

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn.

## Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
Kapitel 1 Das philosophische Projekt	15
Kapitel 2 Die Veränderung – Teil I	33
Kapitel 3 Die Veränderung – Teil II	48
Kapitel 4 Die Identität und Verschiedenheit der Prinzipien – Teil I	59
Kapitel 5 Die Identität und Verschiedenheit der Prinzipien – Teil II	72
Kapitel 6 Die Existenz und Eigenschaft der unbeweglichen <i>ousia</i> – Teil I	85
Kapitel 7 Die Existenz und Eigenschaft der unbeweglichen <i>ousia</i> – Teil II	99
Kapitel 8 Die Anzahl der unbeweglichen <i>ousiai</i>	124
Kapitel 9 Die Vernunft und ihre Objekte	139
Kapitel 10 Die Teleologie der Welt und die Probleme alternativer metaphysischer Ansätze	151
Anmerkungen	164
Abkürzungen der Werke von Aristoteles	180
Literatur	181

06-1219



Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)

ISBN-13: 978-3-534-15578-1  
ISBN-10: 3-534-15578-5

## Vorwort

Es gibt keinen zweiten Text in der antiken Philosophie, den ich so spannend finde wie das zwölfte Buch der Aristotelischen *Metaphysik*. Die Beschäftigung damit begleitet mich, seit ich angefangen habe, Philosophie zu studieren. Friedo Ricken hat mich 1984 mit dem zwölften Buch in einer Vorlesung zur antiken Philosophie vertraut gemacht; Michael Frede hat im Herbst 1995 in Oxford ein Seminar darüber gehalten, und im Anschluss daran hat sich eine Lesegruppe gebildet, in der u. a. Edmund Hussey, Verity Harte, Jonathan Beere, Lesley Brown, Lindsay Judson und Michael Frede über ein Jahr den Text genau studiert haben. Ich habe das zwölfte Buch dreimal unterrichtet, einmal zusammen mit Oliver Primavesi, bei einer anderen Gelegenheit vor einer kleinen Gruppe in Schweden, in der Martin Kowarsch mir geholfen hat, das schwierige vierte Kapitel ein wenig besser zu verstehen. Nie hat der Text etwas von seiner Tiefe, seiner Frische, aber leider auch von seinen Schwierigkeiten verloren.

Es gibt zum zwölften Buch sehr gute Fachliteratur, und gerade in den letzten zehn Jahren hat unser Verständnis um das zwölfte Buch große Fortschritte gemacht. Am wichtigsten ist ohne Zweifel ein von Michael Frede und David Charles herausgegebene Kommentarband zum zwölften Buch. Der Band ist aus dem 10. *Symposion Aristotelicum* entstanden, das im August 1996 in Oxford stattgefunden hat. Verschiedene Philosophen kommentieren in diesem Band jeweils eines der zehn Kapitel des zwölften Buches. Die Art der Kommentierung bringt es mit sich, dass teilweise ganz unterschiedliche Interpretationen des zwölften Buches vertreten werden. Demgegenüber argumentiere ich im vorliegenden Buch für eine bestimmte Gesamtsicht des zwölften Buches, ohne aber die davon abweichenden Positionen zu kurz kommen zu lassen. Der Oxford Kommentarband wäre nicht möglich ohne ein älteres Buch zur gesamten Aristotelischen *Metaphysik*, das auch heute noch von unschätzbarem Wert ist. Gemeint ist der 1924 in Oxford erschienene zweibändige Kommentar zur *Metaphysik* von William Ross. Wer Aristoteles' *Metaphysik* studieren möchte, wird sinnvollerweise mit Ross beginnen, selbst dann, wenn einige Auffassungen von Ross, insbesondere diejenigen, die das zwölfte Buch betreffen, teilweise als überholt gelten können.

Die vorliegende Einführung möchte dabei helfen, sich den Text des zwölften Buches zu Eigen zu machen. Meiner Übersetzung des griechischen Textes liegt diejenige von Hermann Bonitz aus dem Jahr 1890

zugrunde, die ich allerdings (mit Ausnahme längerer Passagen im achten Kapitel) oft stark verändert habe. Die Übersetzung ist zu Beginn des jeweiligen Kapitels gegliedert gedruckt, der auf die Übersetzung folgende Kommentar bezieht sich auf die jeweiligen Gliederungspunkte in der Übersetzung. Der Kommentar zielt darauf, den Originaltext zu verstehen, und möchte vor allem inhaltliche Fragen klären, aber auch zeigen, wie man sich einem Aristoteles-Text nähern sollte, was für Fragen man an ihn stellen sollte und was bei seiner Interpretation methodisch zu beachten ist. Das Buch ist also nicht für den Aristoteles-Experten geschrieben, sondern für diejenigen, den interessiert, worum es in der Aristotelischen *Metaphysik* eigentlich geht. Meine Hoffnung ist, dass auch diejenigen, die sich schon einige Zeit mit Aristoteles beschäftigen haben, in dem Band noch Anregungen finden werden. Da das Buch auch für Anfängerinnen und Anfänger verständlich sein soll, habe ich an vielen Stellen darauf verzichtet, auf Parallelstellen aus anderen Büchern der *Metaphysik* oder anderen Werken von Aristoteles aufmerksam zu machen. Ich habe stattdessen versucht, das, was zum Verständnis eines jeweiligen Abschnittes des zwölften Buches an Hintergrundwissen notwendig ist, zu referieren. Der Kommentar von Ross bietet eine Fülle von Parallelstellen an, auf die ich den interessierten Leser an dieser Stelle ausdrücklich verweisen möchte. Ich habe auch darauf verzichtet, genauer die Fragen zu diskutieren, die Aristoteles' Umgang mit der philosophischen Tradition betreffen; an manchen Stellen setzt sich Aristoteles mit Auffassungen auseinander, die einige Vorsokratiker oder Platon seiner Meinung nach vertreten haben. Inwiefern Aristoteles seine Vorgänger dabei sachgemäß interpretiert oder inwiefern er sie durch sein eigenes systematisches Interesse schon verzerrt darstellt (und dann vielleicht auch zu Unrecht kritisiert), wird in dem vorliegenden Band nicht wirklich diskutiert. Eine weitere schmerzhaft eingeschränkte Buches nicht eingegangen wird. Das Buch hätte sein bescheidenes Ziel erreicht, wenn es den Lesenden hilft, die ausgesprochene Kühnheit und Kraft des Textes selbst wertschätzen zu lernen – eine Kühnheit und Kraft, die man sonst vielleicht noch in den großen Dramen Shakespeares oder den späten Streichquartetten von Beethoven finden mag.

Ich bin Michael Frede, Christoph Horn, Martin Kowarsch und Anna Schriefl dankbar dafür, dass sie das Manuskript kritisch gelesen und mich vor manchen Fehlern bewahrt haben. Meinen Eltern danke ich für die sorgfältige Korrektur der Endfassung.

München, im April 2006

Michael Bordt S.J.  
(mbordt@hfh.mwn.de)

## Einleitung

### 1. Was ist Metaphysik?

Was ist die Wirklichkeit? Was ist eigentlich alles wirklich? Was gibt es alles? Wie ist die Wirklichkeit konstituiert? Was müssen wir verstehen, wenn wir die Wirklichkeit als Ganze verstehen wollen? Welche Begriffe müssen wir gebrauchen, wenn wir die Wirklichkeit adäquat erfassen wollen? Oder, mit Goethes *Faust*: Was ist es, das „die Welt im Innersten zusammenhält“? Es sind solche und ähnliche Fragen, die einen Philosophen, der Metaphysik betreibt, bewegen, und auf die er Antworten zu formulieren sucht.

Metaphysische Fragen sind keine neuen Fragen, sondern so alt wie die Philosophie selbst. Zwar stammt der Begriff Metaphysik wohl erst aus dem 1. Jh. v. Chr., der Sache nach beginnt aber die abendländische Philosophie mit Fragen, die später dann innerhalb der Metaphysik abgehandelt worden sind. Dabei sind von Anfang an zwei Grundintuitionen leitend. Die erste Grundintuition ist, dass unsere Wirklichkeit nicht einfach dadurch beschrieben werden kann, dass man aufzählt, was es alles in ihr gibt, sondern dass unsere Wirklichkeit strukturiert ist, und es die Aufgabe ist, diese Struktur der Wirklichkeit zu beschreiben. Die zweite Grundintuition, die allerdings seit der Neuzeit nicht mehr von allen Metaphysikern geteilt wird, besteht darin, dass sich die Vielfalt der Dinge in unserer Wirklichkeit von einem einzigen Prinzip oder von einigen wenigen Prinzipien her verstehen lässt.

Den ersten Versuch, die Fülle der Wirklichkeit zu strukturieren und von einem Prinzip her zu verstehen, finden wir bei Hesiod (ca. 700 v. Chr.). Hesiod konzipiert eine Weltentstehungslehre, an deren Anfang das Chaos steht. Aus dem Chaos entwickelt sich die ganze Fülle der Wirklichkeit. Zunächst gebiert das Chaos Gaia, die Erde, dann zeugt Gaia zusammen mit Uranos, dem Himmel, verschiedene Kinder, zu denen beispielsweise Okeanos, das Meer, und Mnemosyne, die Erinnerung, gehören. Diese Kinder zeugen wiederum andere Kinder, die für bestimmte Naturphänomene oder auch seelische Phänomene stehen, und so wird durch eine Art großen Stammbaum, an dessen Anfang Chaos als einziges Prinzip steht, die ganze Wirklichkeit geordnet und strukturiert. Thales (ungefähr 100 Jahre nach Hesiod), den Aristoteles als ersten Philosophen bezeichnet, knüpft an Hesiods Projekt an, die Fülle der Wirklichkeit von einem einzigen Prinzip her zu verstehen. Er meint aber, dass das Wasser (und damit nicht das Chaos) der Ursprung oder das Prinzip der gesamten Wirklichkeit sei. Spätere

Philosophen haben ihm widersprochen: Nicht das Wasser, sondern die Luft oder das Seiende oder die Atome seien das Prinzip oder die Prinzipien aller Wirklichkeit. Den ohne Zweifel wichtigsten Beitrag zur Metaphysik vor Aristoteles hat Platon (428/7–347), Aristoteles' Lehrer, geleistet. Platon hat auf die Frage nach der Beschaffenheit unserer Wirklichkeit eine Antwort gegeben, die unter dem etwas missverständlichen Namen ‚Ideenlehre‘ bekannt geworden ist.<sup>1</sup> Platon zufolge ist unsere sichtbare Wirklichkeit gar nicht die eigentliche Wirklichkeit, sondern vollständig von einer nicht sinnlich wahrnehmbaren und nur durch Denken zu erfassenden Wirklichkeit abhängig. In diesem nur durch das Denken zu erfassenden Wirklichkeitsbereich gibt es Dinge, die er mit verschiedenen Namen bezeichnet: die Formen oder die Ideen oder die Naturen usw. Es ist die Aufgabe des Philosophen (bzw. des Metaphysikers), diesen Wirklichkeitsbereich zu erforschen. In einer extrem vereinfachten Form könnte man sagen, dass es Platon zufolge beispielsweise einen gesunden Menschen nur dann geben kann, wenn es die Idee des Menschen und die Idee der Gesundheit gibt. Die Ideen oder Formen sind bei Platon noch einmal hierarchisch geordnet. Was an der Spitze der Hierarchie steht, wird nicht immer einheitlich bezeichnet (obwohl es der Sache nach vielleicht ein und dieselbe Idee sein kann): Manchmal nennt er es die Idee des Guten, in anderen Dialogen die Vernunft, das Schöne oder das Eine. Wir werden im zwölften Buch immer wieder sehen, dass und wie sich Aristoteles mit Platons metaphysischer Konzeption auseinandersetzt. Seine Hauptkritik ist, dass die obersten Prinzipien keine Ideen sind. Über aller Kritik übersieht man aber leicht, wie viel Aristoteles im zwölften Buch mit Platon gemeinsam hat. Auch Aristoteles wird annehmen, dass das oberste Prinzip das Gute ist, und dass das Gute als Vernunft verstanden werden muss.

Auch wenn die verschiedenen Philosophen also unterschiedliche Antworten auf die Frage geben, wie das erste Prinzip oder die ersten Prinzipien zu bestimmen sind, ist doch allen die Überzeugung gemeinsam, dass sich die Vielfalt der Wirklichkeit von einem oder wenigen Prinzipien her verstehen lässt. In diesem Kontext stehen auch die Überlegungen, die Aristoteles im zwölften Buch seiner *Metaphysik* entwickelt.

## 2. Das zwölfte Buch im Kontext der *Metaphysik*

Wenn sich jemand einen Roman kauft, der, ähnlich wie die Aristotelische *Metaphysik*, in vierzehn größere Bücher gegliedert ist, wird er kaum auf die Idee kommen, nur das zwölfte Buch lesen zu wollen. Der vorliegende Kommentar beschäftigt sich aber ausschließlich mit dem zwölften Buch, das mit dem griechischen Buchstaben  $\Lambda$ , Lambda, abgekürzt wird.<sup>2</sup> Wie sinnvoll ist es, lediglich einen Teil der Aristotelischen *Metaphysik* aus

dem Ganzen herauszunehmen und für sich zu studieren? Müsste man nicht zunächst die vorhergehenden elf Bücher lesen?

Die Frage beantwortet sich zu einem Teil schon, wenn wir zur Kenntnis nehmen, um was für eine Art von Buch es sich bei der *Metaphysik* des Aristoteles handelt. Die *Metaphysik* ist kein einheitliches Werk, sondern eine Sammlung von vierzehn verschiedenen Büchern, die mehr oder weniger durch ein gemeinsames philosophisches Forschungsprogramm miteinander verbunden sind. Dabei sind die vierzehn Bücher selbst uneinheitlich. Das zweite und das elfte Buch sind nicht von Aristoteles selbst, sondern von seinen Schülern verfasst worden. Drei Bücher sind eigenständige Schriften: Das fünfte Buch ist eine Art Lexikon, in dem 30 verschiedene Begriffe der Aristotelischen Philosophie erläutert werden. Das zehnte Buch ist eine eigenständige Abhandlung über das Eine und damit verwandte Begriffe, und auch unser zwölftes Buch ist eine eigenständige Schrift. Selbst dann, wenn alle anderen dreizehn Bücher der *Metaphysik* verloren gegangen wären und wir nur das zwölfte Buch hätten, würden wir nicht vermuten, dass das zwölfte Buch ein Teil eines umfassenderen Projektes gewesen ist. Es ist also sowohl sinnvoll als auch möglich, das zwölfte Buch aus sich heraus zu verstehen.<sup>3</sup>

Auch wenn Lambda eine eigenständige Schrift ist, steht das Buch mit einem guten Grund an zwölfter Stelle innerhalb der vierzehn Bücher der *Metaphysik*. Dazu muss man zunächst zur Kenntnis nehmen, wie diese vierzehn Bücher überhaupt zu einem Werk verbunden worden sind. Dass wir heute die vierzehn Bücher zusammen zu der *Metaphysik* des Aristoteles vereinigt finden, ist das Verdienst von Andronikos von Rhodos, der im 1. Jh. v. Chr. gelebt und die Schriften des Aristoteles herausgegeben hat. Von Andronikos stammt vermutlich auch der Titel der Schrift, *Metaphysik*.<sup>4</sup> Der griechische Ausdruck für ‚Metaphysik‘ ist ‚*ta meta ta physika*‘ und bedeutet wörtlich ‚die <Bücher> nach den physikalischen <Büchern>‘. Manche Forscher haben gemeint, der Titel sei lediglich bibliographisch zu verstehen: In antiken Bibliotheken hätten die vierzehn Bücher der *Metaphysik* offenbar im Regal hinter den Büchern der *Physik* (die Aristoteles ebenfalls geschrieben hat) gestanden. Die meisten Interpreten nehmen aber mit gutem Grunde an, dass selbst dann, wenn dieses so gewesen wäre, es dafür einen sachlichen Grund gibt: Die *Metaphysik* baut auf der *Physik* auf, und in unserer Interpretation des zwölften Buches der *Metaphysik* werden wir diesem Zusammenhang auf Schritt und Tritt begegnen.

Dass die Anordnung der vierzehn Bücher innerhalb der *Metaphysik*, wie wir sie heute vor uns haben, auf Andronikos von Rhodos zurückgeht, ist unbestritten. Das bedeutet aber nicht, dass nicht schon Aristoteles selbst zumindest einige Bücher in einen sachlichen Zusammenhang stellen wollte. Aus einem Kommentar zur *Metaphysik* aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. erfahren wir, dass Aristoteles ein Werk geschrieben hat, das man als

eine Art Grundstock der *Metaphysik* betrachten kann. Dieses Werk hat Aristoteles zur Begutachtung einem Schüler geschickt, und dieser hat gemeint, man könne das Werk nicht in seiner vorliegenden Form einem breiten Publikum zugänglich machen. Aristoteles, so erfahren wir, hatte nicht die Zeit, das Werk noch einmal gründlich zu überarbeiten, und seine Schüler, die nicht gewagt hätten, an den Schriften etwas zu verändern, hätten die Lücken, die sie im Werk empfanden, nach dem Tod von Aristoteles durch andere Schriften von ihm ausgefüllt.<sup>5</sup> Auch wenn der *Metaphysik*-Kommentar, aus dem wir diese Informationen haben, beinahe 1000 Jahre nach Aristoteles verfasst worden ist, ist es trotzdem möglich, dass das, was der Verfasser uns überliefert, der Wahrheit entspricht. Wie dem auch sei: Für seine Version spricht die Tatsache, dass sich durch viele der vierzehn Bücher tatsächlich so etwas wie ein roter Faden hindurchzieht, und es ist plausibel anzunehmen, dass dieser rote Faden auf Aristoteles zurückgeht.

Dieser rote Faden beginnt mit dem ersten Buch,<sup>6</sup> dem Buch A (Alpha), einer Art Einleitung in das gesamte Projekt. Aristoteles fragt im ersten Buch u. a. danach, was eigentlich die erste Philosophie ist. Die erste Philosophie, d. h. das, was dann später ‚Metaphysik‘ genannt werden wird, wird u. a. auch als theologische Wissenschaft bezeichnet, weil sie Gott zum Objekt hat und weil sie diejenige Wissenschaft ist, die Gott selbst ausführt. Im dritten Buch, dem Buch B (Beta), zählt Aristoteles 14 (oder 15) Schwierigkeiten auf, die die erste Philosophie lösen können muss. Das erste und das dritte Buch sind durch Querverweise miteinander verbunden. Außerdem kann man feststellen, dass die Reihenfolge der Schwierigkeiten, die im dritten Buch erwähnt werden, eine Art Gliederung für einige weitere Bücher der *Metaphysik* bildet.

Es ist plausibel anzunehmen, dass sich auch das vierte Buch der Sache nach an das dritte Buch anschließt. Die erste Philosophie wird dort als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem charakterisiert. Wie sich das sechste Buch, in dem u. a. die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem als theologische Wissenschaft bestimmt und verschiedene Bedeutungen des Wortes ‚seiend‘ untersucht werden, zu dem roten Faden verhält, ist nicht ganz deutlich. Viel klarer ist, dass das siebte, achte und neunte Buch (die Bücher Z, H und Θ, d. h. Zeta, Eta und Theta) zusammengehören. Im Zentrum dieser drei Bücher steht der Begriff der *ousia*, d. h. des Wesens oder der Substanz. Die drei Bücher werden deshalb auch Substanzbücher genannt. Die erste Philosophie ist vor allem eine Untersuchung der *ousia*. Die Bücher dreizehn und vierzehn gehören zusammen und enthalten vor allem eine Platonkritik auf dem Hintergrund dessen, was Aristoteles selbst in den Büchern als seine eigene Theorie dargelegt hat.

Dass das Buch Lambda, obwohl es eine eigenständige Schrift ist, innerhalb der *Metaphysik* gut aufgehoben ist, liegt an zwei Gründen. Erstens ist

der Begriff der *ousia* auch der zu klärende Begriff von Lambda. Die Fragestellung, die Lambda beantworten will, entspricht der Frage, die auch in den Substanzbüchern angegangen wird und von der auch schon im ersten und dritten Buch die Rede ist.

Zweitens füllt das, was Aristoteles in Lambda schreibt, eine gewisse Lücke des durch die restlichen Bücher der *Metaphysik* skizzierten Projekts aus. Wenn Aristoteles nämlich in den anderen Büchern der *Metaphysik* das philosophische Projekt skizziert, um das es bei der Untersuchung der *ousia* geht, dann wird deutlich, dass eine Untersuchung der *ousia* zwei Dinge umfasst: erstens eine Untersuchung der wahrnehmbaren *ousia*, und daran anschließend und darauf aufbauend eine Untersuchung der nicht wahrnehmbaren *ousia*. Ein vollständiges Verständnis der *ousia* umfasst also ein Verständnis beider Arten von *ousia*. Nun hat sich Aristoteles in den anderen Büchern der *Metaphysik*, vor allem in den Substanzbüchern, zwar ausgiebig mit der wahrnehmbaren *ousia* beschäftigt, eine Analyse der nicht wahrnehmbaren *ousia* steht aber noch aus. Es ist nun aber genau diese Untersuchung, die wir im zwölften Buch finden. Insofern ist es sinnvoll, dass das zwölfte Buch hinter den Substanzbüchern steht.

An dieser Stelle ist allerdings eine Einschränkung zu machen. Das zwölfte Buch der *Metaphysik* fügt sich nämlich nicht so nahtlos in die anderen Bücher der *Metaphysik* ein, wie es unser Überblick zunächst vermuten lässt. Vor allem zwei Gründe sind dafür verantwortlich. Der erste Grund ist, dass (nach einem ersten, einleitenden Kapitel) die Kapitel 2–5 von Lambda die wahrnehmbare *ousia* zum Thema haben. Damit überschneiden sich die Kapitel 2–5 von Lambda mit den Ausführungen zur wahrnehmbaren *ousia* der Substanzbücher. Diese Überschneidungen sind teilweise nicht spannungsfrei, denn das, was Aristoteles in Lambda zur sinnlich wahrnehmbaren *ousia* sagt, ist nicht in allen Fällen identisch mit dem, was wir u. a. aus den Substanzbüchern zur wahrnehmbaren *ousia* erfahren. Wenn Aristoteles Lambda lediglich als Ergänzung dessen hätte schreiben wollen, was er in den Substanzbüchern bereits gesagt hat, wären große Teile der Kapitel 2–5 eigentlich überflüssig. Aristoteles kann Lambda also nicht nur geschrieben haben, um noch etwas zu ergänzen, was er in den Substanzbüchern noch nicht ausgeführt hat.

Der zweite Grund ist, dass die Ausführungen in den Kapiteln 6–10 zur unbewegten *ousia* nicht in allen Fällen dem entsprechen, was wir aus den vorhergehenden Büchern eigentlich erwarten würden. Aus dem, was wir diesen Stellen entnehmen können, bekommen wir ein etwas anderes Bild davon, was Ausführungen über die unbewegte *ousia* eigentlich leisten können müssen.

Auch an diesen beiden Gründen wird deutlich, dass Lambda ein Gegenüber den restlichen Büchern der *Metaphysik* weitgehend selbstständiger

Traktat ist, dessen Ziel es nicht ist, einfach nur der Schlussstein einer Theorie der *ousia* zu sein, indem die nicht wahrnehmbare *ousia* verhandelt wird. Es geht Aristoteles in Lambda vielmehr um eine umfassende Konzeption der *ousia*, die sowohl die wahrnehmbare als auch die nicht wahrnehmbare *ousia* umfasst. Die Konzeption in Lambda ist ein eigener Entwurf. Eine Antwort auf die spannende Frage, wie weit dieser Entwurf mit dem übereinstimmt, was Aristoteles vor allem in den Substanzbüchern entwickelt, übersteigt leider die Grenzen des vorliegenden Kommentars. Diese Frage ist auch deswegen schwer zu beantworten, weil ganz unklar ist, wann Aristoteles eigentlich Lambda verfasst hat. Sowohl die These, Lambda sei eine ganz frühe Schrift, die noch die Abhängigkeit von Platon zeige, als auch die These, Aristoteles habe Lambda in großer Eile kurz vor seinem Tod geschrieben, weil er gesehen habe, dass in seinem Werk eine Lücke klappt, die er noch vor seinem Tod schließen wollte,<sup>7</sup> werden in der Forschung von ernstzunehmenden Forschern vertreten.

### 3. Eine Warnung zum Schluss

Lambda ist schwer zu verstehen. Das liegt nicht nur daran, dass die Probleme, mit denen Aristoteles ringt, außerordentlich komplex sind. Es liegt auch an der äußeren Form dieses Buches. Es ist kein zur Veröffentlichung geschriebener Traktat, sondern – wie übrigens sämtliche überlieferten Schriften von Aristoteles – eher ein Manuskript, das Aristoteles vielleicht für eine Vorlesung geschrieben hat. Es gibt nun einige seiner Vorlesungsmuskripte, die relativ klar und verständlich sind und vielleicht auch kurz vor der Veröffentlichung standen. Andere Manuskripte gleichen streckenweise eher ausführlicher kommentierten Stichwortsammlungen. Leider gilt das auch von Lambda. Wichtige Argumente sind oft nur angedeutet und einige für ein Gesamtverständnis der unbewegten *ousia* wichtige Fragen bleiben ohne Antwort. Viele Aussagen sind außerordentlich voraussetzungsreich. Manche Sätze sind so komprimiert – oft fehlt ein Verb –, dass jedes Wort wichtig ist. Aber es kommt noch schlimmer: Manche Sätze sind schon in der Antike nicht ganz klar verstanden worden, so dass die verschiedenen griechischen Manuskripte ein und denselben Satz ganz unterschiedlich wiedergeben.<sup>8</sup> Uns Lesern und Leserinnen bleibt nichts weiter übrig, als geduldig zu versuchen, den schweren Text zu verstehen. Dabei kann uns vielleicht aber die Gewissheit motivieren, dass wir es in Lambda immerhin mit der Krönung der Aristotelischen Metaphysik zu tun haben. Kaum eine andere Schrift von Aristoteles hat eine derartige Wirkung auf die Geschichte der Philosophie und auch auf die Theologie gehabt. Und da mag es sich doch lohnen, die Mühe des Begriffs auf sich zu nehmen!

## Kapitel 1 Das philosophische Projekt<sup>9</sup>

### 1. Der Text

„(1.1) [1069a18] Über die *ousia* geht die theoretische Untersuchung (*theōria*); denn von den *ousiai* werden die Prinzipien (*archē*) und die Ursachen (*aition*) gesucht.“

(1.2) [a19] (1.2.1) Denn sowohl wenn das All wie irgend etwas Ganzes ist, ist die *ousia* ein erster Teil, als auch wenn es in einer Abfolge vorliegt, ist in diesem Falle die *ousia* ein Erstes, darauf folgt das Wie-Beschaffen oder Wieviel. (1.2.2) [a21] Zudem sind diese nicht einmal als uneingeschränkt (*haplōs*) seiende Dinge anzusprechen, sondern als Qualitäten und Bewegungen, wie auch das Nicht-Weiße und das Nicht-Gerade; denn wir sagen ja doch auch von diesen, dass sie sind, z. B. ‚es ist nicht weiß‘. (1.2.3) [a24] Ferner ist nichts von dem übrigen selbstständig abtrennbar (*choriston*). (1.2.4) [a25] Auch legen die Alten durch die Tat Zeugnis dafür ab; denn von der *ousia* suchten sie Prinzipien, Elemente und Ursachen.

(1.3) [a26] Die jetzigen <Philosophen><sup>10</sup> nun setzen das Allgemeine in höherem Maße als *ousia*; denn die Gattungen, von denen sie sagen, dass sie in höherem Maße Prinzip und *ousia* sind, weil sie ihre Untersuchung vor allem begrifflich führen, sind etwas Allgemeines; die alten <Philosophen> hingegen setzten <in höherem Maße> die Einzeldinge <als *ousia*>, wie Feuer und Erde, aber nicht den allgemeinen Körper.

(1.4) [a30] Es gibt drei *ousiai*; (1.4.1) [a30] zunächst die sinnlich wahrnehmbare, die alle anerkennen, von der die eine vergänglich ist, wie die Pflanzen und die Lebewesen, die andere aber ewig ist. Von ihr müssen die Elemente gefunden werden, mögen es nun eines oder mehrere sein. Die andere ist die unbewegliche <*ousia*>, und von dieser behaupten einige, dass sie selbstständig abgetrennt ist, wobei die einen diese in zwei Bereiche scheiden, die anderen die Ideen und die mathematischen Dinge als eine einzige Natur setzen, und wiederum andere von diesen nur die mathematischen Dinge annehmen. (1.4.2) [a36] Jene <*ousiai*> gehören der Physik an, denn sie sind der Bewegung unterworfen, diese aber einer anderen Wissenschaft, falls sie mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat.“

## 2. Überblick

Der erste Satz des Kapitels gibt das Thema des gesamten Traktats an: Der Traktat ist eine Untersuchung über die *ousia*. Wer nach der *ousia* fragt, der fragt danach, was die grundlegenden Bestandteile unserer Wirklichkeit sind. Eine Antwort auf diese Frage ist dabei unter den Philosophen nicht kontrovers: Die sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge wie konkrete Pflanzen, Menschen und Tiere werden von allen Philosophen als *ousia* anerkannt. Das bedeutet, dass alle Philosophen der Auffassung sind, dass wahrnehmbare Einzeldinge grundlegende Bestandteile der Wirklichkeit sind. Mit dieser Auffassung erübrigen sich keinesfalls alle weiteren Fragen über die Wirklichkeit. Im Gegenteil: Mit der Annahme der wahrnehmbaren *ousia* ist erst ein Ausgangspunkt erreicht, von dem aus man weitere Fragen nach der Konstitution der Wirklichkeit stellen kann. Es fragt sich nämlich, was die Prinzipien und Ursachen sind, von denen her wir diese wahrnehmbaren Einzeldinge verstehen können. Da diese Prinzipien und Ursachen die konkreten Einzeldinge konstituieren, konstituieren sie in einem grundsätzlicheren Sinn als die konkreten Einzeldinge die Wirklichkeit und sind selbst folglich ebenfalls *ousiai* (*ousiai* ist der Plural von *ousia*), und sogar in höherem Maße *ousiai*, als es die konkreten Einzeldinge sind.

Das erste Kapitel gliedert sich in zwei Teile (1.1)–(1.2) und (1.3)–(1.4). Der erste Teil klärt, was es heißt, nach der *ousia* zu fragen. In (1.1) stellt Aristoteles die Behauptung auf, dass eine Untersuchung der Konstitution der gesamten Wirklichkeit die *ousia* und die Prinzipien und Ursachen der *ousia* als ihr Objekt haben muss. Diese Behauptung wird in (1.2) in vier Punkten begründet. Erstens ist unabhängig davon, welche Auffassung man von der Wirklichkeit als Ganzer hat, die *ousia* immer das Erste dieser Wirklichkeit (1.2.1). Zweitens kommt nur der *ousia* ein uneingeschränktes Sein zu (1.2.2). Drittens ist nur die *ousia* selbstständig abtrennbar (1.2.3), und viertens macht auch ein Blick in die Geschichte der Philosophie deutlich, dass diejenigen Philosophen, die vor Aristoteles nach den Prinzipien und Ursachen der Wirklichkeit gefragt haben, nach der *ousia* gefragt haben, auch dann, wenn sie sich selbst nicht so ausgedrückt haben (1.2.4). Im zweiten Teil diskutiert Aristoteles, was für Dingen der Status einer *ousia* zukommt. In (1.3) referiert Aristoteles dazu, welchen Dingen andere Philosophen den Status einer *ousia* zugesprochen haben. Die Platoniker, so erfahren wir, haben angenommen, dass die nicht wahrnehmbaren Gattungen in höherem Maße *ousiai* sind. Für sie hängt die Existenz eines konkreten Einzeldings von der Existenz einer Gattung oder mehrerer Gattungen ab. Die Philosophen vor Aristoteles haben angenommen, dass die Einzeldinge wie Feuer und Erde, d. h. die Elemente, die selbst Einzeldinge

sind und die komplexeren Einzeldinge konstituieren, in höherem Maß der Status einer *ousia* zukommt. Aristoteles systematisiert die verschiedenen Antworten auf die Frage, was alles eines *ousia* ist, in (1.4). Erstens gibt es die sinnlich wahrnehmbare und vergängliche *ousia*, die die konkreten vergänglichen Einzeldinge umfasst, zweitens die wahrnehmbare und ewige *ousia*, die die Himmelskörper umfasst, und drittens die nicht wahrnehmbare ewige *ousia*, zu der die unterschiedlichen Philosophen verschiedene Auffassungen haben. Ob und wie diese drei Arten von *ousia* miteinander zusammenhängen, bleibt im ersten Kapitel offen; wir erfahren nur, dass es kein gemeinsames Prinzip der wahrnehmbaren und der nicht wahrnehmbaren *ousiai* gibt, die wahrnehmbaren *ousiai* Gegenstand der Physik und die nicht wahrnehmbaren *ousiai* Gegenstand einer anderen Wissenschaft sind. Spätestens im achten Kapitel wird allerdings deutlich werden, dass und wie die drei Arten von *ousiai* miteinander zusammenhängen: Die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* (die Himmelskörper also) sind Prinzip für die vergänglichen wahrnehmbaren *ousiai*, die nicht wahrnehmbaren ewigen *ousiai* sind sowohl Prinzip für die ewigen wahrnehmbaren als auch, vermittelt durch diese, für die vergänglichen wahrnehmbaren *ousiai*.

## 3. Interpretation<sup>11</sup>

(1.1) Die Untersuchung, die Aristoteles im Buch Lambda führt, wird von ihm im ersten Satz dieses Traktats als *theōria* bezeichnet. Diese Wahl macht schon deutlich, worum es Aristoteles im Folgenden gehen wird. Unter einer *theōria* versteht Aristoteles nicht irgendeine Art von Untersuchung (beispielsweise eine ethische oder empirische Untersuchung), sondern eine bestimmte Form der theoretischen Untersuchung. Das Charakteristische für eine *theōria* ist, dass sie auf ein theoretisches Wissen letztlich um die Gesamtheit der Wirklichkeit und ihrer Prinzipien zielt.<sup>12</sup>

Diese theoretische Untersuchung hat als ihr Objekt die *ousia*. Zunächst ein paar Worte zum Wort *ousia* selbst. Wie unklar es ist, was eine *ousia* ist, zeigt sich schon an den verschiedenen Übersetzungen des Wortes. Roloff übersetzt *ousia* beispielsweise mit ‚Substanz‘, Bonitz mit ‚Wesenheit‘, Seidl wechselt zwischen ‚Wesen‘ und ‚Substanz‘ und Gadamer übersetzt *ousia* mit ‚Sein‘. Die Übersetzung des griechischen Wortes war bereits in der Antike ein Problem, als man das Griechische ins Lateinische übersetzt hat. Je nach Kontext übersetzten die Autoren *ousia* entweder mit *essentia* oder mit *substantia*. Manche Autoren kannten offenbar keinen sachlichen Unterschied zwischen *essentia* und *substantia*, andere Autoren übersetzten *ousia*, wenn es in einem logischen Kontext stand, mit *substantia*,

und wenn das Wort in einem metaphysischen Kontext stand, mit *essentia*.<sup>13</sup> Der grammatischen Form nach leitet sich *ousia* vom Verb *einai* ab, das ‚sein‘ bedeutet. Das Wort *ousia* besteht aus zwei Wortteilen, dem Partizip *on*, das ‚seiend‘ bedeutet, und dem Suffix *-ia*, das das Partizip zu einem abstrakten Nomen macht. Das Wort *ousia* müsste also wörtlich mit ‚Seiendheit‘ übersetzt werden. Diese Übersetzung ist aber viel zu abstrakt für das, was *ousia* an vielen Stellen bezeichnet; in der griechischen Umgangssprache bedeutet *ousia* beispielsweise so viel wie ‚Besitz‘ oder ‚Vermögen‘, und damit ist vor allem der Grundbesitz eines griechischen Haushaltes gemeint. Platon ist, soweit wir wissen, der erste Grieche, der *ousia* in einer philosophischen Bedeutung verwendet hat. Die *ousia* von einem Einzelnding, z. B. von einem bestimmten Menschen, ist bei Platon u. a. das, was dieses Einzelnding unabhängig von seinen wechselnden Eigenschaften eigentlich ist. Hier bietet es sich an, *ousia* mit ‚Wesen‘ zu übersetzen. Ein bestimmter Mensch kann beispielsweise schwarze oder blonde Haare haben – diese Eigenschaften sind für das, was die *ousia*, also das Wesen dieses Menschen ausmacht, nicht von Bedeutung. Auch von den unveränderlichen Ideen sagt Platon an einigen Stellen seiner Dialoge, sie seien *ousiai*. Man kann vermuten, dass der alltagsprachliche und der philosophische Gebrauch von *ousia* insofern zusammenhängen, als beide Gebrauchsweisen etwas über die Stabilität und die Verlässlichkeit sagen. Der Grundbesitz ist das, wovon ein Haushalt verlässlich lebt. Philosophisch ist die *ousia* das, was (umgangssprachlich gesprochen) der Kern einer Sache ist und was das Wesen einer bestimmten Sache ausmacht. Dieser Kern und das Wesen sind stabil und verändern sich nicht.

In der vorliegenden Übersetzung und im Kommentar bleibt *ousia* unübersetzt. Der Grund dafür ist nicht, dass Festlegungen vermieden werden sollen, sondern dass eine Übersetzung eher dem Verständnis dessen, worum es der Sache nach geht, im Wege steht. Wir werden nämlich gleich sehen, dass für die Aristotelische Auffassung die Annahme charakteristisch ist, ein Prinzip einer *ousia* sei selbst eine *ousia*. Es gibt also die *ousia* einer *ousia*. Wenn wir *ousia* aber mit ‚Substanz‘ oder mit ‚Wesen‘ übersetzen, lässt sich das Verhältnis zwischen dem Prinzip und dem, dessen Prinzip es ist, nicht mehr deutlich machen, denn wir können nicht sinnvoll von der Substanz einer Substanz oder dem Wesen eines Wesens sprechen.

Zurück zum Text! Der erste Satz von Lambda besteht aus zwei Teilsätzen und ist zunächst verwirrend. Im ersten Teilsatz kündigt uns Aristoteles an, seine theoretische Untersuchung sei eine Untersuchung über die *ousia*. Im zweiten Teilsatz heißt es demgegenüber, man suche die Prinzipien und Ursachen der *ousiai*. Was, so möchte man fragen, soll denn nun untersucht werden? Die *ousia* oder die Prinzipien und Ursachen der *ousiai*? Unklar ist ferner, wie wir die Begründung im zweiten Teilsatz verstehen sollen.

Warum begründet die Tatsache, dass wir von den *ousiai* die Prinzipien und Ursachen suchen, die Behauptung, die theoretische Untersuchung sei eine Untersuchung der *ousia*?

Bei einer Antwort auf diese Fragen lassen sich drei Aspekte voneinander unterscheiden. Erstens bedeutet die Untersuchung einer bestimmten Sache für Aristoteles oft nichts anderes, als nach den Prinzipien und Ursachen dieser Sache zu fragen. Das gilt nicht nur für die theoretische Untersuchung in Lambda, sondern auch für viele andere Arten von Untersuchungen, selbst wenn Aristoteles auch andere Untersuchungsmethoden kennt. In der *Physik* und im zweiten und dritten Kapitel von Lambda untersucht Aristoteles beispielsweise die Dinge, die sich verändern. Diese Untersuchung besteht darin, eine Antwort auf die Frage zu finden, was für Prinzipien und Ursachen wir annehmen müssen, wenn wir Dinge, die sich verändern, und d. h. die Veränderung der Dinge, verstehen wollen. Es ist also nicht eine Sache, die *ousia* zu untersuchen, und eine ganz andere Sache, die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* zu untersuchen. Die *ousia* zu untersuchen bedeutet vielmehr, die Prinzipien und Ursachen der *ousia* zu untersuchen. Es gibt gar keine andere sinnvolle Möglichkeit, die Untersuchung der *ousia* zu führen, als nach ihren Prinzipien und Ursachen zu fragen.

Zweitens ist eine Untersuchung der *ousia* noch in einem anderen Sinn eine Untersuchung der Prinzipien und Ursachen der *ousia*. Wenn eine *ousia* das ist, was unsere Wirklichkeit konstituiert, dann sind natürlich auch die Prinzipien und Ursachen der *ousia* etwas, das unsere Wirklichkeit konstituiert. Die Prinzipien und Ursachen einer *ousia* müssen also der Sache nach selbst *ousiai* sein.

Drittens muss man sich vergegenwärtigen, dass Aristoteles nicht der erste Philosoph ist, der eine theoretische Untersuchung der Prinzipien der gesamten Wirklichkeit führt. Eine theoretische Untersuchung der gesamten Wirklichkeit ist so alt wie die Philosophie selbst und zu dieser Untersuchung gehörte von Anfang an, dass nach den Prinzipien und Ursachen der gesamten Wirklichkeit gefragt wurde. Nun ist es aber nicht so, dass alle Philosophen, die nach der gesamten Wirklichkeit und ihren Prinzipien fragten, tatsächlich nach der *ousia* gefragt haben. Einige Vorsokratiker haben beispielsweise nach der Natur (*gr. hē physis*) oder nach dem Seienden (*gr. to on*) gefragt; Platon würde wohl darauf verweisen, dass wir, wenn wir die Prinzipien der gesamten Wirklichkeit untersuchen wollen, nach den Ideen fragen müssen. Aristoteles ist sich dessen bewusst [vgl. (1.2.4)]. An einer anderen Stelle in der *Metaphysik* erklärt er ausdrücklich, dass die Frage nach dem Seienden als Frage nach der *ousia* verstanden werden müsse.<sup>14</sup> Es sind die *ousia* und deren Prinzipien und Ursachen, die die Objekte der theoretischen Untersuchung sein müssen.



(1.2) Wichtig für das Verständnis des gesamten zweiten Abschnittes ist die Tatsache, dass Aristoteles in (1.1) nicht lediglich das Thema der folgenden theoretischen Untersuchung angekündigt hat. Aristoteles hat viel mehr in dem ersten Satz vom Lambda behauptet, dass die *theōria*, d. h. eine theoretische Untersuchung der letzten Prinzipien der Wirklichkeit, als ihren Gegenstandsbereich tatsächlich die *ousia* hat und es folglich die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* sind, die gefunden werden sollten. Aristoteles' Behauptung bedarf einer Begründung, und diese Begründung wird im Folgenden mit dem ‚denn‘ eingeleitet. Durch die Partikel ‚zudem‘, ‚ferner‘ und ‚auch‘ zu Beginn von (1.2.2), (1.2.3) und (1.2.4) wird deutlich, dass das ‚denn‘ nicht nur einen Zusammenhang zwischen (1.2.1) und (1.1) herstellen, sondern dass das ‚denn‘ für alle vier folgenden Fälle (1.2.1)–(1.2.4) gelten soll. Die folgenden vier Punkte sollen also begründen, warum wir uns in der *theōria* mit der *ousia* beschäftigen und warum eine Untersuchung der *ousia* genau die Art von Untersuchung ist, die wir anstellen müssen, wenn wir über die Wirklichkeit als Ganze nachdenken wollen.

(1.2.1) Der erste Grund dafür, die *ousia* zu studieren, besteht darin, dass die *ousia* das Erste der Wirklichkeit ist, und wenn man wie Aristoteles die Prinzipien der gesamten Wirklichkeit untersuchen möchte, dann muss man natürlich vor allem untersuchen, was das Erste in der Wirklichkeit ist. Um diese Priorität der *ousia* zu erläutern, unterscheidet Aristoteles zwei Möglichkeiten voneinander, das All, d. h. die Gesamtheit der Wirklichkeit, zu konzipieren: Entweder ist das All so wie irgendetwas Ganzes, oder es liegt in einer Abfolge vor.

Selbst dann, wenn die genaue Bedeutung der Alternative zwischen dem Ganzen und der Abfolge noch unklar ist, lassen sich drei für die Untersuchung in Lambda wichtige Punkte festhalten. Erstens ist eine Untersuchung der *ousia* offensichtlich immer eingebettet in eine Untersuchung der gesamten Wirklichkeit. Eine Untersuchung über die *ousia* zu führen, bedeutet nicht lediglich Teilgebiete der Wirklichkeit in den Blick zu fassen, sondern in einer bestimmten Hinsicht die gesamte Wirklichkeit zu erforschen. Zweitens ist diese gesamte Wirklichkeit nicht unterschiedslos und gleichförmig. Wenn man die gesamte Wirklichkeit so wie ein Ganzes auffasst, dann hat dieses Ganze Teile, die voneinander unterschieden werden können. Wenn andererseits die gesamte Wirklichkeit eine Abfolge von verschiedenen Stufen oder Schichten der Realität ist, dann gibt es etwas, das an erster Stelle steht, etwas anderes, das an zweiter Stelle steht usw. Beide Alternativen, die Wirklichkeit zu beschreiben, gehen also davon aus, dass die gesamte Wirklichkeit strukturiert ist, auch wenn sie unterschiedliche Antworten auf die Frage geben, wie diese Struktur genauer beschrieben werden muss. Drittens ist deutlich, dass unabhängig davon, wie die

Struktur zu bestimmen ist, die *ousia* in dieser Struktur stets den ersten Platz hat. Entweder ist die *ousia* der erste Teil eines Ganzen oder sie nimmt den ersten Platz in der Abfolge ein.

Welche Auffassung mit dem ersten Fall beschrieben wird, bei dem das All wie ein Ganzes aufgefasst wird, bleibt leider für uns Interpretieren unklar. Einen interessanten Vorschlag zur Interpretation hat ein antiker Aristoteleskommentator, den man Pseudo-Alexander nennt,<sup>15</sup> gemacht. Pseudo-Alexander weist darauf hin, dass Aristoteles nicht einfach sagt, dass das All ein Ganzes sei, sondern eher einen Vergleich anstellt: das All sei wie *irgendetwas* Ganzes und die Konstitution des Universums werde mit der Konstitution einer Ganzheit lediglich verglichen. Pseudo-Alexander verdeutlicht diesen Vergleich an einem eigenen Beispiel. Sokrates ist ein ganzer, aber Sokrates ist nicht nur Sokrates, er ist auch beispielsweise kalkköpfig, gebildet usw.<sup>16</sup> Wenn wir diesen Sokrates als Ganzes und als Einheit sehen, dann ist klar, dass sein Sokratessein ein Teil dieses Ganzen ist, und zwar der primäre Teil des Ganzen. Er ist wohl deswegen der erste Teil, weil ohne diesen Teil Sokrates nicht das wäre, was er ist, nämlich Sokrates. Über diesen Teil hinaus gibt es aber noch andere Teile, die dann aber nicht primäre Teile des Ganzen sind. Welche Philosophen Aristoteles zufolge vertreten haben, dass das All wie ein Ganzes ist, ist nicht deutlich.<sup>17</sup> Es gibt Interpretieren, die angenommen haben, dass Aristoteles mit aber diese Interpretation hat, wie eine Interpretation des achten und des zehnten Kapitels von Lambda zeigen wird, eher wenig für sich.

Der zweite Fall, demzufolge das All in einer Abfolge vorliegt, ist durch den Zusatz ‚darauf folgt das Wie-Beschaffen oder das Wieviel‘<sup>19</sup> ein wenig deutlicher als der erste Fall. Die Rede vom ‚Wie-Beschaffen‘ und vom ‚Wieviel‘ verweist uns auf Aristoteles' Kategorienschrift. Die Kategorienschrift ist ein Werk, das Aristoteles sicherlich vor Lambda geschrieben hat.<sup>20</sup> In dieser Schrift werden zehn Kategorien voneinander unterschieden.<sup>21</sup> Was Aristoteles im Einzelnen dazu geführt hat, genau diese zehn Kategorien zu unterscheiden, ist im Detail umstritten. Eine zumindest für die beiden vorliegenden Kategorien plausible Interpretation ist aber, dass sich Aristoteles an verschiedenen Frageformen orientiert hat. Das griechische Wort, das in der vorliegenden Übersetzung mit ‚Wie-Beschaffen‘ übersetzt worden ist und das der Name einer Kategorie ist, lautet *poion*; das Wort, das mit ‚Wieviel‘ übersetzt worden ist und das eine andere Kategorie bezeichnet, *poson*. Diese Wörter sind, je nachdem, wie sie im Griechischen akzentuiert werden, entweder Fragepronomina (‚Wie beschaffen?‘ bzw. ‚Wieviel?‘) oder Indefinitpronomina (‚irgendwie beschaffen‘ bzw. ‚von irgendeiner Größe‘). Wir fassen die Wörter als Fragepronomina auf. Wenn jemand fragt, wie beschaffen etwas ist, dann erhält er kate-

gorial andere Antworten, als wenn er fragt, wieviel etwas ist. Man kann beispielsweise auf ein Beet voller Tulpen weisen und fragen, wie beschaffen diese Tulpen der Farbe nach sind. Man erhält als Antwort dann ein Farbprädikat, z. B. ‚gelb‘. Man kann ebenso fragen, wie viele Tulpen auf dem Beet blühen. Man erhält dann als Antwort eine Zahl. Es ist aber aus geschlossen, auf die Frage nach der Beschaffenheit von etwas mit einer Zahl und auf die Frage nach der Anzahl von etwas mit einem Farbprädikat zu antworten. Insofern gehören die möglichen Antworten auf die Frage nach der Beschaffenheit und die Frage nach dem Wieviel zwei unterschiedlichen Kategorien an. Aristoteles arbeitet schon in der Kategorienschrift nicht nur mit dem Fragepronomen, sondern gebraucht auch das abstrakte Nomen zu ‚*poion*‘; das auf griechisch ‚*pototēs*‘ heißt und von Aristoteles als *terminus technicus* gebraucht wird. Deswegen bietet es sich an, ‚*pototēs*‘ als *terminus technicus* nicht mit ‚Wie-Beschaffenheit‘, sondern mit ‚Qualität‘ zu übersetzen. Erst nach Aristoteles werden die Namen für die Kategorien dann ausschließlich als *termini technici* verwandt, so dass man von Substanz (für *ousia*), Qualität, Quantität, Relation usw. spricht.<sup>22</sup> Wir werden uns im Kommentar aber der Einfachheit halber der Gepflogenheit anschließen, die Kategorien mit lateinischen Ausdrücken wiederzugeben und beispielsweise statt von der Kategorie des Wie-Beschaffen von der Kategorie der Qualität sprechen.

Weil anzunehmen ist, dass die Konzeption der *ousia* aus der Kategorienschrift auch die Konzeption der *ousia* in Lambda beeinflusst hat (sei es, dass Aristoteles an sie anknüpft, sei es, dass er sie ablehnt), sei noch kurz darauf eingegangen, was Aristoteles in der Kategorienschrift unter der *ousia* versteht. Die *ousia* ist die erste Kategorie. Aus der Kategorienschrift geht deutlich hervor, welche Dinge in die Kategorie der *ousia* fallen: Es sind erstens und vor allem sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge, denen der Status einer *ousia* zukommt. Aristoteles nennt zwei Beispiele: ‚Ein konkreter Mensch‘ und ‚ein konkretes Pferd‘. Über die Einzeldinge hinaus fallen zweitens auch die Arten und Gattungen der Einzeldinge, also die Gattung der Menschen und die Gattung Pferde oder Lebewesen (als eine Gattung), in die Kategorie der *ousia*. Die konkreten Einzeldinge bilden die so genannte erste *ousia*, die Arten und Gattungen die zweite *ousia*. Die Kategorie der *ousia* ist in einer wichtigen Hinsicht von allen anderen Kategorien unterschieden. Es gibt Quantitatives und Qualitatives und Dinge in den anderen Kategorien überhaupt nur dann, wenn es etwas in der Kategorie der *ousia* gibt, das dann durch eine bestimmte Qualität und Quantität bestimmt ist. Es gibt beispielsweise die Farbe Rot nur dann, wenn es *ousiai* gibt, die rot sind. Rot kann als Farbe nur dadurch wirklich sein, dass es als eine Eigenschaft die Eigenschaft von etwas ist, das ein sinnlich wahrnehmbares Einzelding ist.

Diese Wirklichkeitsauffassung aus der Kategorienschrift muss natürlich nicht die Wirklichkeitsauffassung sein, die Aristoteles im zwölften Buch der *Metaphysik* vertreten möchte. Sie ist aber ein Beispiel dafür, was es heißen könnte, dass das All wie eine Abfolge ist. Ross meint in seinem Metaphysikkommentar, dass Speusippos, ein Zeitgenosse von Aristoteles und der Nachfolger von Platon in der Leitung der von Platon gegründeten Akademie, die Ansicht vertreten habe, dass das All eine Abfolge sei. Aristoteles meine mit der zweiten Wirklichkeitsauffassung folglich Speusippos. Dafür spreche, dass Aristoteles selbst im zehnten Kapitel von Lambda [vgl. (10.2.12)(ii)] auf Speusippos' Theorie anspiele und eine solche Theorie kritisiere. Auf ein Problem dieser Deutung hat Frede aufmerksam gemacht<sup>23</sup>: Es sei plausibler anzunehmen, dass Aristoteles mit der zweiten Wirklichkeitsauffassung nicht nur Speusippos gemeint habe, sondern viel allgemeiner eine Art von Theorie beschreiben möchte, die zwar Speusippos, aber auch andere Philosophen und vielleicht sogar Aristoteles selbst vertreten hätten.

(1.2.2) Das Argument, das Aristoteles in (1.2.2) dafür vorträgt, warum man die *ousia* studieren soll, wenn man das Ganze der Wirklichkeit studieren will, ist sowohl sachlich als auch sprachlich eng mit dem Argument in (1.2.1) verbunden. Das Pronomen ‚diese‘ im ersten Satz bezieht sich sicherlich auf das Qualitative und das Quantitative im zweiten im (1.2.1) genannten Fall, vielleicht im ersten Fall auch auf die Teile, die nicht der erste Teil sind. Worum es der Sache nach geht, ist folgendes: Es gibt offensichtlich einerseits Dinge, denen der Status der *ousia* zukommt und denen das Sein uneingeschränkt zugesprochen werden kann, und andererseits Dinge, denen nicht der Status der *ousia* zukommt und denen das Sein nur eingeschränkt zugesprochen werden kann. Zu denjenigen Dingen, denen das Sein nur eingeschränkt zugesprochen wird, gehören beispielsweise die Qualitäten. Nehmen wir als Beispiel das Kranksein. Krank kann etwas nur dann *sein*, wenn es etwas anderes gibt, dem das Sein uneingeschränkt zukommt, d. h. wenn es eine *ousia* gibt, die krank *ist*. Ebenso kann etwas nur rot *sein*, wenn etwas aus der Kategorie der *ousia* rot *ist*. Einer Qualität kommt das Sein nur dann zu, wenn es eine *ousia* gibt, der die Qualität zugesprochen werden kann. Die Einschränkung in Bezug auf das Sein besteht also in der Abhängigkeit von dem Sein von etwas anderem, nämlich (zumindest als letztem Glied der Analyse) dem Sein einer *ousia*.

Bei der *ousia* selbst gibt es diese Einschränkung nicht. Sokrates kommt sein Sokratessein nicht eingeschränkt oder vermittelt über etwas anderes zu. Sein Sein ist ein Sein in uneingeschränktem, oder, wie man das griechische Wort ‚*haplōs*‘ auch übersetzen könnte, in unqualifiziertem Sinn. Das Sokratessein kommt ihm zu, insofern er das *ist*, was er *ist*.

Sein im uneingeschränkten Sinn kommt also nur den Dingen in der Kategorie der *ousia* zu. Den Dingen in den anderen Kategorien kommt das Sein nur eingeschränkt zu: Sie sind etwas nur, insofern sie es an einer *ousia* sind. In ähnlicher Weise, allerdings noch komplizierter vermittelt, kommt auch dem Nicht-Weißen und dem Nicht-Geraden nur in abgeleiteter Weise Sein zu. Dem Nicht-Weißen kommt ein Sein zu, insofern eine *ousia* beispielsweise rot ist. Der Farbe Rot kommt das Sein dann eingeschränkt zu (insofern es Farbe an einer *ousia* ist), dem Nicht-Weißen kommt das Sein zu, insofern der *ousia* eine andere Farbe als das Weiß eingeschränkt zukommt. Aristoteles wählt diese Beispiele wohl vor allem deswegen, weil es bei dem Nicht-Weißen noch weniger sinnvoll ist als bei dem Roten zu fragen, ob ihm unqualifiziertes Sein zukommt. Wer ein Platoniker ist, wird vielleicht noch der Auffassung sein, dass der Farbe Rot ein unqualifiziertes Sein zukomme und dass die Idee des Roten eben im unqualifizierten Rotsein bestehe. Aber auch ein Platoniker wird zögern, dem Nicht-Weißen oder dem Nicht-Geraden ein eigenes, unqualifiziertes Sein zuzusprechen.

(1.2.3) Die Behauptung, dass die *ousia* selbstständig abtrennbar ist, wird von Aristoteles nicht weiter begründet, und so ist es nicht ganz eindeutig, was Aristoteles mit der Behauptung genauer meint. Das griechische Wort, das je nach Kontext entweder mit ‚selbstständig abtrennbar‘ oder mit ‚selbstständig abgetrennt‘ übersetzt werden muss, ist ‚*chōriston*‘. Es leitet sich vom Verb *chōrizein* ab, das ‚abtrennen‘ bedeutet. Aristoteles ist der erste Philosoph, der das Wort in einer philosophisch relevanten Bedeutung gebraucht, und zwar in vor allem zwei Kontexten.<sup>24</sup> Der erste Kontext ist derjenige der Kritik an Platon. Platon, so der Vorwurf von Aristoteles, habe die Ideen von der sinnlich wahrnehmbaren Welt abgetrennt. Das bedeutet modern gesprochen, dass er den Ideen eine von der wahrnehmbaren Welt unabhängige Existenz zukommen lässt. Der zweite Kontext, in dem Aristoteles von ‚*chōriston*‘ spricht, ist seine eigene Konzeption der *ousia*. Ein Kriterium für die *ousia* ist, dass sie selbstständig abtrennbar ist. Dabei unterscheidet Aristoteles zwischen zwei Formen der Abtrennbarkeit, die begriffliche Abtrennbarkeit und die Abtrennbarkeit ohne weitere Qualifikationen. Im ersten Kapitel des achten Buches der *Metaphysik* meint er beispielsweise, dass die *ousia*, insofern sie die Form eines aus Form und Materie konstituierten Einzelgenstandes ist, begrifflich abtrennbar ist, und dass die *ousia*, insofern mit ihr der Einzelgegenstand gemeint ist, ohne weitere Qualifikationen abtrennbar ist.<sup>25</sup> Es gibt andere Stellen in den Werken von Aristoteles, in denen er die nicht weiter qualifizierte Abtrennbarkeit mit einer räumlichen Abtrennbarkeit identifiziert.<sup>26</sup> Ohne weitere Qualifikationen selbstständig abtrennbar ist ein Einzelding demzufolge dann, wenn es

eine eigene Stelle im Raum einnimmt, d. h. in Bezug auf den Ort von anderen Dingen unterschieden ist.

Die Behauptung in (1.2.3), die *ousia* sei selbstständig abtrennbar, lässt sich am besten im Sinne der räumlichen Abtrennbarkeit verstehen. Wenn Aristoteles schreibt, dass nur die *ousia* und „nichts von dem übrigen“ selbstständig abtrennbar ist, dann meint er damit, dass nichts von den Dingen, die in andere Kategorien als der *ousia* gehören (also die Qualitäten, Quantitäten usw.), selbstständig abtrennbar ist. Die Dinge in den anderen Kategorien sind nicht selbstständig abtrennbar, weil sie nicht für sich eine Stelle im Raum einnehmen können. Sie können sich zwar an einer Stelle im Raum befinden, aber nur deswegen, weil sie Eigenschaften an einer *ousia* sind, der es an sich zukommt, eine Stelle im Raum einzunehmen. Die zugrunde liegende Intuition ist offenbar, dass es Dinge gibt, die selbstständig abtrennbar sind, wie beispielsweise Menschen, Tiere und Pflanzen. Ihnen kommt eine eigene, unabhängige Existenz zu. Wenn man freilich weitere Überlegungen anstellt, dann wird schnell deutlich, dass auch Menschen, Tiere und Pflanzen nicht wirklich so selbstständig abtrennbar sind, wie man zunächst annehmen möchte. Der Baum ist auf den Erdboden und die Luft angewiesen, ein Mensch stammt von seinen Eltern ab und braucht Nahrung usw. So mag man fragen, ob es vielleicht eine *ousia* gibt, die ohne diese Einschränkungen selbstständig abtrennbar ist und die demzufolge nicht von irgendetwas abhängt.

(1.2.4) Es ist Aristoteles' Überzeugung, dass die Frage nach der *ousia* eine Frage ist, mit der die Philosophie begonnen hat. Wenn auch die so genannten Vorsokratiker nicht wörtlich davon gesprochen haben, dass sie die *ousia* suchen (der Terminus selbst kommt erst bei Platon in philosophischer Bedeutung vor), sondern davon gesprochen haben, das Seiende (*gr. to on*) oder die Natur (*gr. hē physis*) bestimmen zu wollen, so ist es doch der Sache nach so, dass sie – in Aristotelischer Terminologie – die Prinzipien, Elemente und Ursachen der *ousia* gesucht haben. Was Aristoteles in (1.2.4) nur andeutet, wird im ersten Kapitel des siebten Buches der *Metaphysik* näher ausgeführt.<sup>27</sup> Dort legt er dar, dass die Frage nach dem Seienden als die Frage nach der *ousia* verstanden werden muss. Sein Forschungsprojekt steht also in Kontinuität mit dem, was die früheren Philosophen interessiert hat, die nach den Prinzipien und Ursachen der Wirklichkeit gefragt, diese Frage aber anders ausgedrückt haben.

(1.3) Mit (1.3) beginnt ein neuer Abschnitt, in dem sich Aristoteles der Frage zuwendet, welchen Dingen oder welchen Arten von Dingen bei den verschiedenen Philosophen der Status einer *ousia* zukommt.<sup>28</sup> Die in (1.3) erwähnten jetzigen Philosophen sind die Platoniker. Sie vertreten Aristoteles' Auffassung nach, dass die nicht wahrnehmbaren Gattungen in höherem Maße *ousiai* sind. Sie sprechen den Gattungen eher den Status einer

*ousia* zu, weil sie ihre Untersuchungen vor allem begrifflich führen. An diesen Ausführungen sind mehrere Punkte interessant. Erstens behauptet Aristoteles nicht, dass die Platoniker ausschließlich den Gattungen den Status einer *ousia* zukommen lassen. Wir werden in (1.4.1) sehen, dass es Aristoteles zufolge bestimmte Dinge gibt, die alle Philosophen (also auch die Platoniker) für eine *ousia* halten: die konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Einzel Dinge. Die Platoniker sind offenbar der Auffassung, dass zwar auch die konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Einzel Dinge *ousia*-Status haben, es aber dennoch Dinge gibt, denen in größerem Maße der Status einer *ousia* zukommt, die Gattungen eben. Sie kommen dazu, weil sie sich in ihren Untersuchungen nicht so sehr an den natürlichen Phänomenen, sondern an den Begriffen orientieren. Damit ist folgendes gemeint: Wir können beispielsweise fragen, was die Ursache dafür ist, dass es Menschen gibt. Jemand, der sich an den natürlichen Phänomenen orientiert, würde darauf antworten, dass es Menschen gibt, weil Menschen Menschen zeugen. Jemand, der sich an den Begriffen orientiert, würde meinen, es gibt konkrete Menschen, weil es die Gattung ‚Mensch‘ gibt, die Prinzip und Ursache dafür ist, dass es Menschen gibt. So kommt man Aristoteles zufolge zu der Auffassung, dass es die Gattungen sind, denen in höherem Maße der Status einer *ousia* zugesprochen werden muss.

Die alten Philosophen, gemeint sind die so genannten Vorsokratiker, setzen eher die Einzel Dinge, und d. h. die Elemente, als *ousia*. Wenn in diesem Zusammenhang von Elementen die Rede ist, dann sind damit Feuer, Wasser, Luft und Erde gemeint. Einige Vorsokratiker sind, selbst wenn sie es nicht so ausdrücken, davon überzeugt, dass alles, was es gibt, auf eines oder mehrere dieser Elemente zurückgeführt werden kann, so dass eines oder mehrere Elemente die eigentlichen Prinzipien der Wirklichkeit sind. Dabei verstehen sie unter den jeweiligen Elementen nicht die für uns Menschen nicht sichtbaren Atome oder Molekülverbindungen. Die Elemente sind vielmehr selbst auch Einzel Dinge, eben beispielsweise konkretes Wasser (oder auch alles Wasser, was es überhaupt gibt). Aristoteles nennt als Beispiele Feuer und Erde, und wir wissen, dass zwei Philosophen, Hippasus und Heraklit, angenommen haben, dass das Feuer das letzte Prinzip von allem sei; die Erde wird beispielsweise von Empedokles als ein Prinzip (neben anderen) angenommen. Ähnlich wie schon bei der Diskussion darüber, ob das All ein Ganzes oder eine Abfolge ist, geht es Aristoteles offensichtlich nicht darum, Auffassungen einzelner Philosophen zu diskutieren, sondern einen Theorietyp zu charakterisieren. Auch die Vorsokratiker nehmen an, dass wahrnehmbare Einzel Dinge *ousiai* sind. Sie sind aber auch der Auffassung, dass die Ursachen und Prinzipien der wahrnehmbaren Einzel Dinge, die selbst wieder wahrnehmbare Einzel Dinge sind, in höherem Maße *ousiai* sind. Im Unterschied zu den Platonikern

sind diese Prinzipien nicht abstrakte Entitäten wie der allgemeine Körper<sup>29</sup>, sondern die materiellen konstitutiven Elemente der Einzel Dinge wie beispielsweise Feuer oder Erde.

(1.4.1) Die folgende Einteilung dessen, was alles als *ousia* angenommen wird, ist auf den ersten Blick verwirrend. Uns wird angekündigt, dass es drei Arten von *ousiai* gibt. Aufgezählt werden im Text aber zunächst nur zwei Arten von *ousiai*, erstens die sinnlich wahrnehmbare und zweitens die unbewegliche *ousia*. Zu den drei Arten von *ousiai* kommt Aristoteles dadurch, dass er innerhalb der wahrnehmbaren *ousia* noch einmal zwischen wahrnehmbaren *ousiai*, die vergänglich sind, und wahrnehmbaren *ousiai*, die ewig (also nicht vergänglich) sind, unterscheidet. Zur ersten Art gehören alle wahrnehmbaren, vergänglichen Einzel Dinge, wie konkrete Menschen, Tiere und Pflanzen. Zur zweiten Art gehören die wahrnehmbaren, ewigen Einzel Dinge. Später in Lambda wird deutlich werden, dass damit die Himmelskörper gemeint sind, die Aristoteles zufolge weder entstanden sind noch vergehen werden. Das Universum ist für Aristoteles ewig, es hat keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende.

Ein Problem bei der Interpretation von (1.4.1) besteht darin, dass alle griechischen Handschriften einen Text bringen, der der Sache nach unbedeutend ist. Es geht um das Problem, worauf sich der Zusatz „die alle anerkennen“ eigentlich bezieht. Die Handschriften gehen davon aus, dass sich der Zusatz ausschließlich auf die *vergänglichen* wahrnehmbaren Einzel Dinge bezieht. Wenn wir den Handschriften folgen wollten, müssten wir den in Frage stehenden Satz wie folgt übersetzen: „Es gibt drei *ousiai*; zunächst in Frage stehende wahrnehmbare, von der die eine ewig ist, die andere aber vergänglich, die alle anerkennen, wie die Pflanzen und die Lebewesen“. Dieser Lesart zufolge wäre unter allen Philosophen unkontrovers, dass wahrnehmbare, vergängliche Einzel Dinge den Status einer *ousia* haben. Umstritten wäre, ob wahrnehmbaren, ewigen Einzel Dingen (also den Himmelskörpern) der Status einer *ousia* zukommt.

Es ist nun auffällig, dass ab dem 4. Jh. bei Themistius, der eine Paraphrase von Lambda geschrieben hat, und bei einigen Aristoteleskommentatoren eine Tradition beginnt, in der der Zusatz „die alle anerkennen“ sowohl auf die vergänglichen als auch auf die ewigen wahrnehmbaren Einzel Dinge, die damit beide den Status einer *ousia* haben, bezogen wird.<sup>30</sup> Die vorliegende Übersetzung folgt dieser Tradition. Nun wäre es sicherlich schwer rechtfertigbar, wenn man sich gegen alle überlieferten Handschriften allein auf Paraphrasen, Übersetzungen und Kommentatoren berufen würde. Es gibt aber einen Grund, gegenüber den Handschriften selbst skeptisch zu sein. Die Handschriften fügen nämlich dem Satz: „Es gibt drei *ousiai*; zunächst die sinnlich wahrnehmbare, von der die eine ewig ist, die andere aber vergänglich, die alle anerkennen, wie die Pflanzen und die Le-

bewesen“ noch einen weiteren Zusatz hinzu: „von denen die andere ewig <ist>“. Dieser Zusatz fügt sich syntaktisch nicht in den Satz ein und ist auch der Sache nach fehl am Platz. Das lässt die Annahme zu, dass wohl der ganze Satz in den Handschriften verderbt ist und keiner Handschrift zu trauen ist.

Für die Deutung, die den Handschriften folgt, scheint allerdings zunächst zu sprechen, dass Aristoteles zu Beginn des sechsten Kapitels [vgl. (6.1.2)] ein eigenes Argument für die Ewigkeit der Kreisbewegung des Fixsternhimmels (und insofern auch ein Argument für die Ewigkeit der Fixsterne selbst) bringt. Wenn nun die Ewigkeit der Himmelskörper von allen Philosophen anerkannt ist, dann, so könnte man meinen, ist ein solches Argument eigentlich unnötig. Zweitens wissen wir aus anderen Texten von Aristoteles, dass er sich bewusst gewesen ist, dass die Ewigkeit des Universums und somit die Ewigkeit der Himmelskörper kontrovers diskutiert worden ist; Aristoteles ist beispielsweise der Auffassung, Platon habe die Ansicht vertreten, dass das Universum einen zeitlichen Anfang hat. Aristoteles kann also unmöglich der Auffassung gewesen sein, dass die Ewigkeit der Himmelskörper unbestritten gewesen ist.

Für die Übersetzung, die sich an den Kommentatoren orientiert, spricht, dass Aristoteles im zweiten Kapitel von Lambda [vgl. (2.5)] sagt, dass es Dinge gibt, die eine Materie ausschließlich für die Ortsbewegung, nicht aber für das Entstehen und Vergehen haben. Damit können nur die ewigen Himmelskörper gemeint sein. Sie sind nicht entstanden und vergehen nicht, aber sie bewegen sich entlang klar definierbarer Bahnen. Weil Aristoteles die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* ohne jedes weitere Argument innerhalb einer Abhandlung über die wahrnehmbaren *ousiai* ganz allgemein behandelt, liegt es nahe, ihm die Auffassung zuzuschreiben, auch die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* seien in ihrem Status als *ousia* nicht kontrovers. Ein weiterer Grund dafür, die Lesart der Kommentatoren zu akzeptieren, besteht darin, dass Aristoteles an verschiedenen anderen Stellen in der *Metaphysik* eindeutig davon ausgeht, dass die Himmelskörper zu den allgemein anerkannten *ousiai* gehören.<sup>31</sup> Aber wie, wenn diese Deutung richtig sein sollte, lassen sich die Argumente für die Deutung, die den Handschriften folgt, entkräften?

Es erscheint mir am plausibelsten, zwischen zwei verschiedenen Behauptungen zu unterscheiden. Die erste Behauptung ist, dass alle Philosophen anerkennen, dass die Himmelskörper *ousiai* sind. Die zweite Behauptung ist, dass alle Philosophen anerkennen, dass die Himmelskörper *ousiai* sind und dass diese Himmelskörper ewig sind. Aristoteles stellt in (1.4.1) nur die erste, nicht aber die zweite Behauptung auf. Er selbst ist zwar der Überzeugung, dass man zwischen wahrnehmbaren vergänglichen und wahrnehmbaren ewigen *ousiai* unterscheiden muss, beispielsweise

weil die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* nur eine Materie für die Ortsbewegung haben und sich damit in relevanter Hinsicht von den vergänglichen wahrnehmbaren *ousiai* unterscheiden. Er ist sich aber bewusst, dass er diese Annahme begründen muss. Das Argument für diese Auffassung findet sich zu Beginn des sechsten Kapitels [vgl. (6.1.2)]. Die Unterscheidung der drei Arten von *ousiai* rekapituliert also nicht nur, was für Arten von *ousiai* von den Philosophen tatsächlich angenommen werden, sondern enthält auch eine Behauptung, für die Aristoteles in Lambda noch wird argumentieren müssen.

Die Unterscheidungen der Arten der *ousiai* ist darüber hinaus deswegen kompliziert, weil Aristoteles der wahrnehmbaren *ousia* in seiner Aufzählung nicht, wie man es erwarten würde, die nicht wahrnehmbare *ousia* gegenüberstellt, sondern die dritte Art von *ousia* dadurch charakterisiert sein lässt, dass sie unbeweglich ist. Der Sache nach ist das kein Problem, denn Aristoteles ist zu Recht der Meinung, dass alles, was nicht wahrnehmbar ist, unbeweglich sein muss. Seine Überzeugung ist, dass sich alles, was wahrnehmbar ist, bewegt; alles, was sich bewegt, verändert sich, und diese Veränderung muss sich an einem Körper vollziehen, der eben als Körper sinnlich wahrnehmbar ist [vgl. dazu auch den Kommentar zu (2.1)]. Wenn etwas nicht wahrnehmbar ist, hat es also keinen Körper, und was keinen Körper hat, kann sich auch nicht bewegen.

Die dritte Art der *ousia* ist, anders als die beiden ersten Arten, unter den Philosophen in zweifacher Hinsicht umstritten. Erstens ist umstritten, ob es überhaupt eine unbewegliche *ousia* gibt, denn nicht alle Philosophen nehmen an, dass es unbewegliche *ousiai* gibt. Zweitens ist unter denen, die eine unbewegliche *ousia* annehmen, umstritten, wie diese zu bestimmen ist. Aristoteles zählt mehrere Auffassungen auf: Einige (und damit sind, wie die Beispiele zeigen, an dieser Stelle die Platoniker gemeint, obwohl Aristoteles selbst in Lambda für diese Auffassung argumentieren wird) behaupten, die unbewegliche *ousia* sei selbstständig abgetrennt [vgl. zu diesem Kriterium (1.2.3)]. Von denjenigen, die abgetrennte unbewegliche *ousiai* annehmen, gibt es einige, die zwei Bereiche von *ousiai* unterscheiden.<sup>32</sup> andere, die meinen, die Ideen und die mathematischen Gegenstände seien der Sache nach eine einzige Natur,<sup>33</sup> wieder andere nehmen an, dass nur die mathematischen Gegenstände abgetrennte *ousiai* sind.<sup>34</sup> Wie dem auch sei – es ist deutlich, worin die Aufgabe besteht, wenn man etwas über die unbewegliche *ousia* sagen möchte: Es kann nicht nur darum gehen zu untersuchen, ob es überhaupt unbewegliche *ousiai* gibt, sondern auch darum zu zeigen, wie die unbeweglichen *ousiai* zu bestimmen sind, falls sie denn überhaupt existieren. Wie wir in Lambda sehen werden, wird Aristoteles gemeinsam mit Platon und den Platonikern die Vorsokratiker kritisieren, weil es tatsächlich unbewegte *ousiai* gibt und die unbewegten

*ousiai* die Prinzipien der bewegten *ousiai* sind. Gegen Platon und die Platoniker wird Aristoteles aber dafür argumentieren, dass diese unbewegten *ousiai* keine Ideen, sondern vielmehr Intellekte sind.

(1.4.2) Aristoteles macht im ersten Kapitel keinerlei Aussage darüber, ob die drei Arten von *ousiai* der Sache nach miteinander zusammenhängen, oder ob jede *ousia* für sich ganz unabhängig von den anderen beiden Arten existiert. Wenn alle drei Arten von *ousiai* ganz unabhängig voneinander sind, dann stellt sich die Frage, welche Wissenschaft sich jeweils mit einer der Arten der *ousiai* beschäftigt. Wir würden annehmen, dass es mindestens zwei Wissenschaften geben muss, wobei die eine Wissenschaft die wahrnehmbare *ousia* und die zweite Wissenschaft die unveränderliche *ousia* untersucht. Wenn sich herausstellen sollte, dass die vergänglichen wahrnehmbaren und die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* ebenfalls ganz unabhängig voneinander sind, dann müsste man vielleicht sogar drei verschiedene Wissenschaften annehmen, die jeweils die für ihre Wissenschaft charakteristische *ousia* als ihr Objekt haben. Der Frage danach, welche Wissenschaft für die Erforschung der *ousia* verantwortlich ist, wendet sich Aristoteles in (1.4.2) zu.

Der Satz, in dem Aristoteles die verschiedenen Arten von *ousiai* den unterschiedlichen Wissenschaften zuordnet, bietet erhebliche Probleme. Zunächst scheint er ganz unproblematisch zu sein: Die ersten beiden Arten der *ousia* gehören zur Physik. Ob die dritte Art der *ousia* zur Physik oder zu einer anderen Wissenschaft gehört, hängt davon ab, ob es ein Prinzip gibt, das sowohl ein Prinzip der beweglichen als auch ein Prinzip der unbeweglichen *ousiai* ist. Wenn Aristoteles von einer anderen Wissenschaft spricht, dann meint er damit eine Wissenschaft, die ausschließlich diejenigen *ousiai*, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind, erforscht. Seinem eigenen Sprachgebrauch nach ist damit die erste Philosophie oder die theologische Wissenschaft gemeint; der Sache nach geht es um die Metaphysik.

Das Problem beginnt aber mit der Frage, ob es denn ein Prinzip gibt, das sowohl ein Prinzip der sinnlich wahrnehmbaren als auch der nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* ist. Viele Interpreten des zwölften Buches der *Metaphysik* haben diese Frage verneint. Ihnen zufolge gehören die sinnlich wahrnehmbaren *ousiai*, die in den Kapiteln 2–5 abgehandelt werden, zur Physik, und die nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* zur Theologie. Dass die Interpreten meinen, die nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* seien die Objekte der Theologie, hängt damit zusammen, dass Aristoteles außerhalb von Lambda an einigen Stellen seiner *Metaphysik* von einer theologischen Wissenschaft spricht und Aristoteles im siebten Kapitel für eine nicht sinnlich wahrnehmbare *ousia* argumentiert, die tatsächlich mit Gott identifiziert wird. Dieses Vorgehen hat der Auffassung

Vorschub geleistet, Aristoteles entwerfe in den Kapiteln 6–10 seine eigene Theologie.

Das Problem einer solchen Deutung besteht darin, dass das zwölfte Buch in zwei unterschiedliche wissenschaftliche Abhandlungen zerfallen würde. Vor allem wird man dieser Deutung zufolge die Kapitel 2–5 schnell überspringen können, denn eine Analyse der sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* bekommen wir viel ausführlicher in anderen Schriften von Aristoteles, nicht zuletzt in den Substanzbüchern der *Metaphysik*. Was dieser Deutung zufolge wichtig ist, ist die Aristotelische Theologie in den Kapiteln 6–10. Die Forschungsgeschichte des zwölften Buches macht denn auch deutlich, dass es vor allem diese Kapitel sind, die das Interesse der Forscher auf sich gezogen haben. Die Kapitel 2–5 sind demgegenüber so gut wie vollständig von den Interpreten vernachlässigt worden.

Gegen eine solche Deutung des zwölften Buches spricht vor allem eines: Im achten Kapitel, aber nicht nur dort [vgl. z. B. (6.2.3)], wird deutlich werden, dass es Aristoteles zufolge nicht nur eine einzige unbewegliche *ousia* gibt, die das unbewegt Bewegende der Sphäre der Fixsterne ist, sondern dass mehrere unbewegt Bewegende angenommen werden müssen.<sup>35</sup> Es gibt zwar ein einziges oberstes unbewegt Bewegendes, das das letzte Prinzip der gesamten Wirklichkeit ist, aber es gibt noch weitere unbewegt Bewegende, die, wie unsere Interpretation ergeben wird, in einer ontologischen Abhängigkeit zu dem ersten und obersten unbewegt Bewegenden stehen. Das bedeutet aber, dass das erste und oberste unbewegt Bewegende erstens ein Prinzip der unbewegten *ousiai* (i. e. der anderen unbewegt Bewegenden) und zweitens auch ein Prinzip der sinnlich wahrnehmbaren ewigen *ousiai* (nämlich der Fixsterne) ist. Vermittelt über die Fixsterne ist das erste unbewegt Bewegende auch drittens das Prinzip der wahrnehmbaren vergänglichen *ousiai*. Es gibt Aristoteles zufolge also ein gemeinsames Prinzip der drei Arten von *ousiai*. Dieses gemeinsame Prinzip ist das erste, oberste unbewegt Bewegende. Die Bedingung, die Aristoteles in (1.4.2) nennt, ist also offenbar erfüllt.

Bedeutet das aber nun notwendig, dass die Untersuchung der nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousia* in den Bereich der Physik fällt? Ein solches Ergebnis scheint der Text zunächst nahe zu legen. Dieses Ergebnis wäre aber merkwürdig, weil sich die Physik, wie wir aus (1.4.2) ja ebenfalls erfahren, mit denjenigen Dingen beschäftigt, die der Bewegung unterworfen sind, und die Dinge, die nicht der Bewegung unterworfen sind, nicht mehr in den Zuständigkeitsbereich der Physik fallen. Warum sollte also eine Untersuchung der unbewegten *ousiai* zur Physik gerechnet werden?

Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit ist folgende Überlegung: Wir können uns mit Dingen, die der Bewegung unterworfen sind, auf zweierlei Weise beschäftigen. Wir können sie einmal untersuchen, insofern sie

Dinge sind, die der Bewegung unterworfen sind, und in diesem Fall wäre die Physik tatsächlich die angemessene Wissenschaft. Wir können sie aber auch untersuchen, insofern ihnen der Status einer *ousia* zukommt. Etwas zu untersuchen, insofern es eine *ousia* ist, gehört aber nicht in den Zuständigkeitsbereich der Physik, sondern einer anderen Wissenschaft, eben der Metaphysik, oder, wie Aristoteles es selbst sagt, der ersten Philosophie. Wenn wir uns diese Interpretation zu Eigen machen, dann verfolgt das zwölfte Buch ein einheitliches Ziel: Es geht um eine umfassende Untersuchung der *ousia*. Dabei werden in den Kapiteln 2–5 die sinnlich wahrnehmbaren *ousiai*, und in den Kapiteln 6–10 die nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* abgehandelt. Der erhebliche Vorteil dieser Interpretation besteht darin, dass die sachliche Einheit des zwölften Buches gewährleistet bleibt. Es ist ein und dasselbe Forschungsprojekt, das in dem ganzen zwölften Buch durchgeführt wird.

Diese Deutung verträgt sich auch mit dem Text von (1.4.2). Crubellier hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich der Konditionalsatz „falls sie mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat“ nicht nur auf den zweiten Teilsatz („diese aber einer anderen Wissenschaft“), sondern bereits auf den ersten Teilsatz beziehen kann („jene *ousiai*“ gehören der Physik an“).<sup>36</sup> Qua *ousiai* gehören diejenigen Dinge, die der Bewegung unterworfen sind, eben nicht der Physik an, weil es ein Prinzip gibt, das sowohl den Dingen, die der Bewegung unterworfen sind, als auch den Dingen, die nicht der Bewegung unterworfen sind, gemeinsam ist. Wir können die Dinge, die der Bewegung unterworfen sind, in ihrem *ousia*-Status gar nicht verstehen, wenn wir sie lediglich innerhalb der Physik betrachten.

## Kapitel 2 Die Veränderung – Teil I

### 1. Der Text

„(2.1) [1069b3] Die sinnlich wahrnehmbare *ousia* ist der Veränderung unterworfen.

(2.2) [b3] (2.2.1) Wenn nun die Veränderung von den Gegensätzen oder den Dingen, die in der Mitte liegen, ausgeht, aber nicht von allen Gegensätzen (denn auch die Stimme ist etwas Nicht-Weißes), sondern von dem Konträren: so muss notwendig etwas zugrunde liegen, das sich in den konträren Gegensatz verändert, denn die konträren Gegensätze verändern sich nicht. (2.2.2) [b7] Ferner, <bei der Veränderung> beharrt etwas, die konträren Gegensätze aber beharren nicht. (2.2.3) [b8] Also gibt es noch etwas Drittes neben den konträren Gegensätzen, die Materie.

(2.3) [b9] Wenn es nun also vier Arten von Veränderungen gibt, nämlich in Bezug auf (i) das Was, in Bezug auf (ii) das Wie-Beschaffen, (iii) das Wieviel und (iv) das Wo, und (i\*) uneingeschränktes Entstehen und Vermehrung <die Veränderung> in Bezug auf ein Dieses ist, (iii\*) Vermehrung aber und Verminderung in Bezug auf das Wieviel, (ii\*) Umwandlung aber in Bezug auf die Affektion, (iv\*) Ortsbewegung aber in Bezug auf den Ort ist: so dürfte demnach die Veränderung bei jeder Art ein Übergang in den jeweiligen konträren Gegensatz sein.

(2.4) [b14] (2.4.1) Notwendig muss sich also die Materie verändern, indem sie zu beiden Gegensätzen die Möglichkeit hat. Da aber ja das Seiende zweierlei ist, so verändert sich alles aus dem, was der Möglichkeit nach seiend ist, in das, was der Wirklichkeit nach seiend ist, z. B. aus dem Weißen der Möglichkeit nach in das Weiße der Wirklichkeit nach. In gleicher Weise verhält es sich bei der Vermehrung und Verminderung, (2.4.2) [b18] so dass etwas nicht nur aus Nichtseiendem in akzidentellem Sinne werden kann, sondern alles auch aus Seiendem wird, nämlich aus solchem, was der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach aber nicht ist. (2.4.3) [b20] Dies ist gemeint mit dem Einen des Anaxagoras – denn beser wird es so ausgedrückt als ‚es war alles beisammen‘ – sowie mit der Mischung des Empedokles und des Anaximander, wie auch mit der Lehre des Demokrit: ‚Es war alles beisammen‘, nämlich der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach. Sie dürften also im Grunde die Materie gemeint haben.

(2.5) [b24] Alle Dinge aber, die sich verändern, haben eine Materie, nur jeweils verschiedene; auch die ewigen *ousiai*, welche nicht dem Entstehen, wohl aber der Bewegung unterworfen sind, haben eine Materie, nicht aber für Entstehung, sondern nur für ein Woher – Wohin.

(2.6) [b26] Man könnte eine Schwierigkeit <in der Frage> sehen, aus welchem Nichtseienden die Entstehung hervorgeht, da das Nichtseiende in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Wenn also etwas der Möglichkeit nach ist, ist es aber dennoch nicht aus dem ersten besten, sondern Verschiedenes aus Verschiedenem. Und es reicht nicht zu entgegen: „Alle Dinge waren beisammen“; denn sie unterscheiden sich in Bezug auf die Materie. Weshalb sind denn sonst unendlich viele Dinge entstanden und nicht bloß eines? Denn die Vernunft ist nur eine, so dass wenn die Materie auch nur eine einzige wäre, jenes in Wirklichkeit würde, was die Materie der Möglichkeit nach ist.

(2.7) [b32] Es gibt also drei Ursachen und drei Prinzipien: zwei bilden den konträren Gegensatz, von denen der eine ein Begriff und eine Form, der andere Beraubung <der Form>, ist, das dritte ist Materie.“

## 2. Überblick

Ohne es näher zu begründen, beginnt Aristoteles sein im ersten Kapitel skizziertes Projekt der theoretischen Untersuchung der *ousia* mit einer Untersuchung der sinnlich wahrnehmbaren *ousia*. Die Analyse der wahrnehmbaren *ousia* mit ihren zwei Arten, den vergänglichen und den ewigen *ousiai*, erstreckt sich über die Kapitel 2–5. Während im zweiten und dritten Kapitel gefragt wird, was die Prinzipien sind, die wir annehmen müssen, um die wahrnehmbaren *ousiai* zu verstehen, steht in dem vierten und fünften Kapitel die Frage nach der Identität und der Verschiedenheit der in den Kapiteln zwei und drei diskutierten Prinzipien wahrnehmbarer *ousiai* zur Diskussion.

Ein Grund dafür, eine Untersuchung der *ousia* mit der wahrnehmbaren *ousia* zu beginnen, dürfte darin liegen, dass unstrittig ist, dass wahrnehmbaren Dingen der Status einer *ousia* zukommt [vgl. (1.4.1)]. Weiter ist unstrittig, dass es eine wesentliche Bestimmung dieser *ousiai* ist, der Bewegung bzw. der Veränderung unterworfen zu sein [vgl. (1.4.2)]. Weil es für sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge wesentlich ist, der Veränderung unterworfen zu sein, muss man, wenn man die sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* verstehen möchte, Veränderung verstehen und folglich fragen, welche Prinzipien man annehmen muss, um Veränderung verstehen zu können. Eine derartige Analyse der Veränderung hat also vornehmlich das Ziel, die Prinzipien der wahrnehmbaren *ousiai* zu ermitteln. Dass man

eine Untersuchung der wahrnehmbaren *ousiai* so führen muss, dass man nach den Prinzipien der *ousiai* fragt, ist zwischen den Philosophen auch nicht weiter kontrovers: Im ersten Kapitel hatte Aristoteles darauf hingewiesen, dass die Elemente, d. h. die Prinzipien dieser *ousia* gefunden werden müssen [vgl. (1.4.1)]. Das zweite und dritte Kapitel verfolgen das Ziel, diese Prinzipien der wahrnehmbaren *ousiai* durch eine Analyse der Veränderung zu bestimmen. Eine erste Zusammenfassung dieser Untersuchung findet sich im letzten Satz des Kapitels [vgl. (2.7)], wenn Aristoteles sagt, dass zum Verständnis der sinnlich wahrnehmbaren *ousia* drei Ursachen und Prinzipien angenommen werden müssten: die Form, der Mangel an Form (d. h. die Formberaubung<sup>37</sup>) und die Materie.

Das zweite Kapitel beginnt mit der Feststellung, dass die sinnlich wahrnehmbare *ousia* der Veränderung unterworfen ist (2.1). Damit ist das Thema für das zweite und dritte Kapitel vorgegeben. Es folgen zwei größere Teile, ein Teil mit den Abschnitten (2.2) und (2.3), und ein zweiter Teil mit den Abschnitten (2.4)–(2.6). Eine Zusammenfassung der Diskussion in (2.7) leitet zum dritten Kapitel über.

In dem ersten Teil [(2.2) und (2.3)] wird für eine kategorienübergreifende Grundstruktur von Veränderung argumentiert. In (2.2) zeigt Aristoteles, dass drei Prinzipien zum Verständnis von Veränderung angenommen werden müssen: Zwei konträre Gegensätze und die Materie. Einerseits muss sich im Prozess der Veränderung etwas verändern, andererseits muss etwas beharren. Das, was sich verändert und was beharrt, kann nicht das Gegensatzpaar selbst, sondern nur die Materie sein. In (2.3) stellt Aristoteles die vier möglichen Arten von Veränderung vor, nämlich in der Kategorie der *ousia*, der Qualität, der Quantität und des Ortes. In jedem dieser Fälle ist die Veränderung als ein Übergang in den jeweiligen konträren Gegensatz zu verstehen. Ein Problem der Interpretation besteht darin, dass Aristoteles mit zwei unterschiedlichen Begriffen der Materie arbeitet. Im Fall der Veränderung der *ousia*, dem Entstehen oder Vergehen eines Einzelings, ist es die Materie des aus Form und Materie konstituierten Einzelings selbst, die sich verändert bzw. beharrt. Im Fall der Veränderung innerhalb der drei anderen Kategorien (Qualität, Quantität, Ort) ist die Materie demgegenüber identisch mit dem Einzelding selbst und nicht lediglich mit dessen Materie.

Der zweite Teil [(2.4)–(2.6)] behandelt die Materie als eines der drei Prinzipien ausführlicher. Dazu wird ein neues Modell, Veränderung zu verstehen, eingeführt, das nicht mehr mit den Problemen des zweifachen Materiebegriffs belastet ist. Veränderung ist in allen vier Kategorien der Übergang von etwas, das der Möglichkeit nach etwas ist, in etwas, das der Wirklichkeit nach etwas ist. Aus Seiendem der Möglichkeit nach, d. h. aus Materie, wird Seiendes der Wirklichkeit nach. Aristoteles untersucht hier-



bei mit zunehmendem Schwierigkeitsgrad Probleme des Materiebegriffes. Während die Analyse von (2.4) für alle Arten der Veränderung gültig ist, gilt (2.5) einem speziellen Fall der Ortsveränderung, nämlich der Bewegung der ewigen Himmelskörper. Die Besonderheit der Himmelskörper besteht darin, dass diese ausschließlich der Ortsveränderung unterliegen.

Von (2.6) an wird bis zum Ende des dritten Kapitels die Veränderung innerhalb der ersten Kategorie, der *ousia*, thematisiert. Aristoteles fragt, aus welcher Art von Nichtseinem das Entstehen einer *ousia* möglich ist. Diese Frage zielt auf die Materie als dem Nichtseienden der Wirklichkeit nach ab. Ausgeführt wird ferner, dass nicht alle Dinge ein und dieselbe Materie haben können oder aus einer solchen entstanden sind, sondern dass die verschiedenen Dinge in unserer Welt im Regelfall aus verschiedener Materie entstehen.

Das Schlussatz (2.7) ist mehr als eine einfache Zusammenfassung, weil Aristoteles für die beiden konträren Gegensätze genauere Bezeichnungen einführt. Der erste Gegensatz wird als Begriff und Form bestimmt, der zweite als Formberaubung. Diese Bezeichnungen gelten im eigentlichen Sinn jedoch nur für die im weiteren Verlauf der Diskussion im dritten Kapitel entscheidende erste Art von Veränderung, die Veränderung der *ousia*. In einem weiten Sinn lassen sich die drei Begriffe aber auch auf alle anderen Arten der Veränderung anwenden.

### 3. Interpretation

(2.1) Der erste Satz des Kapitels nennt den Ausgangspunkt der Untersuchung, die sich über das zweite und dritte Kapitel erstreckt: Die sinnlich wahrnehmbare *ousia* ist der Veränderung unterworfen. Der Veränderung unterworfen zu sein, ist eine wesentliche Eigenschaft der sinnlich wahrnehmbaren *ousia*. Dass die wahrnehmbaren *ousiai* wahrnehmbar sind, ist keine Eigenschaft, die den wahrnehmbaren *ousiai* an sich zukommt, sondern eine Eigenschaft, die ihnen nur zukommt, insofern es, zumindest prinzipiell, Wahrnehmungssubjekte (z. B. Menschen) gibt, die diese *ousiai* wahrnehmen können. Wenn Aristoteles daran interessiert ist, eine wesentliche Eigenschaft aller wahrnehmbaren *ousiai* zu untersuchen, (d. h. nicht nur eine Eigenschaft zu untersuchen, die allen wahrnehmbaren *ousiai* faktisch zukommt, sondern eine Eigenschaft zu untersuchen, die etwas über das Wesen der wahrnehmbaren *ousiai* aussagt,) dann kann seine Untersuchung nicht die Tatsache, dass diese *ousiai* wahrnehmbar sind, zum Gegenstand haben.

Damit die wahrnehmbaren *ousiai* Wahrnehmungsobjekte für mögliche Wahrnehmungssubjekte sind, müssen die *ousiai* an sich bestimmte Bedin-

gungen erfüllen. Eine wesentliche Bedingung ist dabei, einen materiellen Körper zu haben. Ein erster, noch eher intuitiver Zugang zum notwendigen Zusammenhang zwischen einem Wahrnehmungsobjekt und der Veränderung ist folgender: Unsere Welt ist so beschaffen, dass alles, was man wahrnehmen kann, einen im Raum ausgedehnten Körper hat. Nichts von dem, was einen Körper, der räumlich ausgedehnt ist, hat, ist aber unveränderlich, denn das Material, aus dem die Körper bestehen, verändert sich (selbst dann, wenn es mit bloßen Augen nicht immer zu beobachten ist). Für Aristoteles ist, wie später deutlich werden wird, der Zusammenhang zwischen Wahrnehmbarkeit und Veränderung noch etwas abstrakter: Jede sinnlich wahrnehmbare *ousia* ist aus Materie und Form konstituiert. Die Materie ist dabei das Prinzip der Möglichkeit der aus Form und Materie konstituierten *ousia*. Somit verfügt jede wahrnehmbare *ousia* notwendig über ein Prinzip der Möglichkeit, d. h. es ist der Möglichkeit nach etwas anderes als es zu einem gegebenen Zeitpunkt faktisch ist. Das bedeutet aber, dass die Materie dafür verantwortlich ist, dass sich die wahrnehmbare *ousia* verändert. Eine Untersuchung der Prinzipien der Veränderung ist also keine Untersuchung, die lediglich eine unbedeutende Eigenschaft der wahrnehmbaren *ousia* erfasst, sondern Aristoteles zufolge die Art von Untersuchung, die geführt werden muss, wenn wir die wahrnehmbare *ousia* verstehen wollen. Dennoch bleibt ein Problem bei Aristoteles, und zwar nicht nur in Buch Lambda, leider ganz ungeklärt. Warum ist er der Auffassung, dass die Prinzipien der Veränderung einer wahrnehmbaren *ousia* die Prinzipien dieser *ousia* selbst sind?

(2.2) Das Ziel der beiden folgenden Argumente (2.2.1) und (2.2.2) ist es zu zeigen, dass wir drei Prinzipien annehmen müssen, wenn wir Veränderung verstehen wollen. Aus dem zehnten Kapitel wird deutlich [vgl. (10.2.2)], dass sich Aristoteles damit gegen die Auffassung richtet, Veränderung ließe sich durch die Angabe von lediglich zwei Prinzipien verstehen. Dieser von ihm kritisierten Auffassung zufolge ist es ausreichend, die jeweiligen Gegensätze anzugeben, innerhalb derer sich die Veränderung vollzieht. Wenn beispielsweise grüne Blätter im Herbst braun werden, lässt sich Aristoteles zufolge diese Veränderung nicht einfach dadurch beschreiben, dass Grünes zum Braunen wird. Wir müssen etwas drittes, die Materie, angeben, die zu Beginn des Veränderungsprozesses grün und am Ende des Veränderungsprozesses braun ist. Eine Schwierigkeit des Abschnittes besteht darin zu verstehen, warum Aristoteles in (2.2.1) sagen kann, dass sich die Materie verändertert [vgl. auch (2.4.1)], in (2.2.2) aber sagt, dass sie beharrt.

(2.2.1) Bevor Aristoteles sein Argument gegen die Annahme von zwei Prinzipien vorträgt, präzisiert er den Begriff des Gegensatzes. Nicht jeder mögliche Gegensatz kommt als ein Gegensatz, innerhalb dessen sich Ver-

änderung vollziehen kann, in Frage. So steht die Stimme beispielsweise zwar in einem Gegensatz zum Weißen, denn die Stimme ist nicht weiß (also etwas Nicht-Weißen). Aber es kann nichts geben, das sich vom Weißen zur Stimme hin verändert. Veränderung kann es nur innerhalb von konträren Gegensätzen einer Gattung geben. Gegensätze sind dann konträr, wenn sie, etwas ungenau gesprochen, die extremen Gegensätze innerhalb einer Gattung sind. Eine solche Gattung bilden beispielsweise die Farben. Die konträren Gegensätze innerhalb der Gattung der Farben sind für Aristoteles weiß und schwarz. Sie sind die Extreme des Farbspektrums, und alle anderen Farben liegen zwischen diesen Extremen. Wenn Aristoteles davon spricht, dass eine Veränderung auch von „den Dingen, die in der Mitte liegen“, ausgehen kann, dann differenziert er seine Behauptung, dass Veränderung ausschließlich zwischen konträren Gegensätzen möglich ist; in dem Farbspektrum gehören die Farben grün, rot und gelb beispielsweise zu den Farben, die „in der Mitte“, d. h. im Zwischenraum zwischen den Extremen schwarz und weiß, liegen. Aristoteles' Analyse umfasst also auch Veränderungen von gelb zu schwarz oder, wie wir ergänzen können, von gelb zu rot.

Das Argument in (2.2.1) für die Annahme eines dritten Prinzips, der Materie, beruht auf folgender Überlegung. Wenn beispielsweise ein grünes Blatt braun wird, dann verändern sich nicht eigentlich die Gegensätze selbst, d. h. die Farben Grün und Braun. Die Farben bleiben dieselben, auch nach der Veränderung der Farbe des Blattes. Es muss also etwas Drittes über die beiden Gegensätze hinaus geben, das sich verändert. In unserem Beispiel ist es das Blatt selbst. Das Blatt ist zu einem Zeitpunkt  $t_1$  grün gewesen und ist nun zu einem späteren Zeitpunkt  $t_{1+n}$  braun geworden.

(2.2.2) Das Argument in (2.2.2) für die Annahme eines dritten Prinzips ist zunächst verwirrend. Während Aristoteles in (2.2.1) behauptet hat, dass es etwas geben muss, das sich im Prozess der Veränderung *verändert*, behauptet er nun in (2.2.2), dass es im Veränderungsprozess etwas geben muss, das *beharrt*. Die Konklusion beider Argumente in (2.2.3) lässt zudem keinen Zweifel daran, dass es in beiden Fällen um ein und dieselbe Sache, nämlich die Materie, geht, von der es im ersten Argument heißt, sie verändere sich, und von der im zweiten Argument angenommen wird, sie beharre.

Das Problem löst sich, wenn wir beachten, dass das zweite Argument (2.2.2) den Prozess der Veränderung aus einer anderen Perspektive betrachtet.<sup>38</sup> Während das erste Argument die Veränderung unter der Rücksicht betrachtet hat, dass sich etwas, in unserem Beispiel das Blatt, tatsächlich *verändert* hat, obwohl sich die Gegensätze selbst nicht verändert haben, betrachtet das zweite Argument die Veränderung unter der umgekehrten Rücksicht, dass etwas, in unserem Beispiel das Blatt, *beharrt* und

sich im Veränderungsprozess gerade nicht verändert. Dass das Blatt beharrt und sich nicht verändert, kann man leicht verstehen: Das Blatt bleibt durch den Veränderungsprozess hindurch das, was es ist, nämlich ein Blatt. Dass die Gegensätze nicht beharren bedeutet, dass das Grüne am Blatt tatsächlich verschwindet und das Braune erscheint. Beide Perspektiven, die Veränderung zu beschreiben, ergänzen sich gegenseitig.<sup>39</sup>

Die Einführung der beiden Perspektiven provoziert die Frage, ob Aristoteles mit zwei unterschiedlichen Begriffen der Materie arbeitet, und wir werden in der Interpretation des nächsten Abschnitts sehen, dass sich dieselbe Frage auch noch aus einem weiteren Grund stellt. In der ersten Perspektive ist die Materie identisch mit dem offenbar nicht weiter differenzierten Einzelding. Es ist das Blatt, das sich verändert. In der zweiten Perspektive ist die Materie nicht mehr identisch mit dem Einzelding, sondern mit dem, was wir als einen Träger dieser Eigenschaften bestimmen könnten. Beides, das nicht weiter differenzierte Einzelding in der ersten und der Träger der Eigenschaften, die sich verändern, in der zweiten Perspektive, wird von Aristoteles ‚Materie‘ genannt. Dass Aristoteles diese beiden Materiebegriffe, allerdings in Bezug auf einen anderen Kontext, tatsächlich unterschieden hat, sei im Zusammenhang mit der Interpretation des nächsten Abschnitts erläutert. Bezogen auf (2.2) stellt sich aber die Frage, was Aristoteles der Sache nach veranlasst haben mag, überhaupt die beiden Perspektiven einzuführen, unter denen Veränderung beschrieben werden kann.

Ein Grund dürfte vielleicht darin liegen, dass jeweils eine Perspektive für sich allein genommen zu unerwünschten ontologischen Konsequenzen führt. Wenn man lediglich die erste Perspektive einnimmt, dann wäre eine Welt, in der sich *alles*, was wahrnehmbar ist, in steter Veränderung befindet, die Konsequenz. In einer solchen Welt hätte man streng genommen gar nicht mehr die Möglichkeit, davon zu sprechen, dass sich ein Blatt verändert, weil diese Ausdruckweise bereits voraussetzt, dass das Blatt eine gewisse Beharrlichkeit und Konstanz besitzt und vor und nach der Veränderung dasselbe ist. Wenn man lediglich die zweite Perspektive einnimmt, dann wäre die Konsequenz eine Ontologie, in der die Veränderung in keinem Fall als eine Veränderung des Dinges selbst, sondern nur seiner Eigenschaften verstanden werden kann. Ein Einzelding besteht dann aus einem unveränderlichen Träger und seinen wechselnden Eigenschaften. Eine derartige Annahme provoziert aber die Frage, was denn überhaupt ein solcher unveränderlicher Träger sein soll. Und was würde dafür sprechen, überhaupt noch von einem Träger und seinen Eigenschaften zu sprechen, als vielmehr die Dinge selbst nur noch als eine Kombination verschiedener Eigenschaften aufzufassen?

(2.3) Aristoteles untersucht in (2.3) zunächst, innerhalb welcher Kate-

goren es überhaupt Veränderung geben kann. Seine Behauptung ist, dass es Veränderung nur in der Kategorie der *ousia*, der Qualität, der Quantität und des Ortes gibt.<sup>40</sup> Die erste Art der Veränderung, die Veränderung der *ousia*, besteht im Entstehen und Vergehen eines Einzeldings, z. B. eines bestimmten Menschen. Wie alle vier Arten von Veränderung und überhaupt alle Kategorien [vgl. die Interpretation zu (1.2.1)], so wird auch diese Veränderung mit einem Fragepronomen eingeführt: Das Entstehen und Vergehen ist eine Veränderung des Was. Damit ist folgendes gemeint. Aristoteles geht von einer Frage aus, in der das Fragepronomen ‚was‘ vorkommt. Eine solche Frage ist die Frage ‚Was ist das?‘: Die Frage zielt darauf, was etwas seinem Wesen nach ist. Was als eine mögliche Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, ist weniger einfach zu sagen. Deutlich ist, dass Aristoteles in seinen frühen Schriften, vor allem in der *Topik*<sup>41</sup> und in den *Kategorien*<sup>42</sup>, diese Frage mit einem Ausdruck beantwortet, der für ein Einzelding oder aber dessen Art bzw. Gattung steht: ‚Das ist Sokrates‘ oder ‚Das ist ein Mensch‘<sup>43</sup>. Aus den frühen Schriften geht deutlich hervor, dass wir die ‚Was ist das?‘-Frage sowohl mit einem Namen für ein Individuum als auch mit einem Art- oder Gattungsbegriff beantworten dürfen. Was für Typen von Antworten Aristoteles auf die ‚Was ist das?‘-Frage in der *Metaphysik* zulässt, ist umstritten. Es gibt Interpreten, die der Auffassung sind, in der *Metaphysik* näherte sich Aristoteles einer platonischen Position an und vertrete, dass im eigentlichen Sinn nur Art- und Gattungsbegriffe als Antworten auf die ‚Was ist das?‘-Frage genannt werden können. Diese Position bedeutet der Sache nach, dass das, was ein Einzelding seinem Wesen nach ist, durch einen Art- oder Gattungsbegriff adäquat beantwortet wird. Andere Interpreten nehmen die gegenteilige Position ein und meinen, dass eigentlich ausschließlich Namen von konkreten Einzeldingen mögliche Antworten auf die ‚Was ist das?‘-Frage sein können.<sup>44</sup> Wir werden im vierten und fünften Kapitel sehen, dass in Bezug auf das Buch Lambda die zweite Interpretation dem Text gerechter wird. Damit ist natürlich nicht schon ausgemacht, dass diejenige Position, die Aristoteles in Lambda vertritt, auch diejenige Position ist, die den anderen Büchern der *Metaphysik* zugrunde liegt. Schon im Kontext des zweiten Kapitels ist aber deutlich, dass die zweite Antwort mehr für sich hat, denn die richtige Antwort auf die Frage ‚Was ist das?‘ gibt in (2.3) genau dasjenige an, was dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Nun sind aber nur konkrete Einzeldinge dem Entstehen und Vergehen unterworfen; Arten und Gattungen lassen sich zwar in einer Darwinschen, nicht aber in einer Aristotelischen Welt, in der Arten und Gattungen ewig sind, als etwas verstehen, das entsteht oder vergeht. Analog zu der ‚Was ist das?‘-Frage werden auch die drei weiteren Arten der Veränderung mit Fragepronomen eingeführt. Die Veränderungen der Qualität erfragt man mit ‚Wie beschaf-

fen ist es?‘, die Veränderung der Quantität mit ‚Wieviel (oder wie groß) ist es?‘, die des Ortes mit ‚Wo ist es?‘.

In Bezug auf diese vier Arten der Veränderung wiederholt sich nun das Problem, das uns schon bei der Interpretation des Materiebegriffs in (2.2) begegnet ist. Um dieses Problem detaillierter nachvollziehen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass der Begriff der Materie in der Aristotelischen Metaphysik ein Begriff ist, der in den meisten Kontexten komplementär zum Begriff der Form gebraucht wird. Ein konkreter Einzelgegenstand ist Aristoteles zufolge vor allem durch zwei konstituierende Prinzipien bestimmt: Form und Materie. Die Form gibt das Sein des konkreten Einzelgegenstands an. Die Form des Sokrates ist beispielsweise das Sokratessein, die Form einer Kugel aus Erz das Kugelsein. Die Materie eines konkreten Einzelgegenstands ist das dem Einzelgegenstand inhärente Prinzip der Veränderung dieses Einzelgegenstandes.

Das Problem ist nun folgendes. Je nachdem, ob es sich bei einer Veränderung um eine Veränderung der *ousia* oder um eine Veränderung innerhalb der drei anderen Kategorien, d. h. der Qualität, Quantität oder des Ortes, handelt, ändert sich das, was unter der Materie zu verstehen ist. Im Fall einer Veränderung der Qualität, der Quantität oder des Ortes ist die Materie identisch mit dem Einzelgegenstand selbst. Unser Beispiel vom Blatt, das seine Farbe verändert, kann dieses deutlich machen. In dem Beispiel ist das dritte Prinzip der Veränderung, die Materie, ja nichts anderes als der Einzelgegenstand selbst, der sich verändert (bzw., aus der zweiten Perspektive von (2.2.2) betrachtet, der beharrt und an dem sich die Veränderung vollzieht). Die Materie ist hier also nicht ein konstituierender Teil des Einzelgegenstandes, des Blattes, sondern das Blatt selbst, d. h. das aus Form und Materie konstituierte Einzelding.

Anders ist es aber im Fall der ersten Art von Veränderung, dem uneingeschränkten Entstehen und Vergehen eines Einzelgegenstandes. Aristoteles nennt das Entstehen hier ‚uneingeschränkt‘, um es von dem Entstehen beispielsweise einer neuen Farbe an einem Gegenstand abzugrenzen. Beim Entstehen und Vergehen vollzieht sich die Veränderung nicht an dem Einzelgegenstand, sondern tatsächlich ausschließlich an der Materie eines Einzelgegenstandes, der neben dieser Materie auch durch das Prinzip der Form konstituiert ist.

Wir müssen also, je nach Art der Veränderung, einen engen und einen weiten Begriff der Materie unterscheiden. Beim engen Begriff der Materie, mit dem wir bei der Veränderung der *ousia* arbeiten, ist der Begriff der Materie identisch mit der Materie eines aus eben dieser Materie und Form zusammengesetzten Einzelgegenstandes. Beim weiten Begriff der Materie, mit dem wir in den übrigen drei Arten der Veränderung arbeiten, ist die Materie identisch mit dem Einzelgegenstand selbst.

Neben Passagen im Werk von Aristoteles, in denen er ebenso wie im zweiten Kapitel von Lambda die der Sache nach notwendige Unterscheidung im Materiebegriff nicht ausdrücklich macht, gibt es andere Passagen, in denen er die beiden Begriffe der Materie genau unterscheidet.<sup>45</sup> Dass diese Unterscheidung in Lambda nicht gemacht wird, muss nicht bedeuten, dass Aristoteles sie nicht der Sache nach für wichtig gehalten oder dass er zu der Zeit, in der er Lambda geschrieben hat, noch nicht die Notwendigkeit dieser Unterscheidung gesehen hat. Wir können auch vermuten, dass er wegen der Kürze des Traktats in Lambda 2–5 nur diejenigen Differenzierungen ausdrücklich machen wollte, die für seine Untersuchung unbedingt notwendig sind.

(2.4) (2.4.1) Vielleicht auf Grund der in (2.2) angesprochenen Schwierigkeit des Materiebegriffs vertieft Aristoteles seine Analyse dessen, was die Materie ist, im Folgenden durch die Einführung des Begriffs der Möglichkeit. Ganz unabhängig davon, was für eine Art von Veränderung vorliegt (d. h. unabhängig davon, ob die Materie identisch mit dem Einzelgegenstand oder mit einem konstituierenden Teil des Einzelgegenstandes ist), ist die Materie das Prinzip der Möglichkeit zur Veränderung. Wenn Aristoteles schreibt, dass das Seiende zweierlei ist, dann meint er damit, dass es das Seiende entweder der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach gibt. Die Veränderung besteht dann darin, dass etwas, das zu einem Zeitpunkt  $t_1$  der Möglichkeit nach F ist, zu einem späteren Zeitpunkt  $t_{1+n}$  der Wirklichkeit nach F ist. So ist ein Blatt zum Zeitpunkt  $t_1$  der Möglichkeit nach braun (weil es noch grün ist) und zum Zeitpunkt  $t_{1+n}$  dann der Wirklichkeit nach braun. Dass die Materie zu beiden Gegensätzen die Möglichkeit hat bedeutet, dass ein Gegenstand, der zum Zeitpunkt  $t_1$  die Eigenschaft F hat, der Möglichkeit nach zum selben Zeitpunkt die Eigenschaft nicht-F hat, und wenn er zum Zeitpunkt  $t_{1+n}$  die Eigenschaft nicht-F hat, zu diesem Zeitpunkt der Möglichkeit nach die Eigenschaft F hat.

(2.4.2) Mit der Einführung der Begriffe der Möglichkeit und der Wirklichkeit löst Aristoteles eine Schwierigkeit, mit der sich, vor allem durch Parmenides provoziert, einige Vorsokratiker und auch Platon herumgeschlagen haben. Wie ist es überhaupt möglich, dass etwas wird? Wenn etwas Seiendes wird, dann wird es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem. Aus Seiendem kann es nicht werden, denn es ist ja immer schon, aus Nichtseiendem kann es nicht werden, denn aus Nichts wird nichts.<sup>46</sup> Aristoteles kann demgegenüber erstens behaupten, dass etwas aus Seiendem wird, nämlich aus Seiendem der Möglichkeit nach, als auch, dass etwas aus Nichtseiendem wird, nämlich Nichtseiendem der Wirklichkeit nach. Etwas, das zum Zeitpunkt  $t_1$  der Wirklichkeit nach nicht F ist, ist zum Zeitpunkt  $t_{1+n}$  der Wirklichkeit nach F.

Auch dann, wenn Aristoteles in (2.4.2) lediglich ein Argument andeutet,

ist es wahrscheinlich, den in Frage stehenden Satz im Sinne der doppelten Unterscheidung von Seiendem und Nichtseiendem auf der einen Seite und Wirklichkeit und Möglichkeit auf der anderen Seite zu interpretieren. Der Schluss von (2.4.2) ist dabei klarer als der Anfang. Dass etwas aus Seiendem wird, bedeutet, dass es aus etwas wird, was der Möglichkeit nach ist. Warum Aristoteles aber meint aus (2.4.1) schließen zu können, dass etwas nicht nur aus Nichtseiendem in akzidentellem Sinn wird, ist nicht deutlich. Vielleicht meint Aristoteles mit dem Ausdruck ‚Nichtseiendes in akzidentellem Sinn‘, dass ein a, das zum Zeitpunkt  $t_{1+n}$  F ist, zum Zeitpunkt  $t_1$  nicht F (d. h. nicht-F seiend) ist, und dass es a zum Zeitpunkt  $t_1$  zukommt, auf akzidentelle Weise nicht F zu sein.<sup>47</sup>

Von systematischem Interesse ist, dass wir zwei Möglichkeiten haben, die Veränderung mit Hilfe der Begriffe ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ zu beschreiben. Die erste Möglichkeit besteht darin zu sagen, dass alles vom Seienden (der Möglichkeit nach), die zweite, dass alles vom Nichtseienden (der Wirklichkeit nach) ausgeht. Deswegen meint Aristoteles auch, dass alles „auch aus Seiendem“ (nämlich der Möglichkeit nach) wird.<sup>48</sup>

(2.4.3) Aristoteles sichert die Analyse von (2.4.1) und (2.4.2) dadurch ab, dass er sich auf vier prominente Vorsokratiker beruft. Die vier Vorsokratiker lösen Aristoteles zufolge das Problem, das nichts aus nichts entstehen kann, durch die Annahme, es sei alles beisammen. Das bedeutet, dass sie der Auffassung sind, irgendwie sei alles immer schon da, müsse aber erst noch in Erscheinung treten. Zwar haben weder Anaxagoras noch Empedokles noch Anaximander noch Demokrit wörtlich von der Materie gesprochen, aber Aristoteles ist offenbar der Meinung, dass wenn man ihre Gedanken klarer ausdrücken wollte zu dem Ergebnis kommen müsste, dass sie die Materie, die das Prinzip der Möglichkeit ist, angenommen haben.<sup>49</sup>

(2.5) Aristoteles diskutiert hier ein Spezialproblem seiner Veränderungslehre, das sich in Bezug auf die ewigen Himmelskörper stellt. Bei denjenigen sinnlich wahrnehmbaren *ousiai*, die nicht ewig sind (die also entstehen und vergehen), lässt sich sowohl eine Materie, die dem Entstehen und Vergehen zugrunde liegt (d. h. die Materie im engen Sinn), als auch eine Materie, die den anderen Formen der Veränderung zugrunde liegt (d. h. die Materie im weiten Sinn) unterscheiden. Bei den Himmelskörpern ist das in relevanter Hinsicht anders. Weil sie ewig sind, entstehen und vergehen sie nicht. Sie können keine Materie haben, die dem Entstehen und Vergehen zugrunde liegt. Sie haben aber auch keine Materie, die der Veränderung der Qualität oder der Quantität zugrunde liegt, weil ihre einzige Form der Veränderung die Ortsveränderung ist, d. h. die Bewegung, mit der sie am Himmel ihre Bahnen entlang ziehen. Folglich haben sie nur eine bestimmte Art von Materie, nämlich eine Materie, die der

Ortsbewegung zugrunde liegt.<sup>50</sup> Für den Gesamtzusammenhang in Lambda da ist an diesem Abschnitt die Tatsache wichtig, dass Aristoteles offensichtlich seine Analyse im zweiten Kapitel (und damit auch seine gesamte Analyse der sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* in den Kapiteln 2–5) nicht nur für vergänglichen, sondern auch für die ewigen wahrnehmbaren *ousiai* führt.<sup>51</sup>

(2.6) Der erste Satz von (2.6) bereitet zwei Schwierigkeiten. Erstens wird nicht gesagt, welche drei Arten des Nichtseienden gemeint sind. Aristoteles unterscheidet an anderen Stellen der *Metaphysik*<sup>52</sup> zwischen erstens Nichtseiendem der Formen der Kategorien nach, zweitens Nichtseiendem der Möglichkeit bzw. der Wirklichkeit nach, und drittens dem nicht wahr Seienden, d. h. dem Falschen. Zweitens ist unklar, warum dieser erste Satz überhaupt an dieser Stelle im zweiten Kapitel steht, und ob er nicht vielmehr zum Abschnitt (2.4.2) gehört, in dem ja bereits von dem Nichtseienden die Rede gewesen ist. Einige Interpreten haben vorgeschlagen, den Satz zu streichen<sup>53</sup> oder haben gemeint, er sei durch die Schreiber der Manuskripte versehentlich an eine falsche Stelle gesetzt worden und gehöre eigentlich zu (2.4.2). Nun ist in (2.4.2) tatsächlich von Nichtseiendem die Rede, allerdings nur von Nichtseiendem in akzidentiellem Sinn.

Gegenüber (2.4) fällt in (2.6) aber auf, dass nicht mehr von allen vier Arten der Veränderung, sondern ausschließlich vom Entstehen und Vergehen einer *ousia* die Rede ist. Der erste Satz des Kapitels [vgl. (2.1)] kündigt ja die Veränderung der wahrnehmbaren *ousia* als Thema des Kapitels an. Nur in diesem Fall der Veränderung sind die dabei beteiligten Prinzipien tatsächlich die Prinzipien einer *ousia*, die zu klären Aristoteles angetreten ist. Mit (2.6) beginnt Aristoteles offenbar, sich ausschließlich dem Entstehen und Vergehen, d. h. der Veränderung des Einzeldings, der *ousia*, zuzuwenden, und dieses Thema behandelt er bis zum Ende des dritten Kapitels. Während in (2.4.2) also vom Nichtseienden in Bezug auf alle vier Arten der Veränderung die Rede war, ist in (2.6) ausschließlich von der Veränderung der *ousia*, d. h. vom Entstehen und Vergehen, die Rede.

Wenn man sich diese Interpretation zu Eigen macht, kann auch erklärt werden, warum Aristoteles ein bestimmtes Argument, das er in (2.4.3) schon einmal aufgeführt hatte, nun noch ein zweites Mal, allerdings in einer bezeichnenderweise anderen Formulierung, anführt. In (2.4.3) war sowohl in Bezug auf Anaxagoras als auch in Bezug auf Demokrit davon die Rede, dass alles beisammen war. In (2.6) heißt es demgegenüber bezeichnenderweise, dass alle *Dinge* (gr. *chrēmata*) beisammen waren. Es geht Aristoteles also offenbar in (2.6) ausschließlich um die Veränderung der Dinge selbst. Der erste Satz von (2.6) steht also tatsächlich aus einem bestimmten Grund an genau dieser Stelle im zweiten Kapitel.

Damit ist aber noch nicht beantwortet, aus welchem Nichtseienden die Entstehung hervorgeht. Innerhalb von Lambda findet man auf diese Frage keine Antwort, aber wie die Antwort auf die Frage lauten muss, lässt sich aus einer parallelen Stelle im letzten Buch der *Metaphysik* erschließen.<sup>54</sup> Es ist das Nichtseiende der Wirklichkeit nach. Aristoteles schreibt an der besagten Stelle, dass das Entstehen aus dem der Möglichkeit nach Seienden, aber der Wirklichkeit nach nicht Seienden hervorgeht. Der Mensch werde beispielsweise aus dem, was nicht der Wirklichkeit nach, aber doch der Möglichkeit nach ein Mensch sei. Damit gilt die Analyse, die Aristoteles in (2.4.2) für die Veränderung der akzidentellen Eigenschaften eingeführt hat, ausdrücklich auch für die *ousia*.

Eine weitere Aussage in (2.6) ist, dass die Materie als Ursache und Prinzip des Entstehens einer *ousia* nicht ein unqualifizierter Urstoff, ein erstes Bestes, ist, so dass alles, was es gibt, aus dieser einen Materie hervorgeht, sondern vielmehr alles, was entsteht bzw. vergeht, aus einer bestimmten Materie hervorgeht.<sup>55</sup> Was Aristoteles damit meint, wird deutlicher, wenn man ein Beispiel aus dem siebten Kapitel des neunten Buch der *Metaphysik* hinzunimmt. Aristoteles führt dort aus, dass etwas, das der Möglichkeit nach etwas ist, bestimmten Kriterien genügen muss. Er fragt, wann etwas der Möglichkeit nach ein Mensch ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass weder die Erde noch das Sperma der Möglichkeit nach ein Mensch ist. Es ist erst der Fötus, dem es zukommt, der Möglichkeit nach ein Mensch zu sein. Die Materie des Menschen ist also weder die Erde noch das Sperma, sondern der Fötus des Menschen.<sup>56</sup>

Mit der These, dass eine Materie als Prinzip angenommen werden muss, kritisiert Aristoteles den schon in (2.4.3) erwähnten Anaxagoras. Anaxagoras hatte angenommen, dass die Vernunft das Prinzip ist, das erklärt, warum alle Dinge so sind, wie sie sind. Diese Vernunft ist eine Einzige. Anaxagoras übersieht, dass man die Vielfalt der Dinge nicht aus einem einzigen Prinzip erklären kann. Deswegen kann die Vielfalt nicht aus der Vernunft erklärt werden. Wir brauchen also ein anderes Prinzip, das (evtl. zusammen mit der Vernunft) die Vielfalt der Dinge erklären kann. Dieses Prinzip ist die Materie. Anderenfalls, wenn die Materie, wie Aristoteles schreibt, auch nur eine Einzige wäre, würde alles, was der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach sein, so dass es gar keine Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit mehr gäbe.

(2.7) Die Konklusion, die Aristoteles aus der Untersuchung des zweiten Kapitels zieht, ist in einer Hinsicht überraschend. Dass das dritte Prinzip die Materie ist, ist unproblematisch. Dass die beiden konträren Gegensätze nun aber einerseits als Begriff bzw. Form, andererseits als Formberaubung bestimmt werden, kommt für uns unerwartet. Nun gibt es eine Art der Veränderung, in der die konträren Gegensätze tatsächlich die Form

und die Formberaubung im eigentlichen Sinn sind, nämlich die erste Art der Veränderung, das Entstehen und Vergehen. Aristoteles konzentriert sich offenbar auf das Einzelding, das dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Diese Orientierung am Einzelding ist durch (2.6) vorbereitet und ist auch innerhalb des Projekts, das Aristoteles in Lambda verfolgt, sinnvoll. Immerhin sind die Einzeldinge die unumstrittenen Kandidaten für die *ousia*.

Allerdings kann in einem weiteren Sinn auch von Materie, Form und Formberaubung in den anderen Kategorien gesprochen werden. So ist Aristoteles beispielsweise in Bezug auf die Farben der Auffassung, dass die Form das Weiße, die Formberaubung das Schwarze und die Materie der Körper<sup>57</sup> ist. In Bezug auf die Gesundheit ist die Form das Gesunde, die Formberaubung das Kranke und die Materie der Körper [vgl. (4.4) und (4.5.2)]. Mit diesem weiten Verständnis von Form, Formberaubung und Materie sind allerdings Schwierigkeiten verbunden, denn es ist nicht immer plausibel, was sinnvollerweise als Form und was als Formberaubung gelten kann. Im Beispiel der Gesundheit ist es verständlich, das Gesunde als die Form und das Kranke als die Formberaubung zu verstehen. Ob man aber beispielsweise ‚in Oxford sein‘ als Form oder Formberaubung auffassen kann, wird eher von persönlichen Präferenzen abhängen.

Um zu verstehen, warum Form und Formberaubung die konträren Gegensätze bei der Entstehung und dem Vergehen sind, muss man sich von der Vorstellung lösen, dass die Form eines Einzeldings nichts weiter als das ist, was ein konkretes Einzelding seinem Sein nach jeweils ist. Nehmen wir als Beispiel einen jungen Mann, Martin. Lassen wir ihn Philosophie studieren und ihn sich mit den schwierigen Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach seinem Beruf und seiner Zukunft herumschlagen. Die Form von Martin beschreibt nun nicht das, was Martin jetzt gerade ist, sondern das, was Martin einmal sein wird, wenn er sein Martinsein vollkommen entfaltet hat. Martin befindet sich also noch in der Veränderung von der Formberaubung (denn noch hat er ja nicht die Form erreicht, ihm fehlt noch etwas an der Form) hin zum Erreichen seiner Form. Dabei entwickelt sich auch nicht die Form, denn die Form steht von Anfang an fest: Sie ist das, was Martin eigentlich seinem Wesen nach ist und was sich erst noch zeigen wird.<sup>58</sup> Es ist Martin, der sich entwickelt, von der Formberaubung hin zu seiner Form.

Das Beispiel von Martin kann noch ein Zweites deutlich machen. Man hat manchmal gefragt, warum Aristoteles in Lambda eigentlich nicht die Zielursache mit in seine Untersuchung der Prinzipien und Ursachen aufgenommen hat. In anderen Kontexten, am ausführlichsten in der *Physik*, ist stets von vier Ursachen die Rede, der Form, der Materie, der Zielursache und der Bewegungsursache. Die Bewegungsursache wird ausführlich

im dritten Kapitel behandelt. Dass die Zielursache aber nicht erwähnt wird, liegt zum einen daran, dass durch die Formursache in wichtiger Hinsicht die Zielursache mitgegeben ist. Bei Lebewesen sind die Form und die Zielursache identisch. Die Form von Martin beschreibt das Ziel, auf das hin er sich entwickelt. Es mag noch einen wichtigen zweiten Grund dafür geben, dass Aristoteles die Zielursache nicht eigens aufführt. Der zweite Teil der Untersuchung in Lambda wird ergeben, dass es eine einzige letzte Zielursache für jede Art der Veränderung gibt, nämlich die unbewegte, erste, ewige *ousia*. Man kann vermuten, dass Aristoteles die Einführung der Zielursache nicht vorwegnehmen wollte (zumal er sie, wie wir gesehen haben, der Sache nach gar nicht einführen muss), um sie dann neu im zweiten Teil von Lambda einführen zu können.