physik* ist der erste Kontext, in welchem der ontologische Dynamisbegriff eingeführt wird. In dieser Schrift setzt Aristoteles sich mit Paradoxien auseinander, die seine Vorgänger bei der Beschreibung von Bewegung aufgeworfen haben, Wie ist überhaupt Werden und Entstehen möglich, wenn alles entweder aus dem entsteht, was ist (aber dann ist es ja schon da), oder aus dem, was nicht ist (aber aus nichts kann nicht etwas entstehen; 191a27 ff).

Durch die Heraushebung des *tode ti* zusammen mit der Annahme dauernder Vermögen beansprucht Aristoteles, Veränderung sinnvoller beschreiben zu können, als es seine Vorgänger getan haben. Veränderungen gehen nicht von Beliebigem zu Beliebigem, sondern diese finden jeweils an einer zugrundeliegenden Substanz gemäß einer Kategorie statt. Wir haben dann bei einer Veränderung jeweils das Ding als zugrundeliegendes, z. B. Sokrates, das in einem bestimmten Prädikationsspielraum eine Eigenschaft und ihr Gegenteil aufnehmen kann, z.B. Gesundheit und Krankheit. Manchmal redet Aristoteles auch von einer Eigenschaft und ihrem Fehlen (*steresis*), d.h. er fasst Krankheit als Abwesenheit von Gesundheit.

Bewegung selbst ist nun nach Aristoteles wesentlich unvollständig. Nehmen wir an, dass ein Lebewesen A von einer Person B geheilt wird, dann ist das *Gesundwerden* eine Veränderung gemäß der Kategorie der Qualität und als Bewegung im kranken Lebewesen nur solange vorhanden, bis der Zustand der Gesundheit erreicht ist. Dieser Zeitpunkt gehört nicht mehr zur Bewegung, andererseits ist die Bewegung gerade durch diesen Endpunkt definiert. Sie setzt also, um fassbar zu sein, ein Seinsvermögen voraus: Es muss etwas, hier ein Lebewesen, geben, das nicht nur gesund *werden*, sondern auch gesund *sein* kann. Das Gesundsein ist das Ziel, das *telos*, das der Arzt bewirken will und dessen Definition er kennen muss, um eine Bewegung auf dieses Ziel hin in Gang setzen zu können.

Das löst die Aporie, wie aus nicht-Seiendem etwas werden kann. Die Gesundheit eines bestimmten Menschen entsteht nicht aus schlechthin nicht-Seiendem. Vielmehr muss man genauer formulieren, dass der Mensch als Zugrundeliegendes zuvor in einer bestimmten Hinsicht nicht ist, also nicht gesund ist bzw. krank ist, und dann das Gegenteil, also gesund, wird und ist.

Diese Rede vom materiellen Ding, das entgegengesetzte Bestimmungen einer jeweiligen Kategorie aufnehmen kann, lässt sich nun, so Aristoteles in der *Physik*, auch mithilfe der Terminologie von *dynámei* und *energeía einai* ausdrücken (191b27 ff;³ ähnlich *Metaphysik* XII 3, wo ebenfalls die Bewegungsthematik im Zentrum steht): Das Zugrundeliegende, das die dynamis hat, F oder sein Gegenteil zu sein, ist, wo es gerade das Gegenteil von F bzw. nicht-F ist, dem Vermögen nach F und kann durch Veränderung durch ein anderes Seiendes, welches schon über das *eidos* F aktual verfügt, der Wirklichkeit nach F werden. F-werden setzt das Vermögen einer geeigneten Substanz voraus, F zu *sein*.⁴

Wenn Aristoteles das in *Metaphysik* IX ebenfalls noch im Kontext der kinetischen dynamis so formuliert, dass ein Seinsvermögen vorliegt, wenn sich aus der Annahme seiner Verwirklichung nichts Unmögliches ergibt (1047a24 ff), könnte man denken, dass das ontologische

Vermögen jetzt durch den Möglichkeitsbegriff als Satzoperator, der auf die sprachliche Ebene gehört, erklärt wird.⁵ Aber die Erkenntnis dieser Möglichkeit ergibt sich für Aristoteles aus der Definition der Form (eidos) des der Veränderung zugrundeliegenden Gegenstandes. Definition ist dabei für ihn keine bloße Verbaldefinition, sondern eine Realdefinition, die bei Naturdingen in die Zuständigkeit der Physik gehört und gerade die Bewegungsvermögen der Dinge nennt.

Die Vermischung von logischen, ontologischen und physikalischen Überlegungen führt allerdings zu gewissen Merkwürdigkeiten. So schwankt Aristoteles, was die Zuschreibung des ontologischen Vermögens angeht, ob es auch vorliegt, wenn es realisiert ist. Nach *Metaph. V 7* bedeutet „ist ruhend“ sowohl „ist in Ruhe“ wie „(bewegt sich,) kann (aber) in Ruhe sein“. An anderen Stellen sieht es so aus, dass „das Weiße“ nicht sowohl „das, was gerade wirklich weiß ist“ wie „das, was dem Vermögen nach weiß ist“ bedeuten kann, weil das zugrundeliegende Ding nicht durch einen einzigen Veränderungsvorgang weiß werden kann, sondern erst schwarz bzw. nicht-weiß werden muss, um danach wieder weiß werden zu können.

Diese Schwierigkeit könnte damit zu tun haben, dass manche Vermögen bestehen bleiben, wenn sie gebraucht werden, andere gewissermaßen aufgezehrt werden. Wer sieht, hat die Fähigkeit zu sehen, und diese bleibt bei Aktualisierung bestehen. Aber was weiß *ist*, hat in einem Sinn nicht das Vermögen, weiß zu sein, denn Aristoteles schreibt ein Sein dem Vermögen nach nur zu, wenn das Ding so, wie es jetzt verfasst ist, sich zu dem anderen Zustand ändern lässt. Weiß werden ist eine Veränderung, die sich gewissermaßen in der Realisierung selbst aufbraucht, denn sobald etwas weiß (geworden) ist, kann es nicht weiß werden, vielmehr erst dann wieder, wenn es eine andere Farbe hat. Bei diesen Vermögen scheint es daher merkwürdig zu sagen, dass „ist F“ sowohl *dynámei* wie *energeía* gemeint sein kann.⁶

Um diese Schwierigkeit aufzulösen, müsste man vielleicht genauer als Aristoteles zwei Formulierungen unterscheiden. Erstens, dass etwas eine dynamis hat oder fähig zu etwas ist. Jedes Ding hat die Fähigkeit, die Eigenschaften aus einem passenden kategorialen Spielraum zu haben, hingegen ist es kontingent, welche davon ihm gerade zukommt. In dieser logisch-ontologischen Bedeutung behält das Ding seine Fähigkeit, auch wenn die eine Möglichkeit realisiert ist.⁷ Aus der Perspektive der Physik gilt das nicht, denn hier steht die Frage des Werdens im Zentrum, und was gerade weiß *ist*, hat, solange das zutrifft, nicht das Vermögen weiß zu *werden*, ohne dass weitere Veränderungsprozesse dazwischentreten,

2.2.2 Entstehen und Vergehen

Was in den nicht-ersten Kategorien Bewegung heißt, ist in der ersten Kategorie Entstehen und Vergehen. Wie ein Ding der ersten Kategorie entstehen kann, ist besonders rätselhaft. Was soll beim Entstehen eines geformten Dings der Träger sein, der persistiert, wenn die konkreten Dinge der ersten Kategorie das allem Wechsel Zugrundeliegende sind?

Gehen wir von den bisherigen Begriffen aus, dann lautet die naheliegende Antwort, dass hier das Zugrundeliegende die Materie ist, die entweder ungeformt sein kann oder eine Form annehmen kann. Wie Aristoteles in dem schon zitierten Kontext in der Physik erläutert, liegt auch beim Werden gemäß der 1. Kategorie etwas zugrunde (190b1 ff). Dinge entstehen aus Stoff, z.B. so, dass er umgeformt wird, wenn eine Statue aus Bronze gegossen wird; oder aus Bearbeitung eines Stoffs, wenn aus Stein eine Statue gehauen wird; oder aus Stücken unterschiedlicher Materie, die durch eine bestimmte Zusammensetzung eine Form erhalten, wie ein Haus aus einer Ansammlung von Balken und Steinen.

Wenn aber das Zugrundeliegende formloser Stoff oder ungeordnete materielle Teile sind, dann führt die begriffliche Fassung dieses Entstehens offenkundig in Schwierigkeiten. Was sich als Träger einer Veränderung festhalten lässt, waren laut *Kategorienschrift* die konkreten Dinge. Hingegen ist fraglich, wie sich eine konkrete Materie als etwas eines, das Träger eines Entstehungsvorgang sein kann, überhaupt fixieren lässt. Zwar hat für Aristoteles auch die Materie in gewisser Weise eine Form, so können wir unterschiedliche Materialien wie etwa Erz und Gold durch ihre chemische Struktur unterscheiden, aber das ist keine Form wie bei Substanzen, die Einzeldinge identifizierbar macht. Die Materie ist ein Kontinuum, kein *tode ti*.

Um das Problem zu beheben, redet Aristoteles in der Physik von zählbarer Materie (190b25). Doch wie er in Metaphysik VII 17 selbst sagt, sind die Stoffe, aus denen man ein Ding herstellen kann, ein bloßer Haufen, etwas, was man, wie wir sagen würden, mit einem *mass term* bezeichnet, und dieser enthält gerade keine Kriterien der Identifikation. Wie soll man dann die Veränderung beschreiben? Manche Interpreten schlagen vor: „Diese Steine und Balken werden/sind ein Haus“, und verstehen das als eine metaphysische Prädikation, in Unterschied zu einer normalen Subjekt-Prädikat-Aussage.⁸ Dazu müsste man die Materialien unabhängig identifizieren und dann fragen können, ob die Hausform auf sie zutrifft oder nicht. Aristoteles fragt aber nur, warum ist dies, diese Materie, diese Steine und Balken, ein Haus. Statt „ist“ könnte man hier auch sagen „bilden“ oder „konstituieren“, daher scheint mir „Prädikation“ irreführend.⁹ Die Warum-Frage kann man nur an den konkreten Gegenstand aus Stoff und Form (synholon) stellen.

Insofern die ontologische und die physikalische Problematik für Aristoteles verknüpft sind, müsste es zudem *ein bestimmter* Materiehaufen sein, der erst formlos ist und dann ein Ding wird. Das absolute Werden heißt dann nicht, dass das Dinge aus dem Nichts wird, sondern dass der Haufen etwas wird, ein konkretes Ding, das ein eidos, eine Form der 1. Kategorie hat. Nun ist das eidos selbst etwas, das nicht entsteht (1033b6). Es ist die Form, durch die die Dinge erkennbar und identifizierbar werden. Sie muss nach Aristoteles immer schon in einem anderen Exemplar vorhanden sein, damit etwas entstehen kann, der Mensch zeugt den Menschen, der Handwerker hat die Form dessen, was er herstellt, vorher im Kopf.

In diesem Kontext hat Aristoteles ein physikalischen und ein ontologisches Problem. Das physikalische Problem lautet, wie man die Ewigkeit der Bewegung sicherstellen kann. Dafür muss es, wie er in *Metaphysik XII* entwickelt, ein erstes Seiendes (den unbewegten Beweger) geben, das nur eidos ohne Stoff ist, da Stoff Passivität und Hemmung von Bewegung bedeutet.¹⁰ Das ontologische Problem (auf das ich mich beschränke) besteht darin, dass das eidos als definierbar gerade nicht individuell, sondern *allgemein* ist.¹¹ Nach der *Kategorienschrift* andererseits ist Sokrates primär seiend, weil nur er selbständig vorkommt und weil „Mensch“ von ihm prädiert wird, während der Eigenname nicht mehr an Prädikatstelle auftreten kann. Aber auch bei der Aussage „Sokrates ist ein Mensch“ ist die Frage, ob das eidos im normalen Sinn von Sokrates prädiert wird, wie es in der *Kategorienschrift* scheint, oder ob es sich nicht um eine Art von Wesensaussage handelt. Man kann sagen: Hier ist Sokrates, und der hat die dynamis, gesund oder krank zu sein. Aber nicht: Hier ist Sokrates, und er kann bald ein Mensch sein, bald nicht.

2.3 Metaphysik

Obwohl auch in die *Metaphysik* die Probleme der Physik hineinspielen, verfolgt die Einführung der Rede von Sein dem Vermögen und der Wirklichkeit nach in *Metaphysik IX 6* doch primär die Absicht, das Verhältnis Stoff-Form neu zu fassen. Nachdem Aristoteles die neue Begrifflichkeit schon in *Metaphysik VIII* ausgiebig gebraucht und die Bücher VII-IX eine zusammenhängende Abhandlung bilden, findet sich eine explizite Einführung erst in Buch IX der *Metaphysik*.¹² Diese Einführung ist merkwürdig, weil Aristoteles in der ganzen ersten Hälfte des Buchs ausführlich die erste Bedeutung, die der kinetischen dynamis erläutert, aber einleitend sagt, sie sei in diesem Kontext nicht besonders zweckdienlich.

Da der dynamis-Begriff damals geläufig war, hält Aristoteles vermutlich den Begriff des *dynámei einai* für relativ naheliegend, während es ihm eigentlich um die Einführung einer bestimmten Bedeutung von *energeia* geht, die neu ist. Wie er ausführt, nennt man nicht nur dasjenige vermögend (*dynaton*), was anderes zu bewegen vermag, sondern es gebe noch eine andere Bedeutung, wonach etwas *dynámei* etwas ist. In Abhebung davon nennt er jetzt *energeía einai* das Vorhandensein der Sache *nicht* so, wie wir es *dynámei* nennen.

Die Erläuterung dieser Bedeutung in IX 6 ist nicht besonders durchsichtig.¹³ Das Gemeinsame der Fälle, die sich so beschreiben lassen, kann man nach Aristoteles nicht definieren, sondern nur in der Analogie der Beispiele finden. Wissen und die Betätigung des Wissens, Baumeister und Bauender, schlafend und wachend sollen sich analog verhalten wie Holz und die Figur, die man daraus schnitzen kann, oder wie Erz und die Hermesstatue, zu der man es formen kann. Wir sollen nun sehen, dass das bekannte Verhältnis *dynamis – kinesis* analog dem Verhältnis *hyle – ousia* ist. Was soll das heißen?

Der Text ist u.a. deswegen schwer zu verstehen, weil hier mehrere Unterscheidungen durcheinanderlaufen: Die Unterscheidung zwischen Vermögen und Aktualisierung; zwischen kinetischen und ontologischen Vermögen; zwischen *dynamis* und *physis* (Bewegung von anderem und Selbstbewegung); zwischen Bewegungen mit äußerem Zweck (Hausbauen) und reinen, d.h. selbstzweckhaften Tätigkeiten (Sehen, Denken). Letzteres ist die Hauptbedeutung von *energeia* in den ethischen Schriften, die zweckfreie Selbstbewegung im Unterschied zum auf einen äußeren Zweck gerichteten Herstellen. Hier wird beides aber zusammengefasst, wobei Aristoteles selbst bemerkt, dass ihm dafür ein Oberbegriff fehlt. Bewegung von anderem und Selbstbewegung, *dynamis* und *physis* sind, so sagt er jetzt, beides Bewegungsursprünge in einem umfassenderen Sinn (1049b8 ff), und sofern die *kinesis* unter dem Aspekt betrachtet wird, dass sich in ihr ein Vermögen aktualisiert, ist auch sie eine *energeia*, und auch die *energeia*, welche Selbstbewegung ist, ist die Äußerung einer *dynamis*, einer Fähigkeit.

Fassen wir *kinesis* und *energeia* zusammen, dann wäre der eigentliche Sinn von IX 6 die Herausstellung einer Analogie zwischen dem Verhältnis *dynamis* und *kinesis/energeia* auf der einen Seite und dem Verhältnis *hyle* und *ousia* auf der anderen Seite. Aber was genau ist hier analog, und wofür ist diese Analogie hilfreich?

Aufgrund des bisher Erläuterten scheint es nicht weiter geheimnisvoll, dass die Materie wesentlich so beschaffen ist, dass sie fähig ist, in ein *eidos* zu kommen (105015 f), und man kann dann statt dessen auch sagen, dass sie dem Vermögen nach ein bestimmtes Ding sein kann. Schwieriger ist der Vergleich von *energeia* und *eidos*. Das *eidos* soll analog zur ener-

geia sein. Ist dabei *energeia* als reine Tätigkeit gemeint oder als Aktualisierung? Nach der Zusammenfassung von *energeia* und *kinesis* kann sich der Vergleich eigentlich nur auf die Aktualisierung beziehen (1050b1 ff). Das konkrete Einzelding, dessen Stoff das jeweilige *eidos* *dynámei* hat, soll ein *energeía on* sein, indem das *eidos* in ihm vorhanden ist. Das heißt, das *eidos* im konkreten Ding ist dann gewissermaßen die Aktualisierung der Seinsvermögen der Materie. Das Begriffspaar *dynámei* bzw. *energeía einai* wird also für die Fassung des Verhältnisses von *eidos* und *hyle* im konkreten Ding eingeführt, mit dem Anspruch, dass sich das Rätsel des Entstehens in der ersten Kategorie, aber auch Platons Problem, wie das allgemeine und unvergängliche *eidos* in die Einzeldinge kommt, so besser lösen lässt.

Die Lösung lautet: Eine konkretes Ding mit einer Form, was Aristoteles ein *synholon* nennt, entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus der nächsten Materie. Diese, etwa das Erz, ist das Zugrundeliegende, welches dem Vermögen nach z.B. die Form einer Statue hat und nach der Herstellung wirklich, d.h. *energeía*, die Statue ist. Das *dynámei einai* ist nach Aristoteles erst gegeben, wo nur noch genau ein Schritt fehlt, um das geformte Ding herzustellen, wenn also weder die Materie erst in eine höhere Komplexität verwandelt werden noch etwas weggenommen oder hinzugefügt werden muss (1049a9 ff).¹⁴ Die Erde ist nicht *dynámei* die Hermesstatue, weil sie zuvor erst in Erz verwandelt werden muss. Erst das Erz hat die Fähigkeit, zu einer Statue geformt zu werden bzw. eine Statue zu sein, und ist damit auch *dynámei* eine Statue.

Ist diese Bedingung erfüllt, dann bleibt das Erz auch in der fertigen Statue als dem Vermögen nach diese seiend enthalten. Genau genommen ist allerdings nicht die Materie für sich betrachtet *dynámei* das Ding, sie wird vielmehr durch die Aufnahme der Form verändert und ist erst danach im *synholon* *dynámei* das, was dieses *energeía* ist (1033a21). Damit scheinen Werdevermögen und Seinsvermögen in der ersten Kategorie auseinanderzufallen. Beim Entstehen in der ersten Kategorie liegt nicht eine Veränderung auf derselben Ebene vor, sondern was entsteht, ist auf einer höheren Seinsebene angesiedelt als das, woraus es wird, d.h. ist mehr Substanz oder Einheit. Aber wird damit die Rede von *dynámei on* nicht überflüssig? Sehen wir uns dazu jetzt die genauere Fassung der ontologischen Verwendung an.

3. Die Lehre vom ontologischen Vermögen

Das zuletzt genannte Problem, das Auseinanderfallen von Werdevermögen und Seinsvermögen, ist besonders deutlich bei den Lebewesen. Diese sind nach Aristoteles die eigentlichen

Substanzen. Denn *ousia* soll das sein, was eine starke Einheit aufweist, und die künstlichen Dinge lassen sich leicht zerlegen und umbauen, ihre Einheitskriterien sind relativ lose. Nichtsdestotrotz entwickelt Aristoteles wie Platon vor ihm seine Terminologie anhand der *techne*. Auch das ist leicht zu erklären. Bei Artefakten, die wir selbst planen und zusammensetzen, können wir die Teile und Entstehungsschritte einfach nachvollziehen und beschreiben. In der *Physik*, wo es um das Werden geht, erfahren wir, dass das, was dem Entstehen des Lebewesens zugrundeliegt, der Samen ist (190b4 f), genauer der Samen, der sich in den Mutterleib eingenistet hat. Auch in *Metaphysik IX 8* ist das der Entstehung der Lebewesen Zugrundeliegende der Samen bzw. der Fötus (1050a4 ff). Dieser hat vom Vater die Form erhalten, und er entwickelt sich kraft seiner *physis*, durch Selbstbewegung, indem er Nahrung aufnimmt, diese assimiliert und so nach und nach homogene Teile (wie Fleisch) und heterogene Teile (Organe) ausbildet. Dann liegt der Samen aber dem Entstehen weder wie formlose Materie zugrunde, noch enthält er dieselbe Materie wie das fertige Lebewesen, die sich im Entstehensprozess durchhalten würde.¹⁵ Bei den Lebewesen fallen also die *hyle* beim Entstehen und die *hyle* beim Sein auseinander. Nur mit Bezug auf das fertig entwickelte Lebewesen kann man sagen, dass die Gesamtheit seiner Teile *dynámei* das Lebewesen *ist*.¹⁶

Welchen Beitrag leistet hier die Rede vom *dynámei* und *energeía einai*? Betrachten wir nochmal den einfacheren Fall der Artefakte. Deren *eidos* definiert Aristoteles nicht durch ihre räumliche Form, die sich vielmehr sekundär aus der Funktion ergibt. Unterschiedliche Materialien zeichnen sich durch unterschiedliche Bewegungsfähigkeiten aus und sind entsprechend für unterschiedliche menschliche Zwecke verwendbar. So wird die räumliche Anordnung der materiellen Teile des Gebrauchsgegenstands vorgegeben durch die Funktion, die ihm zuge-dacht ist.¹⁷

Zum Beispiel ist ein Haus ein Schutz für Menschen und Güter (1043a15 ff). Einen solchen Schutz gibt es nicht ohne materielle Teile, und die Definition des *eidos* bzw. *telos* gibt die Materialien, die als Teile in Frage kommen, und ihre Anordnung vor. Das konkrete Haus ist nicht identisch mit der definierbaren Form (dem *ti en einai*), die wesentlich allgemein ist, aber es besteht auch nicht aus Steinen plus der Form ihrer Zusammensetzung (1043b6), vielmehr *macht* das *eidos* die Teile zu einer Funktionseinheit, welche das gewünschte *Telos* erfüllen kann. Die Teile müssen die kinetische *dynamis* haben, in diese Einheit gebracht zu werden, und müssen im fertigen Ding so zusammenhalten, dass das Ding die Fähigkeit hat, zu seiner Funktion gebraucht zu werden. Entsprechend formuliert Aristoteles das Verhältnis Stoff-Form-Einzelding so, dass er fragt: „Warum sind diese Steine (*hyle*) ein Haus (*synholon*)?“

(1041a26 ff.). Die Antwort besteht im Verweis auf das *eidos*, das jetzt als Zweck- und Seinsursache, als Ursache der für die Funktion geeigneten Anordnung der materialen Teile verstanden wird, die dem Vermögen nach das Haus sind.

Insofern das *eidos* die materialen Teile gewissenmaßen bewirkt und aufrechterhält, kann man dieses vielleicht als *energeia* auch im Sinn von Aktivität verstehen. Und das, worin die Einheit liegt, ist die geordnete Menge an Bewegungsvermögen, die sich aus den materiellen Teilen ergibt. Auch insofern kann man das *eidos* als *energeia* verstehen, nämlich im Sinn von *entelecheia*. Ein Ding ist eine konkrete Einheit, sobald es die sog. erste Entelechie hat, nämlich das Bündel an Vermögen, durch die es zu seinem es definierenden Zweck gebraucht werden kann. Wo es gerade aktual verwendet wird, redet Aristoteles von der zweiten Entelechie.

Versuchen wir das auf die Lebewesen zu übertragen. In *de Anima* II 1, wo Aristoteles die Seele der Lebewesen definiert, bestimmt er die individuellen Lebewesen als natürliche Körper, die Leben haben. In ihnen ist, wie Aristoteles sagt, der Körper *wie* Zugrundeliegendes und *wie* Stoff, der dem Vermögen nach ist und von dem das Leben als eine Art Qualität ausgesagt wird. Verantwortlich für das Leben des Lebewesens ist die Seele, diese ist Substanz im Sinn des *eidos* (oder *ti en einai*). Dabei ist sie nicht als Teil des Lebewesens zu verstehen. Vielmehr ist sie die *ousia* im Sinn des *eidos* eines natürlichen Körpers, der *dynámei* Leben hat.

Der Körper von Lebewesen besteht aus Organen, die unterschiedliche Funktionen (*ergon*) innerhalb des Ganzen haben. Das *eidos* ist zu verstehen als das, was die unterschiedlichen Teile zu einer lebenden Einheit macht, als die *energeia* oder *entelecheia*, so dass die Seele die erste *entelecheia* eines organischen Körpers ist, der *dynámei* Leben hat. Der Terminus *entelecheia* ist ebenfalls eine Erfindung des Aristoteles. Da die Formursache eines Dings und die Zweckursache, das *Telos* seiner Entstehung, zusammenfallen, kann man das *eidos*, das jetzt als *energeia* gefasst ist, auch als *entelecheia* bezeichnen. Mit der ersten Entelechie meint Aristoteles, dass das *eidos* des Lebewesens in der Einheit seiner Fähigkeiten besteht, deren Aktualisierung dann die zweite Entelechie ist.

Die Arten der Lebewesen sind nach Aristoteles durch ihr jeweiliges *telos* definiert. Dieses *telos* gibt die Art und Einheit der Teile vor, die ihrerseits bestimmte Fähigkeiten haben müssen, wenn das ganze Lebewesen sein *telos* bzw. *ergon* erfüllen können soll. Nun meint Aristoteles nicht, dass die Lebewesen einen äußeren Zweck in der Natur haben. Vielmehr ist das *eidos* einer Spezies definiert durch deren internes *telos*, nämlich den artspezifischen Lebensvollzug. Wie schon Platon am Ende des 1. Buchs der *Politeia* sagt, ist es Aufgabe der Seele, das Leben

zu bewirken. Wenn Aristoteles in den ethischen Schriften fragt, ob der Mensch eine Aufgabe hat, ist die Antwort ebenso, dass sie im Vollzug seiner spezifischen Lebensweise besteht. Entsprechend ist der Mensch definiert als Lebewesen mit der Fähigkeit zu diesen spezifischen Lebenstätigkeiten. Auch hier also hat das *eidos* gerade die Aufgabe, als *energeia* die Ordnung der funktionalen Teile, der Organe mit unterschiedlichen Vermögen, zu sichern, die den Lebensvollzug des Menschen als konkreter Einheit ermöglicht.

Wir können also ähnlich wie beim Haus fragen: „Warum ist dieser Körper ein Mensch?“ oder „Warum sind diese organischen Teile ein Mensch?“ Die Antwort kann nur lauten: Weil in ihnen das *eidos* menschliche Seele wirksam ist. Denn die räumliche Gestalt ist beim lebenden und toten Sokrates (anfänglich) dieselbe, aber der Tote hat nicht mehr die menschlichen Fähigkeiten, kann die für Menschen typischen Tätigkeiten nicht mehr ausüben, da seine Organe und gleichförmigen Teile nicht mehr beseelt sind (640b30 ff). Ohne Verweis aber auf solche stofflichen Teile, ohne etwas, *was* von ihm organisiert wird, lässt sich das *eidos* als Organisationsprinzip nicht verstehen.¹⁸

Wie man das *eidos* als *Entelecheia* verstehen kann, lässt sich jetzt das *synholon*, das ein *eidos* der 1. Kategorie hat, das *energeia* *on*, mit Aristoteles so verstehen, dass es eine konkrete Substanz ist, dass es als organische Einheit gewissermaßen mehr seiend, mehr verwirklicht ist als die unteren Ebenen der Stoffe. Während „Seele“ das *eidos* als *energeia* bezeichnet, als Prinzip, würden Prädikate für konkrete Exemplare einer Art wie „Mensch“ oder „Pferd“ diese nicht wie Prädikate der Qualität charakterisieren, sondern funktionale Bedeutung haben und damit auf Bewegungsfähigkeiten, *dynamis*, verweisen und so gerade einheitlich ausgegrenzte persistierende Dinge konstituieren.¹⁹ Oder in heutiger Terminologie: Die Rolle von sortalen Prädikaten besteht darin, dass sie Dinge konstituieren und für die Dauer ihrer Existenz zuständig sind. Dass das allgemeine *eidos* Pferd einem einzelnen Pferd zukommt, schreibt diesem keine Eigenschaft zu, sondern bestimmt gerade, was es heißt, eine einzelne Instanz dieser Art zu sein, als eine einzelne Instanz dieser Art zu leben.

Der Streit der Interpreten, ob das *eidos* Aktivität oder Aktualität bedeutet, scheint dann eher müßig.²⁰ Nach Theta 6 ist das *eidos* eindeutig *energeia* im Sinn der Aktualisierung. Das entspricht dem erläuterten Sinn der Konstituierung des *ousia*-Seins der Teile. Sie bringt diese auf die Ebene des *ousia*-Seins, indem sie ihre Formursache ist, als ihre erste *Entelechie* die Form verwirklicht, die sie haben können. Aber man kann auch sagen, dass die Seele Aktivität ist. Dafür spricht sowohl die oberste wie die unterste Form des Lebens, die bei Aristoteles vorkommt. Die höchste Substanz, der unbewegte Bewegte, ist nur noch Aktivität und hat keine

Materie mehr, insofern entfällt hier der Unterschied von Vermögen und Aktualisierung, und sein eidos kann nur noch in *energeia* im Sinn von Tätigkeit bestehen. Auf der anderen Seite muss die unterste Form der Seele, das vegetative Seelenvermögen, das den Stoffwechsel aufrechterhält, in allen Arten von Lebewesen immer tätig sein und auch im Schlaf arbeiten, so dass das Sein des Lebewesens in andauernder Tätigkeit des Lebens besteht. Ob es verständlich ist, wenn Aristoteles hierfür den Terminus *energeia on* verwendet, bleibt allerdings die Frage.

Eine Reihe von Interpreten ist der Meinung, dass die Absicht der Analogie in Theta 6 weniger die Einführung der ontologischen *dynamis* ist als vielmehr die Einführung von *energeia* zur Erklärung des eidos und seiner Stellung in der Einzeldingen.²¹ Damit stoßen wir erneut auf die Frage, welchen Sinn die Rede vom *dynámei on* hat. Wenn das eidos des Lebewesens die Seele ist als Fähigkeit zu Bewegungen, als Entelechie oder Prinzip, welches das Lebewesen zu dem macht, was es der Art nach ist,²² dann sind wir auf den Begriff der *physis*, der Selbstbewegung verwiesen, den Aristoteles in Theta 6 mit dem der *kinesis* zusammen als Bewegungsursprung fasst, also auf Fähigkeiten im gewöhnlichen Sinn der prädikativen Verwendung des Begriffs. Auch die neue Rolle der *dynamis*, wonach die Arten der Stoffe und Dinge gerade durch Vermögen definiert werden und nur so definierbar sind, verweist auf den gewöhnlichen *Dynamis*begriff.

Was die Rede vom *dynámei einai* ausdrücken soll, dass nämlich die Materie ein Ding einer höheren (komplexeren Seinsstufe) werden und sein kann, ist schwierig zu fassen. Wie wir gesehen haben, ist die Materie genau genommen in der konkreten Substanz erst dann *dynámei* diese Substanz, wenn sie schon entsprechend geformt *ist*. An der zitierten Stelle in *De Anima* sagt Aristoteles denn auch, die Körper sei *dynámei* das Lebewesen, sondern der Körper sei *wie* Stoff, der *dynámei* das Lebewesen ist. Auch das weist auf einen analogen Sinn hin, und in der Tat wird nicht nur das Verhältnis *ousia-hyle* durch analoge Verhältnisse beschrieben; vielmehr kann auch die *hyle im* Lebewesen, wie Aristoteles in der *Physik* sagt, nur analog erschlossen und nicht direkt gefasst werden (191a8).

Die Frage stellt sich also, ob der Begriff des *dynámei on* überhaupt etwas beiträgt. Nicht nur lässt sich dieses als Zugrundeliegendes nicht fassen, wie die Versuche der Prädikation von der *hyle* gezeigt haben. Der Begriff bringt weitere Schwierigkeiten mit sich. So erklärt Aristoteles nach dem Modell von Zugrundeliegendem, Bestimmung und fehlender Bestimmung (*stere-sis*), dass die Steine als Stoff die Fähigkeit haben, zu einem Haus gebaut zu werden oder einzustürzen (1051a10). Also sind die Steine, wenn sie in Haus bilden, offenbar dem Vermögen

nach ein eingestürztes Haus, ein Steinhaufen. Andererseits aber erklärt uns Aristoteles, der lebende Sokrates sei nicht *dynámei tot* (1044b36).²³

Im ersten Fall geht es vermutlich um die Bewegungsfähigkeit und die Zweiseitigkeit der Fähigkeit des Baumeisters, der sowohl Häuser bauen wie einreißen kann. Warum der Mensch nicht dem Vermögen nach tot ist, liegt wohl daran, dass das *dynámei einai* der 1. Kategorie immer das Vermögen meint, mehr seiend, eine Substanz zu werden. Aber vermutlich gibt es keine spezielle Fähigkeit, auf eine höhere Seinsebene zu kommen. Und im Lebewesen sind die organischen Teile nicht wegzudenken, und zwar als Teil des wirklichen Lebewesens und nicht nur als *dynámei dieses*.²⁴ Hingegen kann man bei den nicht-ersten Kategorien, wo es um Veränderung auf einer Ebene geht, vom *dynámei einai* reden, aber hier fällt dieses mehr oder weniger mit dem Zuschreiben von Vermögen zusammen, deren Aktualisierung in die eine oder andere Richtung kontingent ist. Hinzu kommt die Rede davon, dass etwas in der jetzigen Situation, in der es die eine Bestimmung aus einem Fähigkeitsspielraum hat, die anderen werden oder sein kann, wenn genau eine Ursache hinzukommt, und dieser kausale Möglichkeitsbegriff mit Bezug auf einen bestimmten Zeitpunkt lässt nur eine Richtung des Werdens zu.

Damit können wir das potentielle Sein verabschieden und das Verdienst des Aristoteles in unserem Kontext in dreierlei sehen: der Herausstellung der Bedeutung von Vermögensprädikaten für das Verständnis der materiellen Dinge und ihres Zusammenwirkens; der Betonung der Rolle von Vermögen für das funktionale Verständnis des Einheits- bzw. Substanzcharakters der Artefakte und Lebewesen; der Herausarbeitung des Begriffs der *energeia* zur Erklärung dessen, wie das *eidos* eines Dings gleichzeitig identitätskonstituierend und allgemein sein kann.

¹ Siehe Wieland, W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen ²1970..

² Aus Gründen des Umfangs kann ich das nur kurz tun. Ausführliche Darstellung in U. Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979, Teil 1, I.

³ Aristoteles verweist hier auf eine ausführlichere Einführung der Begrifflichkeit an anderer Stelle, und eine solche findet sich nur in Buch IX der *Metaphysik*, das aber seinerseits auf die *Physik* zurückverweist und vermutlich später ist als die Stelle in der *Physik*. Ich folg1936e dem Vorschlag von Ross, diesen chronologisch unpassenden Hinweis als späteren Zusatz zu lesen, siehe Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, 496.

⁴ Es gibt Interpreten, die sagen, dass „a ist *dynámei F*“ nicht gleichbedeutend ist mit „a hat das Vermögen, F zu sein“ (Burnyeat, M. and Others, *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1984). Doch Aristoteles selbst erläutert das *dynámei einai* gerade so, dass dasjenige dem Vermögen nach in einer bestimmten Hinsicht verändert werden kann, was dazu fähig ist (1049a4 f.). Inwiefern die zitierte Interpretation aber doch auf eine Unklarheit in der aristotelischen Beschreibung hinweist, wird sich gleich zeigen.

⁵ Aristoteles beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Möglichkeit als Satzoperator und Vermögen selbst in *De Interpretatione* 22b29 ff., allerdings auf eine Weise, von der Ackrill mit Recht sagt, sie sei „not very illuminating“.

⁶ Zu den sich selbst aufzehrenden Vermögen vgl. Kosman, A., *The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics*, in Scaltsas u.a., Hrsg., *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, 195-213, dort 203. Vgl. auch Barnes, J., *Aristotle*, Oxford 1982, 50 f.

⁷ Das betont Gill, M.L., *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989.

⁸ So formuliert Detel, W., *Aristoteles Metaphysik Bücher VII und VIII*, Frankfurt a.M. 2009, 190. Rapp redet von Form-Materie-Prädikation, Rapp, Ch., „Kein Allgemeines ist Substanz“ (Z13, 14-16), in Rapp, Ch., Hrsg., *Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 157-191, dort 179.

⁹ Von einem Konstitutionsverhältnis reden auch Detel, a.O., 187 ff. und Rapp 1996, 180.

¹⁰ Dass für Aristoteles immer auch die Problematik der Physik mit im Spiel ist, könnte die zweifache Rolle des *energeia*-Begriffs in *Metaphysik IX 6* erklären. So Makin, St., *Aristotle, Metaphysics Book Theta*, Oxford/New York 2006, xxi. Vermutlich ist Barnes zuzustimmen, dass das eine in die Ontologie gehört, das theologische Problem in die spekulative Physik. Siehe Barnes, J., *Metaphysics*, in Barnes, J. Hrsg., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, 66-108, dort 106-108.

¹¹ So auch Rapp 1996, 183 ff.

¹² Das Verhältnis von Theta zu Zeta und Eta scheint nach wie vor ungeklärt, vgl. Beere, J., *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford 2009, S.?

¹³ Frede, M., *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Theta*, in Scaltsas, Hrsg., a.O., 173-193, nennt den Text „unklar, desorganisiert und konfus“ (176).

¹⁴ Dies widerspricht Aristoteles' Aussage in der Physik, dass die Statue aus dem Stoff durch Wegschneiden von Stein entsteht (190b7).

¹⁵ Das wird auch betont in Makin, St., *Aristotle: form, matter and substance*, in Le Poidevin, R. u.a., Hrsg., *The Routledge Companion to Metaphysics*, Abingdon 2009, 29-38, dort 34-36.

¹⁶ Witt, Ch., *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca 2003 (39, 53) übersieht diese zweite und für die Form-Stoff-Problematik entscheidende Rede vom *dynámei einai* der Lebewesen.

¹⁷ Vgl Tugendhat a.O 98 f.

¹⁸ So Corcilius, K., *Aristoteles Über die Seele*, Hamburg 2017, XXXIII.

¹⁹ Loux, M.J., *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca 1991, 272; Rapp, Ch., *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg/München 1995, 149. Siehe auch Buchheim, Th., *De anima. Über die Seele*, Darmstadt 2016, 240.

²⁰ Dass das eidos Akt oder Aktivität ist, vertreten z.B.: Berti E., *Der Begriff der Wirklichkeit (Theta 6-9)*, in Rapp, Hrsg., 1996, 289-311, 304 ff; Hübner, J., *Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in de Anima II 1*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), 1-32. Den Aspekt der Aktualität betonen in den bereits zitierten Arbeiten Rapp, Detel, Corcilius, Buchheim, Makin.

²¹ Z. B. Menn, St., *The Origins of Aristotle's Concept of Energeia: Energeia and Dynamis*, *Ancient Philosophy* 14 (1994), 73-114.

²² Formulierung so bei Corcilius, a. O. Einleitung Seite L.

²³ Allerdings ist auch der Tote nicht *dynamei lebendig*, aber das liegt nach Aristoteles nur daran, dass er nicht ohne Zwischenschritte ein lebender Mensch werden kann, d.h. die Materie erst umgewandelt werden muss (412b25).

²⁴ Für die Schwierigkeit, das *dynamei einai* auf die stofflichen Teile der Lebewesen anzuwenden, vgl. Ackrill, J., *Aristotle's Definitions of psuchê*, in Barnes, J., u.a., *Articles on Aristotle* Bd. 4, London 1979, 65-75, dort 70. Whiting versucht die aristotelische Vorstellung durch Anbindung an die Bewegungsfähigkeit zu erklären: das Lebewesen sei potentiell lebendig als lebendes, insofern es sich aufgrund seiner Natur von innen motiviert zu bewegen vermag, siehe Whiting, J., *Living Bodies*, in Nussbaum, M. u.a., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 75-91, 1992, 90 f. Aber das erklärt die Annahme des Stoffs, der Vermögen hat, nicht aber den Begriff des *dynamei einai* des Stoffs.