

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Eine Untersuchung des *dynamis*-Begriffs in Aristoteles' *Metaphysik*, Buch *Theta*

verfasst von | submitted by

Isabella Ilona Lazar BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. George Karamanolis MA

Abstract:

Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit dem in Buch *Theta* der aristotelischen *Metaphysik* ausgeführten *dýnamis*-Begriff. Dieser soll inhaltlich erläutert werden, indem seine Rolle in der ontologischen Untersuchung des Buches *Theta* dargestellt und die Beziehung zu seinem Komplementärbegriff – der *enérgeia* – erklärt wird. Es wird hermeneutisch und philologisch gearbeitet, das heißt, Aristoteles' *Metaphysik* interpretiert, einzelne Begriffe begriffsgeschichtlich hergeleitet und hinsichtlich der aristotelischen Ontologie kontextualisiert. Ziel dieser Arbeit ist, die Bedeutung der *dýnamis* für die aristotelische Untersuchung des veränderlichen Seienden in *Theta* darzustellen. Hierzu wird das Verhältnis zwischen *dýnamis* und *enérgeia* erläutert, durch das in Buch *Theta* Veränderung erklärt wird. Schließlich soll das Buch *Theta* in Beziehung zu Buch *Zeta* gesetzt werden, um aufzuzeigen, inwiefern es an die in den sogenannten „Substanzbüchern“ dargestellten Untersuchungen zur *ousía* anschließt.

Inhaltsverzeichnis:

Seite 2: **Abstract**

Seite 4: **Hinweise zur Arbeit**

Seite 5: **Anmerkung**

Seite 8: **Einleitung**

Seite 15: Kapitel 1: **Die Bedeutung und Funktion der *dýnamis* in den metaphysischen Überlegungen des Buches *Theta***

Seite 20: Kapitel 2: **Das aktive (primäre) Vermögen (1) – das passive Vermögen (2)**

Seite 26: Kapitel 3: **Die Bedeutung der Verwendung des Wortes *entelécheia* in 1045b35-1046a für die ontologische Untersuchung des Begriffs *Theta***

Seite 34: Kapitel 4: **Die Priorität von *énéргеia* gegenüber *dýnamis***

Seite 43: **Konklusion**

Seite 49: **Quellenverzeichnis**

Hinweise zur Arbeit:

Aristoteles' Werke und Bücher sowie ihre Abkürzungen werden in dieser Masterarbeit kursiv gesetzt (z.B. *Metaphysik*; *An. III 2*). Die einzelnen Bücher der aristotelischen *Metaphysik* werden entweder namentlich ausgeschrieben (*Theta*), mit römischen Zahlen notiert (*IX*) oder mit dem entsprechenden griechischen Buchstaben bezeichnet (Θ). Um einzelne altgriechische Begriffe und Ausdrücke sowie wichtige Wörter hervorzuheben, werden auch diese kursiv gesetzt (z.B. *ousía* oder *vollendete Wirklichkeit*).

Sofern nicht anders angegeben, wird in dieser Arbeit die deutsche Übersetzung von Hermann Bonitz in der Edition Wellmann¹ verwendet; abweichende, für diese Arbeit dienliche Übersetzungsmöglichkeit werden in den Fußnoten angegeben.

¹ Aristoteles: *Metaphysik* (ed. Wellmann), übers. v. Hermann Bonitz, auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, (neu hrsg.) Ursula Wolf, (hrsg.) Burghard König, 9. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2019.

Anmerkung:

Aristoteles' Abhandlung zum Begriff der *dýnamis* sowie zu seinem Komplementärbegriff der *enérgeia* stellt eine der am schwierigsten zu verstehenden Passagen in seiner *Metaphysik* dar. Diese Abhandlung findet sich im Buch *Theta* (Θ), das zusammen mit den Büchern *Zeta* (Z) und *Eta* (E) zu den sogenannten „Substanzbüchern“ der *Metaphysik* zählt; diese gelten nach Christof Rapp „aufgrund ihrer sehr technischen und voraussetzungsreichen Argumentation als nur schwer verständlich.“² Aristoteles' Rede über das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia* setzt nämlich ein weitreichendes und zugleich präzises Verständnis fein miteinander verwobener, einander ergänzender Begriffe voraus und verweist inhaltlich wie argumentativ u.a. auf seine Überlegungen zur *ousía* (Wesenheit), zum *eídos* bzw. zur *morphḗ* (Form) sowie zur *hylē* (Materie) – zentrale Grundbegriffe der *Metaphysik*, deren Verständnis notwendig ist, um ihr Programm – das Seiende als Seiendes (*tò òn hēi ón*, *Γ 1003a21*) – zu begreifen. Zugleich ist Aristoteles' Rede über die *dýnamis* bzw. das Begriffspaar grundlegend, um die *ousía* als veränderliches Seiendes zu verstehen.

Aristoteles' Überlegungen zum Begriff der *dýnamis* bilden zusammen mit seinen Ausführungen zur *enérgeia* einen zentralen Bestandteil seines weit verzweigten metaphysischen Systems. Im Folgenden werden daher einleitende, überblicksartige Bestimmungen der Begriffe *dýnamis* und *enérgeia* skizziert, um das Vorhaben dieser Masterarbeit vorzubereiten: die Rolle und Bedeutung des *dýnamis*-Begriffs im Buch *Theta* für die ontologische Untersuchung des Aristoteles' in seiner *Metaphysik*. Diese kurzen Erläuterungen dienen als inhaltliche Werkzeuge, die die Grundlage für das Verständnis der komplexen Argumentation im Buch *Theta* bilden und auf die sich die vorliegende Masterarbeit stützt.

dýnamis („nomen actionis von *dynamai* [habe Vermögen, Kraft]: Kraft, Vermögen, Möglichkeit; lat.: *potentia*, *vis*“³)

Das Wort *dýnamis* findet sich schon bei Homer in der Bedeutung „Macht“ und „körperliche Kraft“⁴. Beispielsweise spricht Philoítios in der *Odysee* zu Odysseus: „Fremdling, ja dieses

² Christof Rapp, *Aristoteles zur Einführung*, 1. Aufl., Hamburg: Junius, 2001, S. 156.

³ Thomas Schirren, „*dynamis*“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, (hrsg.) Christoph Horn und Christof Rapp, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008, S. 117.

⁴ Vgl. Hermann Weidemann, „*dynamis* / Vermögen, Möglichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005, S. 139.

Wort, o dass es Kronion erfülle! / Merken könntest du dann, wie mir *Kräfte*⁵ und Fäuste gehorchen.“⁶ *Dýnamis* wird in dieser Textstelle im übertragenen Sinne als eine (unterstützende), jemandem zu etwas vermögende Kraft verstanden, die Philoítios Odysseus gegenüber als Loyalitätsbekundung zum Ausdruck bringt. Entsprechend existiert auch in der griechischen Sprache das mit ihm verwandte Verb *dýnasthai* („zu etwas vermögend sein“, „ein Vermögen zu etwas haben“).⁷

Hierbei kristallisiert sich schon eine erste, wenn auch alltagssprachliche, Grundbedeutung des Wortes heraus, die hilft, den von Aristoteles philosophisch verwendeten Begriff *dýnamis* besser zu verstehen: *dýnamis* als Macht bzw. Vermögen – etwa eines Menschen –, etwas zu vermögen bzw. in Bewegung zu versetzen. Schon dieser Bedeutung nach kann mit der *dýnamis* etwas bewirkt werden.

Philosophisch betrachtet stellt Aristoteles dar, dass das Wort *dýnamis* in mehreren Bedeutungen gebraucht werden kann;⁸ dies führt er in seinem „philosophischen Wörterbuch“ der *Metaphysik* – dem Buch *Delta* – aus. Zugleich stellt er klar, dass er für die ontologische Untersuchung in der *Metaphysik* an einer Grundbedeutung der *dýnamis* festhalten möchte, die er in Buch *Delta* vorwegnimmt und in Buch *Theta* definiert. Nach *A* 12 ist *dýnamis* ein „Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern dies ein anderes ist“ (1019a15f.). Diese Hauptbedeutung der *dýnamis* ist diejenige, der Aristoteles in seiner Abhandlung zum Begriffspaar *dýnamis-énergeia* des Buches *Theta* nachgehen möchte. Einfach gesprochen bezeichnet *dýnamis* nach dieser philosophischen Definition das Vermögen eines Seienden, zu werden oder zu tun, was es noch nicht wirklich ist. So besteht das Vermögen eines Apfelsamens darin, ein Apfelbaum zu werden. Entsprechend hängt der *dýnamis*-Begriff eng mit dem Begriff der Wirklichkeit (*énergeia*) zusammen – im Beispiel: dem Apfelbaum. Als Begriffspaar erklären *dýnamis* und *énergeia* Veränderung.

énergeia („Tätigkeit, Verwirklichung, Wirklichkeit; lat. *actus*“⁹; „Verb: *energ[ê]in* / wirken, tätig sein, am Werk sein“¹⁰)

⁵ Herv. d. Verf.

⁶ „αἱ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τελέσειε Κρονίων· / γνοίης κ' οἷα ἐμὴ δύναμις καὶ χεῖρες ἔπονται.“ (Hom. Od. 20, 236-237).

⁷ Vgl. Weidemann, „*dynamis* / Vermögen, Möglichkeit“, S. 139.

⁸ Vgl. Ebd.

⁹ Michael-Thomas Liske, „*energeia*“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, (hrsg.) Christoph Horn und Christof Rapp, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008, S. 133.

Die Herkunft des Wortes *enérgeia* ist obskur.¹¹ Die Forschung geht davon aus, dass Aristoteles den Begriff erfunden bzw. zumindest philosophisch geprägt hat, da er weder bei Platon noch in den Fragmenten der Alten Akademiker belegt ist.¹² Was der heutige Leser daher als *enérgeia* versteht, verweist auf die von Aristoteles geschaffene Bedeutung.

Enérgeia bedeutet im antiken Alltagssprachlichen Grundsinn *Tätigkeit* oder *Betätigung*,¹³ demnach wäre beispielhaft das Schmecken die Tätigkeit des Geschmacksvermögens (vgl. *An. III* 3, 426a15f.) oder das Glück die Tätigkeit der Seele im Sinne ihrer Tugend (vgl. *EN I* 13, 1102a5f.).¹⁴

Die Übersetzung von *enérgeia* als „Tätigkeit“ hebt den Aspekt des prozessualen Geschehens hervor und verweist implizit auf ihren Komplementärbegriff – auf die *dýnamis* –, da beide den Grund für die Veränderung eines Seienden erklären. *Enérgeia* ist nach Aristoteles daher grundsätzlich die „Betätigung eines Vermögens“¹⁵. *Enérgeia* steht somit in einem Sinn mit Bewegung, also mit der *kínēsis*, in Zusammenhang. Eine alleinige Erschöpfung von *enérgeia* im Begriff der *kínēsis* wird der Komplexität dieses Begriffs jedoch nicht gerecht; dies wird in Kapitel 3 dieser Arbeit erläutert. Aristoteles schreibt in *Met. Θ* 6 (1048a30-32), dass man unter der *enérgeia* verstehe, dass eine Sache wirklich existiere (*hypárchein*). Diese Aussage ist jedoch äußerst fragwürdig und wird vorrangig in den Kapiteln 3 und 4 dieser Arbeit näher beschrieben.

¹⁰ Vgl. Ulrich Nortmann, „energeia / Tätigkeit, Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005, S. 179.

¹¹ Vgl. Stephen Menn, „The Origins of Aristotle’s Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and Δύναμις“, in: *Ancient Philosophy*, 14 (1994), S. 73–114, hier: S. 75.

¹² Vgl. Ebd.

¹³ Vgl. Nortmann, „energeia / Tätigkeit, Wirklichkeit“, S. 179.

¹⁴ Vgl. Ebd.

¹⁵ Liske, „energeia“, S. 133.

Einleitung:

Nach einführenden inhaltlichen Erklärungen, möchte die folgende Masterarbeit in ihr Thema einleiten und ihr Vorhaben erläutern. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, den Begriff der *dýnamis* inhaltlich zu bestimmen und dadurch seiner Bedeutung für die aristotelische *Metaphysik* nachzugehen. Dabei soll das Buch *Theta* der *Metaphysik* als Grundlage der Untersuchung dienen, in dem Aristoteles im Genauen auf das Begriffspaar der *dýnamis* und *enérgeia* zu sprechen kommt und damit eine ontologische Untersuchung des Werdens durchführen kann. Die Arbeit analysiert ausgewählte, zentrale Passagen aus *Theta*, die den Begriff der *dýnamis* möglichst klar erschließen; aufgrund des Umgangs kann sie jedoch nicht alle Facetten des Begriffs behandeln.¹⁶

Ausgangspunkt der Abhandlungen im Buch *Theta* ist die – in den „Substanzbüchern“ *Zeta* und *Eta*, sowie ursprünglich die im Buch *Gamma* (*Γ*) – geführte Diskussion um die „höchste Wissenschaft“¹⁷, die sich mit der Bestimmung des Seienden als Seiendes (*tò òn hêi ón* (*Γ*, 1003a21)) beschäftigt. Diese Wissenschaft wird als „allgemeine Seinslehre“ bezeichnet, weil sie sich auf das „Seiende insgesamt“ (*òn haplôs*) bezieht und nicht auf einen „abgegrenzten Gegenstandsbereich“¹⁸. Die einschlägige Textstelle findet sich in *Γ* 1003a21–26:

„Es gibt eine Wissenschaft (*epistēmē*), welche das Seiende als solches (*tò òn hêi ón*) untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein von dem Seienden als solchem, sondern sie scheiden sich einen Teil des Seienden aus und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen (*tò symbebēkós*), wie z. B. die mathematischen Wissenschaften.“

So spricht Aristoteles in dieser Untersuchung von einem *primär Seienden* – von der *ousía* –, von der alles andere als „seiend“ ausgesagt werden kann (vgl. *Θ* 1). Das Seiende (*ón*) kann zwar in mehreren Bedeutungen gebraucht werden; doch gerade deshalb bedarf es eines „primär Seienden“, von dem alle anderen Seienden in ihrem *Sein* „abgeleitet“ werden können. Ein „primär Seiendes“ ist es demnach in der Hinsicht, als dass die unterschiedlichen von „seiend“ abgeleiteten Bedeutungen (vgl. z.B. den Beginn von *Θ* 1, 1045b27–35) auf die *ousía* als ihre eine Grundbedeutung bezogen sind, sodass die Erkenntnis der *ousía* allgemein ist, weil „sie in

¹⁶ So setzt die vorliegende Masterarbeit ihren Schwerpunkt auf das Verhältnis von *dýnamis* und *enérgeia*; Erläuterungen zu den vernünftigen Vermögen (vgl. *Θ* 2) werden hingegen ausgeklammert, da sie dem Ziel der Arbeit nicht unmittelbar dienen.

¹⁷ Ursula Wolf, „Einleitung“, in: Aristoteles: *Metaphysik* (ed. Wellmann), übers. v. Hermann Bonitz, auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, (neu hrsg.) Ursula Wolf, (hrsg.) Burghard König, 9. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2019, S. 9–35, hier: S. 15.

¹⁸ Michael-Thomas Liske, „on hêi on“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, (hrsg.) Christoph Horn und Christof Rapp, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008, S. 312.

allen Seienden vorausgesetzt ist“¹⁹. Laut Michael-Thomas Liske spitzt sich die Frage, was Seiendes ist, auf die Frage zu, was die *ousía* ist.²⁰ Um das Seiende als solches zu verstehen, ist es daher relevant, die Prinzipien und Ursachen²¹ des „Seienden als eines Seienden“²² nachzuvollziehen. Genau dies ist das Vorhaben der *Metaphysik*.²³

Der Begriff der *ousía*²⁴ erschöpft sich jedoch nicht allein in Aussagen wie „S ist P“, sondern muss durch Aussage wie „S ist potentiell P“ ergänzt werden,²⁵ um auch das Werden von sinnlich wahrnehmbaren Dingen – und damit vollständig das Wesen des zu beobachtbaren Seienden – angemessen zu beschreiben. Mit dem im Buch *Theta* besprochenen, zwei Seinsweisen²⁶ bezeichnenden Begriffspaar *dýnamis* und *enérgeia*, löst Aristoteles nach Horst Seidl das Problem des Werdens, das er als den Übergang von der *dýnamis* in die *enérgeia* bzw. in die noch nicht vollendete *enérgeia* versteht.²⁷ Dieses Problem besteht darin, dass – während intelligible Substanzen nach Aristoteles rein aktuell, d.h. verwirklicht sind²⁸ – das, was der

¹⁹ Ebd. S. 313.

²⁰ Vgl. Ebd.

²¹ Eine Frage, die sich nach Michael-Thomas Liske an dieser Stelle stellt, lautet: Wie kann Aristoteles in der *Metaphysik* einerseits das „primär Seiende“ erforschen und andererseits zugleich dessen Prinzipien und Ursachen erläutern, deren Bestimmung den Anspruch ontologischer Priorität erhebt? Liske sieht hierin eine Spannung zwischen Aristoteles’ Untersuchung des Seienden „unter dem universalsten Gesichtspunkt (Formalobjekt)“ (vgl. Liske, „on hē on“, S. 312.) – hierbei geht es um die Wesensbestimmung (*tí estín*), also darum, was etwas zum Seienden macht; Aristoteles erforscht das dem Seienden als Seiendem an sich (*kath’ hautó*) Zukommende (*Γ* 1, 1003a21 f.) – und der Bestimmung der göttlichen, selbständig existierenden und unveränderlichen *ousía*.

Diese Spannung löst Aristoteles (1005a35), indem er die Erste Philosophie zugleich als *ontologia generalis* „mit universaler Reichweite“ (vgl. Liske, „on hē on“, S. 313.) und als Theologie des Höchsten fasst. Nach Liske besteht der „tatsächliche Zusammenhang der beiden Ausrichtungen der Metaphysik“ darin, „dass sie deshalb allgemein ist, weil sie primär ist“ (Vgl. Ebd.).

²² Liske, „on hē on“, S. 312.

²³ Vgl. Ebd.

²⁴ Zu Beginn von Buch *Lambda* (*Λ*) unterscheidet Aristoteles drei Arten von *ousíai* (1069a30–b2):

- (1) sinnlich wahrnehmbare, vergängliche natürliche Substanzen,
- (2) sinnlich wahrnehmbare, ewige natürliche Substanzen – beide sind bewegt –, und
- (3) unbewegte *ousíai*.

Die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen bilden die erste Klasse, weil sie von allen anerkannt werden; von hier aus entfaltet Aristoteles die weitere Unterscheidung in vergängliche und ewige sowie die Annahme unbewegter *ousíai*.

²⁵ Vgl. Michael Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality in *Metaphysics* Theta“, in: Theodore Scaltsas, David Charles und Mary Louise Gill (hrsg.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1994, S. 173–194, hier: S. 174.

²⁶ Vgl. Horst Seidl, Kommentar zu: Aristoteles, *Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)–XIV (N)*, Hamburg: Felix Meiner, 2009, S. 461.

²⁷ Vgl. Ebd.

²⁸ Vgl. Menn, „The Origins of Aristotle’s Concept of *ἐνέργεια*“, S. 73. Anzumerken ist Aristoteles’ Untersuchung in Buch *Lambda* der *Metaphysik*: In Kapitel 6 führt er den für alle Bewegung verantwortlichen, selbst jedoch unbewegten Bewegten ein, der reine Aktualität / Wirklichkeit (*enérgeia*) und damit frei von *dýnamis* ist. Das erste Bewegungsprinzip muss – so *Λ* 6 – wirklich tätig (*energoûn*) sein; denn gäbe es nur Vermögen ohne Aktualisierung, fände keine Bewegung statt (1071b12–14).

Zugleich kritisiert Aristoteles ausdrücklich die „Anhänger der Ideenlehre“ (1071b13–16). Die erste Bewegungsursache entspricht der ersten Seinsursache (vgl. Seidl, Kommentar, S. 560.).

Mensch wahrnimmt, stets der Veränderung bzw. einem Prozess des Werdens unterliegt, der aber nicht willkürlich zu sein scheint.

Diese Beobachtung stellt jedoch eine Herausforderung für die Ontologie dar. Denn: Nach Parmenides' philosophiehistorisch prägender²⁹ Vorstellung dessen, was als Seiendes gilt, muss dieses unveränderlich und ewig³⁰ sein, da es sonst weder bestimmbar noch begreifbar wäre. Aristoteles beschreibt in seiner *Physik* die „erhobene Schwierigkeit“ der „Alten“, zu denen auch Parmenides zählt, als folgende:

„Auf der Suche nach der Wahrheit und nach dem natürlichen Wesen alles Seienden gerieten die Ersten in der Wissenssuche gewissermaßen vom Wege ab und wurden infolge von Unwissenheit auf einen anderen Weg gestoßen; und so sagen sie denn, etwas Seiendes könne weder entstehen noch vergehen wegen der Notwendigkeit der Annahme, Entstehendes müsse entstehen entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem, - beides aber sei unmöglich: Seiendes entstehe nicht - es sei ja schon -, und aus Nichtseiendem gehe ja wohl nichts hervor; denn da müsse schon etwas vorhanden sein. Und was sich im Anschluß daran ergibt, das verstärkten sie noch und sagen also, Vielheit gebe es gar nicht, sondern allein das »Seiende selbst.«“ (Phys. 191a24-33)

Die Vorsokratiker konnten dieser Ausführung nach keine Veränderung bzw. kein Werden denken, weil sie eine logische Inkonsistenz darin sahen, Veränderung sowohl aus Nicht-Seiendem als auch aus Seiendem heraus zu denken. Aristoteles entgegnet – auch mit Blick auf Platon –,³¹ dass X nicht aus einem Nicht-X entsteht, das nicht existiert, sondern aus einem Y, das nicht als X existiert, sondern als potentiell X.³² Er schreibt hierzu im Buch *Lambda* der *Metaphysik*: „Also kann nicht nur aus Nichtseiendem in akzidentiellen Sinne etwas werden, sondern alles wird auch aus Seiendem, nämlich aus solchem, was der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach aber nicht ist.“ (1069b19-20)

Darin lässt sich eine Kritik an Platon erkennen, der – aus aristotelischer Sicht – kein Konzept eines *Seins der Möglichkeit nach* hatte.³³ Denn wenn *Sein der Möglichkeit* damit zusammenfiel, eins zu sein mit dem, was es der Wirklichkeit nach ist (wie Platon es sich

Hier zeigt sich die Bedeutung von Buch *Theta* für die metaphysischen Untersuchungen: *Theta* bereitet den begrifflichen Grund für die in *Lambda* fortgesetzten Überlegungen zu den ewigen Wesenheiten und letztlich zum ersten Prinzip der Bewegung.

²⁹ Vgl. John Palmer, „Parmenides“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020), online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/> (Zugriff: 18. Oktober 2025).

³⁰ DK 28 B 8 nach: Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1968. „So bleibt nur noch der Beweis des *e i n e n* Weges übrig: daß es das Seiende gibt. Auf diesem sind ja viele Merkmale: weil ungeworden, ist es auch unvergänglich, ganz, einzig, unerschütterlich und ohne Ende.“ (Anmk. d. Übersetzer Wilhelm Capelle: „[D]. h. endlos in zeitlichem Sinn (denn daß es im räumlichen Sinn nicht endlos ist, wird durch V. 32 dieses Fragments bewiesen).“

³¹ Vgl. Menn, „The Origins of Aristotle's Concept of *Ἐνέργεια*“, S. 74.

³² Vgl. Ebd.

³³ Vgl. Ebd.

dachte), löste sich das Konzept der Potentialität im aktuellen Sein auf;³⁴ es gäbe dann keinen Unterschied zwischen einem aktualisierten Ding und einem *Ding dem Vermögen* nach. Nach Stephen Menn kommt Platon in seiner fünften Hypothese³⁵ im *Parmenides* (160b5-163b6) am nächsten an eine Diskussion über ein „verringertes“ (potentielles) Sein (*diminished sense of being*),³⁶ insofern er meint, dass ein Ding, von dem man sagt, es sei *nicht*, in einer Weise *auch* am Sein teilhabe (161e3), weil wir aussagen können, dass es nicht *ist* und sich somit von anderem Nicht-Seienden unterscheidet.

Doch nach Menn hätte Platon das Sein des nicht-existierenden Dings nicht als *Sein dem Vermögen* nach (*tò òn dynámei*) genannt.³⁷ Im *Parmenides* geht es um Wahrheitsaussagen, die man über das Sein treffen kann – also um das „Sein der Wahrheit nach“³⁸ – nicht unmittelbar um jene ontologische Bestimmungen des Seienden, wie sie Aristoteles vornimmt. Zudem besitzt nach Platon das nicht-existierende Ding seine Eigenschaften durch seine ewige Wesenheit und „bewegt“ sich vom Nicht-Sein ins Sein; Aristoteles stellt hingegen fest, dass ein Ding nicht deswegen möglich ist, weil es in Beziehung zu einer ewigen Wesenheit steht, sondern weil es in Beziehung zu einer tatsächlich aktualisierten Substanz steht.³⁹ Aristoteles bestimmt das Vermögen einer Sache nämlich stets durch ihre Wirklichkeit – wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit gezeigt werden soll.

Aristoteles ist der erste, der nicht nur die Unterscheidung zwischen *dýnamis* und *enérgeia* systematisch entwickelte⁴⁰ und den Begriff der *entelécheia* prägte – der, im Unterschied zum bei Aristoteles teils mehrdeutig⁴¹ verwendeten Begriff der *enérgeia* klar „vollendete Wirklichkeit“ bzw. „Vollendung“ bedeutet –, sondern der mit der in Buch *Theta* entworfenen Potentialitätsthese eine Antwort auf die grundlegende Frage formulierte: Wie kann ein Seiendes seine (ontologische) Identität bewahren und sich dennoch verändern, entwickeln bzw. zu etwas werden?

Das Buch *Theta* der *Metaphysik* untersucht nach vorhergegangenen Reden über das *Wesen* (*perì tês ousías*) das Begriffspaar *dýnamis* und *enérgeia*, durch das sich das ontologische Problem des Werdens lösen lässt. Das Buch *Theta* ist einerseits für die Aristoteles-Forschung

³⁴ Vgl. Ebd.

³⁵ Vgl. Ebd. S. 94.

³⁶ Vgl. Ebd.

³⁷ Vgl. Ebd.

³⁸ Vgl. Ebd.

³⁹ Vgl. Ebd. S. 98.

⁴⁰ Vgl. Ebd. S. 73.

⁴¹ Vgl. Ebd. S. 75.

bedeutsam, weil es einen systemrelevanten Teil der in der *Metaphysik* dargelegten Ontologie bildet und zugleich den Rückbezug zu früheren Schriften wie dem *Protreptikos* erlaubt, sodass die begriffliche Entwicklung der Begriffe *dýnamis*, *enérgeia* und *entelécheia* in seinem Schaffen nachgezeichnet werden kann. Andererseits, weil Aristoteles in *Theta* einen bedeutenden Beitrag zur Ontologie und damit zum Verständnis des Seienden geleistet hat, den es nachzuzeichnen und zu verstehen gilt.

Die Aufgabe des Buches *Theta* besteht darin zu zeigen, inwiefern der Begriff der *dýnamis* erforderlich ist, um das werdende Seiende zu erklären, und zugleich – mit Blick auf die *ousía* – darzulegen, dass die *enérgeia* der *dýnamis* in mehrfacher Hinsicht ursprünglicher ist – und dies sowohl dem Begriff, der Zeit und dem Wesen (*ousía*) nach, wie in Kapitel 4 dieser Arbeit thematisiert wird. Die *dýnamis* kann nicht ohne ihren Komplementärbegriff – die *enérgeia* – gedacht werden.

Die Darstellungen zu *dýnamis* und *enérgeia* in *Theta* ebnen den Weg für die Untersuchungen im Buch *Lambda* der *Metaphysik*, in denen Aristoteles auf den für alle Bewegung verantwortlichen, selbst unbewegten Beweger hinleiten will (vgl. *Met. XII* 6-10). Dabei macht Aristoteles deutlich, dass das erste Prinzip der Bewegung wirklich tätig (*energoûn*) sein (vgl. *XII* 6) und daher frei von *dýnamis* sein muss. Das Buch *Theta* liefert daher eine grundlegende Untersuchung der aristotelischen *Metaphysik*, die mit der Theologie des *Lambda* einhergeht und deren komplexe ontologische Annahmen vorbereitet.

Das Buch *Θ* ist demnach nicht nur von Interesse, um die im Buch *I* begonnene Rede über die „erste“, „höchste Wissenschaft“⁴² fortzuführen, indem es den veränderlichen, werdenden Aspekt des Seienden erklärt, sondern auch, um zu verstehen, wie die in Buch *A* fortgesetzte Untersuchung der ewigen, für die Bewegung der Himmelskörper verantwortlichen (vgl. *A* 8) Wesenheiten durch *Θ* vorbereitet und verständlich gemacht wird – und weshalb notwendig die Existenz eines ersten, unbewegten Bewegers (vgl. *A* 6) anzunehmen ist.

Aristoteles beginnt seine ontologische Untersuchung in Buch *Theta* mit der Darstellung der *dýnamis*. Entsprechend widmet sich die folgende Arbeit vorrangig diesem Begriff; ab Kapitel 3 richtet sie den Fokus jedoch auf seinen Komplementärbegriff – die *enérgeia*. Zwar betont Aristoteles durchgängig auf der einen Seite durch sein Werk hindurch die begriffliche Priorität der *enérgeia* vor der *dýnamis*, doch will diese Arbeit gleichermaßen die Bedeutung der *dýnamis*

⁴² Wolf, „Einleitung“, S. 15.

für die Untersuchung des (werdenden) Seienden aufzeigen, die nur durch die Einführung und Erklärung des *dýnamis*-Begriffs zu verstehen ist.

Auf der anderen Seite ergibt sich natürlicherweise aus der Darstellung des Begriffs der *dýnamis* eine weiterführende Untersuchung der *enérgeia*, die einen begrifflich-notwendigen Bestandteil des Verständnisses des Potentialitätsbegriffs bildet und deshalb ebenfalls behandelt wird. Die Arbeit setzt sich daher auch mit der Frage auseinander, welche Rolle das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia* in der ontologischen Diskussion spielt und inwiefern das Buch *Θ* an das Vorhaben von Buch *Zeta* (*Z*) der *Metaphysik* anknüpft. Als Teil der „Substanzbücher“, hängt *Z* nämlich mit den Untersuchungen in *Θ* zusammen: Es fragt nach dem Wesen der *ousía* und zeigt unter anderem das Verhältnis von Form (*eîdos*) und Materie (*hýlē*) auf. Wie *Z* mit dem Buch *Θ* zusammenhängt, wird in der Konklusion dieser Arbeit erläutert.

Die folgende Masterarbeit bietet nach einer allgemeinen Einführung in das Programm von Buch *Theta* und seine Bedeutung für die *Metaphysik* des Aristoteles eine philosophische Hinführung zum Begriff der *dýnamis* (Kapitel 1). Dabei werden Stellung und Funktion der *dýnamis* innerhalb der in *Theta* entwickelten metaphysischen Überlegungen beschrieben.

Anschließend wird die Rolle und die Bedeutung von *dýnamis* in *Theta* mit derjenigen in *Delta* Kapitel 7 und 12 kontrastiert. So soll gezeigt werden, dass Aristoteles in *Theta* über das Sein – dem *Sein dem Vermögen* und dem *Sein der Wirklichkeit*⁴³ nach – spricht und deutlich über die alltagssprachliche Bedeutung des Begriffs der *dýnamis* hinausgeht. Nicht nur in der Weise, wie die *dýnamis* den Ausführungen der Anmerkung nach besprochen wurde, sondern auch, wie Aristoteles das Wort in *Delta* denkt.

Dieses erste Kapitel dient als begriffliche Vorarbeit für die weitere Masterarbeit. Die Erläuterungen zu Buch *Delta* leiten über zu Kapitel 2, in welchem das aktive Vermögen als Primärvermögen dargestellt und das passive Vermögen als sein Gegensatzpaar behandelt wird. Diese Diskussion bereitet die anschließende Analyse des Verhältnisses von aktivem (primärem) Vermögen und passivem (sekundärem) Vermögen vor.

Kapitel 3 beschäftigt sich mit der Verwendung des Wortes *entelécheia* in 1045b35-1046a und führt die Unterscheidung als auch begriffliche Nähe zwischen *enérgeia* und *entelécheia* ein. Diese kurze Bemerkung Aristoteles' in 1045b35-1046a erweist sich – so die These dieser Arbeit – als zentral, um sein Vorhaben in *Theta* einzugrenzen und zu präzisieren.

⁴³ Nach Jonathan Beere übersetze ich „being-in-capacity“ und „being-in-energeia als *Sein dem Vermögen* und *Sein der Wirklichkeit*, und „capacities“ als Vermögen und „powers“ als Leistung (vgl. Jonathan Beere, *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, (hrsg.) Julia Annas und Lindsay Judson, (Oxford Aristotle Studies), 1. Aufl., New York: Oxford University Press, 2009. S. 46.)

Daran anschließend wird der Zusammenhang zwischen Textstelle 1045b35-1046a und dem *dýnamis*-Begriff in *Theta* herausgearbeitet.

In Kapitel 4 wird – im Anschluss an die grundlegenden begrifflichen Klärungen – die Priorität der *enérgeia* gegenüber der *dýnamis* entfaltet. Diese Erörterung ist nicht nur für die Gesamtarchitektur der aristotelischen Metaphysik wesentlich, sondern auch für das Verständnis der *dýnamis* selbst. Eine Rede über das Vermögen (*dýnamis*) eines Seienden ist nämlich nur in Bezug auf seine Wirklichkeit (*enérgeia*) möglich, wie im Laufe der Arbeit erklärt wird. Demnach ist ein Verständnis von *enérgeia* erforderlich, um den *dýnamis*-Begriff indirekt zu schärfen.

Anschließend wird bestimmt, in welcher Hinsicht *enérgeia* der *dýnamis* vorausgeht, d.h., sie Priorität vor der *dýnamis* besitzt. Dabei steht insbesondere Θ 8 im Fokus der Überlegungen. So wird das für die Konklusion relevante Verhältnis zwischen der Form (*eídos*) und der *enérgeia* sichtbar gemacht.

In der Konklusion wird resümiert, inwiefern die Abhandlung über den Begriff der *dýnamis* einen wesentlichen Teil der aristotelischen *Metaphysik* ausmacht: Eine Rede über das Sein setzt die *dýnamis* als auch ihren Komplementärbegriff – die *enérgeia* – voraus, um Veränderung – und damit die Totalität des Seienden als Seiendes – zu erklären. Der Schluss dieser Arbeit stellt zudem den Zusammenhang zwischen der ontologischen Untersuchung in *Metaphysik* Buch *Zeta* und *Theta* her und macht ihn transparent. Die Arbeit soll die Frage beantworten, welche Funktion Buch *Theta* in den sogenannten „Substanzbücher“ übernimmt.

Kapitel 1: Die Bedeutung und Funktion der *dýnamis* in den metaphysischen Überlegungen des Buches *Theta*

Das Buch *Theta* (Θ) der aristotelischen *Metaphysik* behandelt die Begriffe des *Vermögens* (*dýnamis*) (Θ 1-5), der *Wirklichkeit* (*enérgeia*) (Θ 6-9) und der *Wahrheit* (*alētheia*) (Θ 10). Diese Abhandlungen in *Theta* erläutern das veränderliche, werdende Seiende und fügen sich damit in das Programm der „Substanzbücher“, die den Begriff der Substanz – der Wesenheit –, d.h. der *ousía* bestimmen.

Zu jenen Abhandlungen wird hingeführt, indem Aristoteles zu Beginn (1045b27-1046a) des Buches in Kapitel 1 rekapituliert, was in vorhergegangenen⁴⁴ Reden über die Wesenheit (*perì tês ousías*) gesagt wurde. Diese zum Thema des Buches Θ hinführenden Reden dienen als grundlegende Studien zu anschließenden Überlegungen zum Begriff des Seienden. Das Seiende (*ón*) wird zwar in mehreren Bedeutungen gebraucht⁴⁵ und auf mehrere Weisen unterschieden;⁴⁶ doch die *ousía* ist das, was „im eigentlichen Sinne seiend ist“ und bestimmt, „worauf alle ander[e]n Aussagen des Seins zurückgeführt werden“ (1045b27-31).

Aristoteles führt seine ontologische Untersuchung der *ousía* fort, indem er im Zuge des Buches *Theta* das werdende Seiende behandelt und dabei eine ausführliche Rede über den Begriff des *Vermögens* (*dýnamis*), der *Wirklichkeit* (*enérgeia*) als auch der *Wahrheit* (*alētheia*) gibt. Er schreibt hierzu:

„Da man nun „seiend“ nicht nur ein Was, ein Quale oder ein Quantum nennt, sondern von „seiend“ auch dem Vermögen nach, der Vollendung nach und der Bewirkung nach⁴⁷ spricht, so wollen wir uns auch mit dem Vermögen und der Vollendung beschäftigen.“ (Übers. Bassenge (1045b32-35))

Aristoteles ergänzt also seine komplexe Rede über die *ousía*, indem er in *Theta* die Dimension des Werdens⁴⁸ in seine ontologische Betrachtung miteinbezieht, die er mithilfe des

⁴⁴ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 460.

⁴⁵ Siehe Met. Δ 7: Hierbei kann „sein/ist“ in verschiedenen Weisen ausgesagt werden: (1) akzidentell (*katà symbebēkós*), (2) an sich (*kath' hautó*), (3) im Sinn des Wahrseins (*tò éstin hótí alēthés*), (4) dem Vermögen nach (*dýnāmei*) oder (5) der Wirklichkeit nach (*entelécheia*).

⁴⁶ Vgl. 1045ab32-1046a: Hierbei spricht Aristoteles von den kategorialen Unterscheidungen des Seienden – wie der Qualität und der Quantität (1045b33).

⁴⁷ Hermann Bonitz übersetzt hier: „Da nun das Seiende einmal als ein Was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives bezeichnet, andererseits nach Vermögen und Wirklichkeit und nach Werk unterschieden wird, so wollen wir auch über Vermögen (*dýnamis*) und Wirklichkeit (*entelécheia*) genauere Bestimmungen geben.“ (Aristoteles, *Metaphysik* (ed. Wellmann), übers. Bonitz, hrsg. Wolf, S. 231.) Auffällig ist hier die Übersetzung von *katà tò ἔργον* als „nach Werk“, wodurch sich eine Bedeutungsverschiebung vom Wort *érgon* auftut, die im Kapitel 3 näher behandelt werden soll.

⁴⁸ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 461.

Begriffspaars *dýnamis* und *enérgeia* (in der vorhin genannten Textstelle 1045b32-35 explizit als *entelécheia* (Vollendung) eingeführt) erarbeitet.

Methodisch verfährt Aristoteles – wie oft⁴⁹ – so, dass er zunächst den alltäglichen Sprachgebrauch der Griechen sondiert und daran (bzw. in Kontrast dazu) die für seine Untersuchung maßgebliche Bestimmung herausarbeitet. Im ersten Kapitel grenzt er ausdrücklich aus, was *nicht* Gegenstand der metaphysischen Untersuchung ist: das Seiende nach Potentialität und Wirklichkeit in ihrem ursprünglichen, „eigentlichsten“, für die Metaphysik aber *nicht* relevanten Sinne zu beschreiben und zwar in Bezug auf die Bewegung (*kínēsis*).⁵⁰ Aristoteles schreibt:

„Und zwar zuerst über Vermögen in dem Sinne, der zwar der eigentlichste, aber für unseren gegenwärtigen Zweck nicht dienlich ist [zu sprechen]. Denn Vermögen und Wirklichkeit (*enérgeia*) erstreckt sich weiter als nur auf das in Bewegung Befindliche. Doch nachdem wir über Vermögen in diesem Sinne werden gesprochen haben, wollen wir bei den Bestimmungen über die Wirklichkeit auch über die übrigen uns erklären.“ (1045b35-1046a2)

Buch *Theta* behandelt also zunächst randständig das Wort *dýnamis* im gewöhnlichen, vorphilosophischen⁵¹ Sinn, der mit der physischen⁵² Bewegung (*dýnamis katà kínēsin*)⁵³ zusammenhängt,⁵⁴ um dann zur eigentlichen, ontologisch-metaphysischen Diskussion über den Begriff der *dýnamis* und vor allem der *enérgeia* überzugehen.

Dýnamis im ontologischen und für *Theta* relevanten Sinne steht also in Bezug zu *enérgeia*, nicht *kínēsis*.⁵⁵ Aristoteles möchte demnach in *Theta* von der „wirklichen Tätigkeit“ im Gegensatz zu „dem in Beziehung auf Bewegung ausgesagten Vermögen“ sprechen, welches „zu bewegen oder von einem bewegt zu werden fähig ist“, ob „schlechthin“ oder auf „bestimmte Weise“ (1048a25-30). Das Vermögen eines Dinges ist nach *Theta* also nicht bloß

⁴⁹ Vgl. beispielsweise die *Physik*.

⁵⁰ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 461.

⁵¹ Vgl. Ebd.

⁵² Vgl. Ebd.

⁵³ Unter *kínēsis* versteht Aristoteles eine „zielgerichtete Verwirklichung eines Möglichen“ (*Phys.* 201b4; vgl. Frank Töpfer, „kinēsis“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hrsg. Christoph Horn und Christof Rapp, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008, S. 240.); das Ziel muss jedoch nicht notwendig erreicht werden (Ebd.). *Kínēsis* ist demnach durch ihren Übergangstatus bestimmt: Bei der Herstellung einer Bronzestatue bezeichnet *kínēsis* den „Prozess des Verfestigens des Standbildes aus Bronze, also den Vollzug der Verwirklichung des im Erz potentiell vorhandenen Standbildes“ (*Phys.* III 1, 201a29 ff.). (Vgl. Sabine Föllinger, „kinēsis / Bewegung“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005, S. 312.).

⁵⁴ Vgl. Beere, *Doing and Being*, S. 33.

⁵⁵ S. Marc Cohen / C. D. C. Reeve, „Aristotle’s Metaphysics“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025), online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/aristotle-metaphysics/> (Zugriff: 18. Oktober 2025). In: *Theta* 6, 1048a25.

seine Kraft, Veränderung bzw. Bewegung hervorzurufen, sondern, in einen anderen, *vollendeten* Zustand überzugehen.⁵⁶

Dieser ontologische *dýnamis*-Begriff wird von Aristoteles in der *Physik* wie auch in *Theta* der *Metaphysik* eingeführt.⁵⁷ Doch spricht Aristoteles nicht nur an jenen Stellen über die *dýnamis*, sondern auch im Buch *Delta* (Δ) – dem philosophischen Wörterbuch der *Metaphysik*.

In Δ 7 – im Kapitel über das Sein (*eînai*) – stellt Aristoteles dar, dass jedes „kategoriale ,ist““ entweder dem Vermögen nach oder der Verwirklichung nach ausgesagt werden kann (1017a35ff.).⁵⁸ Zudem bietet Δ 12 eine eigenständige Abhandlung des *dýnamis*-Begriffs, wobei jenes Kapitel in Gegensatz zu Buch *Theta*, den *dýnamis*-Begriff *nicht* aus einer *rein* ontologisch-metaphysischen Perspektive betrachtet. Δ 12 gibt nämlich eine allgemeine, lexikalische Begriffsbestimmung der *dýnamis*. Es geht von alltäglichen Bedeutungen der *dýnamis* aus.⁵⁹ Hierbei spricht Aristoteles von „Vermögen“ (*dýnamis*), „vermögend“ (*dynatós*), „Unvermögen“ (*adynamia*), „unvermögend“ (*adýnaton*), „unmöglich“ (*adýnaton*) und „möglich“ (*dynatón*).⁶⁰ Zudem erwähnt er eine medizinisch geprägte Spezialbedeutung der *dýnamis*, welche die „charakteristische Beschaffenheit von Körpern bezeichnet, in der sich ihre Natur äußert.“⁶¹

Damit wird deutlich: Dem Thema von Δ gemäß handelt es sich dort um formale Wortbestimmungen – allgemeiner Beschreibungen der Termini, wie sie auch außerhalb eines ontologisch-metaphysischen Kontextes verwendet werden. Das erklärt, warum *Delta* mehrere Verwendungsweisen von *dýnamis* verzeichnet als *Theta* (etwa um Dinge zu beschreiben, die sich leicht, gar nicht oder nur schwer verändern).⁶² Zum einen liegt dies am anderen Untersuchungsgegenstand; zum anderen liefert Δ den begrifflichen Grund, auf dem Θ – dank der Klärung von *dýnamis* in all seinen Facetten – aufbauen kann.⁶³

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Ursula Wolf, „Der ontologische Vermögensbegriff bei Aristoteles“, in: Barbara Vetter / Christof Rapp (Hrsg.), *Potentialität. 1. Philosophisches Symposium der DFG*, Bd. 2, Deutsche Forschungsgemeinschaft / Fachinformationsdienst Philosophie, 2023. S. 4.

⁵⁸ Vgl. Ebd.

⁵⁹ Vgl. Ebd. S. 2.

⁶⁰ Vgl. Beere, *Doing and Being*, S. 46.

⁶¹ Wolf, „Der ontologische Vermögensbegriff bei Aristoteles“, S. 2.

⁶² Vgl. Beere, *Doing and Being*, S. 46.

⁶³ Vgl. Ebd.

Nach Beere gibt Aristoteles in Buch *Theta* eine „simplere“⁶⁴, d.h. weniger lexikalisch bestimmte Definition von *dýnamis* als in *Delta*. Das soll heißen, dass Aristoteles eine zum Untersuchungsgegenstand von *Theta* passende ontologische Erläuterung der *dýnamis* darlegt. Er spricht über das *Sein dem Vermögen* nach, weil Buch *Θ* das Programm der „Substanzbücher“ fortführt – die Rede über die *ousía*.

Der Fokus in *Δ* 12 liegt hingegen auf dem Wort *dýnamis* selbst; daher listet das Kapitel mehr Bedeutungen auf als *Theta*, das konkret die *ousía* bzw. das veränderliche Seiende untersuchen möchte. Jedoch antizipiert *Δ* 12 bereits bestimmte Auffassungen (ad (1) und (2)) der *dýnamis* (vgl. unten Kapitel 2 und Kapitel 4), die den ontologischen Aspekt des Begriffs näher beschreiben. Dieser Aspekt verweist einerseits auf die Veränderung eines Seienden hinsichtlich seiner Vollendung hin. Andererseits führt er über die kinetische Bedeutung des Wortes hinaus, von welcher Aristoteles, wie er in *Theta* 1 (1046a1f.) schreibt, ausdrücklich absehen will.

So ist es wenig verwunderlich, dass Aristoteles in *Δ* 12 neben den vielen Verwendungsmöglichkeiten des Wortes „*dýnamis*“ auch die *primäre*, aktive Bedeutung von *dýnamis* (1) anführt, die er für seine ontologische Abhandlung in *Theta* benötigt. Dabei verweist Aristoteles in *Delta* ausdrücklich darauf (1020a1-6), dass

„was aber nach dem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird, das heißt alles so durch seine Beziehung auf Vermögen in der ersten Bedeutung, d. h. Prinzip der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist.“

Bevor auf diese primäre Bedeutung der *dýnamis* (1) eingegangen wird, werden die in *Δ* 12 vorgestellten „Verwendungsweisen“ der *dýnamis* – in der von Ludger Jansen vorgeschlagenen Systematik⁶⁵ – skizziert. Dabei kommt neben dem eigentlichen Begriff (*kýrios hóros*) in der primären Bedeutung auch die passive *dýnamis* in (2) in den Blick; beide bilden den Gegenstand des folgenden Kapitels 2.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Ludger Jansen, *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS, 2006. S. 36.

Ludger Jansen stellt die in Δ 12 verwendeten Bedeutungen des Wortes *dýnamis* schematisch wie folgt dar:

- (1) *dýnamis* als „Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern dies ein anderes ist“ (1019a15f.) (aktives kinetisches Vermögen)
- (2) *dýnamis* als „Prinzip der Veränderung von einem anderen oder insofern dies ein anderes ist“ (1019a19f.) (passives kinetisches Vermögen)
- (3) *dýnamis* als „Prinzip planvoller und erfolgreicher Ausführung“⁶⁶ (qualifizierte kinetische Vermögen)
- (4) *dýnamis* als „Prinzip der Nichtveränderung zum Schlechten“⁶⁷ (Widerstandsvermögen)
- (5) *dýnamis* „in übertragener Verwendungsweise in der Geometrie.“⁶⁸

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

Kapitel 2: Das aktive (primäre) Vermögen (1) – das passive Vermögen (2)

Folgend soll auf die Bedeutung der *dýnamis* gemäß (1) und (2) eingegangen werden. Nach Jansen verbindet Aristoteles die ersten vier Verwendungsweisen der *dýnamis* mit Veränderung, d.h.: mit Bewegung (*kinêsis*), sodass sie grundlegend als „kinetische Vermögen“ bezeichnet werden können.⁶⁹ Zugleich weist *dýnamis* gemäß (1) und (2) über ein rein bewegungsbezogenes Verständnis des Wortes hinaus und führt auf ein ontologisches Begriffsverständnis, wie es in Buch *Theta* zu finden ist.

Die Verwendungsweise (5) stellt eine übertragene Bedeutung von *dýnamis* dar, von der Aristoteles, wie er in *Θ* 1, 1046a6-7 ausdrücklich schreibt, absehen möchte, wenn „Vermögen“ und „vermögend sein“ lediglich wie in diesem Sinne „nach bloßer Namensgleichheit“⁷⁰ gebraucht werden.

Nach Aristoteles bildet nur (1) die Hauptbedeutung von *dýnamis*, wie nun gezeigt werden soll. (1) bildet deswegen die primäre Bedeutung von *dýnamis*, weil sie ein Prinzip (*archê*) der Veränderung ist⁷¹ und alle anderen *dýnamai* ((2)-(4), abgesehen von (5)) auf (1) bezogen sind oder *dýnamai* nach (1) sind.⁷² Aristoteles meint hier in *Δ* 12:

„Was aber nach dem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird, das heißt alles so durch seine Beziehung auf Vermögen in der ersten Bedeutung, d. h. *Prinzip der Veränderung*⁷³ in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist. Denn das übrige wird vermögend genannt, teils weil etwas anderes über es selbst ein solches Vermögen hat, teils weil es dies nicht hat, teils weil es dies auf eine bestimmte Weise hat. Ebenso verhält es sich auch mit den Bedeutungen von unmöglich oder unvermögend.“ (1019b35ff.)

Das bedeutet: Aristoteles denkt *dýnamis* als Prinzip, sofern sie eine „kausale Dimension“ besitzt – d.h. eine Veränderung wegen einer *dýnamis* stattfindet.⁷⁴ Ludger Jansen schreibt: „Kennzeichen eines Prinzips ist es, daß seine Existenz eine notwendige Bedingung für dasjenige ist, für das es Prinzip ist: Wenn letzteres vorliegt, muß das Prinzip vorliegen, das Umgekehrte gilt jedoch nicht (EE VII 7, 1241a 12ff).“⁷⁵

⁶⁹ Vgl. Ebd.

⁷⁰ „Nach bloßer Namensgleichheit“ meint die Anwendung eines Begriffs auf Dinge, die nur homonym sind, also den Namen gemeinsam haben, ohne dieselbe Sache zu sein. (Vgl. Beere, *Doing and Being*, S. 33f.). Ein Beispiel wäre „Bank“ als Sitzmöglichkeit und „Bank“ als Finanzinstitution.

⁷¹ Vgl. Beere, Jonathan: *Doing and Being*. S. 40.

⁷² Vgl. Ebd. S. 37.

⁷³ Herv. d. Verf.

⁷⁴ Vgl. Jansen, *Tun und Können*, S. 38.

⁷⁵ Ebd.

Beispielsweise kann ein Bauherr ein Haus aufgrund seines Vermögens der Baukunst bauen. Gleichsam kann ein Arzt aufgrund seines Vermögens der Heilkunst heilen. Diese Vermögen sind die „kausalen Faktoren in dem jeweiligen Geschehen“⁷⁶. Diese Kausalität muss jedoch im aristotelischen Sinne gedacht werden: Ein Seiendes verändert sich aufgrund seines Prinzips (*dýnamis*), das mit der Form des jeweiligen Seienden zusammenhängt, auf diese Form hin und wegen dieser Form. Da die Frage nach Kausalität und dem genauen Verständnis vom Begriff des Prinzips (*arché*) und der Ursache (*aitía*) eine weiterführende und genaue Erläuterung erfordert, wird hierfür auf Kapitel 4 der Arbeit verwiesen. Ihr Begreifen ist nämlich notwendig, um das Verhältnis zwischen der *dýnamis* und der *enérgeia* zu verstehen.

Jedoch ist nur (1) – wie ausgeführt – als Hauptbedeutung der *dýnamis* (*qua* aktives kinetisches Vermögen) zu verstehen. Unter der primären Bedeutung von *dýnamis* versteht Aristoteles nämlich das Vermögen *als/zur* Akteurschaft/Tätigkeit (*capacity for agency*).⁷⁷ Aristoteles schreibt:

„Diejenigen Vermögen aber, welche derselben Art angehören, sind alle gewisse Prinzipien und heißen so nach ihrer Beziehung auf (i) ein erstes Vermögen, welches ein Prinzip ist der Veränderung (*arché metabolês*) in einem anderen oder insofern dies ein anderes ist.“ (1046a9-11)

Das primäre Vermögen ist das aktive Vermögen; aktiv in der Hinsicht, insofern es mit Akteurschaft (*agency* – im Sinne Jonathan Beeres) zusammenhängt – wie am Beispiel des Bauherrn oder des Arztes gezeigt. Es ist ein Vermögen, an einem andern etwas zu bewirken – ein Vermögen, das etwas einer Sache antut (*poieîn*).⁷⁸ Dieses primäre Vermögen ist somit eine Form des aktiven Tuns, nicht nur ein Akt der Veränderung. Weitere Beispiele für ein aktives Vermögen ist die Fähigkeit von Wasser, Feuer zu löschen, oder die Fähigkeit eines Lehrers, jemanden etwas verstehen zu lassen.⁷⁹

Vom primären Vermögen leiten sich sekundäre Verwendungsweisen der *dýnamis* ab, wie oben in (2)-(4) skizziert. Dazu zählt primär das eng mit dem aktiven Vermögen zusammenhängende und korrelierende, sogenannte passive Vermögen (2).

Aus der Definition der Hauptbedeutung der *dýnamis* als „ein Prinzip ist der Veränderung in einem anderen oder insofern dies ein anderes ist“ – folgt, dass das Vermögen in einer Weise

⁷⁶ Vgl. Ebd.

⁷⁷ Vgl. Beere, Jonathan: *Doing and Being*. S. 40.

⁷⁸ Vgl. Ebd. S. 41.

⁷⁹ Ebd.

außerhalb des zu Vermögenden liegen muss. Es liegt im Agierenden und kommt an einem Anderen zur Wirkung. Dies kann anhand von folgenden Beispielen erläutert werden:

Der Bauherr besitzt aufgrund seiner Baukunst das Vermögen, ein Haus zu bauen. Dieses Vermögen sitzt aber weder im Haus, noch im Baumaterial, sondern im Bauherrn, der „aktiv eine Veränderung im Baumaterial“⁸⁰ (also in einem anderen) herbeiführt, sodass das Baumaterial aufgrund der Baukunst ein Haus wird. Michael Frede schreibt hierzu: „So, the suggestion is, there is such a thing as the process of building a house, only because there is such a thing as the art of building, the active power to turn something into a house.“⁸¹ Der Bauherr besitzt das aktive (kinetische) Vermögen, ebenso der Arzt, der einen Kranken aufgrund seiner Heilkunst gesund macht.⁸²

Ein Arzt kann sich gewiss selber behandeln, wenn er krank ist. Jedoch stellt Aristoteles klar (1019a17f.), dass die medizinische Kunst (*dýnamis*) dem Arzt *qua* Arzt zukommt, nicht *qua* Kranker.⁸³ Der Handelnde und Leidende dürfen zwar numerisch derselbe sein, gelten aber der Sache nach als verschieden. Diese Doppeldeutigkeit wirft interpretatorische Schwierigkeiten auf, jedoch wird anhand dieses Beispiels klar, was Aristoteles meint, wenn er davon schreibt, dass die *dýnamis* „ein Prinzip ist der Veränderung in einem anderen [ist] oder insofern dies ein anderes ist“. Der kranke Arzt heilt sich nicht *qua* Kranker, sondern *qua* Arzt. Jonathan Beere beschreibt dies wie folgt:

„Of course, a doctor could well treat herself. But when she treats herself, it is irrelevant to her power to do so that she, the agent, is the same as the patient. Her active power is not a power to bring about changes in herself, except insofar as she has properties—being sick in a way that admits of treatment—that a distinct person might well also have. The doctor’s treatment of herself is an application of her power to treat people of a certain sort, of which she happens to be an instance. It is merely incidental to the power that the doctor is an instance of the relevant kind.“⁸⁴

Qua Arzt besitzt sie die Heilkunst – die *dýnamis* –, sich selbst als Kranke zu behandeln, *qua* Kranke jedoch nicht.⁸⁵

Aus dieser primären Definition der *dýnamis* lässt sich die zweite Verwendungsweise (2) – die passive *dýnamis* – verstehen. Die passive *dýnamis* (das passive Vermögen) bildet das genaue

⁸⁰ Vgl. Ebd. S. 39.

⁸¹ Vgl. Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 191.

⁸² Vgl. Beere, Jonathan: *Doing and Being*. S 42.

⁸³ Vgl. Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. Ebd.

Gegenstück zum aktiven Vermögen.⁸⁶ Aristoteles beschreibt die passive *dýnamis* als „Prinzip der Veränderung von einem anderen oder insofern dies ein anderes ist“ (1019a19f.). Hierbei lässt sich die begriffliche Parallele zu (1) deutlich erkennen. Damit ein Arzt seine Heilkunst ausüben kann, bedarf er eines (passiven) Gegenstücks, das seine Heilkunst erleiden kann. Das aktive Vermögen, zu heilen, setzt ein passives Vermögen, heilbar zu sein, voraus, um wirklich zu werden. Das aktive Vermögen steht hierbei für eine aktive Tätigkeit, während das passive Vermögen für das „passive Erleiden“⁸⁷ steht. Jonathan Beere schreibt hierzu Folgendes:

„When something with an active power acts on another thing, it brings about a change in it. But not just anything will be suited to be acted on in the relevant way.“⁸⁸ Beere schreibt hierzu weiter: „Only things that have the relevant passive power can be acted on in the relevant way. Things that lack the passive power to be ϕ -ed cannot be ϕ -ed.“⁸⁹

Ein Stein kann beispielsweise nicht geheilt werden, ein Mensch hingegen schon. Die Materie des Steines erlaubt die Einwirkung des aktiven Heilvermögens nicht, die des Menschen hingegen schon.

Aktive und passive Vermögen stehen somit in enger Beziehung zueinander. Diese enge Beziehung ist aber fragwürdig. Denn: Aristoteles definiert klar (1046a19-25), dass das aktive (primäre) Vermögen und das passive Vermögen einerseits als „eines“ gedacht werden kann, andererseits auch als etwas Verschiedenes. Er schreibt hierzu:

„Hieraus erhellt also, daß in gewissem Sinne das Vermögen des Tuns und des Leidens eines ist (denn vermögend ist etwas, sowohl weil es selbst das Vermögen hat zu leiden, wie weil ein anderes das Vermögen hat, von ihm zu leiden), in gewissem Sinne ein anderes ist. Denn das eine findet sich in dem Leidenden; denn darum, weil es ein gewisses Prinzip hat und weil der Stoff⁹⁰ selbst ein gewisses Prinzip ist, leidet das Leidende und das eine vom anderen.“ (1046a19-25)

a) „Eines“: Das aktive und das passive Vermögen sind erstens als „eines“ zu verstehen, da beide Vermögen notwendig sind, damit Veränderung existieren kann. Sie stellen dem Gedanken nach lediglich eine geistige Unterscheidung derselben Sache dar. Ludger Jansen meint hierzu: Sie sind „eines“, „insofern sich Aussagen über aktive und passive Vermögen wechselseitig implizieren: A vermag B genau dann zu verändern, wenn B von A verändert zu werden

⁸⁶ Vgl. Jansen, *Tun und Können*, S. 48.

⁸⁷ Ebd. S. 49.

⁸⁸ Beere, Jonathan: *Doing and Being*, S 43.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ * die Materie

vermag.⁹¹ Nach Aristoteles bedarf es sowohl des aktiven als auch des passiven Vermögens, um Veränderung in einem Seienden hervorzurufen. Daher nennt Jonathan Beere sie auch „correlative powers“ (korrelierende Vermögen) und schreibt hierzu in seinem Buch *Doing and Being*⁹²:

„In any change produced by action, there are agent and patient. Perhaps they are identical, but, identical or not, the roles of agent and patient are essential to the process of action. Those roles are radically, essentially different, so different that the principles in virtue of which agent and patient play their roles must be different.”

b) „Verschieden“: Auf der anderen Seite kann gesagt werden, dass aktive und passive Vermögen nicht „eines“, sondern verschieden sind, da sie „verschiedene Träger“⁹³ haben. Das aktive Vermögen liegt im Verändernden (im *poioûn*, 1046a26), das passive Vermögen liegt im Erleidenden (im *páschon*, 1046a22).⁹⁴ Aufgrund dieser Verschiedenheit der Träger können sie als zweierlei aufgefasst werden. Zwar können beide im selben Individuum vorkommen (der Arzt behandelt sich selbst), doch gilt streng: Er heilt sich *qua* Arzt, nicht *qua* Kranker. Dem Arzt als Heiler kommt das aktive Vermögen, zu heilen, zu; dem Arzt als Kranker das passive Vermögen, geheilt zu werden. So bleibt Aristoteles’ Bestimmung in 1019a15f. unangetastet.

c) Schließlich ist in dieser Diskussion zu betonen, dass Aristoteles ausdrücklich von einem primären Vermögen spricht, von dem alle anderen Vermögen (abgesehen von (5) – auch das passive Vermögen – abgeleitet sind;⁹⁵ jede Veränderung kommt durch ihre Beziehung zum primären, aktiven Vermögen zustande. Jonathan Beere verdeutlicht diesen Gedanken anhand eines Beispiels: Das Schild von Achilles ist mächtig – es besitzt das Vermögen, Gewalt standzuhalten, d.h. einem Akteur zu widerstehen, der Gewalt auf das Schild ausübt (*dýnamis* in ihrer ersten Hauptbedeutung). Dieses Vermögen des Schildes ist demnach ein sekundäres (passives) Vermögen, der Gewalt eines Speers eines Kriegers zu trotzen, der seinerseits das Vermögen im primären (aktiven) Sinn besitzt, auf das Schild einzustechen.⁹⁶ Das Abwehrvermögen des Schildes existiert somit nur in Bezug auf den Akt des Kriegers, Gewalt auf das Schild auszuüben.

⁹¹ Jansen, *Tun und Können*, S. 50.

⁹² Beere, Jonathan: *Doing and Being*. S. 53ff.

⁹³ Vgl. Ebd. S. 51.

⁹⁴ Vgl. Ebd.

⁹⁵ Vgl. Ebd. S. 46.

⁹⁶ Vgl. Ebd. S. 46f.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Das aktive Vermögen stellt die Hauptbedeutung der *dýnamis* dar, von der jede andere Bedeutung ((2)-(4)) – so auch das passive Vermögen (2) – abgeleitet ist. Jedoch bedarf es für Veränderung, mindestens⁹⁷ der aktiven als auch der passiven *dýnamis*. In diesem Sinne kann man von ihrer Einheit sprechen. Frede drückt diesen Gedanken wie folgt aus:

„It may be in this way that the active ability is supposed to be more basic than its passive counter-part, a claim which at first seems counter-intuitive, since one is inclined to think that the active dynamis and the passive dynamis presuppose each other. Indeed, Aristotle himself, towards the end of $\Theta 1$, 1046a19-29, goes to considerable lengths to explain that in a way the active dynamis and the passive dynamis are one dynamis.“⁹⁸

Die aktive und die passive *dýnamis* können begrifflich nur gemeinsam gedacht werden und sind insofern „eines“, d.h. zusammengehörig. Zugleich haben aktive und passive *dýnamis* unterschiedliche Funktionsweisen und „Träger“ – (das *poioûn* (1046a26) und das *páschon*, (1046a22)) –, sodass ebenso einzuwenden ist, sie seien nicht „eines“. Das bringt Aristoteles in 1019a15f. klar zum Ausdruck und wird am Beispiel des Arztes, der sich selbst heilt, anschaulich: Er heilt sich *qua* Arzt (aktives Vermögen), nicht *qua* Kranker (passives Vermögen), aber was geheilt wird ist der Kranke und nicht der Arzt.

Alle drei Perspektiven sind in *Theta 1* präsent und verdienen Erwähnung. Je nachdem, aus welcher Perspektive der Sachverhalt betrachtet wird und welche weiteren philosophischen Themen zur Debatte stehen, ist es sinnvoll, aktive und passive *dýnamis* entweder als „eines“ oder als verschieden zu behandeln.

⁹⁷ Vgl. Ebd. S. 43.

⁹⁸ Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 191.

Kapitel 3: Die Bedeutung der Verwendung des Begriffs *entelécheia* in 1045b35-1046a für die ontologische Untersuchung des Buches *Theta*

Nachdem das Buch *Delta* ausführliche Wortbestimmungen zur *dýnamis* und ihrer Wortfamilie geliefert hat, hebt sich das Buch *Theta* davon ab, dass es *nicht mehr nur* über das sich „in Bewegung Befindliche“ (1046af.) sprechen will, wie es sowohl im Buch *Delta* als auch in Θ 1-5 der Fall war.⁹⁹ Das heißt, dass Aristoteles über die kinetische (alltagssprachliche) Bedeutung der *dýnamis* hinausgehen möchte, die er im Buch Δ erläutert hat – dies macht er in Θ 6-9. Denn: Diese Rede über die *dýnamis* in Bezug auf die *kínēsis* erachtet er für die Abhandlung in *Theta* nicht mehr als zweckdienlich.¹⁰⁰

Aristoteles befasst sich nämlich in den Kapitel 6-9 von *Theta* mit einem speziellen *dýnamis*-Begriff, der mit einer besonderen Bedeutung der *enérgeia* zusammenhängt. Aristoteles schreibt hierzu programmatisch zu Beginn von Θ 6:

„Nachdem nun von dem in Beziehung auf Bewegung ausgesagten Vermögen gehandelt ist, wollen wir über die wirkliche Tätigkeit (*enérgeia*) bestimmen, was und wie beschaffen sie ist. Bei dieser Erörterung wird nämlich zugleich erhellen, daß wir *vermögend nicht nur das nennen, was zu bewegen oder von einem bewegt zu werden fähig ist*¹⁰¹, sei es schlechthin oder auf eine bestimmte Weise, sondern *möglich auch noch in einem anderen Sinne gebrauchen*¹⁰². Darum wollen wir in der Untersuchung auch dies durchgehen.“ (1048a25-30)

Auf diesen ontologischen Gebrauch des Wortes *dýnamis* wird – wie im vorigen Kapitel besprochen – bereits in Δ 12 hingewiesen (vgl. 1019a15ff.; ad (1), (2)); in *Theta* wird er fortgeführt und als Rede von der *wirklichen Tätigkeit* (*enérgeia*; vgl. unten zur „engen“ Bedeutung der *enérgeia*, ad (2)) als eigene ontologische Abhandlung ausgearbeitet. Anders ausgedrückt: Ab Θ 6 möchte Aristoteles nicht mehr „von dem in Beziehung auf Bewegung ausgesagten Vermögen“ (1048a25f.) sprechen, sondern sich der *wirklichen Tätigkeit* (*enérgeia* im Sinne der „engen“ Bedeutung (2)) zuwenden.

Während die Kapitel 1-5 verschiedene Bedeutungen der *enérgeia* behandeln – „im Verhältnis zu Vermögen/Wirklichkeit, sofern sie beide einmal (physisch) als Bewegung und Vermögen zu ihr verstanden werden“¹⁰³ –, versteht Aristoteles ab Kapitel 6 *enérgeia* in einem metaphysischen

⁹⁹ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 473.

¹⁰⁰ Vgl. Wolf, „Der ontologische Vermögensbegriff bei Aristoteles“, S. 9.

¹⁰¹ Herv. d. Verf.

¹⁰² Herv. d. Verf.

¹⁰³ Seidl, *Kommentar*, S. 473.

Sinn „als Wesen (=substantielles Sein; Sosein) und, im Verhältnis zu ihm, als Stoff“¹⁰⁴. Diese besondere Bedeutung der *enérgeia* ist Aristoteles’ Ontologie in den „Substanzbüchern“ förderlich und integriert zugleich Aspekte seiner Teleologie, die durch die Rede über das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia* bzw. die *entelécheia* ergänzt wird. Aristoteles stellt hierbei klar, dass die Erläuterungen der veränderlichen *ousía* nicht nur des Begriffs der *dýnamis*, sondern auch der *enérgeia* bedürfen. Beide Begriffe werden als Begriffspaar benötigt, um Veränderung in Hinblick auf Vervollkommnung zu fassen. Gleichzeitig ist es notwendig, die Bedeutung der *enérgeia* in den Kapiteln 6-9 zu erläutern, um sein Verständnis von *dýnamis* in *Theta* zu begreifen. Deshalb soll im Folgenden der *enérgeia*-Begriff beleuchtet werden.

Die oben genannte Textstelle 1048a25-30 verweist ausdrücklich auf Aristoteles’ Vorhaben, die *dýnamis* aus einer nicht-kinetischen Perspektive zu betrachten und von lexikalischen Bestimmungen des Wortes abzusehen. In *Theta* wird die Untersuchung des Seienden durch die Rede über eine bestimmte Bedeutung der *enérgeia* bzw. der *entelécheia* erweitert. Wie bereits ausgeführt, löst Aristoteles dieses Vorhaben in *Θ* 6-9 ein. Programmatisch schreibt er zu Beginn von *Θ* 1:

„Da nun das Seiende einmal als ein Was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives bezeichnet, andererseits nach Vermögen und Wirklichkeit¹⁰⁵ und nach dem Werk unterschieden wird, so wollen wir auch über Vermögen (*dýnamis*) und Wirklichkeit (*entelécheia*) genauere Bestimmungen geben.“ (1045b32-35))

Ungewöhnlich erscheint zunächst, dass gleich zu Beginn der Abhandlung zum veränderlichen Seienden in *Θ* 1, 1045b35-1046a der Begriff *entelécheia* zweimal verwendet wird, obwohl er in *Theta* lediglich randläufig Bemerkung findet und als Begriff nicht den Hauptgegenstand der Untersuchung bildet. Es stellt sich die Frage, weshalb Aristoteles einerseits in dieser einleitenden Textstelle den Begriff „*entelécheia*“ und nicht „*enérgeia*“ wählt, obwohl er in *Theta* über das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia* sprechen wird. Andererseits warum er im weiteren Verlauf des Buches so selten auf den Begriff der *entelécheia* zurückkommt, obwohl die Setzung zu Beginn nahelegt, dass *entelécheia* für seine ontologische Darstellung des Werdens etwas leisten kann, was der Begriff der *enérgeia* an dieser Stelle nicht kann.

Um die Frage nach der Verwendung des Wortes *entelécheia* in *Θ* 1 zu beantworten, muss zunächst festgestellt werden, dass *enérgeia* bei Aristoteles in einem bestimmten Sinne

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Auffällig ist, dass Aristoteles in dieser Textstelle „Wirklichkeit“ zweimal als „*entelécheia*“ schreibt. Friedrich Bassenge übersetzt daher „*entelécheia*“ mit dem Wort „Vollendung“ (vgl. Einleitung).

des Wortes synonym zu *entélecheia* verwendet werden kann (siehe bspw. *Met. XII* 9, 1065b15ff.).¹⁰⁶ Eine scharfe Abgrenzung zwischen *énérgēia* ((vollendete) Tätigkeit, Wirklichkeit; „im-Werk-sein“) und *entélecheia* (vollendete Wirklichkeit; „das-Ziel-in-sich-haben“) ist schwer möglich, da Aristoteles die Begriffe oftmals „im gleichen Sinnzusammenhang abwechselnd verwendet“¹⁰⁷.

Trotz dieser inhaltlichen Überschneidungen, bezieht sich *énérgēia* eher auf das Werk (*érgon*) und *entélecheia* eher auf das Ziel (*télos*) – wobei *érgon* und *télos* bei Aristoteles oft gleichbedeutend gebraucht werden. Auch daraus ergibt sich, dass die Übergänge zwischen beiden Begriffen fließend zu verstehen sind.¹⁰⁸ Aristoteles selbst stellt beispielsweise in *Θ* 3 dar, dass es „der Name der wirklichen Tätigkeit (*énérgēia*) [ist], welcher eine Beziehung hat auf die vollendende Wirklichkeit (*entélecheia*) [...]“ (1047a30ff.).

In dieser Textstelle verweist Aristoteles auf einen klaren Zusammenhang zwischen der *énérgēia* und der *entélecheia*: In *Theta* hängen beide Begriffe insofern zusammen, als sie jeweils eine Weise der Verwirklichung eines Vermögens (*dýnamis*) ausdrücken. Es besteht ein teleologischer Zusammenhang zwischen der *dýnamis* auf der einen Seite und der *énérgēia* / *entélecheia* auf der anderen Seite. Diesen hebt Aristoteles im Buch *Theta* der *Metaphysik* hervor.

Obwohl *énérgēia* in einem bestimmten Sinne des Wortes mit *entélecheia* weitgehend synonym verwendet werden kann,¹⁰⁹ und in Anbetracht dessen, eine Verwendungsweise der *énérgēia* (als vollendete Wirklichkeit) als Nuance der *entélecheia* verstanden werden kann, bedarf der Begriff *énérgēia* der Kontextualisierung und näheren Bestimmung, weil er aufgrund seiner aristotelischen Begriffsentwicklung und seiner verschiedenen Bedeutungsweisen *mehrdeutig* ist.

Indem Aristoteles in *Θ* 1 den Begriff der *entélecheia* einführt, verweist er auf eine für das Buch *Theta* spezifische Bedeutung der *énérgēia*, die von der Alltagssprachlichen, mit der *kínēsis* verbundenen Verwendung weg- und zu einem teleologisch-ontologischen Verständnis hinführt. Aufgrund der Mehrdeutigkeit der *énérgēia* muss er dies auch tun, um sein Vorhaben in *Theta* zu präzisieren: Aristoteles hebt die für das Buch *Theta* relevante Bedeutungsnuance des *énérgēia*-Begriffs mit der Verwendung der *entélecheia* hervor.

¹⁰⁶ Vgl. Ralf Elm, „entelecheia / Entelechie, vollendete Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005, S. 188.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd. S. 189.

¹⁰⁹ Vgl. Ebd. S. 188.

In *Θ* 1 stellt Aristoteles nämlich klar dar, dass er von der „eigentlichsten“ (alltagssprachlichen) Bedeutung des Wortes *dýnamis* absehen möchte, die sich auf das „in Bewegung Befindliche“ bezieht (vgl. hierzu 1045b35-1046a2). Aus dieser Textstelle und den Ausführungen in *Θ* 6 kann geschlussfolgert werden, dass er in seiner ontologischen Abhandlung im Buch *Theta*, in der er das werdende Seiende mithilfe des Begriffspaares *dýnamis-énérgeia* darstellt, von einer Bedeutung der *énérgeia* absehen will, die sie als Bewegung (*kínēsis*) versteht.

Im Sinne Aristoteles' ist es zweckdienlich, zwischen einer (1) „weiten Bedeutung“ und (2) „engen Bedeutung“ von *énérgeia* zu unterscheiden. Die „weite“ Bedeutung verknüpft *énérgeia* mit Bewegung (*kínēsis*); die „enge“ versteht *énérgeia* als vollendete Tätigkeit bzw. vollendete Wirklichkeit und markiert den primären Topos der Untersuchungen in Buch *Theta*, der ab Kapitel 6 ausführlich behandelt wird – diese steht mit der *entélecheia* in Beziehung.

Ad (1): Die *énérgeia* in der „weiten“ Bedeutung (vgl. *Θ* 6, 1048b19ff.):

Im Buch *Theta* bezeichnet *énérgeia* im „weiten“ Sinn eine Tätigkeit, die als Bewegung (*kínēsis*) verstanden wird und ihr Ziel außerhalb ihrer selbst hat. Veranschaulicht werden lässt sich dieser Gedanke an einem Bewegungsvermögen – wie zum Beispiel der Baukunst –, „[deren] Wirksamwerden (energein) als Wirken, Bewegung (energeia kata kinēsin) den ursprünglichen bewegungsbezogenen Sinn von energeia darstellt.“¹¹⁰. Bei einem Bewegungsvermögen wie der Baukunst, liegt das Ziel nicht in der Tätigkeit des Bauens selbst, sondern im Haus als *érgon*; die Tätigkeit des Bauens ist daher eine *énérgeia* der „weiten“ Bedeutung (1) nach. Durch die Ausübung des Vermögens (der Baukunst als Bautätigkeit) realisiert sich im Bauen die *dýnamis* des Bauherrn, sodass das Bauen bereits als *énérgeia* (der „weiten Bedeutung nach) gelten kann. Das Vermögen wird nämlich in seiner Ausübung wirklich und bleibt nicht nur möglich. Das Vermögen – die *dýnamis* – realisiert sich in ihrer Tätigkeit – als *énérgeia*. Diese Bedeutung der *énérgeia* als Wirksamwerden einer *dýnamis* betont jedoch lediglich die Aktualisierung eines Vermögens, nicht dessen Vervollkommen; das Ziel der *énérgeia* im „weiten“ Sinn liegt nämlich außerhalb der Tätigkeit selbst – im Werk, dem Haus. Sie ist daher *keine* vollendete Tätigkeit (*énérgeia* im „engen“ Sinne (2)).

Diesen Differenzierung erläutert Aristoteles in *Θ* 6 am Beispiel des Abmagerns: Eine Tätigkeit wie das Abmagern stellt keine „vollendete“ Tätigkeit (ad (2)) dar, wenn a) ihre

¹¹⁰ Ebd.

Bewegung nicht zielgerichtet ist *und* b) dieses Ziel *nicht* mit der Bewegung zusammenfällt. Aristoteles schreibt hierzu: „[W]enn sich das Abmagernde in einer solchen Bewegung befindet, ohne mit dem Ziel der Bewegung zusammenzufallen“ (1048b20f.), dann ist diese Bewegung keine (vollendete) Tätigkeit (*enérgeia* im „engen“ Sinn). Das Abmagern ist ein Beispiel für die *enérgeia* im „weiten Sinn“ – diese stellt aber *nicht* die Bedeutung der *enérgeia* dar, auf welche Aristoteles in seiner Rede in *Theta* zu sprechen kommen möchte: In *Θ* 6 präzisiert Aristoteles seinen Begriff der *enérgeia*: Er löst ihn – ebenso wie die *dýnamis* – aus einem auf *kínēsis* bezogenen Verständnis und geht zu einer ontologischen Betrachtung des Seienden über, die die Dimension der Vervollkommnung einbezieht. Dies entfaltet er in *Θ* 6–9.

Ad (2): Die *enérgeia* in der „engen“ Bedeutung (vgl. *Θ* 6, 1048b19ff.):

So steht im Gegensatz dazu die *enérgeia* im „engen“ Sinn. Hierbei spricht Aristoteles von Tätigkeiten, die ihr Ziel in sich selbst haben, etwa das Sehen oder das Denken (vgl. *Θ* 6). Diese werden als vollendete Tätigkeiten (ad (2)) aufgefasst. Das Ziel der Tätigkeit des Sehens liegt im Sehen selbst. Die Tätigkeit ist insofern vollendet, als sie ein Ziel (*érgon*) hat, das innerhalb der Tätigkeit selbst liegt; sie ist bereits mit dem Akt der Realisierung der jeweiligen *dýnamis* vollendet, ohne dass ein weiteres Ziel „erreicht“ werden müsste. Eine *enérgeia*, die ihr *érgon* in sich selbst hat, ist zugleich eine *entelécheia*, da sie kein Ziel außerhalb ihrer selbst besitzt: Die Tätigkeit ist zugleich das Ziel der Tätigkeit. Der Akt des Sehens ist gleichzeitig das Ziel des Sehens. Liegt das Ziel innerhalb der Handlung selbst und ist somit vollendet, dann ist diese nach Aristoteles eine vollendete Tätigkeit – eine *enérgeia* im „engen“ Sinne (2).

Genauso schreibt Aristoteles in *Θ* 8, dass das vollendete Werk bei Tätigkeiten, die ihr Ziel außerhalb ihrer selbst haben, bei ihrer Vollendung *enérgeia* im „engen“ Sinne ist. Er schreibt hierzu in Kapitel 8: „Denn das Werk (*érgon*) ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung (*entelécheia*).“ (1050a21-23)

Jedoch ist das Werk nicht die *enérgeia* des Bauherrn (der seine *dýnamis*, zu bauen im Akt des Bauens als *enérgeia* im „weiten“ Sinne realisiert), sondern die *enérgeia* des Baumaterials, das die *dýnamis* besaß, ein Haus zu werden. Der Bauherr stellt mit seiner in Wirklichkeit getretenen *dýnamis* des Bauvermögens lediglich die Wirkursache für das Haus dar. Aristoteles schreibt hierzu ausführlich im 8. Kapitel:

„Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich mit dem Gebäude. Bei demjenigen nun also, bei welchem das Entstehende etwas anderes neben und außer dem Gebrauch ist, bei diesem ist die wirkliche Tätigkeit in dem, was hervorgebracht wird, z. B. das Bauen in dem, was gebaut

wird, das Weben in dem, was gewebt wird, und ebenso bei dem übrigen, überhaupt die Bewegung in dem, was bewegt wird; bei dem aber, bei welchem es nicht neben der wirklichen Tätigkeit ein Werk gibt, ist die wirkliche Tätigkeit (*enérgeia*) in ihm selbst, z. B. das Sehen in dem Sehende [...]. Hieraus erhellt also, daß die Wesenheit und die Form wirkliche Tätigkeit ist.“ (1050a29-b3)

Anhand von *Θ* 8 und in Hinblick auf Aristoteles' Ausführungen in *Θ* 6 lässt sich die Unterscheidung zwischen der „engen“ und der „weiten“ Bedeutung der *enérgeia* im Buch *Theta* umfassend erkennen:

Der „weiten“ Bedeutung nach wäre beispielsweise die Bautätigkeit als *enérgeia* aufzufassen. Sie hat zwar ihr Ziel außerhalb ihrer selbst – ein Haus zu bauen –, realisiert aber das Bauvermögen des Bauherrn im Vollzug des Bauens. Sie hängt mit dem Begriff der *kinēsis* zusammen und ist als Tätigkeit nicht vollendet, aktualisiert jedoch die ihr zugrunde liegende *dýnamis* – das Bauvermögen.

Der „engen“ Bedeutung nach wird *enérgeia* als vollendete Tätigkeit verstanden, wie das Sehen, dessen Ziel in der Tätigkeit des Sehens selbst liegt. Diese Tätigkeiten sind vollendet, weil ihr Ziel in ihnen selbst liegt und sie durch ihre Ausübung nichts weiter anstreben müssen.

Zudem gehört gemäß Aristoteles' Ausführungen in *Θ* 8 auch ein vollendetes Werk wie ein Haus zu *enérgeia* im „engen“ Sinn – jedoch nicht als *enérgeia* des Bauherrn, sondern als *enérgeia* des „zu-Bauenden“, also des Hauses. Diese *enérgeiai* der „engen“ Bedeutung nach sind zugleich *entelécheiai*. Gerade dieser „engen“ Bedeutung der *enérgeia* geht Aristoteles in *Θ* 6-9 nach.

Nach diesen Ausführungen zufolge sind nicht alle *enérgeiai* auch *entelécheiai*, nur Tätigkeiten, deren Ziel in ihnen selbst liegt (vgl. *Θ* 6), und realisierte Werke (vgl. *Θ* 8), die zugleich vollendet sind. Oder, um es mit Aristoteles' Worten auszudrücken: „Von diesen Dingen muß man also die einen als Bewegungen [ad (1)], die andern als wirkliche Tätigkeiten [ad (2)] bezeichnen.“¹¹¹ (*Θ* 6, 1048b34f.)

Folgt man Stephen Menns Überlegungen,¹¹² wonach die konzeptuellen Ursprünge des Wortes *enérgeia* im *Protrepticus* liegen und dort das Wort *chrēsis* als der „ursprüngliche technische Begriff“¹¹³ für *enérgeia* verwendet und mit ihm synonym¹¹⁴ gebraucht wird, dann wird auch

¹¹¹ „τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.“ Aristoteles, *Metaphysica*, (hrsg.) Werner Jaeger (*Oxford Classical Texts*), Oxford: Oxford University Press, 1957; Online-Ausgabe: *Oxford Scholarly Editions Online*, 2020, DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262078>.

¹¹² Vgl. Menn, „The Origins of Aristotle's Concept of *Enérgeia*“, S. 79.

¹¹³ Vgl. Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Ebd.

ersichtlich, dass *enérgeia* ursprünglich aus einem Konzept entstammt, das „Tätigkeit“, bzw. „Ausübung“¹¹⁵ bedeutet und somit *nicht* die reine Bedeutung von *entelécheia* als Vollendung beinhaltet. Jedoch möchte Aristoteles in *Theta* von einem Konzept des werdenden Seienden sprechen, dass die vollendete Zielwirklichkeit betont.¹¹⁶ Nach Stephen Menn geht es Aristoteles in den Büchern *VIII-IX* und *XII* darum, *enérgeia* im Sinne von *entelécheia* zu verwenden und damit klar aufzuzeigen, dass der Fokus der Bedeutung des Begriffs der *enérgeia* auf der vollendeten Wirklichkeit (ad (2)) und nicht auf der Aktivität im Sinne der Bewegung (ad (1)) liegt¹¹⁷. Gleichsam, dass der Begriff der *dýnamis* nicht im kinetischen Sinne verstanden werden darf, wie Aristoteles schon zu Beginn von Kapitel 1 von *Theta* dargelegt hat.

Hierbei lässt sich nach Ralf Elm erkennen, wie sich die „Hauptbedeutung“ von *enérgeia* von 1) *Bewegung* über 2) *Verwirklichung* des Vermögens hin zu 3) *vollendeter Wirklichkeit* (*entelécheia*) des Werkes verschiebt.¹¹⁸ So wird verständlich, weshalb Aristoteles in *Θ 1* (1045b35-1046a) den Begriff der *entelécheia* in den Vordergrund seiner Darstellungen bezüglich seines Vorhabens im Buch *Theta* rückt, die den Aspekt der Vollkommenheit (bestimmt durch das Ziel innerhalb der Tätigkeit selbst (2)) festmacht.

Die Unterscheidung zwischen der „weiten“ und der „engen“ Bedeutung von *enérgeia* erklärt somit verschiedene Begriffsnuancen der *enérgeia*. Einerseits, um auf den Aspekt der *kínēsis* zu fassen (1), andererseits, um ihre im Buch *Theta* ontologisch fruchtbare Verwendungsweise aufzuzeigen, *enérgeia* als vollendete Tätigkeit bzw. vollendete Wirklichkeit zu denken (2). Letzteres (2) verweist auf die *enérgeia* in der Bedeutung nahe der *entelécheia*.

Um die Unterscheidung zwischen der *enérgeia* und der *entelécheia* zu präzisieren, kann zudem angemerkt werden, dass, wenn die Wirklichkeit „vom Anfang her“, das heißt, vom Bewegungsvermögen begriffen wird, sie auf den Begriff der *enérgeia* verweist. Wird Wirklichkeit jedoch „vom Ende her“, von ihrem Ziel, Resultat her verstanden, wird sie als *entelécheia* auf Seite des Ziels „festgemacht“.¹¹⁹ Die Wirklichkeit ist in dieser Hinsicht nicht mehr nur „[d]as Wirksamwerden bzw. Wirken einer dynamis.“¹²⁰ *Enérgeia* lässt sich somit

¹¹⁵ Menn schreibt hier *activity* (Tätigkeit) und *exercise* (Ausübung). (Vgl. Ebd.)

¹¹⁶ Vgl. Elm, „entelecheia / Entelechie“, S. 189.

¹¹⁷ Vgl. Menn, „The Origins of Aristotle’s Concept of *Enérgeia*“, S. 92. Stephen Menn schreibt dazu: „[...] Aristotle is willing, not in some places but in others, and especially in *Metaphysics viii-ix*, to use *ἐνέργεια* in the sense of *ἐντελέχεια*.“

¹¹⁸ Vgl. Elm, „entelecheia / Entelechie“, S. 189.

¹¹⁹ Vgl. Ebd.

¹²⁰ Ebd.

einerseits auf Seite des Ziels festmachen und kann demnach in der Bedeutung der *entelécheia* verstanden werden, andererseits kann sie auch Vollzugswirklichkeit sein (im Sinne eines Bewegungsvermögens, das sich auf ein Werk hin realisiert).¹²¹

Aristoteles geht es in *Theta* also um eine ontologische und *nicht* ausschließlich kinetische Bestimmung des Seienden. Dies wird durch das Begriffspaar der *dýnamis-énérgeia* erklärt, wobei *énérgeia* in *Theta* – insbesondere ab Kapitel 6 – als vollendete Wirklichkeit zu verstehen ist. Stephen Menn formuliert hierzu:

„As Aristotle tells us, 'The name ἐνέργεια, which is applied to ἐντελέχεια (ἢ ἐνέργεια τοῦ νομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη), has been extended to other things especially from motions, for it is motion which appears especially to be ἐνέργεια (1047a30-32), and Aristotle's progression in this book from ἐνέργεια-as-motion and its corresponding δύναμις to ἐνέργεια-as-ἐντελέχεια and its corresponding δύναμις must recapitulate the path he himself had taken from the original sense of the δύναμις-ἐνέργεια contrast to something deeper.'"¹²²

In 1045b35-1046a verdeutlicht Aristoteles nämlich – wie in diesem Kapitel der Arbeit gezeigt wird –, dass durch die ausdrückliche Verwendung des Wortes *entelécheia* die *énérgeia* als vollendete Wirklichkeit verstanden werden sollte, und nicht mehr nur als eine Betätigung einer *dýnamis*.¹²³ In Kapitel 8 des Buches *Theta* führt Aristoteles weiter aus, dass *énérgeia*, wie Ralf Elm schreibt, „auf der Seite des Werkes als Ziel festgemacht“¹²⁴ wird.

In jener einleitenden Textstelle 1045b35-1046a nimmt Aristoteles also schon vorweg, was er spätestens im 8. Kapitel expliziert: *énérgeia* betont „den Geschehnischarakter einer gleichsam in sich stehenden Zielwirklichkeit“¹²⁵. Für die hier maßgeblichen Kapitel 6-9 will *Theta* *énérgeia* als vollendete Wirklichkeit denken. Diese Interpretation löst *énérgeia* von ihrer „weiten“ Bedeutung (2) ab und erklärt zugleich, weshalb Aristoteles zu Beginn von *Θ* 1 den *dýnamis*-Begriff nicht aus einer kinetischen Perspektive betrachten möchte (und dies nochmal in *Θ* 6, 1048a25-30 ausdrücklich programmatisch wiederholt) und ausdrücklich den Begriff *entelécheia* verwendet, um sein Vorhaben in *Θ* 6-9 anzukündigen. Aristoteles möchte *dýnamis* nämlich nicht kinetisch, sondern ontologisch denken.

¹²¹ Vgl. Ebd.

¹²² Menn, „The Origins of Aristotle's Concept of *Enérgeia*“, S. 92.

¹²³ Vgl. Elm, „entelecheia / Entelechie“, S. 189.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

Kapitel 4: Die Priorität von *énérgēia* gegenüber *dýnamis*

Aus dem vorigen Kapitel ergab sich die feine Verschränkung der Begriffe *kínēsis* – *dýnamis* – *énérgēia* und *entelécheia*. Im Zentrum steht das Begriffspaar *dýnamis-énérgēia*, da beide nach Aristoteles nur gemeinsam gedacht werden können. Zusammen erklären sie Veränderung – insbesondere die des Seienden – und ergänzen so Aristoteles' Vorhaben, das *primär Seiende* zu beschreiben.

Jedoch kommt beiden Begriffen nicht dasselbe Gewicht zu. Will Aristoteles dem Programm der *Metaphysik* gerecht werden, die Erste Philosophie zu bestimmen (vgl. *Γ* 1003a21–26) – der Erforschung der „Prinzipien und letzten Ursachen“, die „notwendig Ursachen einer Wesenheit an sich (1003a26–28) sein müssen“¹²⁶ –, dann ist Wissen als Erkennen erster Ursachen gefasst (983a24–26). Nach Aristoteles besteht die Wissenschaft der *Ersten Philosophie* nämlich darin, die Grundursachen (*ex archḗs aitía*) zu erkennen.

Ursache (*aitía*) wird bei Aristoteles vierfach verstanden: 1) als Wesenheit (*ousía*) und Wesenwas (*tò tí ên eínai*), die das „Warum“ einer Sache angeben; 2) als Stoff (*hýlē*) und Substrat (*hypokeîmenon*); 3) als das, wovon die Bewegung ausgeht (*kínēsis*); 4) als das Weswegen (*to hoû héneka*) bzw. das Gute (*agathón*) als Ziel allen Entstehens (vgl. *Met. A* 983a24–32).

Die Untersuchung dieser vier Ursachen ist daher nach Aristoteles für die Metaphysik grundlegend und erschließt damit auch das Werden.

Neben Ursachen nennt (1003a21–26) Aristoteles auch das Prinzip (*archḗ*), um die „Wesenheit an sich“ zu beschreiben. Unter *archḗ* versteht er Verschiedenes (vgl. *Δ* 1), jedoch besteht ihre Gemeinsamkeit darin, dass ein Prinzip „ein erstes ist, von welchem das Sein oder die Entstehung oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht“ – hierbei ist die eine Art eines Prinzips dem Ding innewohnend, die andere Art außerhalb dessen liegend (1013a17–20).

Es scheint, als wiesen *aitía* und *archḗ* sowohl ihrer Bedeutung nach als auch mit Blick auf Textstelle 1003a21–26 auf dasselbe hin. Zugleich hält Aristoteles fest (1013a17), dass alle Ursachen Prinzipien sind. Beide Begriffe liefern eine Erklärung des Ersten, d.h. des Ursprungs eines Seienden; umgekehrt gilt jedoch nicht, dass alle Prinzipien (*archai*) auch Ursachen (*aitiai*) sind. Während Ursachen das „Warum“ eines Seienden erklären (im Rahmen der Vier-

¹²⁶ Siehe *Γ* 1003a 26–28: „ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκρο-τάτας αἰτίας ζητοῦμεν, ὁῦλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν.“ (Aristoteles, *Metaphysica*, (hrsg.) Jaeger (1957/2020)).

Ursachenlehre), kann eine *archē* außerdem den Ausgangspunkt der Erkenntnis bezeichnen (vgl. *Δ* 1013a16-23).

Die *dýnamis* eines Seienden stellt als Möglichkeit das Prinzip des Werdens da – jedoch nur insoweit, als sie „bereit sein muss“¹²⁷, zu dem zu werden, wodurch sie bestimmt wird: zu ihrer Form. Die *enérgeia* ist das Ziel, auf das sich das Seiende dem Vermögen nach hin entwickelt und von dem her es bestimmt wird. Insofern bildet *enérgeia* die Ursache der *dýnamis*, weil sie verständlich macht, was *dýnamis* ist. Zwar spricht Aristoteles Buch *Theta* von einem Begriffspaar, doch weist er der *enérgeia* eine übergeordnete Stellung zu, die durch seine Teleologie verstanden werden kann. Aristoteles erklärt dabei, dass *enérgeia* prioritär, das heißt, „früher“¹²⁸ (*próteron*) als *dýnamis* ist.

Um nachzuvollziehen, inwiefern *enérgeia* „früher“ ist als *dýnamis* und diese wesentlich bestimmt, ist vorrangig *Θ* 8 heranzuziehen. Ein Verständnis der *enérgeia* sowie ihrer Vorrangstellung gegenüber der *dýnamis* ergänzt die alleinige Rede über *dýnamis*, ohne diese Ergänzung lässt sich der Begriff nicht vollständig erfassen.

Wie bereits im vorigen Kapitel angedeutet, bietet es sich an, Buch *Theta* in zwei große Teile zu gliedern: Der „erste“ Teil (*Θ* 1-5) behandelt den Begriff der *dýnamis*, der „zweite“ Teil (*Θ* 6-9) den der *enérgeia*. Ab Kapitel 8 des zweiten Teils erörtert Aristoteles, inwiefern *enérgeia* Priorität gegenüber *dýnamis* hat.

Aristoteles leitete *Θ* 8 damit ein (1049b4-12), dass *enérgeia* früher ist als jede Art von *dýnamis* – sogar als „jedes Prinzip der Bewegung oder Ruhe“ (1049b7-8). Da Aristoteles in *Theta* über Veränderung spricht: genauer: über das veränderliche Seiende und seine Prinzipien, ist zu zeigen, worin diese Vorrangstellung der *enérgeia* besteht, insbesondere in Hinblick auf das Prinzip von Bewegung und Ruhe.

Aristoteles begründet und führt in *Θ* 8 aus, dass *enérgeia* in vier Hinsichten als „früher“¹²⁹ (*próteron*) gegenüber *dýnamis* zu verstehen ist. Diese vier Bedeutungen werden im Folgenden

¹²⁷ Vgl. Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 190.

¹²⁸ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 478.

¹²⁹ Gwilym Ellis Lane Owen geht davon aus, dass Aristoteles in dieser Textstelle auf *Δ* 11 verweist, wo er über die „qualified priorities“ (vgl. 1018b29-31 bzw. 1018b9-29), die „unqualified priorities“ (1018b30-1019a2) und die „[p]riority by nature and ousia“ (1019a11-14) spricht. Zudem stellt er in *Z* 1 (1028a31-b2) dar, dass ebenfalls von einem „früher“ bezüglich Logos, Erkenntnis und Zeit gesprochen werden kann. (Vgl. Gwilym Ellis Lane Owen, *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle’s Metaphysics*, aufgezeichnet von Myles Frederic Burnyeat u. a., 1979–1982, unveröffentlichtes Manuskript. S. 133.)

dargestellt und jeweils mit Beispielen erläutert, um die Priorität der *enérgeia* inhaltlich klar erkennbar zu machen.

Die *enérgeia* ist „früher“ als die *dýnamis*

- 1) dem Begriff (*lógos*) nach (1049b12-17),
- 2) der Zeit (*chrónos*) nach (1049b17-50a3),
- 3) und der *ousía* nach (1050a4-b2).

Ad 1) – Vorrang der *enérgeia* dem Begriffe nach:

„Im vollen Sinne vermögend“ ist ein Vermögen nur dann, wenn es in wirkliche Tätigkeit treten kann: Sehend ist, wer tatsächlich sehen kann; baukundig, wer zu bauen fähig ist. *Dýnamis* lässt sich daher nur in Bezug auf Wirklichkeit definieren; sie „setzt den Begriff und Erkenntnis [gnôsis] der Wirklichkeit voraus“¹³⁰. Weil *enérgeia* dem Begriffe nach (1049b10-17) „früher“ ist als die *dýnamis*, ist sie es folglich auch der Erkenntnis nach (1049b17).¹³¹

Ein Vermögen bestimmt sich somit stets durch seine reale Möglichkeit, aktualisiert zu werden: Das Sehen (die in Wirklichkeit getretene Tätigkeit) bestimmt das Vermögen des Menschen zu sehen; die Fähigkeit des Bauherrn, jederzeit die Tätigkeit des Bauens auszuüben, bestimmt sein Vermögen, baukundig zu sein. Damit tritt Aristoteles dem megarischen Fehlverständnis von *dýnamis* entgegen, das eine Rede über Veränderung verunmöglicht, weil es annimmt, ein Vermögen existiere nur in seiner Ausübung (vgl. 1046b29–1047a17). Für Aristoteles ist ein Arzt nicht nur dann ein Arzt, wenn er heilt, sondern sofern er „bereit“ ist, sein Heilvermögen jederzeit zu aktualisieren. Nach Aristoteles bestimmt sich zwar die *dýnamis* an der Wirklichkeit (*enérgeia*), ist aber auch dann vorhanden, wenn sie gerade nicht ausgeübt wird.

Ad 2) – Vorrang der *enérgeia* der Zeit nach:

Aristoteles schreibt: „[D]as der Art nach Identische (*tò tò eídei tò autó*) ist früher in wirklicher Tätigkeit, aber nicht das der Zahl nach Identische.“ (1049b18) Ein Einzelding wird nur dann wirklich, wenn es zuvor als Vermögendes vorliegt – etwa muss ein Sehender zunächst das Vermögen des Sehens besitzen, um sehen zu können.¹³² Wirklich wird es jedoch erst, wenn

¹³⁰ Seidl, *Kommentar*, S. 478.

¹³¹ Owen, *Notes on Books Eta and Theta* (1979–1982), S. 133.

¹³² Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 479.

es „wiederum“ etwas zeitlich Früheres, ein anderes Wirkliches hat („z. B. wird ein Mensch durch einen Menschen“¹³³).

Dieses „zeitlich Frühere“ ist das erste Bewegende und dem Werdenden der Art nach identisch.¹³⁴ Ein sehender Mensch muss also zunächst das Vermögen zu sehen besitzen (in diesem Sinn ist *dýnamis* „früher“); dieses Vermögen erhält er aber durch einen „früheren“ Menschen (durch die Eltern, also durch die Art *Mensch*), die wirklich waren, als er sein Sehvermögen erlangte. So geht letztlich die Wirklichkeit dem Vermögen voraus. Aristoteles formuliert:

„[...] denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem Vermögen nach Seienden durch etwas, das in Wirklichkeit ist, z. B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem jedesmal etwas als erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit. Es ist aber in der Erörterung über die Wesenheit gesagt, daß das Werdende immer aus etwas wird und durch etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist.“ (1049b24-30)

Gleichsam verhält es sich mit praktischen Vermögen wie der Baukunst oder dem Zitherspiel (1049b30-31): Einer früheren Verwirklichung dieser Tätigkeit (dem Erlernen dieser praktischen Tätigkeit) geht die Möglichkeit ihrer Ausübung voraus – insofern als der Lehrer das jeweilige Vermögen bereits voll entwickelt (aktualisiert) haben muss, um es dem Schüler weitergeben zu können.¹³⁵ Aristoteles entgegnet damit dem sophistischen Trugschluss, wie jemand eine Wissenschaft hervorbringen kann, ohne sie jedoch zu besitzen, „denn wer etwas lernt, hat es noch nicht.“ (1049b33-34) Aristoteles meint jedoch, dass „im Lernenden schon etwas von der (zu erlernenden) Wissenschaft verwirklicht ist.“¹³⁶

Ad 3) – Vorrang der *enérgeia* der *ousía* nach:

Aristoteles stellt in 1050a3-b2 vier Argumente vor, weshalb die *enérgeia* der *ousía* nach vorgeordnet ist. Diese Argumente hängen eng zusammen: Sie markieren verschiedene, benachbarte Gedanken – etwa dass die Form der Materie vorausgeht, weil die Wirklichkeit die Potentialität eines Dinges bestimmt. Die Rede vom Ewigen wird im Fortlauf dieses Kapitels nur kurz angemerkt, da ausführliche Ausführungen den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Ebd.

¹³⁵ Vgl. Ebd.

¹³⁶ Ebd.

Das erste Argument („Erstens weil das, was der Entstehung nach später ist, z. B. der Mann früher als das Kind, der Mensch früher als der Same; denn das eine hat schon die Form, das andere aber nicht.“ (1050a4-7) verweist darauf, dass das dem „Entstehen nach Spätere das dem Wesen nach Frühere [ist]“¹³⁷. Es ist nämlich als das Verwirklichte formvollendet.

Aristoteles macht damit geltend, dass die Wirklichkeit jedes Dinges in seiner Form- und Zweckursache liegt.¹³⁸ Was am Ende einer Entwicklung als Vollendung erscheint, ist „wesens- und seinsmäßig von Anfang an als Wirklichkeit in seiner Form- und Zweckursache“¹³⁹. Wesentlich bestimmt sich die Entwicklung eines Apfelsamens hin zu einem Apfelbaum durch seine Form- und Zweckursache, ein Apfelbaum zu sein. Der Apfelbaum (der „der Entstehung nach später ist“) ist daher wesensmäßig früher als der Apfelsamen. Deshalb lässt die Beobachtung eines Apfelbaums die Aussage zu, der Samen habe die *dýnamis* besessen, zum Apfelbaum zu werden. Wäre der Samen (unterstellt ohne verhindernde Umstände) niemals zum Apfelbaum geworden, ließe sich die Zuschreibung der entsprechenden *dýnamis* im strengen Sinn nicht begründen.

Diese Ausführung führt gedanklich zum zweiten Argument (1050a7-15) („Ferner darum, weil alles, was entsteht, auf ein Prinzip (*arché*) und ein Ziel (*télos*) hingeht; Prinzip nämlich ist das Weswegen, und um des Zieles willen ist das Werden.“) Gemeint ist: Das Entstehende (als das Seiende-dem-Vermögen-nach) ist auf einen Zweck ausgerichtet, der sein Prinzip darstellt.¹⁴⁰ Der Zweck bzw. das Ziel eines Seienden ist seine Vollendung (*enérgeia*). Gemäß diesem Ziel entwickelt sich das das Vermögende. Der *télos* bildet das Prinzip des Entstehenden („als das Vermögende“)¹⁴¹, insofern es den Grund seines Entstehens (hinsichtlich seines Zwecks) liefert.

Im dritten Argument („Ferner ist der Stoff“¹⁴² dem Vermögen nach, weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form. Ebenso auch bei dem übrigen, auch bei dem, dessen Ziel Bewegung ist. Wie daher die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie ihren Schüler in wirklicher Tätigkeit zeigen, ebenso ist es auch in der Natur.“

¹³⁷ Ebd. S. 482.

¹³⁸ Vgl. Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd.

¹⁴¹ Vgl. Ebd.

¹⁴² „*Hýlē*“ wird in dieser Übersetzung von Hermann Bonitz als „Stoff“ und nicht als „Materie“ übersetzt. Beide Wörter werden gleichbedeutend verwendet.

(1050a15-19) stellt Aristoteles eine klare Relation zwischen der Materie (hier Stoff (*hylē*)) und dem Vermögen (*dýnamis*) her. Die Materie verhält sich zur Form wie die *dýnamis* zur *enérgeia*, und kommt „in der Form“ zu seinem Ziel.

Bereits in *Θ* 7 hat Aristoteles die Frage aufgeworfen, wann etwas die Potentialität besitzt, ein X zu sein. Er schreibt hierzu in 1049a1-5:

„Ist z. B. die Erde dem Vermögen nach ein Mensch? Doch nicht, sondern vielmehr erst, wenn sie Same geworden ist, und vielleicht dann noch nicht einmal; so wie ja auch nicht durch die Heilkunst oder auch durch den Zufall (*týchē*) jedes gesund gemacht werden kann, sondern es etwas gibt, was dazu das Vermögen hat, und dieses das dem Vermögen nach Gesunde ist.“

In dieser Textstelle weist Aristoteles darauf hin, dass 1) nicht alles X als das Vermögen von Y aufgefasst werden kann und 2) dass dasjenige, was das Vermögen besitzt, Y zu werden, tatsächlich auch vermögend ist, Y zu werden. Demnach ist eine befruchtete Eizelle potentiell ein Mensch, der Samen hingegen nicht. Das Ziel (*télos*) der befruchteten Eizelle ist, Mensch zu werden; die Form des Menschen bestimmt ihre Entwicklung zu einem Menschen. Durch die Vereinigung von Eizelle und Samen wird überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, dass sich die Materie der befruchteten Eizelle zum Menschen entwickeln kann – zu jenem Ziel, das ihr *télos* bildet. Die befruchtete Eizelle steht damit im Gegensatz zu einer (unbefruchteten) Eizelle oder zu Samen: Für sich genommen sind sie aufgrund ihrer materiellen Gegebenheiten nicht „bereit“, Mensch zu werden.

In 1049a15-18 spricht Aristoteles von einem „in ihm liegende[n] Prinzip [der] Beschaffenheit [der Materie]“ das bestimmt ist durch sein jeweiliges Ziel. Nicht jede Materie gilt als *dýnamis* in Bezug auf eine bestimmte Form, denn nicht jede besitzt das Prinzip, diese Form zu realisieren. Im Fall des Samens bedarf es eines weiteren Prinzips – der Eizelle –, damit der Samen gemeinsam mit der Eizelle als Ausgangspunkt (*archē*) des Menschwerdens fungieren kann. Die befruchtete Eizelle ist hingegen potentiell ein Mensch, insofern sie keiner weiteren Prinzipien mehr bedarf, um sich zum Erwachsenen zu entwickeln – so wie auch ein Apfelsamen keines weiteren Prinzips bedarf, um zum Apfelbaum heranzuwachsen. Nur eine bestimmte Materie gilt als Korrelat einer bestimmten Form: eben jene Materie, die „bereit“ ist, sich auf ihre Form hin zu verwirklichen. Michael Frede schreibt hierzu:

„Thus the potentiality is a potentiality relative not to some indefinite possible series of changes which finally terminates in and F. It is relative rather to a specifiable single change or process. And this, of

course, is reflected by the fact that the passive capacity, which itself is the potentiality, is the capacity to undergo a certain change brought about by something which can bring about this change.¹⁴³

Die befruchtete Eizelle ist also der Ausgangspunkt für die Entwicklung zum erwachsenen Menschen: Ihre Materie ist potentiell ein X, das sich zu einem Y entwickeln kann. Nur wenn es der jeweiligen Materie möglich ist, ihre jeweilige Form zu aktualisieren, kann man sagen, dass sie die *dýnamis* besitzt, ihrer Form gemäß wirklich zu werden.

Darum gilt im Erde-Kiste-Beispiel aus *Θ 7* (1049a18-27) gleichermaßen, dass eine Kiste nicht aus Erde bestehend gedacht werden kann, sondern nur als hölzern. Denn die Form der Kiste aktualisiert nicht die Erde, sondern allein das Holz. Zwar gilt nach antiker Auffassung: Erde ist die *dýnamis* des Holzes und Holz wiederum die *dýnamis* der Kiste; daraus folgt aber nicht, dass Erde die *dýnamis* der Kiste wäre. Es besteht also keine Transitivität¹⁴⁴ der *dýnamis*: Auch wenn Erde – nach antikem Gedanken – potentiell Holz und Holz potentiell Kiste ist, ist Erde nicht potentiell Kiste. Denn: Die Erde ist nicht „bereit“, eine Kiste zu werden; nur Holz kann durch Bearbeitung und Zusammenfügung die Form der Kiste aktualisieren. Nicht alles, was im entfernten Sinne möglich ist, ist auch tatsächlich möglich. Demnach erklärt sich, weshalb eine (unbefruchtete) Eizelle potentiell *nicht* Mensch ist, eine befruchtete Eizelle hingegen sehr wohl als ein potentieller Mensch aufgefasst werden kann.

Die Form (*morphē*) bestimmt die Materie (*hylē*), worin sie sich verwirklicht. Zudem definiert die Form, welche Materie als bestimmte Form realisiert werden kann. Damit bildet die Form eine Ursache für die Veränderung ihrer Materie (vgl. die Konklusion dieser Arbeit). Die Form des Menschen bedingt, welche Materie zu ihrer Verwirklichung beitragen kann. Eine Eizelle allein ist daher nicht potentiell Mensch, weil aus ihrer Materie allein kein Mensch entstehen kann; sie bedarf eines weiteren Prinzips – des Samens –, um zum Menschen zu werden. Materie ist dem Vermögen nach insofern Materie, als sie zur Form, d.h. zur Wirklichkeit gelangen kann. Bei Aristoteles nennt man etwas potentiell F, genau dann, wenn es (unter passenden Bedingungen) als F verwirklicht wird (1047b2–5). Etwas ist möglich, genau dann, wenn es die Fähigkeit besitzt, zu geschehen; umgekehrt ist etwas unmöglich, wenn es dieses Potential nicht besitzt. Die Möglichkeit des Werdens dient als Indikator für Potentialität. Die Verwirklichung hängt von seiner inhärenten Möglichkeit ab, etwas zu werden. Aristoteles schreibt in *Θ 7* 1049a13-18 von eben jenem „inneren Prinzip“, das ein Seiendes zu einem *Seienden dem Vermögen* nach macht, insofern es sich aus sich heraus, ohne Zutun eines Anderen, hinsichtlich seiner Form realisieren kann:

¹⁴³ Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 190.

¹⁴⁴ Vgl. Ebd.

„Und was das anbetrifft, was in dem Vermögenden selbst das Prinzip des Entstehens hat, so ist alles dasjenige etwas dem Vermögen nach, was in Abwesenheit äußerer Hindernisse durch sich selbst jenes sein wird. Z. B. der Same ist noch nicht dem Vermögen nach ein Mensch, denn er muß erst noch in ein Anderes kommen und sich verändern. Wenn aber etwas schon durch *das in ihm liegende Prinzip diese Beschaffenheit*¹⁴⁵ hat, dann ist es dies schon dem Vermögen nach; jenes dagegen bedarf noch eines anderen Prinzips. Die Erde z. B. ist noch nicht dem Vermögen nach eine Bildsäule; denn sie müßte erst durch Veränderung Erz werden.“

Diese Überlegung kann mit einem weiteren Beispiel verdeutlicht werden: Nach Aristoteles kann nur das durch die Medizin geheilt werden, was das Potential besitzt, gesund zu werden.¹⁴⁶ Jonathan Beere schreibt hierzu: „Being able to be made healthy is both necessary and sufficient for being healthy in capacity“¹⁴⁷ – und weiter: „What is healthy in capacity is precisely what is able to be made healthy.“¹⁴⁸ Daraus folgt: Der Materie muss es möglich sein, geheilt werden zu können, um sich in ihrer Form zu verwirklichen – nämlich gesund zu sein. Wenn etwas potentiell gesund ist (also die Möglichkeit hat, gesund zu werden), dann kann es auch geheilt werden.

Schließlich erklärt Aristoteles im vierten Argument, inwiefern der Zweck mit dem Wesen „jedes Seienden, das Vermögen hat und sich betätigt“¹⁴⁹ zusammenfällt: Der Zweck liegt „immer in der wirklichen Tätigkeit bzw. Wirklichkeit (*enérgeia*), sodass das „Wesen und die Form wirkliche Tätigkeit/Wirklichkeit ist“ – wie Horst Seidl schreibt.¹⁵⁰

Das Wesen einer Sache bestimmt Aristoteles an ihrer Wirklichkeit, d.h. an ihrem Zweck (*érgon*). Die Form (*morphé*) bestimmt das jeweilige *érgon* eines Dinges, und das *érgon* gibt zugleich die Definition der Form. Es ist die besondere *morphé* eines Dinges, die ein bestimmtes *érgon* ermöglicht. So wird etwa das Messer durch sein *érgon* – Schneiden – bestimmt; diese Form des Messers erlaubt den Zweck des Messers – zu schneiden. Hätte es eine andere Form, wäre er etwas anderes – etwa ein Löffel oder eine Gabel. Aristoteles schreibt in *H 2*: „Hieraus ist denn offenbar, daß bei verschiedenem Stoff auch die Wirklichkeit und der Begriff verschieden sind [...]“ (1043a12-13) Auch die *hylē* des Messers muss auch seinem *érgon* dienen – nämlich dem Schneiden. Ein Messer kann nicht aus Öl bestehen, weil dieses Material das *érgon* des Schneidens nicht erlaubt. Darum hat die Form Vorrang vor der Materie.

¹⁴⁵ Herv. d. Verf.

¹⁴⁶ Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 188.

¹⁴⁷ Beere, *Doing and Being*, S. 240.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Seidl, *Kommentar*, S. 484.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd.

Abschließend führt Aristoteles in Θ 8 weiter aus: 1) Das Ewige ist der Wesenheit nach früher als das Vergängliche; 2) nichts „Ewiges [ist] nur dem Vermögen nach“ (1050b6-9); 3) Nichts Vermögendes/Mögliches ist dem Wesen nach früher als das Vergängliche¹⁵¹, denn das Vergängliche war schon einmal (vollendet), das Vermögende jedoch nicht; 4) einiges Wirkliche ist dem Wesen nach früher als das Vergängliche.¹⁵² In all dem zeigt sich der durchgehende Gedanke: Aristoteles räumt dem (schon gewesenen) Wirklichen Vorrang gegenüber dem Möglichen ein – *enérgeia* bestimmt *dýnamis* und ist ihr gegenüber daher prioritär.

¹⁵¹ Vgl. Ebd. S. 485.

¹⁵² Vgl. Ebd.

Konklusion:

Es fällt schwer, in den vielen einzelnen Reden der „Substanzbücher“ über die primären Begriffe der *Metaphysik* – *ousía*, *hýlē*, *morphē*, *dýnamis* und *enérgeia* – den Überblick zu bewahren, und zwar hinsichtlich 1) ihres begrifflichen Verständnisses, 2) ihres Zusammenhangs untereinander und 3) der Beziehung der Textstellen, in denen sie auftreten. Insbesondere setzt das Begreifen des Zusammenhangs derjenigen Begriffe, die die *ousía* erklären sollen, ein grundlegendes Verständnis der Bedeutung der einzelnen Begriffe voraus. Dies wird jedoch erschwert durch Aristoteles' mitunter uneindeutige bzw. mehrdeutige Begriffsverwendung¹⁵³, die damit zusammenhängt, dass je nach Untersuchungsgegenstand unterschiedliche terminologische Zuschnitte erforderlich sind. Dies zeigt sich beispielsweise an der besonderen Verwendungsweise des *dýnamis*-Begriffs im Buch *Theta*.

Zudem stellt die Tatsache, dass Aristoteles die einzelnen Bücher der aristotelischen *Metaphysik* nicht selbst als ein Buch gefasst hat, den Leser vor interpretatorische Probleme. Ursula Wolf fasst hierzu klare Worte:

„Was hier vorliegt, ist kein Buch. Aristoteles hat keine Schrift mit dem Titel «Metaphysik» publiziert, und er hat auch die Zusammenstellung der Texte, die wir unter diesem Titel kennen, nicht selbst vorgenommen. Der Titel geht, so die heute übliche Auffassung, auf Andronikos von Rhodos zurück [...]“¹⁵⁴

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage, wie die einzelnen Bücher der *Metaphysik* zusammenhängen, nicht editorisch, sondern nur philosophisch beantworten. Dies ist insofern relevant, als Interpretationen von Textstellen nicht auf der Annahme beruhen können, dass die strukturelle Anordnung der Bücher der *Metaphysik* einen Leitfaden für das Verständnis der weiträumigen Argumentation liefert, weil sie nicht von Aristoteles selbst stammt.

Nichtsdestotrotz findet sich sowohl innerhalb der einzelnen Bücher als auch zwischen ihnen eine editorische Logik als auch inhaltliche und begriffliche Zusammenhänge. Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit ausgeführt, steht das Buch *Theta* – mit seinem Anliegen, Veränderung, Werden und das Seiende mittels des Begriffspaares *dýnamis-enérgeia* zu beschreiben – an einer logisch nachvollziehbaren Position innerhalb der aristotelischen *Metaphysik*. Das Buch schließt an die beiden anderen „Substanzbücher“ *Zeta* und *Eta* an. Aristoteles spricht in den „Substanzbüchern“ *Z* und *H* über sinnlich wahrnehmbare, physische

¹⁵³ Beispielsweise kann auf den Begriff der *enérgeia* verwiesen werden, deren facettenreiche Bedeutung in Kapitel 3 dieser Arbeit dargestellt wird.

¹⁵⁴ Wolf, „Einleitung“, S. 9.

Substanzen. Diese Ausführungen bilden das theoretische Fundament der Überlegungen in *Theta*,¹⁵⁵ in dem Aristoteles ebenfalls das werdende (sinnlich beobachtbare) Seiende beschreiben möchte.

Aus den in dieser Arbeit entwickelten Überlegungen ergibt sich, dass das Buch *Theta* eine Art „Ergänzung“ zu den in *Zeta* und *Eta* präsentierten Abhandlungen zur *ousía* darstellt. Der Begriff der *ousía* erschöpft sich nämlich nicht – wie in der Einleitung angesprochen – allein in Aussagen wie „S ist P“, sondern muss durch Aussagen der Form „S ist potentiell P“ ergänzt werden.¹⁵⁶ Die Abhandlungen zur *ousía* in den Büchern *Z* und *H* werden somit in *Θ* durch die ontologische Rede über die *dýnamis* und *enérgeia* erweitert. Die Frage, die sich nun zum Schluss dieser Masterarbeit stellt, ist, wie genau Aristoteles’ Rede über das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia* die in *Z* und *H* geführten Überlegungen zur *ousía* ergänzt.

Um die Frage zu beantworten, wie das Buch *Theta* mit den Büchern *Zeta* und *Eta* zusammenhängt, ist vorrangig die Beziehung zwischen *Z* 17 und *Θ* 8 von Interesse: In *Z* 17 bestimmt Aristoteles die *ousía*; in *Θ* 8 legt er die klare Priorität der *enérgeia* über die *dýnamis* dar.

Ziel des Buches *Zeta* ist, darzustellen, was die *ousía* im Sinne des primären Seienden ist. Wie bereits in der Arbeit ausgeführt, kann das Seiende nach der Kategorien-Einteilung auf verschiedenste Weisen ausgesagt werden – z.B. nach Qualität, Quantität, usw. –, doch nur die *ousía* im Sinne der „Washeit“ vermag den Anspruch einzulösen, das Wesen eines jeden Dinges „als es selbst“ zu bezeichnen.¹⁵⁷ Mit dem Buch *Zeta* beginnt die eigentliche Untersuchung der *Ersten Philosophie*, die *ousía* (Wesen) im Sinne des „ersten Seienden“ zu beschreiben.¹⁵⁸ Sie ist das erste Seiende in „jeder Hinsicht“¹⁵⁹: 1) dem Begriff (*lógos*), 2) der Erkenntnis (*gnôsis*) und 3) der Zeit (*chrónos*) nach (1028a31-b2).

Aristoteles stellt in *Z* nach ausführlichen und weitreichenden Bestimmungsversuchen dar, dass die Definition der *ousía* auf die Form abzielt (vgl. *Z* 6, 7, 11, 12, 17), dass sie *eines* ist (*Z* 12) und zudem Ursache und Prinzip ist (*Z* 17). In *Zeta* 17 wird die *ousía* nicht mehr – wie zum Beispiel in *Z* 4, 1029b13 – aus einer „logischen“ (begrifflichen) Perspektive betrachtet, sondern unter „ursächlichem Aspekt“.¹⁶⁰ Er schreibt hierzu in *Z* 17:

¹⁵⁵ Vgl. Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 174.

¹⁵⁶ Vgl. Ebd.

¹⁵⁷ Seidl, *Kommentar*, S. 375.

¹⁵⁸ Vgl. Ebd.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd. S. 441.

„Indem aber das Sein gegeben und vorausgesetzt sein muß, so geht die Untersuchung offenbar darauf, weshalb der Stoff diese bestimmte Beschaffenheit hat. Z. B. weshalb ist dies ein Haus? Weil ihm das zukommt, worin die Wesenheit eines Hauses besteht. Warum ist dieser ein Mensch? oder: worin hat dieser Körper diese bestimmte Beschaffenheit? Man such also die Ursache für den Stoff, diese ist die Formbestimmung (*eîdos*), durch welche er etwas Bestimmtes ist, und das ist die Wesenheit.“ (Z 17, 1041b5-9)

Aristoteles verdeutlicht in dieser Textstelle, dass die Frage nach dem Wesen eines Gegenstandes – etwa eines Hauses oder eines Menschen – am besten mit der „Warum“-Frage beantwortet werden kann, die wiederum auf die Ursachen des jeweiligen Seienden rekurriert. Die Frage: „Was ist der Mensch?“ kann durch „Warum kommt diesem Stoff das ‚Mensch-sein‘ zu?“ ersetzt werden.¹⁶¹ Hierbei stellt Aristoteles dar, dass, wenn nach der bestimmten Materie eines Seienden gefragt wird, auf die Wesenheit (*ousía*) des jeweiligen Seienden verwiesen wird, in der Hinsicht, als die Frage nach dem „Sosein“ eines Gegenstandes wie des Hauses oder des Menschen auf die der Materialursache zugehörigen Formursache verweist.¹⁶² Die Form (*eîdos*) eines Seienden bestimmt seine *ousía*, sein Wesen. Wie Tim Wagner schreibt, ist die Form eines Seienden

„jedoch nicht mit deren sichtbarem Umriß identisch, sondern meint vielmehr die innere Struktur, bei Artefakten die Funktion oder Lebewesen die Fähigkeiten, die sie besitzen: Eine Statue, die äußerlich einem Menschen gleicht, unterscheidet sich von einem lebendigen Menschen der Form nach, weil dieser über Fähigkeiten verfügt, die jener fehlen, etwa die Fähigkeit zur Nahrungsaufnahme [...]“¹⁶³.

Den *eîdos* nennt Aristoteles in *Zeta* 7, 1032b1f. das „Wesenwas eines jeden Dinges und seine erste Wesenheit.“¹⁶⁴ Der *eîdos* ist das, was ein Seiendes zu eben *diesem* Seienden macht (vgl. Kapitel 4, ad 3) – „Drittes Argument“. Demnach ist die Form (*eîdos*) mit der ersten *ousía* zu identifizieren.¹⁶⁵

Aristoteles führt in Z 17 – bereits etwas früher (in 1041a26-32) – den Topos der Ursächlichkeit der Form ein, wenn er schreibt: „Es ist also offenbar, daß man nach der Ursache (*aitíon*) fragt (dies ist, um es allgemein begrifflich auszudrücken, das Wesenwas¹⁶⁶), welche bei einigen der Zweck ist, z. B. etwa beim Haus oder Bett, bei anderen aber das erste Bewegende; denn auch

¹⁶¹ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 443.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Christof Rapp / Tim Wagner, „eidos / Gestalt, Art, Form“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005, S. 151.

¹⁶⁴ εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (Aristoteles, *Metaphysica*, (hrsg.) Jaeger (1957/2020))

¹⁶⁵ Vgl. Rapp / Wagner, „eidos / Gestalt, Art, Form“, S. 151.

¹⁶⁶ τὸ τί ἦν εἶναι (Aristoteles, *Metaphysica*, (hrsg.) Jaeger (1957/2020))

dieses ist Ursache.“ (1041a26-32) Hierbei wird klar, dass der „ursächliche Aspekt“ der *ousía* ihr Wesen darstellt. Um – nach dieser Textstelle – zu beantworten, was das Wesen einer Sache ist, kann man einerseits auf die Formursache (das „Sosein“¹⁶⁷; Ursache des Seins) rekurren oder auf die Zweck- und Bewegungsursache (Ursache des Werdens).¹⁶⁸ Diese beiden Ausführungen stellen jedoch keine strikt getrennten Aspekte der Ursächlichkeit dar: Es ergibt sich nämlich eine Parallelität des „Soseins“ zwischen Zweckursache und Formursache. Der *eídos qua* Formursache wird zudem auch als *ousía*, aber auch als *tò tí ên eínai, lógos, tí estí* oder *morphê* bezeichnet (vgl. *Met. I* 3, 983a26f.; *Phys. II* 3, 194a26f.; *II* 7, 198b3).¹⁶⁹ Trotz der unterschiedlichen Nuancen dieser Termini überschneiden sie sich in ihrem Bedeutungshorizont – wie am Verhältnis von *eídos* und *ousía* angedeutet.

Mit der Angabe der Formursache lässt sich erklären, *warum* ein Sachverhalt bzw. Gegenstand vorliegt; Aristoteles stellt hierzu in *Met. I* 3, *Phys. II* 3 und *Met. V* 2 die vier Ursachen – die formale, materiale, effiziente und finale Ursache – vor, die die „Warum-Frage“ eines Seienden beantworten.¹⁷⁰ Diese vier Ursachen müssen, wie dargestellt, nicht immer einzeln bestimmt sein; in manchen Fällen, beispielsweise bei natürlichen Prozessen, fallen die formale, finale und effiziente Ursache „oft zusammen“.¹⁷¹

Das Thema des Buches *Zeta* ist die *ousía* und ihre Bestimmung. Aristoteles stellt im letzten Kapitel des Buches, in *Z* 17, den Zusammenhang zwischen der *ousía*, dem *eídos* und der Ursache (*aitíon*) her. Der Fokus der Bestimmung der *ousía* liegt dabei auf der Form (*eídos*) des jeweiligen Seienden. Die Form stellt die Ursache der Materie dar und bestimmt ihre bestimmte Beschaffenheit – sie erklärt, warum ein gewisser Gegenstand so ist, wie er ist, und verweist so auf seine *ousía* (*Z* 17, 1041b5-9). Der *eídos* definiert also, was eine gewisse Materie zu einer gewissen Sache macht (wie die Bestandteile eines Hauses zu einem Haus) und bestimmt so auch die Veränderung eines Seienden, insofern diese auf seine Form hin verläuft. Die Formursache begründet den Verlauf der Veränderung eines Gegenstandes. Hierbei zeigt sich eine erste inhaltliche Überleitung zu Buch *Theta*, in dem – wie in dieser Arbeit dargelegt – die *enérgeia* (als Wirkliches) die *dýnamis* (als Materie) bestimmt.

Nach *Theta* ist das wahrhaft Seiende das wirklich gewordene Seiende, also das, was seine Form verwirklicht hat – das heißt: es ist in *enérgeia*. Damit ein Seiendes seine Form X

¹⁶⁷ Seidl, *Kommentar*, S. 442.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. Rapp / Wagner, „eidos / Gestalt, Art, Form“, S. 154.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd. S. 153f.

¹⁷¹ Vgl. Ebd. S. 154.

verwirklichen kann, muss es potentiell ein X sein. Die *dýnamis* ist das Vermögen dieses Seienden, seine bestimmte Form zu realisieren; die *enérgeia* ist die vollendete Wirklichkeit – das wirklich-Seiende.

Die *dýnamis* ist daher nicht unabhängig von der *enérgeia* zu denken – beide bilden gemeinsam das begriffliche Werkzeug, ein aktualisiertes Seiendes zu beschreiben bzw. Veränderung zu erklären. So führt Aristoteles auch im Buch *Eta* aus, dass nur die Form eines Dinges aktualisiert ist, während die Materie ihre potentielle Komponente darstellt;¹⁷² *dýnamis* und *enérgeia* sind folglich keine zwei Einzeldinge. Michael Frede erklärt hierzu:

„If our ordinary [sensible] object is an F, then the matter, properly understood, is that which is potentially an F; the form, on the other hand, is the actuality of the F—that about it which makes it an actual F, what is actual about it as an F.“¹⁷³

Daher stellen Materie und Form keine zwei Einzeldinge dar, sondern nur die Form des Gegenstandes ist aktualisiert, also wirklich.

Nach Aristoteles stellt die realisierte Form (*eídos*) die *enérgeia* bzw. die *entelécheia* der Materie dar. Die *dýnamis* einer Materie ermöglicht die Veränderung jenes Seienden hin zu seiner Form, sodass sie schließlich ein vollständig Wirkliches werden kann. Cohen und Reeve fassen das Verhältnis der Bücher *Theta* und *Zeta* wie folgt zusammen:

„In Metaphysics Z, Aristotle introduces the distinction between matter and form synchronically, applying it to an individual substance at a particular time. The matter of a substance is the stuff it is composed of; the form is the way that stuff is put together so that the whole it constitutes can perform its characteristic functions. But soon he begins to apply the distinction diachronically, across time. This connects the matter/form distinction to another key Aristotelian distinction, that between potentiality (*dunamis*) and actuality (*entelecheia*) or activity (*energeia*). This distinction is the main topic of Book Θ.“¹⁷⁴

Durch Buch *Theta* wird der Rede über die *ousía* eine zeitliche Dimension der Veränderung eines Seienden hinzugefügt. Mit den Abhandlungen in Buch *Theta* zur *dýnamis* und *enérgeia*

1) vollendet Aristoteles sein Vorhaben in den „Substanzbüchern“, sinnlich wahrnehmbare, physische Substanzen wesentlich zu beschreiben, indem er die in der Einleitung aufgeworfene Problematik des Werdens¹⁷⁵ durch das Begriffspaar auflöst.

2) begründet er die in Z 17 dargestellten Überlegungen zum ursächlichen Aspekt der *ousía* – die Formursache bestimmt das „Sosein“ –, indem Aristoteles in *Theta* die Priorität der

¹⁷² Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 175.

¹⁷³ Frede, „Aristotle’s Notion of Potentiality“, S. 174f.

¹⁷⁴ Cohen / Reeve, „Aristotle’s Metaphysics“ (Frühling 2025).

¹⁷⁵ Vgl. Seidl, *Kommentar*, S. 461.

Wirklichkeit (*enérgeia*) vor der Potentialität (*dýnamis*) (vgl. *Θ* 8) und somit in weiterer Folge die Priorität der Form vor der Materie ausführt (vgl. *Z* 11, 1037a28ff.).

Es ist daher kein Zufall, dass ein Großteil dieser Arbeit den Fokus auf die Behandlung des *enérgeia*-Begriffs und seiner Priorität gegenüber der *dýnamis* dargelegt hat. Die *dýnamis* wird begrifflich durch ihre *enérgeia* bestimmt, gleichsam definiert der *eîdos* einer Materie – der wirklich ist – diese wesentlich und erklärt, warum diese Materie das ist, was sie ist. Materie kann jedoch auch in ihrer Temporalität gedacht werden: Eine Materie kann zum Zeitpunkt X_1 potentiell Y und zu X_2 Y geworden ist. Dies erklärt das Begriffspaar *dýnamis-enérgeia*; zugleich bildet der *eîdos* die Ursache dieser Veränderung eines Seienden, insofern Veränderung auf die Form hin verläuft und sich in ihr verwirklicht.

Nach alldem erweist sich Buch *Theta* als ein primäres Buch der aristotelischen *Metaphysik*. Es beschreibt nämlich die mannigfaltige Wirklichkeit des Menschen und erklärt mittels des Begriffspaares die Ursache von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die durch stete Veränderung gekennzeichnet sind. Mit Buch *Theta* kann also die Frage beantwortet werden, wieso sich ein Apfelsamen ontologisch betrachtet ausnahmslos zu einem Apfelbaum entwickelt.

Aristoteles löst also in *Theta* das in der Einleitung benannte Problem der antiken Ontologie, Veränderung mit Identität zu denken: Das beobachtbare, veränderliche Seiende muss aufgrund seiner Vergänglichkeit nicht mehr als nicht-seiend abgetan werden, sondern kann mittels der aristotelischen *dýnamis-enérgeia* Bestimmung sowohl in seiner dynamischen Realität als auch in seiner gleichbleibenden Identität begriffen werden.

Quellenverzeichnis:

Primärquellen

Aristoteles: *Metaphysik* (ed. Wellmann). Übersetzt von Hermann Bonitz. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi. Neu hrsg. v. Ursula Wolf.; hrsg. v. Burghard König. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2019.

Aristoteles: *Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)–XIV (N). Griechisch–Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar, hrsg. v. Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt und editiert von Friedrich Bassenge. Bearbeitet von Regina Steindl. Im Auftrag des Zentralinstituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin (DDR): Akademie-Verlag, 1990. Online-Ausgabe: De Gruyter.

Aristoteles: *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά*. Hrsg. v. Werner Jaeger. (*Oxford Classical Texts: Aristotelis Metaphysica*.) Oxford: Oxford University Press, 1957. Online-Ausgabe: Oxford Scholarly Editions Online, Januar 2020. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262078>.

Aristoteles: *De Anima. Über die Seele*. Griechisch–Deutsch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen; hrsg. v. Klaus Corcilius. Hamburg: Felix Meiner, 2017.

Aristoteles: *Physik*. Bücher I (A)–IV (Δ). Griechisch–Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen, hrsg. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner, 1987.

Capelle, Wilhelm (Übers. und Hrsg.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1968.

Homer: *Odyssee. Griechisch–deutsch*. Übertragen von Anton Weiher. Einführung von Alfred Heubeck. 14., durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 2013.

Lexika

Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005.

Elm, Ralf: „entelecheia / Entelechie, vollendete Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005. S. 188-193.

Föllinger, Sabine: „kinêsis / Bewegung“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005. S. 312-318.

Nortmann, Ulrich: „energeia / Tätigkeit, Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005. S. 179-182.

Rapp, Christof / Wagner, Tim: „eidos / Gestalt, Art, Form“, in: Otfried Höffe (hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Alfred Kröner, 2005. S. 147-158.

Weidemann, Hermann: „dynamis / Vermögen, Möglichkeit“, in: Otfried Höffe (hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005. S. 139-144.

Horn, Christoph / Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 2008.

Liske, Michael-Thomas: „on hê on“, in: Christoph Horn / Christof Rapp (hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008. S. 312-313.

Liske, Michael-Thomas: „energeia“, in: Christoph Horn / Christof Rapp (hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008. S. 133.

Schirren, Thomas, „dynamis“, in: Christoph Horn / Christof Rapp (hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008. S. 117-118.

Töpfer, Frank, „kinêsis“, in: Christoph Horn und Christof Rapp (hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, 2. Aufl., München: C. H. Beck, 2008. S. 239-240.

Sekundärliteratur

Beere, Jonathan: *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Hrsg. v. Julia Annas und Lindsay Judson. (*Oxford Aristotle Studies*). 1. Aufl. New York: Oxford University Press, 2009.

Frede, Michael: „Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics Theta*.“ In: Theodore Scaltsas / David Charles / Mary Louise Gill (Hrsg.): *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, S. 173–194.

Jansen, Ludger: *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, 2006.

Menn, Stephen: „The Origins of Aristotle's Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια: and Δύναμις“, in: *Ancient Philosophy* 14 (1994), S. [73-114]. C. Mathesis Publications.

Owen, Gwilym Ellis Lane: *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*. Aufgezeichnet von Myles Frederic Burnyeat u. a., 1979–1982, unveröffentlichtes Manuskript.

Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Junius, 2001.

Rapp, Christof (Hrsg.): *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Herausgegeben in der Reihe *Klassiker Auslegen*, Bd. 4, hrsg. v. Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

Wolf, Ursula: „Der ontologische Vermögensbegriff bei Aristoteles“, in: Barbara Vetter / Christof Rapp (Hrsg.): *Potentialität. 1. Philosophisches Symposium der DFG*, Bd. 2. Deutsche Forschungsgemeinschaft / Fachinformationsdienst Philosophie, 2023.

Online-Quellen

Cohen, S. Marc / Reeve, C. D. C.: „Aristotle’s Metaphysics“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), hrsg. v. Edward N. Zalta und Uri Nodelman. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025.

Online verfügbar unter:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/aristotle-metaphysics/> (Zugriff am 18. Oktober 2025).

Palmer, John: „Parmenides“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), hrsg. v. Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

Online verfügbar unter:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/> (Zugriff am 18. Oktober 2025).